

IL “REMEDIIUM CONCUPISCENTIAE” NELLA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

PROFILO STORICO-CRITICO

CORMAC BURKE

SOMMARIO: I. *La concupiscenza e il matrimonio: posizioni teologiche*: 1. Il “remedium concupiscentiae” come uno dei fini del matrimonio. 2. La concupiscenza: un male presente nel matrimonio? 3. Transizione: dal matrimonio colpito dalla concupiscenza, alla concupiscenza “rimediata” dal matrimonio. 4. Il secolo xx: ottimismo poco realistico (?) e realismo pessimistico (?) - II. *Concupiscenza e amore coniugale: un’analisi più profonda*: 1. Concupiscenza, normale [semplice] desiderio sessuale, e desiderio coniugale. 2. Una valutazione morale più completa dell’atto coniugale - III. *Amore matrimoniale e castità coniugale*: 1. Riscoprire l’amore coniugale come era “nel principio”. 2. La purificazione dell’amore coniugale dalla eccessiva sensualità. 3. La castità libera l’amore coniugale. 4. Il “rimedio” della concupiscenza: la castità. 5. La castità, come la crescita nell’amore, è per i forti - *Conclusion*.

IL termine *remedium concupiscentiae*, proposto fino al 1983 come fine “secondario” del matrimonio, è stato malamente applicato nel corso dei secoli. Nella pratica sembrava suggerire che il matrimonio desse uno sbocco legale alla concupiscenza sessuale (o libidine), e pertanto i coniugati potevano indulgersi dal momento che tale concupiscenza veniva “legittimata”. Ma ciò non era tutto. Se la concupiscenza veniva “rimediata” per il puro e semplice fatto di essere sposati, allora gli elementi egocentrici (contrari pertanto all’amore) che essa comporta o venivano automaticamente purificati o, se ancora presenti, non ponevano nessun problema all’esperienza e alla crescita dell’amore coniugale. Per quanto riguarda poi l’atto coniugale, l’unica condizione morale era che il suo scopo procreativo fosse rispettato; posta codesta condizione – sembrava lecito dedurre – gli sposi potevano dare briglia sciolta alla concupiscenza, senza che ciò ponesse alcuna difficoltà morale o ascetica allo sviluppo di una piena vita matrimoniale cristiana.

Esistono tracce del termine *remedium concupiscentiae* in sant’Agostino o Tommaso d’Aquino. Ma essi, a mio avviso, non usarono quel termine nel senso acquistato più tardi. San Tommaso, specialmente, parla del matrimonio come “rimedio contro la concupiscenza”, poiché offre delle grazie per superare l’egoismo che essa comporta. La ulteriore riduzione del termine a “rimedio della concupiscenza” condusse alla perdita del suo senso originario.

È mia intenzione mostrare che il desiderio e l’amore sessuali sono, o dovreb-

bero essere, qualcosa di buono, da non confondersi con la concupiscenza sessuale o libidine nella quale l'egoismo opera a detrimento dell'amore.

Se per secoli l'accettazione, da parte del pensiero ecclesiastico, del matrimonio come un "rimedio" o legittimazione della concupiscenza ha impedito lo sviluppo di una nozione positiva e dinamica della castità matrimoniale, la "teologia del corpo" di Giovanni Paolo II, una volta assimilata in profondità, porta a una maniera di pensare totalmente nuova, e presenta questa castità come la salvaguardia dell'amore coniugale e come mezzo per la sua crescita.

Il cristianesimo è la religione della grandezza e dell'amore di Dio, accanto alla potenzialità dell'uomo così come della sua fragilità, indigenza, redenzione ed elevazione. Secondo la visione cristiana l'uomo è un capolavoro della creazione caduto in basso, capace pertanto di inabissarsi ancor più ma realmente riscattato e fortificato così da poter ergersi verso l'alto. Come risultato del peccato originale, afferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*, «la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato: questa inclinazione al male si chiama concupiscenza. Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male, però, rimangono, chiamando l'uomo al combattimento spirituale» (n. 405). Chiamati a superarci e a raggiungere sommità divine, siamo tuttavia attirati in basso da quella tendenza verso le cose inferiori che ha il nome di concupiscenza.

Concupiscenza, nell'uso biblico e teologico, significa una tendenza sregolata nel conseguire i beni creati o nell'attaccarvi. «L'etimologia del termine può designare ogni forma veemente di desiderio umano. La teologia cristiana ha dato a questa parola il significato specifico di movimento dell'appetito sensibile che si oppone ai dettami della ragione umana. L'apostolo san Paolo la identifica con l'opposizione della carne allo spirito [...] (*Gal* 5,16 ss)» (n. 2515).

Attenendosi alla *Prima Lettera di San Giovanni*, la tradizione cristiana ha identificato tre forme di concupiscenza che sorgono da quell'affetto alle creature che tende a rinchiudere la persona umana in sé stessa. Due di esse procedono dall'appetito sensibile, la terza dall'intelletto. «Tutto ciò che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo, con la sua concupiscenza, passa; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno» (*Gv* 2,16-17). L'orgoglio della vita significa la soddisfazione centrata nei propri talenti e nella propria eccellenza, ed ha la sua radice nell'appetito intellettuale. Anche lo spirito ha le sue concupiscenze, giacché non tutti i suoi desideri sono retti. Molti sono invero vani, meschini, vendicativi, egoistici; essi tendono così a distorcere la verità. Per cui l'uomo è minacciato non solo dalla ribellione della carne, ma anche da quella dello spirito.

Questi brevi commenti introduttivi ci conducono allo scopo più limitato del presente studio: la valutazione teologica e umana della concupiscenza carnale

nel matrimonio, e la storia – anche l'utilità e perfino la validità – della nozione secondo la quale il matrimonio è – e deve essere –, «rimedio per la concupiscenza».

I. LA CONUPISCENZA E IL MATRIMONIO: POSIZIONI TEOLOGICHE

1. Il “*remedium concupiscentiae*” come uno dei fini del matrimonio

Prima del Concilio Vaticano II, la frase *remedium concupiscentiae* – “rimedio della concupiscenza” – era abituale nel lessico ecclesiale per descrivere uno dei fini del matrimonio. Il Codice di Diritto Canonico del 1917 (c. 1013), distingueva un fine unico primario del matrimonio e un fine duplice secondario: «Il fine primario del matrimonio è la procreazione e educazione della prole; il fine secondario è l'aiuto reciproco e il rimedio della concupiscenza». ¹ Vale la pena ricordare che il Codice del 1917 fu il primo documento magisteriale a usare i termini “primario” e “secondario” in relazione ai fini del matrimonio, proponendone in tal modo una gerarchia. ²

I quasi 50 anni che seguirono alla promulgazione del codice pio-benedettino vedono un crescente dibattito circa i fini del matrimonio. Esso, da una parte riguardava l'importanza da dare alla procreazione, e dall'altra il fine “personalista” (piuttosto mal-definito ma considerato come in gran parte, o completamente, distaccato dalla procreazione). Dando per conosciute le linee principali di questo dibattito, analizzato altrove, ³ passiamo ora ai fini del matrimonio come presentati dal Concilio Vaticano II e dal magistero post-conciliare.

Gaudium et Spes è il principale documento conciliare che tratta del matrimonio. L'unico fine specifico del matrimonio citato nella costituzione è la procreazione-educazione dei figli. ⁴ Il n. 48 afferma però che il matrimonio «ha molteplici fini», e il n. 50 aggiunge che l'ordinamento naturale del matrimonio verso la procreazione non va inteso nel senso di «trascurare gli altri fini del matrimonio». ⁵ È tuttavia sorprendente che questi altri fini non siano specificati in nessun luogo. Forse i padri conciliari non vollero precludere il dibattito in corso considerando necessaria un'ulteriore riflessione ecclesiale prima di poter arrivare ad un consenso generale circa i nuovi modi di esprimere i vari fini del matrimonio e la loro mutua relazione.

¹ «Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae».

² «Etsi mirum videtur, certum est canonem 1013, 1 [CIC 1917] esse primum documentum Ecclesiae quod recenset fines easque hierarchice disponent [...]. Hic canon est quoque primum documentum Ecclesiae in quo adhibetur terminologia: “primarius”, “secundarius”, U. NAVARRETE, «Periodica» 56 (1967) 368. Cfr. A. SARMIENTO, *El Matrimonio Cristiano*, Pamplona 2001, 360.

³ C. BURKE, *I fini del Matrimonio: visione istituzionale o personalistica?*, «Annales theologici» 6 (1992) 227-254.

⁴ «Per la sua stessa natura l'istituto del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento» (nn. 48, 50).

⁵ «Non posthabitis ceteris matrimonii finibus».

Un'espressione nuova e molto precisa circa i fini del matrimonio è finalmente e curiosamente emersa come conseguenza (almeno all'inizio) della riflessione canonica anziché di quella teologica. Ciò risulta meno curioso se si ricorda che la convocazione del concilio da parte di papa Giovanni XXIII fu accompagnata dalla decisione di elaborare un nuovo codice di diritto canonico. Pertanto la revisione del Codice di Diritto Canonico del 1917 – nell'intento di riflettere più fedelmente il pensiero conciliare circa la vita della Chiesa e dei fedeli – divenne una delle principali imprese postconciliari. Codesto lavoro di revisione, condotto in profondità e senza fretta, durò più di 15 anni, e produsse il Codice di Diritto Canonico del 1983, descritto da Giovanni Paolo II al momento della sua promulgazione come «ultimo documento del Concilio».¹

La revisione della legge della Chiesa sul matrimonio occupò molte sessioni della commissione pontificia incaricata: il suo studio non fu guidato soltanto dai termini del diritto canonico, ma anche – e deliberatamente – da considerazioni teologiche. Ciò era conforme all'indicazione del concilio secondo la quale il diritto canonico doveva essere presentato alla luce della teologia e del mistero della Chiesa.² Una delle novità del Codice del 1983 è infatti l'inclusione di canoni che sono semplici affermazioni dottrinali teologiche.³ Pertanto là dove i canoni usano termini nuovi o modificati nel presentare la legge della Chiesa sul matrimonio, si può legittimamente scoprire un possibile sviluppo del pensiero teologico e magisteriale.

Detto ciò, esaminiamo il canone che apre la sezione del codice sul matrimonio.⁴ Il canone 1055, 1 recita: «Il patto matrimoniale con cui un uomo e una donna stabiliscono tra loro una comunità di vita, *per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole*, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento». Presteremo un'attenzione particolare alle parole in corsivo.

Non sorprende che un fine del matrimonio sia la procreazione ed educazione dei figli. Ciò che sorprende è l'altro fine specificato – il *bonum coniugum*, o il “bene degli sposi”: la sorpresa è giustificata dal fatto che qui un termine completamente nuovo entra in uso per la prima volta in un documento magisteriale per descrivere un fine del matrimonio.

Questo nuovo modo di esprimere l'ordinamento, o gli scopi, del matrimonio fu accettato e investito di ulteriore autorità undici anni più tardi da ciò che può considerarsi un documento magisteriale anche più importante, il *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1994. Il suo numero 1601 ripete letteralmente il canone 1055, 1.⁵ Il numero 2363 lo esprime particolarmente in termini di *fini*: «il duplice fine del matrimonio: il bene degli stessi sposi e la trasmissione della vita».⁶

¹ AAS 76 (1984) 644.

² Cfr. *Optatam totius*, n. 16.

³ Cfr. Cc. 747ss nel Libro III; cc. 849, 879, 897, 959, 998, 1008 nel Libro IV, ecc.

⁴ Libro IV: *La Funzione di Santificare della Chiesa*, Parte I, Titolo VII.

⁵ Cfr. anche i nn. 2201 e 2249.

⁶ In latino: «duplex matrimonii finis». Questo punto del catechismo conferma che l'espressione «è ordinato a» (nel codice o nel n. 1601 del catechismo) equivale semplicemente a “ha come fine”).

Indubbiamente la questione più importante sollevata da questa nuova formulazione dei fini del matrimonio è la natura del *bonum coniugum* – il "bene degli sposi". Non è una questione facile, specialmente quando si tiene presente che il *bonum coniugum* è termine di coniazione molto recente. Viene appena ventilato nella letteratura ecclesiale anteriore al Concilio Vaticano II. Soltanto nel 1977, infatti, esso fu usato per la prima volta dal Consiglio Pontificio per la Revisione del Codice per descrivere uno dei fini del matrimonio.¹ Lasciamo correre anche sul fatto che né il Codice del 1983 né il Catechismo del 1994 esprimono i fini del matrimonio in termini gerarchici, ma danno loro, così sembra, uguale rilevanza. La mia impressione è che siamo passati a una nuova fase, in cui la Chiesa desidera accentuare non una possibile classificazione dei fini, ma una loro interconnessione.²

Per quel che riguarda il *mutuum adiutorium*, anteriormente ritenuto come fine secondario, non è mio scopo studiare qui la sua collocazione nel presente schema dei fini del matrimonio. Sembra esservi poco o nessun disaccordo fra gli studiosi sul fatto che questo fine dell'"assistenza mutua", anche se non specificamente menzionato in testi magisteriali recenti, verrà incluso nel significato proprio di "bene degli sposi".³

Un particolare punto di interesse per il presente studio è l'assenza, nei documenti del Concilio Vaticano II e nel magisterio ecclesiale susseguente, di qualsiasi menzione diretta o indiretta del precedente *remedium concupiscentiae* o "rimedio della concupiscenza".⁴ Che questa omissione sia deliberata non vi può essere dubbio. Inoltre, avendo appena rilevato che l'altro fine secondario, il *mutuum adiutorium*, si inquadra con facilità dentro il nuovo concetto di *bonum coniugum*,⁵ consideriamo che non sia lo stesso per il *remedium concupiscentiae*. Piuttosto che far intendere (come alcuni hanno fatto) un'implicita presenza del *remedium concupiscentiae* dentro il nuovo schema dei fini del matrimonio – cercando così di mostrare una certa continuità del pensiero ecclesiale –, preferisco suggerire che, nonostante la lunga presenza nella letteratura ecclesiastica e nonostante la sua continuata accettazione nei 50 anni dal Codice del 1917, il concetto del *remedium concupiscentiae*: a) manca di sostanza teologica e antropologica

¹ Ho scritto altrove lungamente a riguardo e rimando il lettore interessato a questi studi: *Il Bonum Coniugum e il Bonum Prolis: fini o proprietà del matrimonio?*, «Apollinaris» 62 (1990) 559-570; *Progressive Jurisprudential Thinking*, «The Jurist» 58 (1998/2) 437-478.

² Cfr. C BURKE, *Personalism and the "bona" of marriage*, «Studia Canonica» 27 (1993) 401-412. IDEM, *I fini del Matrimonio*, 227-254.

³ Cfr. IDEM, *Progressive Jurisprudential Thinking*, 459ss.

⁴ Va notato che già nel 1977 la Commissione Pontificia per la Revisione del Codice del Diritto Canonico piobenedettino prese in considerazione uno schema nel quale il *remedium concupiscentiae* appariva fra i fini del matrimonio («Communicationes» 1977, 123). Comunque questo cenno passeggero alla terminologia tradizionale non impedì ai consultori di abbandonare completamente un tale concetto quando si giunse alla versione definitiva del nuovo codice, approvato e promulgato sei anni più tardi.

⁵ Cfr. La giustapposizione biblica di *bonum* ed *adiutorium* nel racconto yahwista dell'istituzione divina del matrimonio: *Gen* 2,18.

(e, contrariamente ad un'opinione generalizzata, ha poco sostegno nel pensiero di sant'Agostino o san Tommaso); b) il suo uso comune, durante il corso dei secoli, ha affiancato (e senza dubbio in gran parte spiega) l'insuccesso dei moralisti nello sviluppare considerazioni teologiche e ascetiche del matrimonio come cammino di santificazione.

Nel seguente sviluppo dell'argomento, chiederei al lettore di tenere presente due cose. La prima è che il termine "concupiscenza sessuale o libidine" non deve esser preso nel senso di semplice attrazione sessuale o anche di desiderio del rapporto coniugale e del piacere che l'accompagna. La concupiscenza corporale è *l'elemento disordinato* che nel nostro stato presente tende ad accompagnare il rapporto coniugale, minacciando – col desiderio egocentrico di possedere – l'amore di cui dovrebbe essere espressione. Ciò presupposto, il mio argomento principale – e qui il secondo punto – è che l'uso (per quanto di vecchia data) del termine *remedium concupiscentiae* per significare uno dei fini del matrimonio, ha avuto un effetto profondamente negativo sulla vita coniugale, in quanto implica che la concupiscenza sia stata "rimediata" o almeno "legittimata" dal matrimonio, sia nel senso di scomparire automaticamente, per il fatto di sposarsi, sia in quello di non costituire più un elemento egocentrico da prendere continuamente in considerazione se si vuole che cresca l'amore coniugale. A mio avviso il ragionamento difettoso soggiacente all'espressione è stato l'ostacolo principale alla comprensione del fatto che l'amore nel matrimonio richiede una continua purificazione se vuole raggiungere la sua pienezza umana e la sua meta soprannaturale di fondersi nell'amore di Dio. Cercherò di giustificare la mia posizione su ambedue i punti.

2. *La concupiscenza: un male presente nel matrimonio?*

Non è possibile studiare lo sviluppo del pensiero cristiano sul matrimonio senza riferirsi a sant'Agostino. Il carattere molto vario e le sfumature del pensiero agostiniano in questo campo probabilmente non è da attribuire tanto alle esperienze personali di Agostino in materia sessuale, quanto al suo coinvolgimento, nel corso di 40 anni, in controversie particolari e contrastanti circa il matrimonio. La prima parte della sua vita cattolica lo vide in conflitto col pessimismo dei manichei; nei suoi anni maturi combattè l'ottimismo naturalistico dei pelagiani. I manichei consideravano il matrimonio e la procreazione come espressioni principali della creazione materiale e corporale e pertanto come cattivi, mentre lui difendeva la bontà di ambedue. I pelagiani, nel loro eccessivo ottimismo circa lo stato presente dell'uomo, tenevano in poco o nessun conto l'elemento disordinato fortemente presente nel sesso, anche coniugale; e sant'Agostino tentò di attrarre l'attenzione del pubblico verso questo disordine.¹

Il più grande lascito di sant'Agostino in questo campo è la sua dottrina circa i *bona* matrimoniali. Vede il matrimonio come caratterizzato essenzialmente da tre elementi o proprietà principali, ognuno dei quali mostra la bontà e la gran-

¹ Cfr. C. BURKE, *Sant'Agostino e la Sessualità Coniugale*, «Annales theologici» 5 (1991) 185-206.

dezza della relazione coniugale.¹ È così convinto che ognuna di queste caratteristiche sostenga la bontà del matrimonio, che ne parla non come "proprietà" o "caratteristica", ma come un *bonum*, come qualcosa di *buono*, come un valore singolarmente positivo: «Che questi beni nuziali siano oggetto di amore: la prole, la fedeltà, il vincolo indissolubile... Chiunque vuole elogiare il matrimonio elogi questi beni nuziali».²

Questa dottrina dei *bona* è senza dubbio il contributo principale di sant'Agostino all'analisi del matrimonio nella sua bellezza divinamente istituita; ed è arrivata a noi attraverso 1500 anni di tradizione ininterrotta.³

C'è un altro lascito importante di sant'Agostino, che ha influenzato la riflessione ecclesiale sulla sessualità e sul matrimonio: il suo insegnamento circa la presenza e l'effetto della concupiscenza su ogni attività sessuale, ivi compresi i rapporti maritali tra gli stessi sposi. È questo aspetto del suo pensiero che ci interessa qui. È importante cercare di afferrarne accuratamente il pensiero.

Una delle idee basilari nel pensiero agostiniano è che "il male può essere *usato* a buon fine".⁴ Dio, rammenta, fa un uso positivo di quegli aspetti della creazione che sembrano essere dominio del male; noi dobbiamo imparare a fare lo stesso. L'idea è più volte ribadita: «Dio fa buon uso anche delle cose cattive»; «Dio sa mettere a buon uso non solo le cose buone, ma anche quelle cattive»; «Dio Onnipotente, Signore di tutte le creature, come sta scritto, fece tutto molto buono, ordinò tutte le cose, così da poter fare buon uso sia delle buone che delle cattive»; «così come è male fare cattivo uso di ciò che è buono, è bene far buon uso di ciò che è cattivo. Quando perciò questi elementi – buono e cattivo; buono uso e cattivo uso –, si mettono insieme, emergono quattro combinazioni. Il bene è usato bene da chiunque fa voto di continenza a Dio, ma usato male da chiunque fa voto di continenza a un idolo; il male è usato male da chiunque si abbandona alla concupiscenza attraverso l'adulterio, ma usato bene da chiunque limita la concupiscenza al matrimonio».⁵

¹ Secondo Agostino lo scopo-fine del matrimonio è certamente la prole («Cum sint ergo nuptiae causa generandi institutae», *De coniugiis adulterinis*, 12). Ciononostante la sua attenzione ed il suo interesse non erano centrati in ciò. Per Agostino il fine del matrimonio è un fatto scontato; il suo interesse e i suoi argomenti si dirigevano a difenderne la bontà.

² «In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur, proles, fides, sacramentum [...]. Haec bona nuptialia laudet in nuptiis, qui laudare vult nuptias», *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 17, n. 19 (PL 44, 424-425); cfr. C. 21, n. 23.

³ Cfr. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris 1930; A. REUTER, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, Roma 1942.

⁴ Ovviamente non è ugual cosa ritenere che è permesso *fare* il male per realizzare il bene.

⁵ «Deus utitur et malis bene» (*De civitate Dei*, XVIII, 51); «non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit [Deus]» (*ibidem*, XIV, 27); «Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, qui fecit omnia, sicut scriptum est, bona valde, sic ea ordinavit, ut et de bonis et de malis bene faciat» (*De agone Christiano*, 7); «Sicut autem bono male uti malum est, sic malo bene uti bonum est. Duo igitur haec, bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus, sibimet adiuncta quattuor differentias faciunt. Bene utitur bono continentiam dedicans Deo, male utitur bono continentiam dedicans idolo; male utitur malo concupiscentiam relaxans adulterio, bene utitur malo concupiscentiam restringens connubio» (*De peccatorum meritis*, I, 57).

Nelle sue opere sul matrimonio, Agostino assegna questo principio in particolare alla presenza della concupiscenza nel rapporto coniugale. Tale rapporto è buono, ma la concupiscenza carnale che l'accompagna non lo è. Ciononostante, gli sposi fanno buon uso di questo male,¹ e vuole che ne siano consapevoli. «Così i buoni sposi usino bene il male della concupiscenza, così come l'uomo saggio usa un servitore imprudente per compiti buoni»; «ritengo che far uso della concupiscenza non è sempre un peccato, perché usare bene il male non è peccato»; «a riguardo della lotta sperimentata dalle persone caste, sia celibi che coniugate, asseriamo che una tal cosa non sarebbe potuta esistere in paradiso prima del peccato. Il matrimonio è ancora lo stesso, ma nel generare figli nessun male sarebbe stato allora usato; ora il male della concupiscenza è usato bene»; «questo male è ben usato dagli sposi fedeli».²

Così per Agostino la concupiscenza è un male che gli sposi possono nondimeno usare bene nel loro rapporto veramente coniugale, mentre le persone non sposate che cedono alla concupiscenza peccano nell'usare male questo male.³ Ne segue, dentro questa logica, che la persona coniugata che prende parte in un rapporto *illicito* usa male la concupiscenza e perciò pecca. Il rapporto illecito comprende evidentemente l'adulterio; e non vi è dubbio che, nel pensiero agostiniano, comprenda anche la contraccezione.

Agostino va ancora più in là e propone un'opinione che sembra fatta apposta per andare in rotta di collisione con i concetti moderni circa la sessualità coniugale. Ritiene che il rapporto coniugale sia "scusabile" (e propriamente coniugale) soltanto quando sia eseguito con lo scopo cosciente di avere figli.⁴ Se è cercato solo per la soddisfazione della concupiscenza, ha sempre con sé qualche elemento di colpa, almeno veniale.

Nella sua visione, l'intenzione degli sposi nel loro rapporto non dovrebbe essere il piacere in sé stesso, ma piuttosto la procreazione, aggiungendo che se nel loro rapporto gli sposi intendono più di ciò che sia necessario per la procreazione, questo male (*malum*), che egli rifiuta di considerare come proprio dello stesso matrimonio, rimane scusabile (veniale) a causa della bontà del matrimo-

¹ *De nuptiis et concupiscentia*, I, 9; I, 27; II, 34; II, 36; *De continentia*, 27; *Contra Iulianum*, III, 53; IV, 35; IV, 65; V, 46, 66; *Imperfectum opus contra Iulianum*, Praefatio; I, 65; II, 31; IV 29, 107; V, 13; V, 20; V, 23; *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 33; *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 42; *De Trinitate*, XIII, 23, ecc.

² «Sic utantur coniuges boni malo concupiscentiae, sicut sapiens ad opera utique bona ministro utitur imprudente» (*Contra Iulianum* V, 60). «Ego enim dico, uti libidinem non semper esse peccatum; quia malo bene uti non est peccatum» (*ibidem*). «Bellum quod in se casti sentiunt, sive continentibus, sive etiam coniugatis, hoc dicimus in paradiso, ante peccatum nullo modo esse potuisse. Ipsae ergo etiam nunc sunt nuptiae, sed in generandis filiis tunc nullo malo uterentur, nunc concupiscentiae malo bene utuntur» (*ibidem*, III, 57). «Hoc enim malo bene utuntur fideles coniugati» (*Contra Iulianum*, III, 54) (cfr. *ibidem*, IV, 1; IV, 35; V, 63, ecc.).

³ «Pudenda libidine qui licite concumbit, malo bene utitur; qui autem illicite, malo male utitur», *De nuptiis et concupiscentia*, II, 36.

⁴ «Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est», *De bono coniugali*, 11; cfr. «Sola enim generandi causa est inculpabilis sexus utriusque commixtio», *Sermo* 351.

nio stesso.¹ Altrove esprime la sua visione ancora più chiaramente: se la ricerca del piacere è lo scopo principale degli sposi nel loro rapporto, essi peccano; ma soltanto venialmente, dato il loro matrimonio cristiano.²

A sostegno di questo parere, Agostino cita ripetutamente 1Cor 7,1-9, dove san Paolo "permette" agli sposi cristiani di astenersi dai rapporti coniugali temporaneamente e per mutuo consenso, ma raccomanda che ciò non duri a lungo, «affinché Satana non vi tenti per mancanza di autocontrollo», e aggiunge che questo suo consiglio non è dato come un comando, ma *secundum indulgentiam* o, come Agostino lo traduce, *secundum veniam*.

I primi versi di 1Cor 7 hanno avuto una importanza straordinaria (e possibilmente sproporzionata) nello sviluppo del pensiero morale cristiano circa le relazioni coniugali. Un'occhiata al testo integrale ci aiuterà a considerare fino a che punto le interpretazioni agostiniane, nonché le posteriori, siano giustificate. Agostino naturalmente scrive in latino; per i brani importanti riproduciamo quindi (tra parentesi) la *Vulgata* del suo contemporaneo san Girolamo, in uso comune per tanti secoli.

è bene per l'uomo non toccar donna; ma, per evitare le fornicazioni, ogni uomo abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. Il marito renda alla moglie ciò che le è dovuto; lo stesso faccia la moglie verso il marito. La moglie non ha potere sul proprio corpo, ma il marito; e nello stesso modo il marito non ha potere sul proprio corpo, ma la moglie. Non privatevi l'uno dell'altro, se non di comune accordo, per un certo tempo, così da dedicarvi alla preghiera; poi tornate insieme, perché Satana non vi tenti con motivo della vostra incontinenza. Ma questo dico per concessione, non per comando [*Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium*]; io vorrei che tutti gli uomini fossero come sono io; ma ciascuno ha il suo proprio dono da Dio; l'uno in un modo, l'altro in un altro. Ai celibi e alle vedove, però, dico che è bene per loro che se ne stiano come sto anch'io. Ma se non riescono a contenersi, si sposino; perché è meglio sposarsi che ardere [*Melius est enim nubere quam uri*].

La nostra attenzione si concentra per il momento sulle parole "hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium". È da rilevare che Agostino rende come "secundum veniam" quello che san Gerolamo traduce come "secundum indulgentiam", e prende "venia" nel senso di perdono o condono per colui che è colpevole.³ L'argomento di sant'Agostino si appoggia infatti com-

¹ «Non nuptiarum sit hoc malum, sed veniale sit propter nuptiarum bonum», *De bono viduitatis*, 3, 5.

² «Illis excessibus concubendi, qui non fiunt causa prolis voluntate dominante, sed causa voluptatis vincente libidine, quae sunt in coniugibus peccata venialia», *De nuptiis et concupiscentia*, I, 27; «veniale peccatum sit propter nuptias christianas», *Contra Iulianum*, IV, 33; cfr. *ibidem*, III, 43; *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 33; III, 30.

³ In nessun luogo del Nuovo Testamento la *Vulgata* usa "venia" in questo senso; nell'Antico si trovano tre passaggi (*Num* 15,28; *Sir* 3,14-15; 25,34). "Indulgentia" appare tre volte nell'Antico Testamento (*Giud* 8,14; *Is* 61,1; 63,7); e una volta nel Nuovo, precisamente nel passaggio che stiamo considerando.

pletamente su questa traduzione, giacché sostiene che se qualcosa richiede “venia”, ciò implica necessariamente la presenza di una colpa peccaminosa.¹

Comunque non è chiaro se l’interpretazione di Agostino sia giustificata, nel qual caso il suo intero argomento può essere messo in dubbio. Che san Paolo proponga in questo passo di condonare il peccato sembra forzare il testo originale. Il termine greco usato da san Paolo, *suggnome*, ha infatti il significato di “grazia” o “concessione”.² San Paolo non ha certo in mente un permesso di peccare, ma piuttosto una concessione di seguire una via meno perfetta. È precisamente quello che dice nel verso seguente: «Ma questo dico per concessione, non per comando; io vorrei che tutti fossero come sono io; ma ciascuno ha il suo proprio dono da Dio; l’uno in un modo, l’altro in un altro». È chiaro che Paolo consideri il celibato, che lui stesso ha scelto, come una via più desiderabile; ma allo stesso tempo presenta anche il matrimonio come “dono di Dio.”

La forza del pensiero di san Paolo sembra piuttosto consistere nel passaggio da un semplice consiglio ascetico ai coniugati (sarebbe bene astenersi per un certo tempo dalle relazioni coniugali), alla chiarificazione del fatto che egli considera la sua scelta del celibato per il Regno di Dio superiore allo stato coniugale, ed alla concessione (con visione “indulgente”) che coloro che scelgono il matrimonio scelgono anch’essi un dono di Dio.

Andando a san Tommaso, troviamo che l’Aquinata legge *1Cor* 7,6 d’accordo con il “secundum indulgentiam” della *Vulgata*, e non il “secundum veniam”, ma interpreta il passaggio fondamentalmente nello stesso modo di sant’Agostino.³ Allo stesso tempo egli modula ulteriormente la sua posizione. Osservando che l’apostolo sembra esprimersi “impropriamente” (*inconvenienter*), poiché implica che il matrimonio sia peccaminoso,⁴ Tommaso provvede due possibili letture. Nella prima, “secundum indulgentiam” alluderebbe non a un permesso di peccare, ma ad un permesso di ciò che sia meno buono; *i.e.* Paolo dice che è bene sposarsi, ma non tanto quanto rimanere celibe. Questa ci sembra la migliore interpretazione. Comunque san Tommaso permette un’altra lettura, secondo

¹ «Solius autem carnalis voluptatis causa libidini consentire peccatum est, quamvis coniugatis secundum veniam concedatur» (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 33); «Sic enim scriptum est: Uxori vir debitum reddat... Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium. Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur», *De nuptiis et concupiscentia*, 16; «secundum veniam, non secundum imperium, concedit Apostolus. Evidenter quippe dum tribuit veniam, denotat culpam» (*De gratia Christi et de peccato originali*, II, 43); cfr. *Contra Iulianum*, II, 20; V, 63; *Imperfectum opus contra Iulianum*, I, 68, ecc.

² Cfr. alcune versioni inglesi: *Revised Standard Version*: «I say this by way of concession, not of command»; anche *New American Bible* (1986) usa “concession”; La *Jerusalem Bible* traduce l’intero passaggio più liberamente: «This is a suggestion, not a rule».

³ Lo sposo che cerca il rapporto coniugale soltanto come soluzione alla sua incapacità di essere continente, pecca venialmente: «si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus» (*IV Sent.*, d. 31, q. 2, a. 2, ad 2).

⁴ «Videtur apostolus inconvenienter loqui; indulgentia enim non est nisi de peccato. Per hoc ergo quod apostolus, secundum indulgentiam se dicit matrimonium concessisse, videtur exprimere quod matrimonium sit peccatum», *In Ep. I ad Cor.*, cap 7, Lect. 1.

la quale il peccato può essere presente nel rapporto maritale; ciò accade quando questo è motivato dalla concupiscenza – ma limitata almeno allo sposo. In tale caso c'è peccato veniale, che diverrebbe mortale ad estendere l'oggetto della concupiscenza a persone che non siano la sposa.¹

3. *Transizione: dal matrimonio colpito dalla concupiscenza, alla concupiscenza “rimediata” dal matrimonio*

Come e quando è emersa nel pensiero ecclesiale la nozione di un matrimonio diretto a *rimedio* della concupiscenza? Tracce di una tale idea possono trovarsi in sant'Agostino e in san Tommaso, ma considero che nessuno dei due la tenne, o propose, nel senso comunemente accettato nel corso dei secoli anteriori al Concilio Vaticano II. Fu un senso proposto e stabilito dagli scrittori di quei secoli intermedi.

Tanto Agostino come Tommaso sono coscienti dell'effetto negativo e macchiante della concupiscenza, anche nel rapporto coniugale. Tutti e due tentano di dimostrare che l'atto coniugale sia ciononostante “giustificato”² dal suo legame naturale con i *bona* del matrimonio. Per sant'Agostino è fundamentalmente il *bonum proles* che giustifica il rapporto coniugale. San Tommaso è di più ampie vedute: è pure il bene della fedeltà,³ e la singolare natura indissolubile del vincolo coniugale⁴ a giustificare il rapporto coniugale.

Qualunque sia il merito di questo punto di vista, una cosa è mantenere che la concupiscenza del rapporto maritale sia “giustificata” o “scusata” dal matrimonio, e un'altra che ne venga “rimediata”. La mia interpretazione non vede nei testi di questi due dottori l'idea (posteriore) che il matrimonio sia *remedium* della concupiscenza. Sarebbe pertanto da considerarsi come un tardo sviluppo.

L'idea del matrimonio come “rimedio” appare appena un paio di volte nelle opere di sant'Agostino, ma senza far uso del termine *remedium concupiscentiae*. In uno dei suoi passaggi più attraenti in difesa della bontà del matrimonio, scrive: «Il bene del matrimonio è sempre qualcosa di buono. In altri tempi, nel popolo di Dio, il matrimonio era obbedienza alla legge, mentre adesso è rimedio alla debolezza e, per alcuni, consolazione della natura umana».⁵

È vero che in un'altra opera, in cui combatte dei punti di vista pelagiani, sem-

¹ «Alio modo potest accipi indulgentia prout respicit culpam... Et secundum hoc indulgentia refertur ad actum coniugalem secundum quod habet annexam culpam venialem,... Scilicet cum quis ad actum matrimonialem ex concupiscentia excitatur, quae tamen infra limites matrimonii sistit, ut scilicet cum sola uxore sit contentus. Quandoque vero est culpa mortalis, puta cum concupiscentia fertur extra limites matrimonii, scilicet cum aliquis accedit ad uxorem, aequae libenter vel libentius ad aliam accessurus», *ibidem*; cfr. *Suppl.*, q. 40, art. 6.

² “Giustificato”, nel senso usato da questi due autori, sembrerebbe avere un significato molto più positivo che nel linguaggio moderno. Non si tratta solo del fatto che l'atto sia “scusato”, ma che sia reso *giusto* nel senso biblico; i.e. santo e gradito a Dio.

³ *Iv Sent.*, d. 31, q. 2 a. 2 co.

⁴ Cfr. *ibidem*, q. 2, a. 1, co.

⁵ «Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum; sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium; nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium», *De bono viduitatis*, c. 8, n. 11; cfr. *De Genesis ad litteram*, IX, c. 7.

bra trovarsi un riferimento più diretto al matrimonio come rimedio alla *libido* o disordinato desiderio sessuale. Il vescovo pelagiano Giuliano di Eclana aveva scritto che la santa verginità, nel suo desiderio per una corona più eccelsa, ignorava il “rimedio” del matrimonio. Agostino, in risposta, chiede a Giuliano: contro quale disordine consideri il matrimonio come rimedio? Evidentemente – risponde – contro il disordine della concupiscenza. Allora, conclude Agostino, siamo ambedue d’accordo che il matrimonio è un rimedio; e allora perché difendi lo stesso disordine della concupiscenza contro cui è diretto questo “rimedio coniugale?”.¹ Il peso di questo passaggio è discutibile, dato che si può interpretare nel senso che l’idea del matrimonio come un rimedio, spensieratamente proposta da Giuliano, è usata da Agostino per fare un punto contro la logica pelagiana piuttosto che per dare la sua soluzione del problema.

San Tommaso esprime brevemente, per due volte, la nozione che il matrimonio esista anche come *remedium concupiscentiae*.² Ma occorre prestare una particolare attenzione a un secondo passaggio, dove pondera il punto con più completezza. Al suggerimento che il matrimonio non conferisce grazia ma è semplicemente un rimedio contro la concupiscenza, risponde, «questo non sembra accettabile; perché implica che è rimedio della concupiscenza, sia in quanto la tiene a freno – il che non può accadere senza la grazia; sia poiché soddisfa la concupiscenza in parte, il che fa data la stessa natura dell’atto, indipendentemente dall’essere un sacramento. Inoltre, la concupiscenza non viene frenata soddisfacendola ma viene piuttosto aumentata, come afferma Aristotele nella sua *Etica*». ³ Tommaso respinge quindi l’idea del matrimonio come “rimedio” della concupiscenza con l’argomento molto pertinente che, soddisfare la concupiscenza, piuttosto che tenerla a freno o rimediarla, la fa aumentare.

Più tardi conclude l’argomento circa la grazia conferita dal matrimonio. Partendo dall’obiezione che il matrimonio non possa essere vettore di grazia se fa aumentare la concupiscenza, capovolge il ragionamento, affermando che la grazia viene conferita nel matrimonio proprio come rimedio *contro* la concupiscenza, o meglio per *tenerla radicalmente a freno*.⁴ È chiaro che *reprimere* la concupiscenza non è lo stesso che “rimediarla”.

¹ Dixisti enim: «Sanctam virginitatem confidentia suae salutis et roboris contempnissse remedia, ut gloriosa posset exercere certamina. Quaero quae remedia contempserit? Respondebis: Nuptias. Quaero: Ista remedia contra quem morbum sunt necessaria? Remedium quippe a medendo, id est a medicando, nomen accepit. Simul itaque videmus ambo remedium nuptiarum: cur tu laudas libidinis morbum..., si non ei resistat aut continentiae retinaculum, aut coniugale remedium?», *Contra Iulianum*, III, 20, 42.

² *IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, ad 4; *In Ep. I ad Cor.*, cap. 7, lect. 1.

³ [«in matrimonio gratia non confertur; et sic est in remedium tantum»]... «Hoc autem non videtur convenienter dictum: quia aut intelligitur esse in remedium concupiscentiae, quasi concupiscentiam reprimens, quod sine gratia esse non potest: aut quasi concupiscentiae in parte satisfaciens, quod quidem facit ex ipsa natura actus, non intellecta etiam ratione sacramenti; et praeterea concupiscentia non reprimitur per hoc quod ei satisfit, sed magis augetur, ut philosophus dicit in III *Ethic.*», *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1.

⁴ [«Per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit philosophus in 3 *Ethic.*, insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem congruam augetur. Ergo videtur quod

Nella mia opinione pertanto, l'attribuire a sant'Agostino e a san Tommaso d'Aquino la dottrina che il matrimonio sia diretto a "rimediare la concupiscenza" manca di solidi motivi. Il semplice termine, *remedium concupiscentiae* non appare nelle opere di sant'Agostino. Egli considera la concupiscenza come un fattore di male nella vita umana, che i coniugati possono nonostante usare bene nel coito ordinato alla procreazione. Premettendo una larga descrizione del matrimonio come "rimedio per la debolezza", accetta il fatto che esso sia anche rimedio *contro* la concupiscenza. In un paio di occasioni e generalmente parlando, san Tommaso applica l'espressione *remedium concupiscentiae* al matrimonio; ma una sua espressione più precisa dimostra che anche per lui il matrimonio debba essere un rimedio *contro* la concupiscenza. L'Aquinate chiaramente condivide la convinzione di sant'Agostino che la concupiscenza sia un elemento negativo anche nella vita coniugale, da essere quindi combattuto. Spiegando che ogni sacramento è dato come un rimedio contro le deficienze del peccato, dice che matrimonio è dato come un "*remedium contra concupiscentiam personalem*", un rimedio contro la concupiscenza nell'individuo (*STh III*, q. 65, a. 1; cfr. *IV Sent.*, d. 2, q. 2; d. 26, q. 2). La concupiscenza rimane un nemico della santità personale; ogni cristiano deve combatterla. Il matrimonio, specialmente per la sua natura di sacramento, aiuta a lottare contro questo nemico.

In nessun luogo negli insegnamenti di san Tommaso troviamo un qualsiasi suggerimento che la concupiscenza sia "neutralizzata", e meno ancora "emancipata", dal fatto di sposarsi. Resta come minaccia, tanto per il coniugato quanto per il celibe. Quelli che si sposano hanno infatti una grazia speciale per lottare contro questa minaccia allo scopo di purificare il loro rapporto maritale dall'egoismo e far sì che divenga sempre più un atto di autodonazione amorosa. Ma la concupiscenza rimane una realtà negativa, un *malum* da usare bene, cioè da purificare.

Nel secolo anteriore a Tommaso di Aquino, Ugo di san Vittore (1096-1141) seguiva sant'Agostino nell'idea che il *bonum* del matrimonio si opponesse al *malum* della concupiscenza (*De Sacramentis*, Lib. II, pars XI: PL 176, 494), mentre Pietro Lombardo (1100-1160) afferma semplicemente che il matrimonio è *ad remedium* o *in remedium*, senza specificare come opererebbe questo rimedio (*Sententiarum libri quattuor*, IV, d. 26).

San Bonaventura (1217-1274) è quantomai preciso nel suo insegnamento, come il suo contemporaneo san Tommaso: «Est usus matrimonii... in remedium *contra* concupiscentiam, dum illa refrenat ut medicamentum» (*Sententiarum*, lib. IV, dist. XXVI, art. 1, q. 1). Ma questa precisione è sempre meno rispettata nei secoli seguenti e la sua importanza sembra essere percepita sempre di meno. Già

in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam]: «Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur», *IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4.

prima di Bonaventura, Alessandro di Hales (1170-1245), scriveva: «Coniugium... quod est in remedium libidinosae concupiscentiae». ¹ È questa linea, anziché la precisione di san Tommaso, a venir seguita nei secoli posteriori. ² I teologi, uno dopo l'altro, affermano senza qualifica o spiegazione che il matrimonio esiste (anche) come “rimedio della concupiscenza.”

Nel secolo diciassettesimo, il gesuita Busenbaum scrive che gli sposi sono uniti “ad remedium concupiscentiae”. ³ Sant'Alfonso de' Liguori (1696-1787), patrono appunto dei teologi morali, insegna: «Fines [matrimonii] intrinseci accidentales sunt duo, procreatio proles et remedium concupiscentiae». ⁴

Con i secoli diciannovesimo e ventesimo questa espressione è fermamente stabilita. I manuali di teologia morale di uso comune prima del Concilio Vaticano II propongono unanimemente il *remedium concupiscentiae* come uno dei fini secondari del matrimonio, senza sottoporre l'idea a una vera analisi critica. Valga un esteso, sebbene non esauriente, elenco: A. Ballerini, S.J. *Opus Theologicum Morale*, 1892, VI, p. 167; J. Buceroni, S.J., *Institutiones Theologiae Moralis secundum doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi*, 1898, II, 334; C. Marc, C.S.S.R. *Institutiones Morales Alphonsianae*, 1900, II, p. 447; C. Pesch, S.J. *Praelectiones Dogmaticae, De Sacramentis*, Pars II, n. 691; A. Lehmkühl, S.J., *Theologia Moralis*, 1914, II, p. 616; F. M. Cappello, S.J., *Tractatus Canonico-Moralis*, Romae, 1927; III, p. 39; L. Wouters, C.S.S.R., *Manuale Theologiae Moralis*, 1933, II, p. 542; E. Genicot, S.J. *Institutiones Theologiae Moralis* 1936, II, p. 410; Aertnys-Damen, C.S.S.R., *Theologia Moralis*, 1950, II, p. 473; H. Noldin, S.J., *Summa Theologiae Moralis*, 1962, p. 429; B. H. Merkelbach, O.P., *Summa Theologiae Moralis*, 1956, III, p. 759; E. F. Regatillo et M. Zalba, S.J., *Theologiae Moralis Summa*, Madrid, 1954, III, p. 582; G. Mausbach, *Teologia Morale*, 1956, vol. III, p. 144; Ad. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis*, 1955, p. 381; T. Slater, S.J., *A Manual of Moral Theology*, New York, 1925, p. 200 [“uno sbocco legale per la concupiscenza”]; H. Davis, S.J., *Moral and Pastoral Theology*, 1958, IV, p. 69 [“sbocco legale per la concupiscenza”]; ecc. Il *Dictionary of Moral Theology* (Newman Press, 1962, p. 732) dice che il fine secondario è il rimedio della concupiscenza.

La Legge di Cristo di Bernard Häring, sebbene – si afferma – aggiornata alla luce del Vaticano II, ripete: «Il sacramento del matrimonio ha un fine o funzione secondario o subordinato (*finis secundarius*): risanare la concupiscenza (*remedium concupiscentiae*)». ⁵ La *New Catholic Encyclopedia* del 1967 ⁶ riafferma questa dottrina “tradizionale”, così come fa la *Biblia Comentada* dell'Università di Salamanca. ⁷ L'edizione del 1963 della conosciuta *Contemporary Moral Theology* di Ford-Kelly elenca il “rimedio della concupiscenza” fra i fini essenziali del

¹ *Glossa in IV Libros Sententiarum*, In lib. IV, p. 457: Quaracchi, 1957.

² Una delle poche eccezioni è Roberto Bellarmino (1542-1621): «Tertius finis est ut sit coniugium in remedium contra concupiscentiam» (*De sacramento Matrimonii*, lib. I, cap. X).

³ *Medulla Theologiae Moralis*, tract. VI; *De matrimonio*, cap. 2.

⁴ *Theologiae Moralis*, lib. VI, 881.

⁵ Mercier, 1967: tradotta dalla settima edizione tedesca del *Das Gesetz Christi* del 1963.

⁶ Catholic University of America, vol. IX, p. 267.

⁷ Vol. VI, p. 403: BAC, Madrid 1965.

matrimonio (vol. II, pp. 48, 75). Gli autori osservano: «Si comincia ora a chiamare, o almeno parzialmente spiegare, il rimedio della concupiscenza come la realizzazione sessuale dei coniugi, dandogli così un contenuto più positivo» (p. 48); «l'attività e il piacere sessuali sono ora considerati dai teologi come aventi valore positivo. Precedentemente l'atteggiamento verso il sesso era negativo e spregiativo. Perfino nel matrimonio si faceva posto di malavoglia ad espressioni sessuali. Avevano bisogno di essere “scusate” dai *tria bona* del matrimonio. Oggi i teologi cattolici attribuiscono alla sessualità dei valori positivi che avrebbero sorpreso Sant'Agostino, se non San Tommaso» (p. 97).¹ Ciononostante, gli autori fanno constatare che preferiscono continuare ad usare l'espressione tradizionale di *remedium concupiscentiae* (p. 99).

Bisogna osservare che, anziché negli insegnamenti specifici di sant'Agostino o di san Tommaso, questa visione tradizionale plurisecolare ha cercato la sua giustificazione nella difficile frase *melius est nubere quam uri* di san Paolo (1Cor 7,7-9). Dopo aver osservato, «Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro», Paolo si indirizza ai non sposati. «Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere [di passione]». ²

L'ultima frase sembra indirizzata a persone concrete: non ai celibi in generale, ma a *quelli fra loro cui manca autocontrollo sessuale*. Ciononostante, un'intera tradizione di pensiero morale si concentrò su queste parole e, staccandole dal limitato contesto scritturistico, le usò per sostenere una larga e generalizzata dottrina di duplice implicazione: il matrimonio è per quelli senza autocontrollo;³ pertanto l'autocontrollo nel matrimonio, almeno nelle relazioni sessuali degli sposi, non ha speciale importanza.

È difficile dire quale di queste due proposizioni sia da considerare più dannosa. La prima fece da puntello a una mentalità plurisecolare che guardava al matrimonio come un tipo di scelta cristiana di seconda classe. La seconda fu probabilmente l'ostacolo maggiore allo sviluppo di un ascetismo o spiritualità specificamente coniugale, cioè abbastanza potente e profondo da aiutare i coniugati a cercare la perfezione dentro – non “nonostante” – le condizioni particolari del loro stato di vita.

Durante il corso dei secoli, e fino a nostri tempi, nella Chiesa si sono indiscutibilmente disattese e trascurate le potenzialità spirituali del matrimonio. Lo scar-

¹ Sant'Agostino si sarebbe forse sorpreso davanti a questo commento che non riesce a cogliere la distinzione che egli fa tra piacere sessuale (che è un buon accompagnamento del rapporto coniugale) e concupiscenza che è il cattivo accompagnamento: cfr. BURKE, *Sant'Agostino*, 189-191.

² «Volo autem omnes homines esse sicut meipsum; sed unusquisque proprium habet donum ex Deo: alius quidem sic, alius vero sic. Dico autem innuptis et viduis: Bonum est illis si sic maneant sicut et ego; quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri».

³ Cfr. L'edizione del 1950 del manuale molto usato di Aertnys e Damen: «remedium concupiscentiae, post peccatum originale, ut scilicet, qui sibi imbecillitatis suae conscii sunt, nec carnis pugnam ferre volunt, matrimonii remedio, ad vitanda libidinis peccata, utantur» (vol. II, p. 473).

so numero di sposati fra i santi canonizzati (straordinariamente ridotto rispetto ai celibi) rifletté (o forse provocò) l'idea così diffusa che "sposarsi" fosse l'alternativa normale ad "avere una vocazione". Il matrimonio non era per i chiamati, ma piuttosto per gli svantaggiati.

E non solo. L'*handicap* principale del quale apparentemente soffriva chi sceglieva di sposarsi – la mancanza di autocontrollo – o si considerava automaticamente rimediato dallo sposarsi, o in ogni caso come cosa di poco conto. Non è che lo sposarsi impedisse il "bruciare" della concupiscenza, ma che da sposato si potesse cedere senza preoccupazione a questo "bruciore" la cui soddisfazione era legittimata dal matrimonio contratto. In una tale visione le relazioni coniugali, giustificate dal loro orientamento verso la procreazione, erano esenti da qualsiasi ulteriore questione morale o ascetica riguardante l'autocontrollo o la purificazione. La concupiscenza, rimediata, non era più gravosa per i coniugati, né era necessario considerarla come fonte di imperfezione, o nemica della crescita di un reciproco amore coniugale e della santificazione davanti a Dio.

In pratica, l'idea che il matrimonio fosse *remedium concupiscentiae* sembrò suggerire a molti – fedeli ordinari e pastori – che nel matrimonio si potesse cedere con tutta libertà alla concupiscenza. L'unica condizione stabilita per la soddisfazione del desiderio sessuale era che l'orientamento procreativo dell'atto coniugale fosse rispettato. Adempita quella condizione, né la moralità né la spiritualità avevano più niente da dire.

A mio avviso una valutazione morale della concupiscenza rimase bloccata da questo punto di vista: l'indulgenza verso la concupiscenza, sempre seriamente peccaminosa fuori del matrimonio, è legittima per gli sposi – semplicemente rispettando l'orientamento procreativo dell'atto coniugale. Codesta analisi morale è quasi universale circa la concupiscenza sessuale: c'è un solo ambiente giusto e lecito per indulgervi, il matrimonio. *Il matrimonio, in altre parole, legittima la concupiscenza*. Così veniva compreso il *remedium concupiscentiae* fra i teologi e moralisti cattolici, al punto di farne praticamente un assioma.

La concupiscenza nel matrimonio pertanto non viene valutata come una forza cui opporre resistenza, ma come qualcosa semplicemente "rimediata" dal matrimonio stesso. Questo, mantengo, era l'atteggiamento comune fino a metà del ventesimo secolo, quando si cominciava a ventilare seriamente l'idea della "spiritualità coniugale". Inoltre, nonostante il chiaro insegnamento del Concilio Vaticano II sulla chiamata universale alla santità, ivi compresi concretamente i coniugati, l'atteggiamento rimane comune.

4. Il secolo xx: ottimismo poco realistico (?) e realismo pessimistico (?)

Col ventesimo secolo si hanno i primi segni di un certo desiderio di rinnovare la riflessione teologica e ascetica sul matrimonio. I primi scrittori "personalisti", come Herbert Doms e Bernard Krempel, cercarono di sottolineare il valore umano del rapporto fra gli sposi come espressione dell'amore coniugale, benché la loro analisi antropologica rimanesse ad un livello poco profondo. Doms vide

l'essenza del matrimonio nell'unione fisica degli sposi, e il suo fine nella loro realizzazione come persone. Negò che, per essere unitivo, il rapporto coniugale debba mantenere l'intrinseco orientamento alla prole, asserendo che «l'atto coniugale è pieno di significato e porta la sua propria giustificazione in se stesso, indipendentemente dall'orientamento verso la prole». ¹ Krempel trascura la prole come fine del matrimonio; questo sarebbe l'"unione vitale" dell'uomo e della donna, essendo i figli semplicemente l'espressione di codesta unione. ²

Si tratta insomma di un personalismo piuttosto superficiale. Forse fu in reazione ad esso che l'enciclica *Casti connubii* di Pio XI (1930), mentre dava nuova prominenza all'importanza dell'amore nel matrimonio, sottolineò che l'"amore" è secondario al fine principale della procreazione. In linea con la tradizione, l'enciclica insegna che la soddisfazione della concupiscenza è anch'essa un fine, che gli sposi possono perseguire, ma non affronta la questione della relazione tra la stessa concupiscenza e l'amore coniugale. Nel matrimonio, afferma, «ci sono anche fini secondari, come l'aiuto reciproco, il fomento dell'amore mutuo, e la soddisfazione (*sedatio*) della concupiscenza, che non è vietato a marito e moglie di considerare, purché il loro dovuto ordine al fine primario venga rispettato». ³

Con l'avanzare del sec. xx si è andata sviluppando una nuova (e forse non sufficientemente precisata) enfasi circa la dignità della relazione sessuale nel matrimonio. Questo senza dubbio sconcertò molti moralisti che non vedevano chiara l'opinione anteriore che vi fosse peccato "veniale" in un rapporto coniugale orientato solo verso la ricerca del piacere. Anziché cercare di risolvere la questione per via di un'analisi più profonda della relazione tra amore e impulso sessuale, la tendenza era quella di evitare la discussione. Così leggiamo nell'ultima edizione pre-Vaticano II di un manuale ben conosciuto: «in pratica non c'è bisogno di disturbare gli sposi se esercitano l'atto coniugale in maniera normale e retta senza infatti pensare a un fine particolare. La ragione è che l'atto coniugale compiuto in modo naturale promuove l'amore maritale, e questo amore favorisce il bene della prole in virtù della quale, come tutti gli autori insegnano, il rapporto coniugale è lecito». ⁴ Questo ragionamento evita la questione se il rapporto, affinché sia un'espressione veramente naturale dell'amore maritale, abbia bisogno di essere purificato quanto più possibile dalla concupiscenza che l'accompagna.

¹ H. DOMS, *Conception personaliste du mariage d'après S. Thomas*, «Revue Thomiste» 45 (1939) 763.

² Cfr. A. PEREGO, *Fine ed essenza della società coniugale*, «Divus Thomas» 56 (1953) 357ss.

³ «Habentur enim tam in ipso matrimonio, quam in coniugalis iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio», DH 3718.

⁴ «In praxi coniuges non sunt inquietandi, si exercent actum coniugalem modo ordinario et honesto, quin actualiter cogitent de aliquo fine particulari. Ratio est, quia actus coniugalis naturali modo peractus fovet amorem maritalem, amor autem maritalis cedit in bonum prolis; propter bonum prolis autem licitum esse opus coniugale omnes docent» (D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 1961).

Al contrario, il magistero degli ultimi anni del ventesimo secolo offre delle prospettive sorprendentemente nuove sull'intera questione. Giovanni Paolo II aprì il suo pontificato con una dettagliata ed originale catechesi settimanale, oggi conosciuta come "teologia del corpo".¹ Dal settembre 1979 fino al novembre del 1984, il papa offrì una visione di eccezionale profondità circa lo scopo e dignità della sessualità umana e dell'unione coniugale. Si soffermò pure sulla presenza e i pericoli della concupiscenza dentro del matrimonio.

Nel luglio del 1982, trattando sia del celibato verginale che del matrimonio come "doni di Dio", Giovanni Paolo II considerò quel difficile passaggio della *Prima Lettera ai Corinzi*: «è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito» e «Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere». ² Il Papa si chiese:

Forse che l'Apostolo, nella Prima Lettera ai Corinzi, guarda il matrimonio esclusivamente dal punto di vista di un *remedium concupiscentiae*, come si soleva dire nel tradizionale linguaggio teologico? Gli enunciati riportati poco sopra sembrerebbero testimoniare. Intanto, nell'immediata prossimità delle formulazioni riportate leggiamo una frase che ci induce a vedere in modo diverso l'insieme degli insegnamenti di san Paolo, contenuti nel capitolo 7 della Prima Lettera ai Corinzi: Vorrei che tutti fossero come me (egli ripete il suo argomento preferito a favore dell'astensione dal matrimonio); ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro (1Cor 7, 7). Quindi, anche coloro che scelgono il matrimonio e vivono in esso ricevono da Dio un dono, un dono proprio, cioè la grazia propria di tale scelta, di questo modo di vivere, di questo stato. Il dono ricevuto dalle persone che vivono nel matrimonio è diverso da quello ricevuto dalle persone che vivono nella verginità e scelgono la continenza per il regno di Dio; nondimeno esso è un vero dono di Dio, dono proprio, destinato a persone concrete, e specifico, cioè adatto alla loro vocazione di vita. Si può quindi dire che mentre l'Apostolo, nella sua caratterizzazione del matrimonio da parte umana [...], mette fortemente in rilievo la motivazione del riguardo alla concupiscenza della carne, al tempo stesso egli rileva, con non minore forza di convinzione, anche il suo carattere sacramentale e carismatico. Con la stessa chiarezza con la quale vede la situazione dell'uomo in rapporto alla concupiscenza della carne, egli vede anche l'azione della grazia in ogni uomo, «in colui che vive nel matrimonio non meno che in colui il quale sceglie volontariamente la continenza» (UD 329).

¹ Cfr. *Uomo e Donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, lev, Città del Vaticano 1987 (d'ora in avanti UD).

² 1Cor 7,1-2; 8-9. San Tommaso, va osservato, è abbastanza critico riguardo alla frase di san Paolo, "è meglio sposare che bruciare", che considera come un modo "abusivo" di esprimere le cose: «si donum continendi non acceperunt, nubant... Et assignat rationem, subdens melius est enim nubere, quam uri, id est, concupiscentia superari... Est autem hic attendendum quod apostolus utitur abusiva comparatione; nam nubere bonum est, licet minus, uri autem est malum. Melius est ergo, id est magis tolerandum, quod homo minus bonum habeat, quam quod incurrat incontinentiae malum» (*In Ep. I ad Cor.*, c. 7, lect. 1) (il corsivo è nostro).

Il meno che si può affermare dalla lettura di questo passaggio è che Giovanni Paolo II, se non rigetta esplicitamente il concetto di *remedium concupiscentiae*, suggerisce che l'insegnamento tradizionale sulla materia è rimasto unilaterale precisamente perché si è tralasciato di soppesare le implicazioni sacramentali del matrimonio.

Qualche mese più tardi, nel 1982, la catechesi del papa si rivolgeva più direttamente alla sacramentalità del matrimonio. Ancora una volta mostrò una chiara riserva riguardo il concetto del matrimonio come rimedio per la concupiscenza, e insistette piuttosto che la grazia sacramentale del matrimonio abilita gli sposi a dominare la concupiscenza e purificarla del suo egoismo dominante.

Su questi enunciati paolini si è formata l'opinione che il matrimonio costituisca uno specifico *remedium concupiscentiae*. Tuttavia San Paolo, come abbiamo potuto constatare, insegna esplicitamente che al matrimonio corrisponde un dono particolare e che nel mistero della redenzione il matrimonio è dato all'uomo e alla donna come grazia.

All'interno di questo mistero di redenzione, secondo il papa, le grazie sacramentali del matrimonio, assecondando la castità coniugale, hanno un effetto speciale nel conseguire la redenzione del corpo attraverso il dominio della concupiscenza.

Come sacramento della Chiesa, il matrimonio... è anche parola dello Spirito, che esorta l'uomo e la donna a modellare tutta la loro convivenza attingendo forza dal mistero della redenzione del corpo. In tal modo, essi sono chiamati alla castità come a quello stato di vita secondo lo Spirito che è loro proprio (cfr Rm 8, 4-5; Gal 5, 25). La redenzione del corpo significa, in questo caso, anche quella speranza che, nella dimensione del matrimonio, può essere definita speranza del quotidiano, speranza della temporalità. Sulla base di una tale speranza viene dominata la concupiscenza della carne come fonte della tendenza ad un appagamento egoista... Coloro che, come coniugi, secondo l'eterno disegno divino si uniscono così da divenire in certo senso una sola carne, sono anche a loro volta chiamati, mediante il sacramento, ad una vita secondo lo Spirito, tale che corrisponda al dono ricevuto nel sacramento. In virtù di quel dono, conducendo come coniugi una vita secondo lo Spirito, sono capaci di riscoprire la particolare gratificazione di cui sono divenuti partecipi. Per quanto la concupiscenza offuschi l'orizzonte della visione interiore, e tolga ai cuori la limpidezza dei desideri e delle aspirazioni, la vita secondo lo Spirito (ossia la grazia del sacramento del matrimonio) consente all'uomo e alla donna di ritrovare la vera libertà del dono, unita alla consapevolezza del senso sponsale del corpo nella sua maschilità e femminilità (UD 389-390).

Questo denso passaggio riassume brevemente che attraverso la grazia specifica del matrimonio gli sposi possono purificare l'atto coniugale dallo spirito cupido ed egocentrico inerente alla concupiscenza, e così riprendere l'esperienza e il piacere veramente oblativi del rapporto maritale. Costituisce un passo in avanti nell'insegnamento magisteriale che ha un significato veramente straordinario.

Posizioni e intuizioni nuove continuano ad essere presentate dal magistero di questi ultimi decenni. Esse dimostrano che mentre la Chiesa sta esprimendo un

apprezzamento approfondito della dignità del rapporto sessuale nel matrimonio – come atto di amore-unione e di mutuo dono di sé – non ha indebolito il suo insegnamento che la nostra natura intera, e il desiderio sessuale in particolare, fu seriamente affettato dal Peccato Originale.

Nel 1994, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegnò chiaramente e enfaticamente che come risultato del peccato originale, un male operante si riscontra nella natura umana – e non in ultimo nell’attrazione sessuale tra l’uomo e la donna, anche nel matrimonio. In una sezione intitolata “Il matrimonio sotto il regime del peccato”, il catechismo insiste:

Ogni uomo fa l’esperienza del male, attorno a e in sé stesso. Questa esperienza si fa sentire anche nelle relazioni fra l’uomo e la donna. Da sempre la loro unione è stata minacciata dalla discordia, dallo spirito di dominio, dall’infedeltà, dalla gelosia e da conflitti che possono arrivare fino all’odio e alla rottura (n. 1606).

Secondo la fede, questo disordine che constatiamo con dolore, non deriva dalla *natura* dell’uomo e della donna, né dalla natura delle loro relazioni, ma dal *peccato*. Rottura con Dio, il primo peccato ha come prima conseguenza la rottura della comunione originale dell’uomo e della donna. Le loro relazioni sono distorte da accuse reciproche; la loro mutua attrazione, dono proprio del Creatore, si cambia in rapporti di dominio e di concupiscenza (n. 1607).¹

Rapporto di concupiscenza! Parole veramente forti per descrivere una distorsione che influenza le relazioni tra i sessi dall’adolescenza alla vecchiaia – e pure, come il contesto mette in chiaro, nelle relazioni fra i coniugi. Come è evidente, il catechismo non sostiene affatto l’idea che la concupiscenza sia in qualche modo rimediata – eliminata o ridotta a non-importanza – dal semplice fatto di essere sposati; piuttosto il contrario.

Il catechismo, in modo assai deliberato, propone idee niente affatto di facile accettazione fra i nostri contemporanei. Qualcuno può prendere queste idee come dimostrazione che la Chiesa sia ancora imbevuta di pessimismo agostiniano (o tomista) circa la sessualità. Codesto punto va contestato fermamente: ciò che si insegna qui non è pessimismo bensì realismo. Questi testi, appunto perché indicano delle vere difficoltà che accompagnano e possono minacciare l’amore sessuale, richiamano piuttosto i cristiani a una riflessione più profonda sui modi di affrontare tali pericoli, affinché l’amore stesso possa crescere.

II. CONCUPISCENZA E AMORE CONIUGALE: UN’ANALISI PIÙ PROFONDA

1. *Concupiscenza, normale [semplice] desiderio sessuale, e desiderio coniugale*

Qui occorrono distinzioni minuziose, per cominciare quella tra concupiscenza e desiderio sessuale “normale”. Si può obiettare: ma il “desiderio sessuale

¹ Qui la traduzione italiana ufficiale non dice “concupiscenza” ma “bramosia” in consonanza con la versione francese (*convoitise*); termine che rammenta la “*concupiscentia oculorum*”. Le traduzioni fatte in altre versioni (inglese: “*lust*”; tedesca: “*begierde*”; e spagnola: “*concupiscencia*”) rievocano più chiaramente la “*concupiscentia carnis*” (1Gv 2,16), che sembra infatti essere il senso più proprio del contesto.

normale” è proprio separabile da qualsiasi elemento di concupiscenza? Proprio questo tipo di obiezione mostra quanto sia necessaria un’analisi più profonda della sessualità, della reazione e dell’attrazione sessuale.

Il concetto di “normale” va riferito in primo luogo non alla frequenza ma all’ordine. Il disordine civile può essere frequente quanto si voglia, ma soltanto un uso linguistico improprio lo classificherebbe come “normale”. Nella maggior parte delle relazioni intersessuali la concupiscenza bramosa è appena sotto la superficie, presente e pronta ad affermarsi. La sua continua presenza suggerisce disordine, indicando infatti uno stato di anormalità.

La difficoltà moderna di capire l’insegnamento della Chiesa sulla sessualità coniugale sorge in gran parte dall’incapacità di distinguere tra concupiscenza e ciò che è (o dovrebbe essere) desiderio sessuale normale, cioè tra desiderio sessuale assertivo e sregolato, tendente soprattutto all’autosoddisfazione fisica, e la semplice attrazione sessuale che può includere un desiderio di unione, ma caratterizzata dal rispetto e regolato dall’amore. I due non sono da confondere. Giovanni Paolo II insiste sulla distinzione: «la perenne chiamata, di cui abbiamo cercato di fare l’analisi seguendo il Libro della Genesi (soprattutto *Gen* 2,23-25) e, in certo senso, la perenne attrazione reciproca dell’uomo verso la femminilità e della donna verso la maschilità, è un invito mediato dal corpo, ma non è il desiderio nel senso delle parole di *Mt* 5,27-28» (UD 169).¹

La libidine o concupiscenza sessuale è un disordine e pertanto sempre un male. Il desiderio sessuale (così come il piacere) non è un male ma un bene, purché diretto dall’amore coniugale, subordinato ad esso e introdotto come parte integrante. Il desiderio sessuale fa parte dell’amore coniugale; la concupiscenza, sebbene presente anche nel matrimonio, no. Pertanto la loro valutazione morale è completamente diversa. La distinzione deve risultare evidente, ma soltanto per chi pondera attentamente e rispetta la correttezza dei termini.²

¹ Nel riferito contesto evangelico, la parola “desiderio” non mi sembra qui una traduzione adeguata: cfr. Nota seguente.

² È una buona notizia sapere che è stata data alle stampe una nuova traduzione inglese, effettuata da Michael Waldstein, della *Teologia del corpo*. Mi si permetta di dissentire da un punto della sua traduzione del testo di Giovanni Paolo II (seguo i suoi commenti dati in un’intervista con *Zenit* il 1 giugno 2006). Waldstein considera che le traduzioni inglesi fin qui in uso sviino quando parlano di “lust” [“concupiscenza” o “libidine”], giacché sarebbe più consona al pensiero di Giovanni Paolo II parlare di semplice desiderio sessuale («Il desiderio può essere buono o cattivo; la concupiscenza è un vizio», dice con esattezza). Come esempio Waldstein invoca proprio *Mt* 5,28. Le traduzioni hanno seguito finora la *Revised Standard Version* secondo la quale Gesù dice: «Chiunque guarda con concupiscenza una donna ha già commesso adulterio con lei in cuor suo». Waldstein considera che la traduzione di Giovanni Paolo II («Chiunque guarda una donna per desiderarla») sia molto più vicina all’originale greco. Ogni traduzione è quasi sempre discutibile. In questo caso non mi sento d’accordo con Waldstein. Il *Friburg Greek Lexicon* dà tre sfumature del significato del termine greco qui usato, *epithumeo* (con tre esempi biblici, uno per ciascun caso): «(1) un forte impulso verso qualcosa, desiderio, brama (*Lc* 16,21); (2) in un senso buono: desiderio naturale o encomiabile per qualcosa (*Lc* 22,15); (3) in senso cattivo: desiderio disordinato di una persona o di una cosa proibita, concupire [*lust for*], desiderare avidamente, bramare insistentemente (*Mt* 5,28; *At* 20,33)» (cfr. Commentario di *BibleWorks*). Mi sembra chiaro che Gesù in questo passaggio stia parlando di un desiderio gravemente disordinato;

La libidine o concupiscenza carnale può essere descritta come la spinta assorbente verso il piacere e sfruttamento possessivo che, nella nostra condizione presente, quasi sempre accompagna il desiderio sessuale e tende a sostituirlo. Dal punto di vista morale si tratta di una forza negativa e un nemico potente di una vera crescita umana e spirituale.

L'idea cristiana della concupiscenza sessuale può essere capita soltanto alla luce della caduta. Secondo la visione cristiana lo stato originale dell'uomo e della donna fra loro era di una armonia gioiosa: particolarmente in relazione alla loro reciproca sessualità con il suo potenziale per un apprezzamento mutuo e arricchente, e per un amore unitivo e fruttifero. L'attrazione reciproca tra uomo e donna naturalmente ha il suo aspetto fisico e anche questo, come dice il catechismo, è parte del «dono proprio del Creatore» (n. 1607).

Il peccato distrusse questa pace facile e armoniosa della relazione uomo-donna. Dopo la caduta, afferma il catechismo, «L'armonia nella quale [Adamo ed Eva] erano posti grazie alla giustizia originale, è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta» (n. 400); e aggiunge, questo disordine segna la stessa relazione maritale: «l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni; i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento» (*ibidem*).

La concupiscenza sessuale non può essere identificata semplicemente con l'attrazione sessuale fisica o con il desiderio di unione genitale. L'amore romantico o idealistico tra adolescenti (che esiste ancora, e frequentemente, anche nel nostro mondo moderno sensualizzato) può essere affiancato da un desiderio di affetto corporale. Si tratta di un desiderio pieno di tenerezza e rispetto, che operano come una remora potente non solo sulla concupiscenza che cerca di inserirsi ma anche su qualsiasi espressione corporale di amore che non corrisponda a quella relazione esistenziale che infatti si dà nella coppia. Ciò fa parte della castità naturale nella sessualità incipiente della adolescenza. Non se ne deve sottovalutare la forza, anche perché nature appena sbocciate alla sessualità sono in grado di possedere un senso più puro del mistero del corpo e una comprensione più spontanea della vera relazione tra azioni corporali e l'amore umano.

In virtù del loro complementarsi, i sessi naturalmente provano un'attrazione reciproca che non sempre prende la forma di desiderio fisico (sebbene, come abbiamo menzionato, nel nostro stato presente il desiderio sregolato possa appena essere sotto la superficie). La capacità di apprezzare e ammirare le caratteristiche maschili o femminili ben sviluppate è segnale di crescita verso la maturità umana. Quando i giovani si incontrano in un contesto di amicizie sociali e normali tra uomini e donne, appaiono delle relazioni più particolareggiate di

altrimenti come spiegare il suo giudizio secondo cui in questo caso l'occhiata sia equivalente all'aver «già commesso adulterio con lei nel cuore»? È chiaro che Giovanni Paolo II stesso, nella sua udienza del 17 settembre 1980 (UD 169-171) propone questo senso del testo; cfr. anche il discorso dell'udienza dell'8 ottobre 1980 (UD 179-182).

uno-a-uno come risposta a ciò che è lecito chiamare "istinto coniugale" o "attrazione coniugale". Nella sua essenza questo "istinto" è più spirituale che fisico; nell'ottica cristiana corrisponde al desiderio naturale di formare un'alleanza marcata da impegno esclusivo di tutta una vita con un coniuge.¹ Nell'ispirare due persone che si preparano al matrimonio, questo istinto coniugale li conduce ad evitare qualsiasi relazione fisica che esprima un'unione permanente, cosa che tuttavia non hanno ancora liberamente e reciprocamente deciso. Questo è il senso umano e antropologico della castità pre-matrimoniale. Una volta sposati, la loro unione coniugale e fisica diviene *l'atto* coniugale che, quando compiuto in modo umano, dà espressione vera e unica alla loro relazione sponsale. Nel partecipare del suo pieno significato, gli sposi esprimono la loro castità maritale.

Abbiamo accennato poco fa all'aria pura dell'amore della prima adolescenza. Sfortunatamente risulta difficile all'attrazione sessuale respirare sempre quell'aria. Occorre che l'amore sia infatti molto forte per rimanere puro e delicato, generoso nel donare e non avido di possedere – perfino anche quando ha acquistato il diritto di possedere. E questo rimane vero per ogni amicizia prematrimoniale tra i sessi, per il corteggiamento e per lo stesso matrimonio.

L'amicizia normale tra un ragazzo e una ragazza adolescenti può essere sincera e crescere soltanto se essi stanno in guardia contro la concupiscenza. Quando l'attrazione tra ragazzo e ragazza, o tra un uomo e una donna, diviene un amore più particolare, è di gran lunga più importante mantenere codesto amore libero da concupiscenza. Occorrono chiarezza di intelletto e fermezza di volontà al fine di raggiungere ciò. Se l'amore è sincero, c'è poca difficoltà nel notare differenze che possano sorgere. Da una parte l'istinto indiscriminato della concupiscenza con le sue istanze di soddisfazione con la prima persona attraente disponibile; dall'altra, l'istinto umano particolareggiato (l'istinto coniugale già presente) che urge a conservare il dono della sessualità per *uno*; e a rispettare quell'"uno" quando lo si incontri, ma senza che ancora esista un mutuo impegno coniugale. Nessuno affermerà che questo istinto di rispetto sia facile da conseguire; ma se c'è vero amore, vi sarà.

Consideriamo adesso il caso in cui un uomo e una donna si uniscano in matrimonio,² il contesto più pieno dell'amore umano. È nel matrimonio che lo scon-

¹ Una sentenza rotale cita san Tommaso: «L'uomo è naturalmente fatto per il matrimonio. Pertanto l'obbligazione coniugale, cioè il matrimonio, è un fatto naturale» (*Suppl.*, q. 41, art. 1), e aggiunge: «Il matrimonio, così come è proposto dalla Chiesa, corrisponde alla comprensione naturale che l'uomo e la donna hanno di quella unione esclusiva, permanente e fruttifera con un membro dell'altro sesso, alla quale si è condotti naturalmente dall'istinto coniugale umano», *coram* Burke, Dic. 12, 1994, *Rotae Romanae Decisiones*, vol. 86, p. 719.

² L'unione coniugale è questione non solo di corpo ma anche di spirito. Sentirsi attratto dal corpo del coniuge e volere essere unito corporalmente ad esso è infatti parte del normale desiderio coniugale. Ma ancora di più lo è il sentirsi attratto dalla *persona* dell'altro e desiderare un'unione di *persone*. L'importanza di questo duplice aspetto diviene più chiara se pensiamo in termini di amore e non solo di attrazione o di desiderio. L'amore sponsale umano non si dirige principalmente al corpo ma soprattutto alla persona dell'altro. I due amori – per il corpo e per la persona – dovrebbero idealmente essere in perfetta armonia. Nella pratica spesso non lo sono. Possono essere infatti in

tro tra amore e concupiscenza può diventare drammatico, e molto dipende dal come lo si risolve. Ricordiamo il titolo – “Il matrimonio sotto il regime del peccato” – nel quale il catechismo sottolinea che l’armonia e la facile comunione originale tra l’uomo e la donna vennero rotte da un «disordine che constatiamo con dolore»: il disordine della concupiscenza, che si impone quando l’attrazione sessuale reciproca, invece di essere riempita di rispetto ed amore, «si cambia in rapporto di dominio e di bramosia» (1607).

Qui viene spontaneo ripensare a sant’Agostino e ai termini nei quali descrisse questo disordine: il male della concupiscenza che gli sposi hanno bisogno di “usare bene”, cioè di convertire a buon uso; ma che li può frustrare e separare l’uno dall’altra se usato male. Il pensiero agostiniano, come spesso accade, è articolato e complesso, ma riflettendovi oggettivamente si coglie un carattere che non è né pessimistico né infarcito di connotazioni antisessuali.¹ Forse una maniera “personalistica” e moderna di esprimere le sue idee, sarebbe dire che gli sposi usano bene dell’attrazione sessuale reciproca quando costantemente vigilano per elevarla ad un livello di vitalità coniugale, e mantenerla a tale livello; la usano invece male quando lasciano che sprofondi al livello di mero accoppiamento animale.

Il magistero contemporaneo insiste sulla necessità di trattare ogni essere umano come persona e mai come cosa. Se questa regola vale per tutte le relazioni umane, vale specialmente per il matrimonio. L’istinto coniugale – come l’abbiamo chiamato – fa riferimento al coniuge proprio come persona, mai come semplice oggetto per una pura soddisfazione fisica personale. Al contrario, la concupiscenza carnale, presente anche nel matrimonio tende, nella sua forza egocentrica, a disturbare la relazione amorosa che deve esistere tra marito e moglie, potendo così impedire alla sessualità coniugale di essere completamente al servizio dell’amore. La concupiscenza vuole *avere* l’altra persona e usarla. Il possesso e la soddisfazione, non il dono e l’unione, ne sono lo scopo. «La concupiscenza, di per sé, è incapace di promuovere l’unione come comunione di persone. Da sola essa non unisce, ma appropria. Il rapporto di dono si muta in rapporto di appropriazione» (UD 144).

opposizione, *i.e.* quando il desiderio del corpo è separato dall’amore per la persona. Che ciò possa accadere non è una novità; ma è certamente qualcosa di perturbante e materia da essere presa fermamente in considerazione.

¹ Sto cercando di sviluppare l’argomento in termini personalistici, e sant’Agostino non può certo essere classificato come personalista nel senso moderno; in nessun luogo distingue la concupiscenza da una attrazione sessuale buona, mentre alcune delle sue affermazioni infatti sembrano uguagliare la concupiscenza col semplice desiderio sessuale o col piacere che accompagna il rapporto maritale. Ciononostante, come ho cercato di dimostrare altrove, questo non riflette il suo vero pensiero. Per sant’Agostino la concupiscenza non si riferisce al piacere fisico che accompagna il rapporto coniugale (che lui difende), bensì la tendenza a lasciare che la spinta verso quel piacere eclissi il suo vero scopo e significato (cfr. BURKE, *Sant’Agostino*, 189-194). Quei commentatori moderni che accusano Agostino di pessimismo, mancano, almeno quanto lui, di distinguere tra il desiderio sessuale “buono” e quello “cattivo”. Non è mio proposito presentare Agostino come personalista, ma piuttosto di attirare l’attenzione sulla profondità e sul realismo della sua analisi che oggi tanti non riescono ad apprezzare.

2. Una valutazione morale più completa dell'atto coniugale

A questo punto appare chiara la necessità di una valutazione morale più profonda della sessualità coniugale. La considerazione fin qui prevalente dell'atto coniugale, centrato quasi esclusivamente sulla sua funzione e finalità procreative, è carente e obsoleta. Il magistero recente ha messo in chiaro che la valutazione deve essere fatta anche in vista della funzione unitiva dell'atto, tenendo sempre presente che i due aspetti, procreativo e unitivo, sono inseparabili (cfr. *Humanae vitae*, n. 12).

Una forte motivazione per una tale e più ampliata base morale proviene dall'enfasi personalista sulla dignità della persona, sull'unità di corpo e anima, e sull'unione tra gli sposi, che si rinviene negli insegnamenti del Magistero degli ultimi 40 anni. Questo è chiaramente presente in *Gaudium et spes*,¹ specialmente nel capitolo dedicato al matrimonio.² La costituzione propone un nuovo e importante principio per valutare l'atto coniugale: «gli atti con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onesti e degni; compiuti *in modo veramente umano* (*modo vere humano*), favoriscono la mutua donazione che essi significano».³ L'insistere sul fatto che l'atto coniugale debba essere compiuto “in modo veramente umano” eleva tutto il tema delle relazioni coniugali al di sopra di qualsiasi analisi puramente corporale-fisiologica. Tali relazioni sono infatti una realtà corporale e fisica che – secondo “l'umanità” con la quale vengono, o no, compiuti – esprimono veramente, o negano, l'amorosa donazione della relazione maritale.

La frase di *Gaudium et Spes* secondo cui il rapporto coniugale esprime amore quando è effettuato *modo vere humano*, ha assunto un nuovo significato nel Codice di Diritto Canonico del 1983. Queste tre parole ora qualificano la comprensione giuridica della consumazione del matrimonio. Un matrimonio è considerato «consumato se i coniugi hanno compiuto tra loro, *in modo umano*, l'atto per sé idoneo alla generazione della prole, al quale il matrimonio è ordinato per natura, e per il quale i coniugi divengono una sola carne» (c. 1061, 1). La frase qualificante non era presente nel canone corrispondente del Codice del 1917 (c. 1015, 1) e la giurisprudenza, in consonanza con l'insegnamento generale della teologia morale, tendeva a limitare la considerazione di ciò che costituisce “un atto coniugale per sé idoneo alla generazione della prole” alla semplice attuazione fisica della relazione, attraverso la inseminazione naturale. Ciò non è più adeguato. L'aggiunta della frase “in modo umano” sembra precludere qualsiasi considerazione dell'atto limitato esclusivamente all'attuazione fisica.⁴ La

¹ Cfr. nn. 12, 23, 26, 28-29, 40-46.

² GS, Parte II, cap. 1, nn. 47-52.

³ GS, n. 49.

⁴ È chiaro che la consumazione del matrimonio non si effettua attraverso una copula eseguita non in “humano modo”, ciò che per esempio si verifica nel caso di un rapporto contraccettivo in cui non vi è nessuna vera *unio carnuum*. Non è così chiaro in quale grado o fino a che punto l'insistenza (che non arriva a brutta forza fisica) di una delle parti che supera la riluttanza dell'altra ad avere un rapporto, “disumanizzi” l'atto fino al punto da non poter essere più considerato un'espressione fisica dell'unione maritale.

determinazione del valore di questa frase, per gli scopi della giurisprudenza canonica, pone dei problemi non insignificanti ma, indipendentemente da come i canonisti trattino il tema, la frase è molto suggestiva dal punto di vista tanto antropologico che ascetico, giacché richiede chiaramente una arricchita comprensione della copula coniugale. L'implicazione principale sembra consistere nel fatto che una relazione non è effettuata *modo humano* solo con l'essere aperta alla procreazione. La natura umana dell'atto vuole anche che si tratti di un atto di intima autodonazione al, e di unione con, il coniuge: una riconferma nel corpo della singolare scelta coniugale dell'altro, riconferma umanamente espressa non soltanto nel piacere che si dà e si riceve ma ancora più essenzialmente nella premura, rispetto, tenerezza e riverenza che accompagnano l'atto fisico.

È da chiedersi se, nello stato presente della natura umana, l'atto sessuale tenda spontaneamente e facilmente ad esprimere tutto ciò: la risposta più sincera è no, almeno non facilmente. Lo può e lo dovrebbe fare, ma solo con sforzo, perché, per così dire, una gran parte di umanità dell'atto coniugale è andata perduta. Sarà recuperata soltanto da coloro che esercitano consapevolmente un controllo sulla disposizione autoassorbente che tende ora a dominarlo. Comunque, per non anticipare conclusioni, torniamo alle implicazioni della frase «modo vere humano exerciti».

La stessa frase suggerisce una disgiuntiva: mentre la relazione coniugale può avvenire in un "modo veramente umano", e come tale conferirle dignità come mezzo per esprimere e promuovere l'amore coniugale, la stessa relazione può anche essere compiuta in modo meno "veramente umano", cioè non in grado di esprimere propriamente l'amore sponsale né promuoverlo.

L'atto coniugale è un'azione fisico-corporale carica di significato umano che – va sottolineato – proviene dall'aspetto unitivo non meno che da quello procreativo, ambedue inseparabilmente uniti. I metodi antiprocreativi distruggono la funzione unitiva dell'atto; ma è pure vero che anche pratiche o modi antiunitivi che rispettano l'orientamento procreativo possono compromettere il significato umano dell'atto. Un'unione effettuata con spirito di bramosa appropriazione è una povera espressione del dono amoroso reciproco che deve contrassegnare la vera coniugalità; e lo stesso è vero di un'unione motivata principalmente dall'egoismo. Qui stiamo toccando le dimensioni particolarmente umane del rapporto coniugale. E la moralità (cioè "qualità veramente umana") dell'atto deve considerare la dimensione morale e speciale che sorge dall'egocentrismo o dall'altrocentrismo che ispira ambedue gli sposi nel rapporto coniugale.

La biologia da sola non può darci la vera dimensione morale e umana della relazione coniugale, giacché questa non può essere considerata esclusivamente come un atto corporale diretto alla procreazione biologica. È infatti un atto umano di unione sponsale, non solo dei corpi ma anche delle stesse persone degli sposi. L'atto corporale deve in ogni rispetto rappresentare l'unione amorosa delle persone. Come leggiamo in *Familiaris consortio*:

La sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'un l'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 umano 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 (n. 11).

L'ultima frase di questo passaggio suggerisce la meta morale e la sfida lanciata agli sposi: che ogni aspetto della loro vita coniugale sia segnato da una amorosa partecipazione; dalla donazione generosa e non dall'appropriazione egoista.

È straordinario come fino ai nostri giorni ci siano stati così pochi tentativi di analizzare e mettere in chiaro cosa converta il rapporto sessuale in un'impareggiabile espressione di amore e dono di sé coniugali. Il formidabile e dilagante movimento anticoncezionale dell'ultimo secolo, con la sua pretesa secondo cui l'atto coniugale è pienamente e singolarmente espressivo di amore e unione maritale, *anche se* il suo orientamento procreativo sia artificialmente escluso, ha obbligato a compiere un'analisi antropologica più profonda del perché ciò non sia proprio così.

Lo scopo procreativo dell'atto coniugale è evidente e innegabile. Il movimento anticoncezionale propone vari metodi fisici o chimici per contrastare o annullare questo scopo procreativo, pretendendo allo stesso tempo che ciò possa essere fatto senza in alcun modo rendere l'atto meno espressivo della singolare relazione dei coniugi come marito e moglie (cioè un atto ridotto di unione sponsale).

Altrove abbiamo esaminato la fallacia inerente in questo argomento anticoncezionale,¹ giacché ciò che fa sì che il rapporto tra sposi sia una singolare espressione di unione coniugale unica è precisamente la partecipazione del loro complementare e reciproco potere procreativo. Pertanto, se l'orientamento procreativo dell'atto è deliberatamente frustrato con la contraccezione, questo non unisce gli sposi in modo specificamente coniugale. Non è più *atto* coniugale – l'espressione fisica più distintiva di piena e reciproca donazione e di permanente unione amorosa. Infatti non è più un atto sessuale in senso veramente umano, poiché non esiste alcun rapporto o comunicazione sessuale reale. Gli sposi rifiutano la vera e reciproca conversazione carnale; ciascuno usa piuttosto il corpo dell'altro nella ricerca del piacere. Ma un mero scambio di piacere né esprime né raggiunge un'unione sponsale, poiché nulla vi è in quel piacere capace di estrarre una persona dalla solitudine per collocarla in una maggiore unione con altra. Questo rifiuto dell'unione, questo volontario rimanere nella solitudine, tende inesorabilmente alla separazione degli sposi. Una copula anticoncezionale può sì essere mutuamente gratificante, ma in nessun modo unificante; essa infatti tende piuttosto a imprigionare ogni sposo nella sua sod-

¹ C. BURKE, *La Vérité de l'Amour Matrimonial et la Contraception*, «*Angelicum*» 71 (1994) 259-273.

disfazione individuale. Pertanto, non è completamente esagerato parlare qui di una *mutua esperienza di sesso solitario*.¹

L'amore si muove dall'interno verso l'esterno, cioè l'amato cerca il bene dell'adorato. È oblativo e, sebbene tenda naturalmente verso l'unione, il semplice desiderio di prendere o di possedere non è nella natura del vero amore. Ciò spiega la difficoltà per le persone egocentriche (tutti noi, dopo la caduta) di imparare ad amare, perché devono sforzarsi di far sì che l'altruismo sostituisca l'egoismo.

Amare un altro con tutto il cuore è difficile; ciò non è infatti possibile senza una battaglia continua per purificare le proprie azioni, intenzioni e motivi, poiché qualche elemento di egoismo tende sempre a rimanere nelle nostre migliori azioni. Ciò è di continua applicazione nella vita coniugale; è nei piccoli dettagli dove l'amore si mostra, cresce o diminuisce. Se tutti gli aspetti delle relazioni coniugali hanno bisogno di purificazione, non sarà questo vero anche per quella relazione coniugale che è la più intima di tutte?

Quando l'egoismo predomina nelle relazioni sessuali, una copula, anche se coniugale, non può essere principalmente un'espressione di amore. La soddisfazione naturale dell'impulso sessuale è legittima dentro il matrimonio; ma perfino colà può raggiungere un grado di egoismo contrario all'amore – impedendolo invece di esprimerlo o aumentarlo. «Il dono disinteressato viene escluso dal godimento egoistico» (UD 147).

È necessario ripetere che il rapporto sessuale deve essere massima espressione umana di amore e di totale donazione coniugale. Deve esprimere la piena autodonazione – più centrata, idealmente, su quello che l'altra persona riceve e non su ciò che uno possa ottenere. Ma può essere un atto di pura soddisfazione egoista. Questo è stato sempre uno dei problemi principali che la spiritualità coniugale, diretta al conseguimento della perfezione nel matrimonio, ha dovuto affrontare.

La concupiscenza è fra gli appetiti più radicalmente egocentrici e, come tale, trascina verso una unione dei corpi il cui risultato è infatti una separazione delle persone, giacché chi si lascia trascinare da essa in una relazione sessuale, si troverà separato dall'altro più di prima.

Come risultato della caduta originale, afferma Giovanni Paolo II, la sessualità corporale

fu bruscamente sentita e compresa come elemento di reciproca contrapposizione di persone... come se il profilo personale della maschilità e femminilità, che prima metteva in evidenza il significato del corpo per una piena comunione delle persone, cedesse il posto soltanto alla sensazione della sessualità rispetto all'altro essere umano. E come se la sessualità diventasse ostacolo nel rapporto personale dell'uomo con la donna (UD 132-133).

¹ George Bernard Shaw forse era poco delicato, ma non frivolo né cinico, nel commentare che la contraccezione altro non è che "masturbazione mutua".

Queste parole ci riportano a quelle forti affermazioni del *Catechismo*: la comunione originale dell'uomo e della donna venne distorta dalla caduta, e la loro mutua attrazione cambiata in rapporto di dominio e di bramosia. Giovanni Paolo II non esitò ad esprimersi in maniera ancor più sorprendente.¹ Commentando le parole di Gesù sull'adulterio commesso “nel cuore” (cfr. Mt 5,27-28) da colui che *guarda* con concupiscenza (senza azione esteriore e ulteriore), aggiunge che questo può essere applicato anche a un uomo in relazione alla propria moglie:

L'adulterio del cuore viene commesso non soltanto perché l'uomo guardi in tal modo una donna che non è sua, ma proprio perché guarda così una donna. Anche se guardasse in questo modo la donna che è sua moglie commetterebbe lo stesso adulterio nel cuore [...] L'uomo che guarda in tal modo, come scrive Mt 5, 27-28, si serve della donna, della sua femminilità, per appagare il proprio istinto. Sebbene non lo faccia con un atto esteriore, già nel suo intimo ha assunto tale atteggiamento, interiormente così decidendo rispetto ad una determinata donna. In ciò consiste appunto l'adulterio commesso nel cuore. Tale adulterio del cuore può commettere un uomo anche nei riguardi della propria moglie, se la tratta soltanto come oggetto di appagamento dell'istinto (UD 179-180).

È esagerata quest'affermazione? Dimostra una visione pessimistica o manichea della relazione sessuale coniugale? O si tratta di una vera possibilità da prendere in considerazione? Può un uomo *concupire* la moglie; o viceversa? Se ciò è possibile, è cosa buona o cattiva per la vita coniugale? O è da considerarsi con indifferenza?

Non dovrebbe uno sposo essere oggetto di un tipo diverso e più nobile di desiderio che non la semplice autosoddisfazione? Allora, perché ci dovrebbe sorprendere tanto l'opinione di san Tommaso secondo cui «*consentiens concupiscentiae in uxorem*» è colpevole non di un peccato mortale, ma sì di uno veniale?² Chi vuole, vedrà in tale affermazione qualcosa di manicheo; comunque la si può vedere anche come una sfida all'amore e alla virtù. Nella misura in cui il rapporto coniugale è dominato dalla concupiscenza, rimane lontano dalla virtù. Diviene veramente virtuoso nella misura in cui è espressione genuina di dono di sé.

La concupiscenza, col suo desiderio di soddisfazione fisica polarizzato essenzialmente nell'“io”, minaccia la piena autenticità del rapporto coniugale inteso come espressione di unione nell'amore. La concupiscenza ha provocato

una infrazione, una fondamentale perdita della primitiva comunità-comunione di persone. Questa avrebbe dovuto render vicendevolmente felici l'uomo e la donna mediante la ricerca di una semplice e pura unione umana, mediante una reciproca offerta di se stessi [...] Dopo la rottura dell'originaria alleanza con Dio, l'uomo e la donna si trovano-

¹ Provocando una reazione che rivela quanto lontano è il nostro mondo da apprezzare le vere sfide dell'amore coniugale.

² In *Ep. 1 ad Cor.*, cap. 7, Lect. 1.

no, anziché uniti, maggiormente divisi o addirittura contrapposti dalla loro maschilità e femminilità [...] Essi non sono più soltanto chiamati a unione e unità, ma anche minacciati dall'insaziabilità di quell'unione e unità (UD 136).

Che la concupiscenza sia presente nello stesso matrimonio è innegabile. A questo punto del nostro studio, lungi dal potere confermare che il matrimonio offra un rimedio per la concupiscenza, comprendiamo come la concupiscenza, in quanto introduce nella relazione sessuale un elemento ostile all'amore, divenga una minaccia per il matrimonio e particolarmente per l'amore coniugale. Ed allora, nel contesto di una comprensione veramente cristiana del matrimonio come chiamata di amore e come vocazione alla santità, come devono le persone coniugate trattare la presenza della concupiscenza – quell'elemento così veemente nel suo autoassorbimento – presente nella loro unione intima?

Finora gli sposi che realmente cercavano di vivere la loro relazione coniugale come Dio comanda, cioè di santificare sé stessi in e attraverso il matrimonio, hanno ricevuto scarso orientamento dall'insegnamento della Chiesa – eccetto forse per l'idea che una certa astinenza è un mezzo raccomandabile non solo di pianificazione familiare ma anche di crescita positiva nella santità coniugale.¹ L'astinenza, in questa visione, spesso appare come ideale, o almeno come mezzo principale di unione con Dio e della santificazione della propria vita. Si percepisce qui (e questo è il nocciolo del problema) un'idea di fondo sempre presente, cioè che l'atto coniugale sia qualcosa di così "antispirituale" che gli sposi farebbero meglio, se realmente vogliono crescere nell'amore di Dio, ad astenersene anziché parteciparne. Bisogna fermamente dire di no a questa idea.

Se il matrimonio è in se stesso un cammino divino di santità, tutti i suoi elementi naturali, incluse certamente le intime relazioni coniugali, sono materia di santificazione. Indubbiamente (come vedremo *infra*) queste relazioni devono essere marcate dalla temperanza; tuttavia una totale *astinenza da* tali relazioni non può essere proposta come ideale o meta ascetica per le persone coniugate.² Un'astinenza generale come modo di affrontare il problema della concupiscenza non è proponibile alle persone coniugate: e tuttavia la concupiscenza va affrontata.

¹ Astenersi dalle attività secolari e dalle soddisfazioni o piaceri che da esse possano derivare, è stato un fatto centrale alla vita religiosa dal suo inizio nel secolo IV o V. Quantunque le radici di questa spiritualità religiosa risalgano all'invito di Gesù al giovane ricco (Mt 19,21), è discutibile se tale spiritualità abbia offerto quella ispirazione e quel dinamismo necessari per orientare i laici in generale, e le persone sposate in particolare, alla piena meta della vita cristiana. È vero che Gesù disse «ognuno di voi, che non rinuncia a tutto quello che ha, non può essere mio discepolo» (Lc 14,33); ma è pure vero che il celibato, sia nella vita religiosa che in altri tipi di vita, non è l'unico cammino cristiano. In effetti, nonostante il monito di san Paolo («io vorrei che tutti gli uomini fossero come sono io»), Dio non chiama tutti ad essere celibi. Giovanni Paolo II ricorda come lo stesso san Paolo riconosce che ciascuno ha il suo proprio dono da Dio.

² Vi sono parecchie ragioni che possono giustificare l'astinenza periodica nella vita coniugale, ma sembrerebbe fondamentalmente errato proporre l'astinenza come ideale, o come condizione per la santità in coloro che sono chiamati al matrimonio cristiano. Il suggerimento di San Paolo agli sposi di astenersi "per un tempo" (1Cor 7,5), non può essere convertito in una norma generale.

III. AMORE MATRIMONIALE E CASTITÀ CONIUGALE

1. *Riscoprire l'amore coniugale come era “nel principio”*

Il continuo punto di riferimento per la vita e vocazione coniugale che Giovanni Paolo II presentò nella sua catechesi settimanale degli anni 1979-1984, era il «matrimonio costituito al principio, nello stato di innocenza originaria, nel contesto del sacramento della creazione» (UD 379), chiamato ad essere un “segno visibile dell'amore creatore di Dio”. Quell'originale stato umano era contraddistinto da un'armonia perfetta del corpo come dello spirito.¹

All'oggettiva armonia, di cui il Creatore aveva dotato il corpo e che Paolo precisa come reciproca attenzione delle varie membra (cfr. 1Cor 12, 25), corrispondeva un'analoga armonia nell'intimo dell'uomo: l'armonia del cuore. Quest'armonia, ossia la purezza di cuore, consentiva all'uomo e alla donna nello stato di innocenza originaria di provare semplicemente (e in un modo che originariamente li rendeva felici entrambi) la forza unitiva dei loro corpi, che era, per così dire, l'insospettabile substrato della loro unione personale o *communio personarum* (UD 224).

Purtroppo quell'armonia originale fu di breve durata; l'uomo peccò e l'armonia si perse. Col peccato di Adamo e Eva la concupiscenza entrò in scena. Si presentò nel loro matrimonio (ed è presente in ogni matrimonio seguente), come minaccia all'amore e alla felicità coniugale.

Nella sua catechesi Giovanni Paolo II esaminò estesamente la presenza discorde della concupiscenza nelle relazioni sponsali (UD 125-182). Il suo effetto fondamentale è una perdita o limitazione della piena libertà dell'amore.

La concupiscenza comporta la perdita della libertà interiore del dono. Il significato sponsale del corpo umano è legato appunto a questa libertà. L'uomo può diventare dono – ossia l'uomo e la donna possono esistere nel rapporto di reciproco dono di sé – se ognuno dei due è padrone di sé. La concupiscenza, che si manifesta come costrizione *sui generis* del corpo, limita interiormente e restringe il dominio di sé, e per ciò stesso, in un certo senso, rende impossibile la libertà interiore del dono. Per di più subisce offuscamento anche la bellezza posseduta dal corpo umano nel doppio aspetto maschile e femminile come espressione dello spirito. Resta il corpo come oggetto di concupiscenza e quindi come terreno di appropriazione dell'altro. La concupiscenza, di per sé, non è capace di promuovere la unione come comunione di persone. Da sola, essa non unisce, ma appropria. Il rapporto del dono si muta in un rapporto di appropriazione (UD 144).

Desiderio insaziabile (UD 138-139), appropriazione invece di comunione, prendere invece di dare, amore di sé possessivo... Tutto ciò offusca l'amore oblativo

¹ L'armonia interpersonale tra spirito e spirito, non era una parte necessaria di quello stato. L'uomo e la donna dovettero creare liberamente quell'armonia fra di loro, e di ciascuno con Dio. Il fatto che essi nella loro prima prova fallirono la realizzazione di ciò e dovettero poi cercare di ripristinarla in seguito, costituisce lo sfondo su cui si svolge l'intero dramma umano e in cui si presenta il nostro studio.

dell'altro. Si tratta di disgregazioni da parte della concupiscenza nell'armonia perduta della relazione sessuale.

È possibile per uomini e donne ritornare a quell'armonia e quel rispetto originale, o devono considerarli come perduti per sempre? Non sono irreparabilmente persi: possono essere recuperati attraverso la speranza e la lotta. Nella persona umana sempre rimane, quantunque inconsapevolmente, un desiderio del rispetto inerente ad un amore puro – anche per ciò che Giovanni Paolo II chiama «la continuità e unità tra lo stato ereditario del peccato dell'uomo e la sua innocenza originale» che rimane come chiave della “redenzione del corpo” (UD 42). Il recupero e la cura di tutto ciò che può essere riconquistato di quella armonia originale è comunque possibile, ma soltanto attraverso uno sforzo continuo e con l'aiuto della preghiera e della grazia.

Una parte particolarmente impressionante dell'analisi di Giovanni Paolo II è il ruolo che dà alla *vergogna sessuale*, nell'impegno per recuperare quell'armonia. Il papa colloca la vergogna fra le «esperienze antropologiche fondamentali»;¹ ma al di là di mera antropologia, è per lui un fatto misterioso, una specie di indizio, o segno, verso il ristabilire (anche provvisoriamente) quella invidiabile gioiosa armonia e pace sessuale.

Nella presente condizione umana, un certo istinto di vergogna fa da garante del rispetto mutuo, che è condizione *sine qua non* del vero amore tra i sessi. Quanto più profondo e più vero è l'amore tra l'uomo e la donna, e specialmente tra marito e moglie, tanto più essi saranno indotti a prendere in considerazione la vergogna, e a cercare di capirla e di rispondervi adeguatamente. La conseguenza è un comportamento naturalmente modesto tra l'uomo e la donna, e in particolare – occorre ripeterlo – tra marito e moglie.

In tal senso ogni coppia di coniugi deve ricorrere alla Bibbia cercando le lezioni del racconto divino: non solo cercando di immaginare come fossero le relazioni di Adamo e Eva prima della caduta, ma imparando anche dalle loro reazioni dopo – reazioni che mostrano un desiderio di preservare, in circostanze nuove e problematiche, la purezza di quell'attrazione originale che soltanto loro avevano sperimentato e che erano in grado ancora di ricordare.

Prima della caduta Adamo e Eva erano nudi, e non ne sentivano vergogna. Nelle parole di Giovanni Paolo II, «l'uomo nell'innocenza originale, maschio e femmina, non sentiva affatto quella discordia nel corpo».² È dopo la caduta che la vergogna appare come risposta alla concupiscenza, come protezione contro la minaccia presentata dalla concupiscenza al semplice apprezzamento e gioia nella sessualità reciproca che avevano provato “al principio”. L'importanza di questo senso di vergogna è vigorosamente ribadita nella catechesi papale.

¹ «L'antropologia contemporanea, che si rifà volentieri alle cosiddette esperienze di fondo, come l'esperienza del pudore», UD 67.

² UD 224. Giovanni Paolo II è d'accordo con l'analisi della situazione che fa sant'Agostino. La loro nudità originale non provocò nessun desiderio sregolato e pertanto nessuna vergogna in Adamo ed Eva, «non perché non potessero vedere, ma perché non sentivano nulla nelle loro membra per farli vergognare di quello che vedevano» (*De nuptiis et concupiscentia*, I, 5, 6).

Da una parte,

se l'uomo e la donna cessano di essere dono disinteressato reciproco, come erano l'uno per l'altra nel mistero della creazione, allora riconoscono di esser nudi (cfr Gen 3). Ed nascerà nei loro cuori la vergogna di quella nudità, che non avevano sentito nello stato di innocenza originaria [...] Solo la nudità che rende la donna oggetto per l'uomo, e viceversa, è fonte di vergogna. Il fatto che non provassero vergogna vuol dire che la donna non era oggetto per l'uomo, né lui per lei (UD 89-90).

«Alla luce del racconto biblico, il pudore sessuale acquista il suo profondo significato, collegato appunto con l'inappagamento dell'aspirazione a realizzare la reciproca comunione delle persone nell'unione dei corpi (cfr Gen 2, 24)» (UD 136). La reazione di pudore o vergogna nella presenza dell'altro, anche della moglie davanti al marito, e vice versa, rivela una consapevolezza del fatto che l'impulso verso la copula corporale non è della stessa qualità umana di un desiderio di una comunione di persone, e non può attualizzare quest'ultima pienamente.

D'altra parte, mentre la vergogna «rivela il momento della concupiscenza, al tempo stesso può proteggere dalle [sue] conseguenze [...] Si può perfino dire che per l'uomo e la donna è la vergogna a farli quasi permanere nello stato di innocenza originaria. Di continuo, infatti, prendono coscienza del significato sponsale del corpo e tendono a tutelarlo dalla concupiscenza» (UD 138).

Il desiderio di mantenere il rispetto per l'amato è inerente in ogni amore genuino. Così nell'analisi di Giovanni Paolo II, il senso di vergogna diviene non solo guardiano del rispetto mutuo tra marito e moglie, ma anche punto di partenza per la rigenerazione di una nuova armonia sponsale tra corpo e anima, tra desiderio e rispetto, raggiunta sulla base di uno scopo comune facilitato dalla preghiera e dalla grazia. Il papa non afferma che questa “rigenerazione” sia facile; evidentemente non lo è. Ma il suo messaggio per gli sposi è che occorre tentarla; l'amore che li unisce deve vederne la necessità: e le grazie sacramentali del matrimonio, assieme alla preghiera personale, sono i mezzi potenti a loro disposizione per raggiungerla.

2. *La purificazione dell'amore coniugale dalla eccessiva sensualità*

In contrasto agli effetti della concupiscenza, la castità ed un giusto senso di vergogna tutelano e preservano la “libertà del dono” propria del rapporto coniugale. Giovanni Paolo II insiste sul fatto che questa libertà interiore del dono «è di natura esplicitamente spirituale e dipende dalla maturità interiore. Questa libertà suppone una tale capacità di dirigere le reazioni sensuali ed emotive, da rendere possibile la donazione di sé all'altro in base al possesso maturo del proprio “io”». ¹

¹ UD 488; cfr. 135-137, 144, 390, ecc. Agostino sottolinea che è necessario resistere ai desideri della concupiscenza, altrimenti ci dominano: «Est ergo in nobis peccati concupiscentia, quae non est permittenda regnare; sunt eius desideria, quibus non est oboediendum, ne oboedientibus regnet» (*De continentia*, 8).

Tale è lo scopo specifico della castità nel matrimonio: riinstradare e raffinare l'appetito sensuale affinché questo sia posto al servizio dell'amore e lo esprima; rifiutare il reciproco sfruttamento della relazione coniugale solo per una soddisfazione egoistica. La vera sfida cui devono far fronte le coppie sposate è la purificazione dell'appetito sensuale, così che la sua soddisfazione non venga cercata principalmente a scopo di concupiscenza egocentrica, ma come accompagnamento della donazione di sé implicita in ogni vera unione coniugale. Si può dire che questo compito li impegna in un costante processo di *umanizzazione* dell'amore coniugale, verso una crescita di un apprezzamento reciproco come persone.¹

Il vero amore coniugale è evidentemente caratterizzato più dal dare all'altro e accoglierlo che dal desiderarlo e prenderlo egoisticamente. Siamo in presenza della distinzione classica tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*. Dove domina l'amore concupiscente, l'innamorato non è realmente uscito da sé né ha vinto l'egoismo, e così per lo più dà sé stesso soltanto in parte: «nell'amore di concupiscenza l'innamorato, nel desiderare il bene voluto, ama propriamente sé stesso».² Il sopravvento della ricerca del piacere nel rapporto coniugale significa prendere troppo dal corpo e non dare abbastanza alla persona; e nella misura in cui questo squilibrio cresce, la vera comunione di persone stenta sempre più a realizzarsi.

In un'epoca come la nostra, la differenza tra concupiscenza, desiderio sessuale e amore coniugale è andata via via oscurandosi. Se pertanto molte coppie coniugate, incapaci di capire, o di riconoscere, i pericoli della concupiscenza non si sforzano di contenerla o purificarla, può arrivare il momento in cui tale concupiscenza finisca per avere il sopravvento sulle loro relazioni, minando il mutuo rispetto e la stessa capacità di vedere il matrimonio essenzialmente come donazione e non come mera possessione, e ancora meno come un semplice godere, appropriare e sfruttare.

Possiamo pertanto ritornare all'invito di sant'Agostino alle coppie coniugate di purificare il loro rapporto coniugale buono dal male che così facilmente l'accompagna: quel male che non è il piacere dell'unione coniugale bensì ogni eccessivo ed egocentrico assorbimento in quel piacere. Questo compito è ineluttabile: tutti quegli sposi che in qualche modo desiderano ristabilire l'amorosa armonia di una relazione coniugale piena di crescente rispetto e apprezzamento reciproci, devono affrontarlo. Se abbiamo parlato prima di come l'astinenza o la rinuncia, come principio governante la vita religiosa, fosse frequentemente presentata anche ai coniugi desiderosi di crescita spirituale – con un implicito o esplicito invito ad applicarla al loro rapporto coniugale –, dobbiamo aggiungere qui che mentre la rinuncia è certamente un tema evangelico principale, non

¹ Per gli effetti "depersonalizzanti" della concupiscenza: cfr. UD 173-174.

² «In amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit», *STh* I-II, q. 27, a. 3.

è tuttavia unico e nemmeno dominante. La *purificazione*, soprattutto dell'intenzione interiore e del cuore, è ancor più fondamentale per il conseguimento della meta ultima cristiana: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8); «Sappiamo che quand'egli sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo com'egli è. E chiunque ha questa speranza in lui, si purifica com'egli è puro» (1Gio 3,2-3). Questi versi sono di applicazione universale.

Tale lavoro di purificazione è necessario anche per i coniugati in tutti gli aspetti della loro vita. È una particolare sfida che riguarda le loro relazioni coniugali intime. Purificare il rapporto coniugale dall'attitudine centrata su sé stessi che così facilmente lo caratterizza, deve essere una principale preoccupazione e punto di lotta per gli sposi che desiderano che il loro matrimonio sia marcato da un'amore in crescita per divenire così un cammino di santità.¹

Purificare i rapporti coniugali implica assegnare un ruolo minore all'impulso verso l'auto-soddisfazione, e vivere e sentire questi rapporti piuttosto come partecipazione, e particolarmente come amore oblativo centrato sullo sposo. La possessione e il piacere saranno allora *conseguenza* del dono generoso di sé. Come dice Giovanni Paolo II,

una cosa è, ad esempio, un nobile compiacimento, un'altra invece il desiderio sessuale; quando il desiderio sessuale è collegato con un nobile compiacimento, è diverso da un desiderio puro e semplice... E proprio a prezzo della padronanza di sé che l'uomo raggiunge quella spontaneità più profonda e matura, con cui il cuore, padroneggiando gli istinti, riscopre la bellezza spirituale del segno costituito dal corpo umano, nella sua maschilità e femminilità (UD 199).

Si potrebbe rilevare qui che se si riceve il piacere con gratitudine verso Dio, e verso lo sposo, questo è già un passo positivo e significativo nel processo di purificazione dell'egocentrismo, perché la gratitudine sempre denota un uscire da sé ed un affermare l'altro. Se invece il piacere si cerca in maniera principalmente egocentrica, può sì dare soddisfazione ma non una vera pace, quella pace che sorge dall'esperienza di una unione veramente oblativa. Possiamo ricordare qui come san Tommaso, riferendosi a Gal 5,17, spiega come una mancanza di pace interiore sia spesso dovuta a un conflitto irrisolto tra ciò che vuole l'appetito del senso e ciò che vuole l'intelletto (*STh*, II-II, q. 29, a. 1).

La meta pertanto, come già indicato, è che gli sposi cerchino di *umanizzare* le loro relazioni intime, piuttosto che astenersi da esse. Questo è il lavoro di purificazione che loro viene proposto; questo deve essere il senso della *castità* coniugale.²

¹ Ciò certamente implica una limitazione, ma è una limitazione che dovrebbe essere un'espressione dell'amore e della gentilezza, così come quando il marito o la moglie moderano il proprio temperamento per rispetto verso l'altro.

² «Nella vita terrena, il dominio dello spirito sul corpo – e la simultanea subordinazione del corpo allo spirito – può, come frutto di un perseverante lavoro su se stessi, esprimere una personalità spiritualmente matura» (UD 267). Ciò non implica una vittoria unilaterale dello spirito sul corpo, ma un'armonia perfetta tra i due; così «non significa alcuna "disincarnazione" del corpo né, di con-

Il saldo pensiero cristiano è sempre stato consapevole della tendenza egocentrica della spinta verso la soddisfazione sessuale fisica. Da qui il principio morale secondo cui il cercare questa soddisfazione al di fuori del matrimonio è gravemente erroneo (anche perché profondamente egoistico). Ma non vi è stata nessuna considerazione parallela sul possibile effetto, dentro la stessa vita coniugale, di questo potere auto-assorbente. La teologia morale ha di solito ignorato questa questione, che oggi torna a presentarsi alla ribalta, e che va affrontata dalla riflessione teologica e pastorale. Il semplice cercare ragioni che “giustificano” la relazione sessuale coniugale è un approccio obsoleto. Altrettanto datato è l’approccio che pone un accento esagerato sull’idea di *astensione* dal rapporto come chiave alla crescita spirituale nel matrimonio. Ciò che si deve proporre agli sposi è il bisogno di *purificare* le loro relazioni sessuali in maniera che possano trovare in esse sempre più quel limpido carattere di personale donazione-accettazione amorosa che avrebbero avuta nel paradiso terrestre.

Se c’è sincero amore tra sposi con una certa sensibilità, è difficile che essi non si rendano conto che questo impulso centrato sul “sé” sminuisce la perfezione della loro unione coniugale. È difficile che non sentano il bisogno di temprare o purificare la forza di attrazione fisica reciproca, al fine di unirsi in una vera donazione mutua e non in una mera vicendevole appropriazione. Il cuore lo richiede; nella misura in cui essi cedono principalmente alla concupiscenza, resterà sempre un senso di inganno reciproco. Giovanni Paolo II ha ben letto tale situazione: «Il desiderio [concupiscente] è, direi, l’inganno del cuore umano nei confronti della perenne chiamata dell’uomo e della donna – una chiamata che è stata rivelata nel mistero stesso della creazione – alla comunione attraverso un dono reciproco» (UD 169).

Causa di questo turbamento davanti a un disordine che vorrebbero rimediare è la loro stessa sensibilità all’amore. Purtroppo molto di rado avranno ricevuto un orientamento sul modo di porre tale rimedio, o un suggerimento sul perché il tentativo e lo sforzo di far ciò sia parte integrante della loro vocazione coniugale a crescere costantemente nell’amore e così infine raggiungere la santità.¹

seguenza, una “disumanizzazione” dell’uomo. Al contrario, significa la sua perfetta “realizzazione”. Infatti, nell’essere composto, psicosomatico, che è l’uomo, la perfezione non può consistere in una reciproca opposizione dello spirito e del corpo, ma in una profonda armonia fra loro, nella salvaguardia del primato dello spirito» (*ibidem*). Giovanni Paolo II, applicando la frase paolina circa la “discordia nel corpo” (1Cor 12,25) al fenomeno della vergogna fisica che è il risultato del peccato originale, insiste su come una «trasformazione di tale stato fino alla graduale vittoria su quella “disunione nel corpo”, vittoria che può e deve attuarsi nel cuore dell’uomo. Questa è appunto la via della purezza, ossia del “mantenere il proprio corpo con santità e rispetto”», (UD 224).

¹ Giovanni Paolo II ha provvisto tale chiara e positiva guida, quantunque lo faccia in una densa catechesi così lunga da farla apparire inaccessibile al lettore ordinario. “Popolarizzare” il suo insegnamento, in una forma accessibile a coppie coniugate e a coloro che si preparano per il matrimonio, è un compito pastorale di grandissima importanza.

3. *La castità libera l'amore coniugale*

Nella nostra presente condizione, la concupiscenza (i desideri troppo assorbenti della carne) si schiera così facilmente contro lo “spirito”, cioè anche contro l'amore e il desiderio di amare. È così prima del matrimonio, e rimane così nel matrimonio. La Bibbia insiste su questo punto, e pertanto è una verità che ogni cristiano ha bisogno di ponderare. Al principio del nostro studio rilevammo come il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 2525) identifica la concupiscenza con il *caro adversus spiritum* della *Lettera ai Galati*: «perché la carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne» (*Gal* 5,17). Giovanni Paolo II apre la seconda parte della sua teologia del corpo con una considerazione dettagliata su questo testo paolino.

Secondo il papa, Paolo accenna qui alla «tensione esistente nell'intimo dell'uomo, appunto nel suo cuore [che presuppone] quella disposizione di forze formatasi nell'uomo col peccato originale e alla quale partecipa ogni uomo storico. In tale disposizione, formatasi nell'intimo dell'uomo, il corpo si contrappone allo spirito e facilmente prende il sopravvento su di esso» (UD 208). Se lasciamo che il corpo prevalga in questa battaglia, perdiamo la libertà e pertanto la stessa capacità di amare, poiché la libertà non è vera a meno che non sia al servizio dell'amore (cfr. UD 216). Soltanto così, usando la libertà in modo vero e buono (e vigilando contro il suo falso uso), la battaglia contro la concupiscenza sarà gradualmente vinta. Soltanto così adempiamo alla nostra vocazione di amare in libertà – in quella libertà per la quale Cristo ci ha liberati.

Intendere così la vocazione alla libertà (Voi, [...] fratelli, siete stati chiamati alla libertà: *Gal* 5,13) significa configurare l'ethos in cui si realizza la vita secondo lo Spirito. Esiste infatti anche il pericolo di intendere la libertà in modo erroneo, e Paolo lo addita con chiarezza, scrivendo nello stesso contesto: che questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma, mediante la carità, siate a servizio gli uni degli altri (*ibidem*). In altre parole, Paolo ci mette in guardia sulla possibilità di fare uso cattivo della libertà, un uso che contrasti con la liberazione dello spirito umano compiuto da Cristo e che contraddica quella libertà con cui Cristo ci ha liberati [...] L'antitesi e, in certo qual modo, la negazione di tale uso della libertà ha luogo quando essa diventa per l'uomo un pretesto per vivere secondo la carne. La libertà diventa allora [...] un pretesto per vivere secondo la carne, sorgente (oppure strumento) di uno specifico giogo da parte della superbia della vita, della concupiscenza degli occhi e della concupiscenza della carne. Chi in questo modo vive secondo la carne, cioè si assoggetta [...] alla triplice concupiscenza, e in particolare alla concupiscenza della carne, cessa di essere capace di quella libertà per cui Cristo ci ha liberati; cessa anche di essere idoneo al vero dono di sé, che è frutto ed espressione di tale libertà. Cessa, inoltre, di essere capace di quel dono che è organicamente connesso col significato sponsale del corpo umano (UD 216-217).

L'avvertenza di Giovanni Paolo II qui circa il “buono” e il “cattivo” uso della libertà ci ricorda la distinzione di sant'Agostino riguardo all'uso del corpo. In uno dei suoi sermoni, anche il *doctor gratie* invoca *Gal* 5,17 in particolare relazio-

ne alla castità: «Ascoltate bene queste parole, tutti voi fedeli che state lottando. Parlo a coloro che lottano. Soltanto questi capiranno la verità di ciò che dico. Non sarò capito da colui che non lotta [...]. Cosa desidera una persona casta? Che nessuna forza si erga nel suo corpo a opporre la castità. Vorrebbe provare la pace, ma ancora non la possiede». ¹

Le parole di Agostino sono dirette al coniugato tanto quanto al celibe. Entrambi, lui è convinto, capiranno la verità di tali parole, se sono preparati a combattere la guerra continua della vita cristiana. La Chiesa non ha cambiato la sua dottrina circa questa lotta. Il Concilio Vaticano II insegna:

L'intera storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo, e destinata a durare, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza sosta per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio (GS, n. 37).

4. Il "rimedio" della concupiscenza: la castità

«Gustare il piacere sessuale senza tuttavia trattare la persona come un oggetto di godimento, ecco il nocciolo del problema della morale sessuale». ² Un'acuta osservazione che mette a fuoco ciò che è propriamente umano nella questione del piacere nel rapporto coniugale. Il piacere non deve essere cercato come fine in sé, poiché l'egoismo tenderà allora a dominare (*usando* l'altra persona). Ma il piacere può e deve venire, non come fine principale, ma come importante concomitante dell'unione raggiunta. Questo, nel senso più vero, è il sottinteso nel *rimedio della concupiscenza*. È una sfida ad amare, ed è opera della castità. ³ In precedenza abbiamo citato s. Tommaso (*Super Sent.*, lib. IV, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4) che insegna come la grazia sia data nel matrimonio come rimedio *contro* la concupiscenza, al fine di reprimerla nella radice, cioè nella sua tendenza auto-assorbente. Altrove abbiamo suggerito che una delle grazie principali conferite dal sacramento del matrimonio, come sacramento "permanente", sia quella della castità coniugale in questo senso preciso. ⁴

La meta non può essere il *non* sentire piacere, o il *non* essere attirato da esso (tutti i due appartengono all'istinto della coniugalità), ma il *non essere dominato dalla* sua ricerca (che è lo stesso istinto della concupiscenza). Sant'Agostino indica le alternative: «chi non vuole servire la concupiscenza deve lottare necessariamente contro di essa; chi trascura di combatterla, deve necessariamente

¹ «Attendite, sancti quicumque pugnatis. Proeliantibus loquor. Intellegunt qui pugnant: non me intellegit qui non pugnat [...]. Quid vult homo castus? Ut nulla omnino surgat in membris eius concupiscentia adversaria castitati. Pacem vult, sed nondum habet» (*Sermo* 128).

² K WOJTYŁA, *Amore e Responsabilità*, Torino 1969, 51.

³ La concupiscenza è un effetto del peccato originale. Ciò che scaturisce dal peccato può essere rimediato soltanto dalla virtù. Pertanto non è il matrimonio in sé bensì la castità coniugale che rimedia la concupiscenza.

⁴ C. BURKE, *Marriage as a Sacrament of Sanctification*, «*Annales theologici*» 9 (1995) 85-86.

servirla. La prima alternativa è gravosa ma lodevole, l'altra, denigrante e miserevole». ¹

Il rapporto matrimoniale è infatti un modo singolare di dare espressione fisica all'amore coniugale, ma non l'unico. Vi sono momenti nella vita coniugale (una malattia, per esempio, o periodi immediatamente prima e dopo un parto) quando l'amore non cercherà il rapporto, e nondimeno si esprime in parecchi altri modi, anche fisicamente. È luogo comune fra consulenti o psicologi matrimoniali il conferire tanta, o perfino più, importanza a queste espressioni fisiche "minori" di affetto e amore, quanta se ne può conferire alla frequenza del rapporto coniugale. Giovanni Paolo non tralascia questo punto.

Con sottili distinzioni, il papa parla, da una parte, dell' "eccitamento sessuale" e, dall'altra, dell' "emozione sessuale", nelle relazioni uomo-donna, e commenta:

L'eccitazione cerca anzitutto di esprimersi nella forma del piacere sensuale e corporeo, ossia tende all'atto coniugale [...] Invece l'emozione [...] anche se nel suo contenuto emotivo è condizionata dalla femminilità o maschilità dell'altro, non tende di per sé all'atto coniugale, ma si limita ad altre manifestazioni di affetto, nelle quali si esprime il significato sponsale del corpo, e che tuttavia non racchiudono il suo significato (potenzialmente) procreativo (UD 486).

Uomini e donne, coniugati o celibi, che desiderano crescere nell'amore mutuo, non possono adattarsi passivamente al prevalente stile di vita moderno che, specialmente nel modo in cui viene riflesso dai *media*, è permeato di "eccitamento sessuale", e ne forma un stimolo continuo. La purezza del cuore, della vista, e del pensiero sono essenziali per chi vuole mantenere l'eccitamento sessuale dentro i limiti in cui è al servizio dell'emozione sessuale e del genuino amore inter-sessuale. La propria ed intima coscienza della vera natura dell'amore sarà il migliore incentivo per aiutarli a schivare fermamente tutti quegli stimoli esterni che necessariamente sottopongono una persona sempre più al potere assorbente della concupiscenza, così diminuendo la sua capacità per un vero amore, fedele e liberamente donato.

5. *La castità, come la crescita nell'amore, è per i forti*

Fra i disincanti del matrimonio c'è l'esperienza che ciò che deve unire in maniera così singolare possa di fatto separare, riempiendosi di tensioni e delusioni piuttosto che di armonia e di pace. Le tensioni derivano dalla forza divisiva della concupiscenza, che può essere superata e purificata soltanto attraverso un'amore che sia veramente oblativo piuttosto che possessivo. «Si pensa spesso che la continenza provochi tensioni interiori, dalle quali uno deve liberarsi. Alla luce delle analisi compiute, la continenza, integralmente intesa, è piuttosto l'unica via per liberare l'uomo da tali tensioni» (UD 484). Infatti, la castità propria del

¹ «Libidini necesse est ut repugnet, qui servire noluerit: necesse est ut serviat, qui repugnare neglexerit. Quorum duorum unum est molestum, etsi laudabile: alterum turpe et miserabile» (*Contra Iulianum*, v, 62).

matrimonio unisce, riduce le tensioni, aumenta il rispetto e rende più profondo l'amore sponsale, conducendo così questo amore alla sua perfezione umana e preparando gli stessi sposi ad un amore infinito ed eterno. Ma la via per raggiungere questa meta ultima, insiste Benedetto XVI, «non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo avvelenamento, ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza» (*Deus caritas est*, n. 5).

«Il vero amore coniugale... è anche un amore difficile» (UD 325). Ciò è chiaro: perché l'amore per l'altro è sempre una battaglia contro l'amore di sé. Quella divisione del cuore tra sé e lo sposo deve essere superata: l'amore coniugale dà unità a ciascun cuore e unisce i due cuori in un solo amore. La concupiscenza carnale non è l'unica espressione dell'amore di sé; ma, essendo così estesa nell'espressione corporale più significativa dell'amore coniugale, la sua tendenza a dominare deve essere combattuta in modo speciale; altrimenti l'amore può non sopravvivere a questa battaglia. «Il cuore è diventato campo di battaglia tra l'amore e la concupiscenza. Quanto più la concupiscenza domina il cuore, tanto meno questo sperimenta il significato sponsale del corpo, e tanto meno diviene sensibile al dono della persona, che nei rapporti reciproci dell'uomo e della donna esprime appunto quel significato» (UD 143).

La necessità di questa battaglia, insiste Giovanni Paolo II, sarà evidente a coloro che riflettono sulla natura dello stesso amore coniugale-corporale, che sinceramente affrontano i pericoli a cui è soggetto, e che desiderino fare qualunque cosa pur di assicurarne la protezione e la crescita. «La purezza... matura nel cuore di chi la coltiva e tende a scoprire e ad affermare il senso sponsale del corpo nella sua verità integrale. Proprio questa verità deve essere conosciuta interiormente; essa deve, in certo senso, essere sentita col cuore, affinché i rapporti reciproci dell'uomo e della donna – e perfino il semplice sguardo – riacquistino quel contenuto autenticamente sponsale dei loro significati» (UD 233).

Papa Giovanni Paolo è sicuro dell'ottimismo e attrazione fondamentali della comprensione della sessualità coniugale che delinea. La sua analisi antropologica diviene insegnamento morale di grande carica umana. «Non sente forse l'uomo, insieme alla concupiscenza, un profondo bisogno di conservare la dignità dei rapporti reciproci, che trovano la loro espressione nel corpo, grazie alla sua maschilità e femminilità? Non sente forse il bisogno di impregnarli di tutto ciò che è nobile e bello? Non sente forse il bisogno di conferire loro quel supremo valore che è l'amore?» (UD 193).

Tuttavia, per quanto umanamente vera e attraente, codesta analisi va completamente inserita nella struttura cristiana della Redenzione. L'amore ispira generosità e sacrificio; ma a livello puramente umano questi non bastano. L'aiuto di Dio, specialmente dei sacramenti e della preghiera fervorosa, è necessario per raggiungere quella castità coniugale e quel mutuo rispetto amoroso senza i quali le migliori aspirazioni dell'amore possono venir meno. Per illustrare que-

sto fatto, Giovanni Paolo II ha fatto ricorso a due delle più "romantiche" storie dell'Antico Testamento, il *Cantico dei Cantici* e il *Libro di Tobia*. Considera il noto verso del *Cantico*, «l'amore è forte come la morte» (o «austero come la morte») (*Cant* 8,6), forse intensamente idealizzato nel *Cantico*, ma espresso al vero livello dell'amore sponsale e dell'umile esperienza umana in *Tobia*.

Era stato l'atteggiamento concupiscente a distruggere i precedenti matrimoni di Sara. Tobia ne è ben consapevole e conduce Sara a capire come la preghiera conferisce forza all'amore, rendendolo capace di superare il potere devitalizzante della concupiscenza.

L'amore di Tobia doveva fin dal primo momento affrontare la prova della vita e della morte. Le parole sull'amore «forte come la morte», pronunciate dagli sposi del *Cantico dei cantici* nel trasporto del cuore, assumono qui il carattere di prova reale. Se l'amore si dimostra forte come la morte, ciò avviene soprattutto nel senso che Tobia, con Sara, vanno senza esitare verso questa prova. Ma in questa prova di vita e di morte vince la vita, perché durante la prova della prima notte di nozze l'amore, sorretto dalla preghiera, si rivela più forte della morte... [il loro amore] vince perché prega (UD 435).

Chi ama capisce facilmente l'attrazione e il valore umano di un amore puro, casto e disinteressato. Ma sentirne l'attrazione umana non basta. Nella visione cristiana, la castità è sempre un dono di Dio, ottenuto soltanto attraverso la preghiera. «Poiché sapevo di non potere essere continente a meno che Dio non me l'accordasse (anche questo era saggio, sapere da chi viene il dono), andai dal Signore e l'implorai». ¹ All'inizio della sua opera sulla continenza o castità, sant'Agostino insiste che questa virtù è un dono di Dio sia per il celibe che per il coniugato: "Donum Dei est"; ² idea che sottolinea altrove con speciale riferimento al matrimonio: «Lo stesso fatto che la castità coniugale abbia tale potere, mostra che è un gran dono di Dio». ³

CONCLUSIONE

Abbiamo studiato l'origine e la prevalenza, durante il corso di molti secoli, della nozione secondo la quale il matrimonio sia ordinato a "rimedio della concupiscenza". L'effetto pratico, secondo la nostra tesi, è stato di creare una certa opinione che il matrimonio "legittima" la concupiscenza: opinione che, ulteriormente analizzata, suggerisce in effetti che «il matrimonio legittimerebbe la sessualità *disordinata*».

A mio avviso, la vita cristiana ha sofferto di queste nozioni antiquate ed estesamente condivise, che consideravano la concupiscenza non come forza da sottomettere (e purificare) nel matrimonio, ma come semplicemente *rimediata* dal

¹ «Ut scivi quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire cuius esset hoc donum, adii Dominum et deprecatus sum illum», *Sap* 8,21 (Vulgata).

² *De continentia*, no. 1.

³ «Et si tantas vires habet ista pudicitia coniugalis, tantumque Dei donum est», *Contra Iulianum*, III, 43.

matrimonio stesso. Questo, sostengo, è implicito nell'espressione *remedium concupiscentiae*, e così è stata universalmente interpretata nella pratica.

Dal punto di vista della teologia pastorale, mi sono sforzato di dimostrare che l'uso di questo termine, per quanto secolare, ha perpetuato una visione del matrimonio ristretta e impoverita che ha invariabilmente ignorato la considerazione del matrimonio come sacramento di *santificazione*. Se è così, la scomparsa del termine dovrebbe ulteriormente facilitare quella rinnovata comprensione teologica, ascetica e vocazionale del matrimonio che è venuta emergendo negli ultimi 70 anni, e che il magistero contemporaneo promuove così insistentemente.

In questa rinnovata valutazione il matrimonio, anziché visto come "rimedio" o perfino sbocco per la concupiscenza, sarà contemplato y presentato come chiamata a crescere nell'amore in modo particolare – in uno sforzo, con l'aiuto della grazia, di riconquistare la purezza e la casta autodonzione dell'originale condizione sessuale-coniugale umana.

Una equilibrata visione cristiana eviterà sia un ottimismo ingenuo sia un pessimismo radicale circa la natura umana. Vedrà sempre l'uomo come una creatura inferma, ma ordinata ad un destino divino. Questa visione equilibrata è necessaria anche perché le patologie della natura umana possono essere valutate correttamente soltanto da coloro che, senza eludere la realtà del peccato, sono convinti della bontà della creazione e della natura della salute originale, e conoscono i mezzi e l'efficacia della Redenzione operata da Cristo. Questa ci rende capaci, nonostante i nostri difetti, di raggiungere qualcosa di ancora più grande della pienezza di quella salute originale.

ABSTRACT

Fino al Concilio Vaticano II l'espressione *remedium concupiscentiae* indicava uno dei fini secondari del matrimonio, tradizionalmente inteso come una sorta di "legittimazione" della sessualità disordinata. Quest'articolo si propone di correggere una tale impostazione, che comporta una visione distorta della santità matrimoniale, riprendendo la dottrina agostiniana e tomassiana, e anche la teologia del corpo di Giovanni Paolo II. Qui si sostiene che la concupiscenza (che è diversa dal vero amore sessuale) è una forza che bisogna combattere e andare via via purificando nella vita matrimoniale, in tal modo che i coniugi si aprano reciprocamente nel dono di sé. Il matrimonio diventa così una chiamata alla crescita nell'amore, in uno sforzo degli sposi, sorretti dalla grazia, per conquistare la purezza e la casta donazione che è propria dell'originale condizione sessuale-coniugale umana.

Until the Second Vatican Council, the expression *remedium concupiscentiae* indicated one of the secondary aims of marriage, and it was traditionally understood as a mere "legitimation" of disordered sexuality. This paper tries to correct that image, which involves a distorted representation of marital sexual relations, taking up the Augustinian and Thomistic doctrine, and also John Paul II's theology of the body. The author affirms that concupiscence (which is different from true sexual love) is a force which one must fight against and purify step by step. Then marriage becomes a call for growth in love, through the spouses' effort, sustained by grace, to achieve the purity and the chaste self-gift that is proper to the original sexual-marital human condition.