

IL SIGNIFICATO PERMANENTE DELLA DIMENSIONE PROCREATIVA DELLA SESSUALITÀ CONIUGALE

Approfondimenti teologici e antropologici

Egidio Ferasin

Introduzione

L'Enciclica *Humanae Vitae* (= HV) di Paolo VI è stato un evento straordinario della storia recente della Chiesa: essa ha provocato una revisione profonda non solo della morale sessuale tradizionale, ma anche di tutta la teologia morale, particolarmente della teologia morale fondamentale. Ancor oggi, benché vi siano problemi più importanti e urgenti, quello della contraccezione resta una ferita aperta nel fianco della Chiesa, una ferita che sembra non voler rimarginare più. Anche recentemente, in seguito alla *Dichiarazione di Colonia* e ad un articolo del moralista tedesco B. Häring, si è parlato come di uno scisma psicologico che dilacerà profondamente i credenti.¹

Si è ripetuto che ciò che ha scalzato la credibilità dell'Enciclica di Paolo VI è stata la sua incapacità di coinvolgere l'adesione della ragione. Se un argomento, basato sulla legge naturale, non convince più al livello razionale, su quali lumi dello Spirito il Magistero può ancora appoggiarsi per richiedere «un leale ossequio interno ed esterno» (HV 28)?

Divenuti scettici od ostili, persino alcuni Pastori hanno preferito tacere, piuttosto che insegnare una dottrina di cui non afferravano il valore fondante. Non riuscendo più a capire perché dovrebbero imporsi le esigenze della continenza periodica, moltissimi fedeli hanno optato per la contraccezione.

In verità la questione non è semplice. Si ha coscienza di toccare qui il legame esistente tra i più alti valori dell'uomo, l'amore e la vita: e perciò non ci si deve meravigliare affatto se torniamo a riflettere in profondità su questo punto della dottrina morale della Chiesa, per coglierne le connessioni delicate e intime. Vale dunque la pena fare questo sforzo, dal momento che raggiungiamo qui le realtà più profonde della vita umana. E non c'è dubbio che numerosi altri problemi della nostra epoca (penso ai problemi della bioetica) trovino proprio qui la loro risposta.

Ecco, allora, l'ordine di queste riflessioni, nate dal desiderio di aiutare gli studenti di teologia e i confratelli sacerdoti e confessori a capire le ragioni di un insegnamento della Chiesa tanto contestato e rifiutato:

1) Poiché la comprensione dell'HV e del seguente magistero di Giovanni Paolo II sulla sessualità, il matrimonio e l'amore umano nel piano di Dio, poggia tutta sull'esatta concezione dell'*amore coniugale*, è importante premettere una chiarificazione sulla sua vera natura all'interno della struttura dei fini e dei beni del matrimonio, per non cadere nell'errore di quanti vogliono trovare proprio nell'amore coniugale (tra-

¹ Il testo della *Dichiarazione di Colonia* è reperibile in «Il Regno-Attualità» (4/1989) 71. L'intervento di B. Häring, in «Il Regno-Attualità» (2/1989) 1-4.

visando o interpretando malamente la dottrina del Concilio) le ragioni per sostenere la plausibilità della contraccezione.

2) Faremo, quindi, un veloce giro di orizzonte sulle principali obiezioni sollevate contro l'HV (il significato procreatore di ogni atto sessuale, la differenza antropologica e perciò stesso morale tra la contraccezione e la continenza periodica, e il cosiddetto biologismo o fisiocentrismo della dottrina della Chiesa).

3) Presenteremo, allora, la risposta «abituale», centrata sul rispetto dovuto all'apertura alla vita «*quando essa esiste*» (il significato *transeunte* della dimensione pro-creativa).

4) Poiché apparirà evidente che tale risposta non è del tutto soddisfacente, esporremo il «*nuovo punto di vista*», certamente più vero, quello cioè del significato *permanente* della dimensione procreativa della sessualità umana. In questa prospettiva analizzeremo:

– l'aspetto *antropologico* (*o personalista*) della donazione totale e reciproca degli sposi nell'atto coniugale;

– l'aspetto *teologico* della presenza di Dio alle sorgenti della vita umana.

5) Bisognerà, infine, dissipare il malinteso che sta alla base dell'*accusa di biologismo* della dottrina dell'HV: si deve parlare «della natura della persona e dei suoi atti» (come recita la GS), oppure «della natura stessa del matrimonio e dei suoi atti» (come recita invece l'HV)? C'è opposizione tra queste due diverse espressioni, e perciò tra persona e natura?

1. L'amore coniugale e i fini del matrimonio

1.1. Errori ed opposte visioni sui fini e sui beni del matrimonio

Proprio a partire dalla dottrina conciliare (evidentemente non interpretata bene) molti hanno ragionato così: «Siccome la dottrina cattolica afferma che l'amore coniugale è ordinato per propria natura alla trasmissione della vita,² un atto contraccettivo non può essere, per definizione, un atto di amore coniugale» (questo è certamente vero, ma non sembra rispondere alle reali e più profonde intenzioni dei testi che conosciamo). Altri, all'opposto, ragionano così: «Siccome, secondo la nuova dottrina conciliare, l'amore coniugale è una dimensione primaria e permanente dell'atto coniugale, la contraccezione, imposta da serie motivazioni di ragione e di fede, non può né contraddirlo né distruggerlo.

Ma è questo l'esatto significato e il fondamento antropologico di tale dottrina? Ci sembra necessario chiarire un poco il concetto di amore coniugale delineato dal testo conciliare.³

a) Circa i fini del matrimonio

Come si sa, nei lavori conciliari si sono confrontate due visioni ben diverse sull'importanza dell'amore coniugale. Da una parte, coloro che, pur riconoscendo l'importanza psicologica attuale dell'amore coniugale, insistevano sulla subordinazione

² Cf CONCILIO VATICANO II, Cost. pastorale *Gaudium et Spes*, nn. 48 e 50.

³ Si veda G. GRIZEZ - J. BOYLE - J. FINNIS - W. MAY, «*Ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita*»: verso una comprensione più precisa, in «*Anthropotes*» (1988) 73-122.

dell'amore coniugale al *fine primario* della procreazione e dell'educazione. Dall'altra, coloro che vedevano nel fine primario della procreazione un ostacolo da superare, per il riconoscimento dell'importanza dell'amore coniugale. Tutti e due i gruppi partivano dallo stesso presupposto sbagliato: *l'identificazione del mutuo aiuto* (fine secondario del matrimonio) *con l'amore coniugale*. Il Concilio rifiuta tale identificazione; e prima del Concilio, lo stesso K. Woytjla, nel suo libro *Amore e responsabilità*, rifiutava questa identificazione, anche se in quei tempi godeva di larga accettazione in tutti i manuali di teologia. Egli scriveva: «...non ci sembra appropriato tradurre, come si fa di frequente, "mutuum adiutorium" (aiuto reciproco) – che nell'insegnamento della Chiesa viene spesso citato dopo la procreazione – con "amore reciproco", perché questo può portare a dei malintesi. Infatti, si potrebbe essere indotti a credere che la procreazione, fine principale, fosse estranea all'amore, così come il rimedio alla concupiscenza. Tuttavia, tanto l'una che l'altro, devono essere fondati sull'*amore-virtù*, risposta alla norma personalistica. Quanto all'aiuto reciproco, esso è anche una conseguenza dell'amore-virtù. La traduzione di "mutuum adiutorium" con "amore" è perciò senza fondamento. La Chiesa, definendo l'ordine dei fini del matrimonio, sottolinea soltanto che la procreazione è un fine oggettivamente, onticamente più importante dell'aiuto reciproco degli sposi, esseri complementari (*mutuum adiutorium*), così come questo fine secondario ha più importanza della soddisfazione del desiderio sessuale naturale. Ma non è assolutamente il caso di opporre l'amore alla procreazione o di dare a questa la priorità».⁴

La redazione del testo della *Gaudium et Spes* ci conferma come, abbandonata l'erronea identificazione accettata da quei due gruppi e seguendo le richieste della gran maggioranza dei Padri conciliari, sia possibile sottolineare l'importanza dell'amore coniugale e l'orientamento del matrimonio – e persino dell'amore coniugale – alla procreazione ed educazione della prole.

Possiamo dunque dire che secondo l'attuale dottrina della Chiesa sul matrimonio, l'amore coniugale non appartiene alla struttura dei fini del matrimonio, né a quella dei beni del matrimonio. È radicato piuttosto nell'essere stesso del matrimonio, e perciò informa e vivifica l'intero matrimonio e la totalità dei suoi fini e dei suoi beni, fino al punto che il matrimonio può essere considerato come *l'istituzione dell'amore coniugale*.

b) Circa i beni del matrimonio

Anche ai beni del matrimonio è stata data un'interpretazione riduttiva. S. Tommaso, facendosi interprete del senso profondo della dottrina agostiniana, vede nei due primi beni (*proles et fides*) il contenuto essenziale del matrimonio naturale: mutua donazione esclusiva tra uomo e donna orientata alla trasmissione della vita (cf S. Th., *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2c). È vero che i vocaboli con cui vengono designati i beni del matrimonio possono contribuire a generare dei malintesi: l'espressione *bonum fidei* può sembrare riferita soltanto all'obbligo della fedeltà e non anche alla radice (la mutua donazione) dalla quale proviene l'obbligo (cf *ibid.*, a. 2 ad 1), e l'espressione *bonum prolis* può essere intesa come riferita soltanto alla procreazione (fine primario del matrimonio), mentre in realtà comprende tutti i fini naturali e in-

⁴ K. WOYTJLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1969, p. 58.

trinseci del matrimonio (cf *ibid.*, a. 2 ad 1). E così, una volta identificato erroneamente il *bonum prolis* con il solo *fine* della procreazione, è facile vedere nel *bonum fidei* il *fine* del mutuo aiuto.

1.2. *Mutua unione e amore coniugale sono due elementi differenti*

Se prima del Concilio era frequente identificare l'amore coniugale con il mutuo aiuto, interpretando quello con le categorie proprie di questo, oggi invece è più frequente identificare l'amore coniugale con la mutua unione dei coniugi e quindi restringere il contenuto dell'amore coniugale facendolo coincidere con quello del *bonum fidei*. Ed è anche frequente confondere l'amore coniugale con l'aspetto unitivo della mutua donazione, con la conseguenza di delineare una falsa opposizione tra l'amore e la procreazione.

Perciò, se sottolineare l'importanza dell'amore coniugale comportava, prima del Concilio, il rischio di capovolgere la gerarchia dei fini del matrimonio, adesso comporta il rischio di concepire come concorrenti il *bonum fidei* e il *bonum prolis*. Quale di essi deve prevalere? La mutua unione dei coniugi (affrettatamente identificata con l'amore coniugale) o la procreazione ed educazione dei figli? Per molti lettori un po' superficiali del Concilio il problema non avrebbe subito nessun cambiamento, poiché la mutua unione sarebbe ciò che prima veniva chiamato mutuo aiuto.

Ma proprio per la comprensione di tutta la dottrina della Chiesa sulla sessualità coniugale, è necessario affermare chiaramente che *mutua unione e amore coniugale sono due elementi differenti*, anche se possono e devono trovarsi insieme nell'essere e nella vita coniugale. Infatti, quando il testo conciliare afferma che il fondamento morale della vita coniugale viene indicato da criteri oggettivi «*ex personae eiusdemque actuum natura desumptis*», aggiunge: «*quae integrum sensum mutuae donationis ac humanae procreationis in contextu veri amoris observant*».⁵ È sufficiente questo testo per mostrare che l'identificazione formale della mutua donazione con l'amore coniugale è infondata.

Un altro chiarimento sembra ancora necessario sul linguaggio dell'HV, che parla dei significati *unitivo* e *procreativo* dell'atto coniugale. Da una parte i «significati» non sono dei «fini»; d'altra parte, l'amore coniugale non si identifica formalmente col significato unitivo, così come non è escluso dal significato procreativo. Il significato *unitivo* indica esplicitamente la mutua relazione intima e personale dei coniugi, per la quale diventano secondo il linguaggio del corpo ciò che sono in virtù del matrimonio: «una caro».

1.3. *Il rapporto tra il vero amore coniugale e la procreazione*

L'amore coniugale, nella concezione antropologica integrale del Concilio e della recente dottrina della Chiesa, è ben di più che il solo aspetto unitivo. Esso è la radice di entrambi i significati che «sono inscindibili» tra loro. È la sorgente e il fondamento dell'aspetto procreativo dell'atto coniugale (e quindi anche la ragione dell'intrinseca illiceità della contraccezione), come anche esso è la radice e il fondamento della dinamica dell'aspetto unitivo (una caro).

È chiaro che non potremmo affermare questa tesi se l'amore coniugale venisse semplicemente identificato con l'aspetto unitivo, oppure se i significati dell'atto co-

⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 51.

niugale – unitivo e procreativo – venissero intesi come due finalità: mutuo aiuto (identificato erroneamente con l'amore coniugale) e procreazione.

Il testo conciliare non ammette queste due interpretazioni, ma va ben oltre. Il rapporto tra il vero amore coniugale e la procreazione non può essere identificato con quello che esiste tra i significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale. Mentre il rapporto tra questi due significati è di *natura strutturale* (e in questo senso tale struttura non è molto diversa da quella animale, perché anche gli animali mentre s'accoppiano trasmettono la vita), il rapporto tra l'amore coniugale e la procreazione è piuttosto di *natura vitale e personale*. Cosa vuol dire? Vuol dire che l'amore coniugale informa e vivifica sia ciascuno dei due significati parziali dell'atto coniugale, sia la struttura da essi formata. Dimenticare questa presenza vivificatrice dell'amore coniugale sarebbe rimanere ancorati al concetto di matrimonio come *sola istituzione*, mentre il matrimonio è in realtà sia istituzione, sia amore coniugale, o meglio ancora: è *l'istituzione dell'amore coniugale*.⁶

Sarebbe interessante seguire le varie tappe di questa acquisizione conciliare, che non fu tanto pacifica; ma una cosa è certa: il Concilio ha insegnato esplicitamente questo nesso esistente tra l'amore coniugale e la procreazione, così come ha esplicitamente affermato l'illiceità della contraccezione fondata sul fatto che essa distrugge l'amore coniugale: «amor nuptialis... illicitis usibus contra generationem profanatur» (GS 47). E l'HV riconferma che l'amore coniugale «è un amore fecondo, che non si esaurisce tutto nella comunione tra i coniugi, ma è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite» (HV 9). Il che vuol dire che l'amore coniugale, vivificando i due beni del matrimonio (*comunione e procreazione*) fa sì che la coesione strutturale di essi diventi pure dinamicamente vitale. Citando a continuazione il testo del Concilio, Paolo VI ha esplicitato l'aspetto sottinteso: l'istituzione non si esaurisce nella comunione tra i coniugi; cioè, sia l'istituzione, sia l'amore coniugale, non si esauriscono nel significato unitivo (unione tra i coniugi), ma richiedono il significato procreativo.⁷

2. Le principali obiezioni alla dottrina dell'HV

Le principali e fondamentali ci sembra che siano queste tre: 1) la difficoltà a comprendere il significato procreatore di «ogni» atto sessuale; 2) l'accusa di «fisiocentrismo» o di «biologismo» nei confronti della legge naturale; 3) la difficoltà di percepire la differenza «antropologica» e perciò anche «morale» esistente tra la contraccezione e la pratica della continenza periodica.

⁶ Dopo il Concilio Vaticano II non è più possibile definire il matrimonio esclusivamente come istituzione. Il matrimonio è istituzione e amore coniugale. Tutto quanto viene detto del matrimonio deve anche darsi dell'istituzione e dell'amore coniugale. Si veda per tutta questa questione lo studio di F. GIL HELLIN, *El lugar propio del amor coyugal en la structura del matrimonio según la «Gaudium et Spes»*, in «Annales Valentinos» 6 (1980) 1-35.

⁷ Tutta questa problematica del rapporto tra amore coniugale, beni e fini del matrimonio è sommamente importante, come fondamento delle vere ragioni che stanno alla base della norma della Chiesa. Si veda A. FAVALE, *Fini del matrimonio nel Magistero del Concilio Vaticano II*, in AA.VV., *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, LAS, Roma 1976, pp. 173-210; F. GIL HELLIN - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il fondamento antropologico della «Humanae Vitae» nel magistero di Giovanni Paolo II*, in «Humanae Vitae»: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Intern. di Teologia Morale (Roma, 9-12 sett. 1988), ed. Ares, Milano 1989, pp. 425-438.

2.1. *Un significato procreatore ad ogni atto coniugale?* (Prima obiezione)

a) *L'obiezione*

Coloro che si oppongono all'insegnamento dell'Enc. HV hanno capito molto bene che in ultima analisi tutta l'argomentazione «è fondata sulla connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo» (HV 12).

Viene tuttavia più volte sottolineata quella specie di contraddizione che consiste nell'accettare e dichiarare leciti i rapporti coniugali nel periodo infecondo per evitare la procreazione (HV 16), mentre si pretende che «qualsiasi atto matrimoniale debba rimanere aperto alla trasmissione della vita» (HV 11).⁸

Verso gli anni '60 un numero crescente di moralisti non riescono più a capire il senso procreatore di tanti atti sessuali che non sboccheranno mai in una vita nuova, come i rapporti di coppie anziane o sterili o quelli compiuti nei periodi agenesiaci.

b) *La risposta abitualmente data a questa obiezione*

La risposta abituale a questa difficoltà faceva presente che il senso procreatore di cui si parla non riguarda la procreazione «*di fatto*», che è nell'ordine della «causalità efficiente», ma che si tratta di «finalità intrinseca», del «significato metafisico» di tale atto.

Opponendo ragioni di ordine empirico ad un'affermazione di ordine metafisico, si finisce per argomentare su due piani diversi e per non concludere nulla. La dottrina morale della Chiesa insegna che gli sposi possono compiere l'atto coniugale, anche se sanno che il loro rapporto sarà infecondo: ma devono porre tale atto, *per se aptus ad generationem*, in maniera tale che, per sua propria natura, possa sfociare in una

⁸ Si deve opportunamente far notare, con L. CICCONE, *Per una cultura della vita a partire dalla Famiglia*, LDC, Leumann (Torino) 1988, pp. 59-60, che il testo latino è assai diverso dalla sua traduzione nelle lingue correnti: «*Ecclesia... id docet necessarium esse, ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat*». Il senso esatto, non facilmente traducibile, è il seguente: «Ogni atto coniugale venga mantenuto nel grado di procreatività che possiede di per sé» o, in altre parole: «Ogni atto coniugale non può essere privato della procreatività di cui è di per sé dotato». Il che è appunto la dichiarazione della inammissibilità morale di ogni intervento che mira a togliere la procreatività all'atto coniugale. La traduzione italiana: «*Qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita*», ha tolto alla frase elementi importanti per la sua corretta comprensione, aprendo la via a fraintendimenti, con conseguenti obiezioni e problemi supplementari gratuiti. Si è inteso, ad esempio, «aperto alla trasmissione alla vita» come affermazione di una sempre efficace procreatività. Di qui l'accusa insensata a Paolo VI di ignorare che la maggior parte degli atti sono naturalmente infecondi; di qui pure l'accusa di natalismo ad oltranza e di ritorno all'antica tesi che solo la procreazione giustifica moralmente l'atto coniugale... I danni del malinteso sono particolarmente gravi, perché quella frase sembra esprimere il punto centrale della dottrina della Chiesa sulla procreazione responsabile, isolandola da quella immediatamente successiva, che dice: «*Tale dottrina è fondata sulla connessione inscindibile...*», che è il vero punto centrale dell'Enciclica. La traduzione infelice ha finito, purtroppo, per imporsi nell'uso corrente, e non resta che impegnarsi a farne cogliere il vero significato.

generazione effettiva, se gli altri elementi del processo globale procreativo, necessari ad una procreazione effettiva, sono presenti.

Tutto quello che si richiede perché sia rispettata la «castità coniugale» è che l'attività coniugale sia ordinata essenzialmente ad una «fecondazione-possibile-per-princípio». Si afferma che «essenzialmente» l'atto conserva il suo significato procreativo intrinseco, anche se «accidentalmente», per cause indipendenti dalla volontà degli sposi, non è «effettivamente» procreatore.

Superata la concezione empirica del passato e acquisita definitivamente la co-essenzialità dell'elemento genetico maschile e di quello femminile per la generazione di una nuova vita, è divenuto sempre più chiaro per i moralisti che queste conoscenze della realtà del processo generativo sorpassano il semplice livello empirico per raggiungere il significato metafisico stesso.

2.2. Una concezione fisicista della legge naturale?

(Seconda obiezione)

Questa prima difficoltà è intimamente collegata ad una seconda che è ben più importante e che raggiunge la nozione stessa di legge naturale sulla quale s'appoggia l'HV.

a) La diversità del testo della GS e dell'HV

Nel formulare questa critica si è spesso fatto ricorso alla diversità tra il testo della GS e dell'HV. In effetti, mentre la GS invita a trovare «dei criteri oggettivi tratti dalla natura stessa della persona e dei suoi atti» (GS 51), l'HV insegna che gli sposi cristiani «devono conformare il loro agire all'intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa natura del matrimonio e dei suoi atti» (HV 10).

La distinzione è di somma importanza se si pensa a ciò che implica ogni espressione: nella GS si ha il significato di una donazione reciproca e di una procreazione a misura d'uomo; nell'HV sembra esserci il solo significato di una conformità al processo biologico: di qui l'accusa di «biologismo» o di «fisicismo», che si fa risalire alla concezione tomista della legge naturale.

b) La concezione tomista

E che cosa dice san Tommaso a proposito del «fine intrinseco» della sessualità? S. Tommaso cerca di precisare i precetti di questa legge scritta nel cuore dell'uomo, basandosi sulle grandi inclinazioni naturali: una prima inclinazione, in comune con tutti i viventi, tende alla conservazione del proprio essere; una seconda, in comune con gli animali (dunque «generica»), tende all'unione dei sessi e alla cura dei nati; infine, una terza inclinazione, specifica dell'uomo in quanto natura spirituale, tende alla conoscenza di Dio e ai rapporti della vita sociale.⁹

L'odierna riflessione teologico-morale sulla legge naturale rimprovera a san Tommaso d'aver messo troppo l'accento sull'aspetto «generico» della sessualità e della sua finalità procreatrice, e di avere trascurato la dimensione «specifica» e propriamente umana e personale che favorisce l'unione amorosa degli sposi. E così, os-

⁹ Cf I-II, q. 94, a. 2.

serva P. Adnès, ciò che è messo in rilievo nel matrimonio è meno ciò che è specificamente umano, e cioè il patto e l'amore reciproco delle persone, che ciò che è generico e in comune con gli animali: e cioè l'unione biologica dei sessi per la generazione.¹⁰

c) La ricerca del criterio di moralità

Invece di cercare il criterio di moralità solo nel funzionamento bio-fisiologico dell'atto coniugale (questo è quello che si dice «biologismo» o «fisicismo»), ci si deve piuttosto orientare verso «*la natura stessa della persona*».

E proprio in questa direzione si poneva il famoso «rapporto maggioritario» della Pontificia Commissione per lo studio dei problemi della natalità, creata da Giovanni XXIII e ampliata da Paolo VI (1966).¹¹ La Commissione ha ragionato così: non potendo più affermare un significato procreatore inherente ad *ogni* incontro sessuale, bisognerà spostare l'attenzione sull'*«insieme»* della vita coniugale per trovare tale significato procreatore. I teologi che si riconoscono in tale rapporto maggioritario dicono: gli atti naturalmente infecondi hanno un significato procreatore se sono posti all'interno di un matrimonio generosamente aperto alla vita (è una nuova applicazione del «principio di totalità»). Lo stesso si deve dire degli atti resi volutamente infecondi, nonostante che la contraccuzione comporti un male ontico, fisico o pre-morale;¹² se il bene della persona lo richiede, se si tratta di un bene degli sposi, o dei figli già nati o di quelli che nasceranno, gli atti coniugali contraccettati saranno egualmente buoni sotto l'aspetto morale, se sono posti in connessione con l'insieme degli altri rapporti coniugali aperti alla vita. E così il criterio oggettivo della moralità non sarà più tratto dal semplice rispetto del processo biologico, ma sarà tratto invece dalla natura stessa della persona.¹³

Paolo VI, come sappiamo, non ha ritenuto valido questo criterio di moralità, fondato sull'applicazione del principio di totalità. Egli, infatti, dice: «Né, a giustificazione degli atti coniugali resi intenzionalmente infecondi, si può invocare come valida ragione... il fatto che tali atti costituirebbero un tutto con gli atti fecondi che fu-

¹⁰ P. ADNÈS, *Il matrimonio*, Roma 1966, p. 87.

¹¹ Cf J. M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il Dossier di Roma*, Queriniana, Brescia 1967.

¹² Si ricordi la distinzione tra bene (o male) morale e bene (o male) ontico, o pre-morale o non-morale. Il bene e il male morale nascono unicamente dalla libertà umana ed esprimono la sua libera decisione nei confronti delle norme o principi riflessi, quindi del comandamento della carità; si tratta di una volontà di bene globale, ma generica. Il bene e il male pre-morale o ontico o non-morale riguardano invece il benessere e il perfezionamento non morale della vita personale e collettiva dell'uomo (cf G. GATTI, *Nuove posizioni sull'«intrinsece malum» nella teologia contemporanea*, in «Salesianum» [1985/2]).

¹³ Scrive PH. KEANE: «Pretendere che un male ontico presente nel controllo artificiale delle nascite diventi un male morale in tutte le situazioni non sembra davvero sostenibile. Se una coppia deve far fronte a problemi seri di carattere medico, psicologico o economico, il loro bisogno di valori umani esigiti dalla comunione sessuale sembra poter giustificare moralmente l'uso di qualche mezzo di controllo delle nascite. Una tale decisione sarà presa dalla coppia con un certo rincrescimento (a causa del male ontico che il controllo delle nascite comporta), ma anche con la buona coscienza e con la convinzione che, tutto considerato, la loro scelta è oggettivamente buona sotto il profilo morale» (PH. KEANE, *Sexual Morality: A Catholic Perspective*, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1977, p. 127).

rono posti o poi seguiranno, e quindi ne condividerebbero l'unica e identica bontà morale» (HV 14).

Quanto diremo in seguito darà ragione a questa esclusione.

2.3. Una differenza morale tra contraccezione e continenza periodica?

(Terza obiezione)

La differenza morale affermata dal Magistero, il quale parla di «*differenza antropologica e al tempo stesso morale che esiste tra la contraccezione e il ricorso ai ritmi temporali*» (FC 32), è negata da diversi moralisti.¹⁴

Essi ragionano in questo modo: l'intenzione soggettiva delle coppie (il finis operantis) è identico nell'uso della contraccezione e nella pratica della continenza periodica: in entrambi i casi non si vogliono figli. La differenza fisica o biologica al livello dei mezzi impiegati non costituisce differenza morale, dal momento che l'attenzione con la quale si cerca di evitare il momento dell'ovulazione per mezzo della continenza periodica, dimostra chiaramente che nell'uno e nell'altro caso non vi è apertura alla vita e quindi un possibile intervento creatore di Dio.

Ecco come si esprime uno di questi moralisti: «Dal momento che il criterio di moralità non è più l'intenzionalità procreativa, ma l'attuarsi del processo biologico, non appare più evidente la differenza, sia sul piano fisico, che sul piano morale, tra un atto sessuale compiuto nel periodo genesiaco e lo stesso atto compiuto diverse ore dopo aver ingerito una pillola anovulatoria. Di più, io non trovo nessuna differenza, dico differenza morale, tra un atto compiuto nel periodo infecondo e il medesimo atto compiuto con un preservativo fisico».¹⁵

3. La risposta fondata sul rispetto del significato procreativo «periodico»

Partendo dalla spiegazione classica tradizionale, che si fonda sul nesso finalistico tra sessualità e procreazione, è davvero difficile comprendere come «*ogni atto coniugale possiede un significato procreatoren*». Gli stessi moralisti difensori dell'HV non nascondono il loro disagio di fronte a questa affermazione.

Bisognava, dunque, cercare un fondamento antropologico e teologico convincente all'affermato «*legame indissolubile*» dei due significati, unitivo e procreativo, dell'atto coniugale. Come? Con quali argomenti?

Il processo logico che parve condurre ad una migliore comprensione del senso e della ragionevolezza della norma dell'HV è quello che viene chiamato «il paradigma del linguaggio»; la caratteristica specificamente umana della sessualità è *il suo essere linguaggio*, quindi comunicazione, parola, dialogo interpersonale.

Prima, dunque, di presentare la risposta fondata sui significati unitivo e procreativo della sessualità coniugale, è necessario esporre brevemente il cosiddetto «paradigma del linguaggio».

¹⁴ Per molti teologi, l'accettazione ufficiale fatta da Pio XII nel 1951 della liceità della continenza periodica aveva segnato una tappa decisiva verso l'accettazione della contraccezione. Per loro, se era lecito, d'ora in poi, porre l'unione sessuale deliberatamente nel periodo non fertile, per evitare una gravidanza, si sarebbe presto o tardi dovuto ammettere, a fil di logica, la liceità della «provocazione volontaria» di tali periodi infecondi, sfuggendo così ai capricci del ciclo naturale (cf J. T. NOONAN jr, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonist*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1965, pp. 438-447).

¹⁵ G. DURAND, *Sexualité et foi*, Fides, Montréal 1977, p. 337.

3.1. Il paradigma del linguaggio

Fu il moralista della Gregoriana, il p. J. Fuchs, a mettere la riflessione morale su questa strada.¹⁶ Egli dice che ogni uso della sessualità non per sé atto alla procreazione e all'espressione dell'amore viola l'ordine etico della sessualità stessa «*simili modo ac in omni mendacio habetur perversio ordinis, quia est abusus facultatis comunicandi aliis propriam mentem*» (allo stesso modo in cui in ogni bugia si verifica una deviazione dall'ordine morale, perché è un abuso della facoltà di comunicare agli altri il proprio pensiero).

Questo rimando al valore della veracità, sia pure a titolo di esempio, richiama appunto la funzione di linguaggio dell'amore in cui *oggi vediamo il proprium* della sessualità umana e il *fondamento* ultimo della sua normativa etica.

L'utilizzazione di questa categoria o «paradigma» (come lo chiama B. Häring)¹⁷ del linguaggio, per una migliore comprensione di certi aspetti della normativa morale cattolica in campo sessuale è stata portata avanti soprattutto in riferimento al problema della contraccuzione, ma essa si applica egualmente a tutte quelle forme di esercizio sessuale che la tradizione chiamava «contro natura», e che sembrano tradire la finalità procreativa della sessualità, non tanto nel senso di danneggiare gli interessi collettivi della propagazione del genere umano, quanto nel senso di smentire il nesso «mezzo-fine», visto come qualcosa di intrinseco ad ogni singolo esercizio della sessualità.

È certo che nell'ambito di una visione integrale dell'uomo, la sessualità va vista non soltanto come campo di energie e di interessi da padroneggiare e utilizzare a piacimento, ma anzitutto come realtà interpersonale. L'uomo si realizza in essa solo se la fa strumento di comunicazione e di amore. Ogni norma morale non può non riferirsi a questa sua fondamentale destinazione, non imposta dall'arbitrio di qualcuno, ma voluta dalla natura intrinseca della sessualità stessa e dell'amore. La sessualità va vista come linguaggio dell'atto coniugale e della sua globale apertura alla vita; ogni forma di linguaggio, anche quello della sessualità, è moralmente positivo solo se pienamente verace, fedele a quella verità per esprimere la quale è fatta.¹⁸

Applicando questo paradigma alla sessualità coniugale, si può facilmente vedere che il legame indissolubile tra i due significati unitivo e procreativo segue le leggi e i ritmi del ciclo femminile. Il gesto sessuale esige, allora, che i coniugi, in presenza di questi due significati, non li dissocino più di quanto non lo facciano la natura e il Creatore.

3.2. Quale indissolubilità tra i due significati?

3.2.1. L'esposizione di G. Martelet

Tra i primi ad affrontare direttamente questo problema centrale della dottrina dell'HV troviamo il gesuita francese G. Martelet, il quale ha apportato delle importanti precisazioni.¹⁹

¹⁶ J. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali*, PUG, Roma 1963, p. 53.

¹⁷ B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. III, Paoline, Roma 1981, p. 633.

¹⁸ Cf G. GATTI, *Moralè sessuale educazione dell'amore*, LDC, Torino-Leumann 1988, p. 110.

¹⁹ G. MARTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1968; Id., *L'existence humaine et l'amour*, Desclée, Paris 1969; Id., *Pour mieux comprendre l'Encyclique Humanae*

a) Una indissolubilità periodica condizionata

L'Enciclica parla di un legame indissolubile nell'atto coniugale tra l'unione e la procreazione. Questa indissolubilità non è, però, mai assoluta, cioè incondizionata. Al contrario, essa è ritmica o ritmata, in ragione dei periodi del ciclo. L'Enciclica parla, dunque, di una indissolubilità «*periodica condizionata*» e non «*assoluta*». Essa non dice: l'unione è o deve essere «sempre» feconda, poiché è normalmente impossibile che lo sia. Essa dice: quando l'unione normalmente può essere feconda, non si può «*allora*» impedire che lo sia. Il legame tra l'unione e la procreazione non è sempre biologicamente dato, ma quando esso è periodicamente dato, esso è indissolubile e la contraccezione consiste nel distruggerlo «*allora*».²⁰

Come si vede, Martelet non parla del rispetto dovuto al significato procreatore di «*ogni*» atto coniugale, ma si preoccupa solo di quelli che possono essere effettivamente procreatori. È esattamente ciò che cercano coloro che fanno uso della contraccezione: anche se sterilizzano indistintamente degli atti già infecondi, essi vogliono, in realtà, rendere sterili quelli che sono virtualmente portatori di vita. «Al contrario, aggiunge il teologo francese, se il significato procreativo è solo ritmicamente presente, *il suo significato unitivo, invece, è permanente*».²¹

Proprio a partire da questo significato unitivo permanente (mentre quello procreativo è solo ciclico), egli *tenta di dimostrare* i due aspetti più importanti e fondamentali della dottrina dell'HV, e cioè che: 1) la contraccezione contraddice il senso di unione e di donazione totale e reciproca degli sposi (= il significato antropologico della sessualità coniugale); 2) la contraccezione s'oppone ad un possibile intervento di Dio creatore (= il significato teologico della sessualità coniugale). Ed ecco alcune sue precisazioni.

b) La contraccezione contraddice il significato di unione e di donazione totale e reciproca della unione sessuale

La totalità del dono d'amore viene intaccata, secondo lui, quando le si toglie la procreatività che vi è ciclicamente legata. «Non è necessario, egli dice, che ogni atto d'amore sia procreatore per esprimere l'amore, ma è certamente vero che, quando ne è ritmicamente capace, si tradisce questo linguaggio, privandolo «*allora*» del suo significato di vita».²² E ancora: «L'amore autentico s'interdice di distruggere anche la semplice possibilità che un essere umano ha di venire alla vita, proprio quando nell'amore coniugale questa possibilità è realmente data».²³

Si comprende di qui che il male della contraccezione non è il fatto di «*intervenire*», ma il fatto di «*privare*» del suo significato di vita un linguaggio d'amore «*nel momento*» in cui normalmente l'avrebbe.²⁴

Vitae, in «Nouvelle Revue Théologique» 90 (1968); Id., *Dix ans après «Humanae Vitae»*, in «Nouvelle Revue Théologique» (1979) 246-259; Id., *Un profetismo contestato: il messaggio della «Humanae Vitae»*, in AA.Vv., *La coppia, l'amore, la vita*, Ancora, Milano 1980, pp. 253-271.

²⁰ G. MARTELET, *Pour mieux comprendre l'Encyclique Humanae Vitae*, in «Nouvelle Revue Théologique» 90 (1968) 1028. Le sottolineature sono dell'Autore.

²¹ G. MARTELET, *L'existence humaine...*, cit., p. 97.

²² G. MARTELET, *Pour mieux...*, cit., p. 1032.

²³ G. MARTELET, *ibid.*, p. 1038.

²⁴ G. MARTELET, *ibid.*, p. 1047. In un altro studio: *Dix ans après...*, cit., p. 31, Martelet di-

c) La contraccuzione si oppone al possibile intervento del Creatore

G. Martelet si esprime così: «La procreazione umana è una meravigliosa “sinerzia” della coppia e di Dio, nella quale, se Dio si lega alla coppia, la coppia è legata a Dio... A meno di dire che Dio nella sessualità è alla mercé dell'uomo e viene ridotto al rango di semplice “componente” della procreazione, bisogna ben ammettere che non si lega all'uomo senza che l'uomo sia legato a Dio e attraverso le medesime vie... Interdicendosi di rompere la correlazione strutturale che “rende disponibile” la coppia e l'apre nel suo agire all'azione insostituibile di Dio, l'uomo e la donna, uniti da un amore che lega Dio stesso, sono, a loro volta, in questo modo legati a Dio. Ne consegue che ogni opposizione oggettiva alle strutture che mettono in relazione il loro amore alla possibilità di suscitare la vita, sono un'opposizione a Dio stesso, che ha voluto questo legame nel quale si nasconde ed opera la sua azione trascendente».²⁵

Lo stesso Autore sottolinea, tuttavia, che se è vero che l'uomo è trascendente, si tratta tuttavia di una «trascendenza condizionata», per il fatto che la sua natura corporale e sessuale è il segno interiorizzato della sua finitezza, della sua condizione di creatura e della sua innegabile dipendenza da Dio.

Queste argomentazioni apportano certamente grande luce al problema, ma non convincono pienamente. Anzi, rivelano dei grossi punti deboli. Quali?

3.2.2. La critica obiettiva a questa esposizione

Pur ammettendo che le precisazioni di Martelet contribuirono non poco alla comprensione dell'Enciclica HV, bisogna tuttavia riconoscere che tali argomentazioni restano imperfette e imprecise e non rispondono ancora pienamente al bisogno di dare una motivazione ineccepibile, sia dal punto di vista antropologico sia dal punto di vista teologico alla norma della Chiesa.

Perché non basta questa analogia del linguaggio, così come è esposta da Martelet e dalla maggior parte dei teologi moralisti fedeli all'insegnamento del Magistero? Non basta, perché non offre *piena ragione* del significato teologico e antropologico della sessualità coniugale.

a) Dal punto di vista teologico (apertura al Creatore della vita)

Quando si afferma che ciò che rende inviolabile il processo creatore è il fatto della «*effettiva apertura della coppia all'azione creatrice di Dio, quando essa esiste*» in realtà si richiede di rispettare l'evento fisiologico della ovulazione e non, invece, «*il suo significato procreatore*».

Infatti, sia la coppia che pratica la continenza periodica, come quella che pratica la contraccuzione, cercano di evitare l'intervento creatore di Dio nella loro unione coniugale. È una nuova forma di «biologismo», che, a dispetto di tutto il suo vocabolario «personalista», introduce un altro criterio di moralità: «le strutture della vita». Rispuota, con altre parole, la legge biologica, o, se si vuole, la legge naturale.

ce: «Il fatto che il nesso tra espressione d'amore e concepimento di una nuova vita non sia sempre attuato, non comporta che esso possa essere distrutto arbitrariamente con mezzi tecnici, quando esiste o potrebbe essere organicamente possibile».

²⁵ G. MARTELET, *Morale conjugale et vie chrétienne*, in «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 259ss. Si noti che questo testo è anteriore all'HV.

b) *Dal punto di vista antropologico (il dono totale di sé)*

La difficoltà maggiore alla spiegazione di Martelet è quella di non aver colto la vera «correlazione o interdipendenza» tra i due significati dell'atto sessuale, che sono, come diceva già J. Fuchs alle soglie del Concilio, «correlativi e interdipendenti»: proprio per questa unità profonda ogni comportamento contro uno di questi due fini dell'atto coniugale comporta una violazione dell'atto stesso.²⁶

G. Martelet (e tanti altri che lo hanno seguito) si è distaccato da questa impostazione, parlando di un significato unitivo dell'atto coniugale che sarebbe «permanente» e di un significato procreativo, che sarebbe, invece, solo «ritmicamente presente».

Ed ecco allora l'*obiezione*: se le cose stanno così, bisogna riconoscere che il significato procreativo non è essenziale ad un autentico reciproco dono di sé. Se si deve rispettare la possibilità creatrice «quando essa c'è», questo non avviene più in nome di un'esigenza inherente all'amore, dal momento che il dono reciproco non comporta più, per sé, tale apertura alla dimensione procreativa. Sarebbe un ricadere nuovamente in una «*petitio principii*», imponendo il rispetto del dono della vita in nome dell'autenticità dell'amore: questo significato, che è permanente, può realmente esserci senza l'altro, che è solo ritmico.²⁷

È tutto il problema della differenza «*moral*» tra la pratica della continenza periodica e l'uso dei contraccettivi che ritorna a galla, quando coloro che ricorrono ai *metodi naturali* non riconoscono più un significato procreativo ai rapporti sessuali posti durante il periodo infecondo. Queste coppie, si dice, cercano di evitare che il loro atto coniugale sia procreatrici. L'unica differenza consiste nel fatto che, in questo caso, si sospendono gli incontri sessuali durante alcuni giorni, il tempo necessario perché il «*pericolo*» della gravidanza sia passato, mentre, nell'altro caso (quello appunto dell'uso dei contraccettivi), per delle motivazioni valide, si prende la preoccupazione di sopprimere artificialmente la possibilità procreativa.

Concludendo queste prime riflessioni, dobbiamo constatare che proprio l'argomento che doveva aiutare a capire meglio la dottrina e l'insegnamento della Chiesa, secondo la quale *ogni atto sessuale possiede un significato procreatore*, non convin-

²⁶ J. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali*, PUG, Roma 1963, p. 42: «Hi duo aspectus sunt correlativi et se invicem specificant». Questo significa che l'amore degli sposi e la procreazione, pur rimanendo valori propri e distinti, entrano in tale rapporto, che ogni dimensione dell'atto non è possibile e pensabile senza l'altra.

²⁷ La «*petitio principii*» è un'esigenza di ogni serio ragionamento. Non si può dimostrare una cosa partendo proprio da quella che deve essere dimostrata. La critica (quella di ricadere appunto nella «*petitio principii*») è stata formulata pressappoco così: la malizia della contraccezione deriva dal fatto che essa falsifica l'amore coniugale nella sua verità più profonda (nel suo significato ontologico). Ma sul piano logico, questo ragionamento parte già dall'affermazione che la contraccezione «è un male morale». Proprio perché essa è considerata in partenza «un male morale», si afferma che contraddice l'autenticità del dono di amore, e non viceversa.

Tanto è vero che, se per ipotesi, la contraccezione fosse giustificabile sul piano morale, non si potrebbe più accusare di snaturare l'amore tra gli sposi. Bisogna, dunque, provare prima di tutto, indipendentemente da ogni considerazione sul piano matrimoniale, che la contraccezione è «un male morale intrinseco»: ma è proprio quello che resta da dimostrare. Procedere diversamente è fare una pericolosa «*petitio principii*» (cf G. GRIZEZ, *Contraception and the Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964, pp. 34ss; R. MCCORMICK, in «Notes on Moral Theology», genn.-giugno 1968; F. BOECKLE, *Documentazione: osservazioni teologiche sull'Humanae Vitae*, in *Testo e note teologiche-pastorali*, Queriniana, Brescia 1968).

ceva più. La maggioranza dei moralisti non seguirà più questa tesi, convinti che, almeno gli atti che comportano una *possibilità ritmica* di vita, almeno questi conservano questo significato inviolabile.

Per riuscire a capire il significato procreatore dei singoli atti coniugali, B. Häring invita a mettersi all'ascolto «*del messaggio totale della sessualità umana*».

Nella sua opera *Liberi e fedeli in Cristo*, egli dice: «È vero che una parte di questo linguaggio biologico parla solo in certi giorni del mese; ma i messaggi parziali non sono *affidabili*». Se vogliamo raggiungere la piena verità dell'uomo in questo campo, dobbiamo in primo luogo ascoltare con la massima cura «*il messaggio totale di tale linguaggio*», e solo dopo operare la traduzione nel «*linguaggio della nostra responsabilità morale*».²⁸

Dobbiamo, allora, considerare più in profondità questo linguaggio della sessualità umana da un «*nuovo punto di vista*».

4. La risposta centrata sul significato permanente della dimensione procreativa della sessualità umana

Credo che abbiano ragione tutti quei moralisti (e quegli sposi cristiani) che non riescono a comprendere come «ogni» atto sessuale possegga un significato procreatore, quando si considerano questi atti isolatamente. Tuttavia non è possibile assolutamente sottoscrivere la tesi secondo la quale ogni rapporto matrimoniale, anche contraccettato, possegga un «*significato procreativo*», quando lo si considera all'interno di una vita coniugale generosamente aperta alla vita.

Né l'una né l'altra prospettiva rispondono alla realtà. La realtà che ci può aiutare a capire il significato dell'atto coniugale, realtà ad un tempo biologica, umana e personale, è la sua prospettiva ciclica ritmicamente procreativa. La totalità della vita coniugale è procreatrice, unicamente perché ad ogni mese della vita della coppia, nell'arco degli anni fecondi, questa apertura alla vita è data.

Vediamo allora di approfondire questa nuova prospettiva che si fonda sul significato permanente della dimensione procreativa della sessualità coniugale.

4.1. La prospettiva ciclica del ritmo mensile

4.1.1. Il senso compiuto della «frase» del linguaggio sessuale

Superando sia la prospettiva dell'atto isolato, sia la prospettiva della globalità del matrimonio, riusciremo forse a *capire il messaggio totale della sessualità umana*, ponendoci nella prospettiva del «*ciclo mestruale*», che rappresenta la «*frase totale*» del linguaggio sessuale degli sposi, l'unità di base della fecondità della coppia.

Nella prospettiva dell'atto isolato, noi vediamo passare davanti ai nostri occhi delle «parole», senza riuscire ad afferrare il senso della «frase». E nella prospettiva della globalità della vita matrimoniale ci troviamo di fronte ad una montagna di parole, di cui non riusciamo a capire il messaggio, dato che questo dipende dal senso compiuto di ciascuna frase.

La «frase» della sessualità umana, l'unità che ci può svelare quello che essa ci vuol dire è il «ciclo» della fecondità coniugale. Il potere di generare risiede prima-

²⁸ B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. II, Ed. Paoline, Roma 1980, pp. 634-635.

riamente nella «funzione procreatrice» stessa. Come dice la stessa parola «funzione», si tratta di qualche cosa di permanente e non solamente di un atto. In altre parole, l'atto sessuale dipende dal potere procreativo della funzione. L'atto sessuale individuale partecipa di questo potere ritmico procreativo che possiede la funzione. Il rapporto sessuale non dovrebbe mai essere considerato isolatamente: esso è, piuttosto, una espressione che lascia intuire il suo vero significato allorché la si considera nel contesto di tutta intera la sua frase.

Per capire che cosa intendiamo con il concetto di «frase», bisogna rendersi conto che il potere procreativo risiede primariamente «nella funzione procreatrice medesima». Come lascia intuire la parola stessa «funzione», si tratta di qualcosa di permanente e non soltanto di un atto. In altre parole, l'atto sessuale dipende dal potere procreatore della funzione. Nella donna, questo potere procreatore della sessualità umana prende la forma di un potere ritmico. L'atto sessuale individuale partecipa di questo potere ritmico procreativo che possiede la funzione.²⁹

Questo vuol dire che il significato procreativo appartiene a tutto il ciclo, e non soltanto ai pochi giorni ritmicamente aperti alla vita. Opporsi alla procreazione quando è periodicamente possibile significa opporsi al senso oggettivo della «totalità» del ciclo e di «tutti» gli atti che esso comporta, e non solamente al significato dei rapporti sessuali, che intervengono durante le poche ore di eventuale fecondità.³⁰

4.1.2. La «novità» di tale argomentazione rispetto alle posizioni precedenti

Si può sintetizzare così: «*Ogni singolo atto sessuale partecipa al "senso oggettivo" della fecondità periodica della coppia*».

L'atteggiamento di apertura o di chiusura che gli sposi adotteranno di fronte a

²⁹ Scrive acutamente M. DA CRISPIERO: «Nel piano fenomenologico o della constatazione scientifica la fecondità umana risulta *ritmica*: si svolge, cioè, secondo una legge biologica per la quale momenti fecondi si intercalano a momenti infecondi. Sono momenti diversi e successivi nel tempo di uno stesso processo, che è il processo naturale della fecondità al livello biologico. I ritmi appartengono al biologismo ed esprimono la legge biologica della fecondità. Ciò vuol dire che i momenti infecondi fanno parte dell'intero processo, sono cioè fasi attraverso le quali la fecondità biologica si costituisce e si attua. Alla base di tale processo naturalistico, c'è un *finalismo* da cui esso prende senso e valore. Il fine procreativo dà senso al biologismo dei sessi. Ora, il *finalismo di un processo temporale* è sempre e tutto dinamicamente presente in ciascun momento del suo divenire temporale. In quanto tale, il fine procreativo trascende i momenti temporali e l'aspetto fenomenologico della fecondità biologica con i suoi ritmi; e li trascende perché li ingloba tutti nel suo interno dinamismo. Tale è la fecondità strutturale dell'atto sessuale. L'unione dei sessi, quindi, secondo la concezione classica, è un gesto il cui significato va interpretato in ragione del suo finalismo che sta alla base del processo biologico e perciò in rapporto all'intero evento naturalistico della fecondità biologica, e non alla fecondità o infecondità che può essere rilevata nel piano fenomenologico in base ai ritmi» (*Il matrimonio cristiano*, Mairiotti, Torino 1976, p. 226).

³⁰ Uno studioso americano, per far capire l'unità globale della funzione procreativa (costituita da tre unità distinte), si serve di un paragone facile. Nel gioco del calcio vi sono tre unità: l'unità del campionato, l'unità della partita, l'unità dell'azione. L'unità più importante è quella centrale, la partita. Un campionato è composto di tante partite, non di tante singole azioni. Lo stesso si può dire del matrimonio. Per l'incontro coniugale vi è l'unità della vita, quella del mese, e quella dell'atto individuale. L'unità centrale è il ciclo. Nell'attività coniugale mensile, l'integrità del ciclo deve essere rispettata (R. YORK, *The Truth of Life is Love*, Herder and Herder, New York 1968, p. 101).

quelle poche ore in cui il mutuo dono di sé è eventualmente aperto alla vita si estenderà su tutti gli incontri coniugali del mese; il proposito di accettare o di rifiutare la procreatività ciclica si ripercuote su tutti gli atti coniugali del ciclo.

Al livello del *significato ontologico, umano e morale*, tutti gli atti partecipano della procreatività periodica della coppia. Mentre gli Autori fin qui ricordati (e tantissimi altri) rivolgono tutta la loro attenzione sul rispetto assoluto della possibilità procreatrice, *quando essa è presente*, trascurando di considerare come questo periodo fecondo si connette al resto del ciclo biologicamente fecondo, in questa prospettiva, invece, l'attitudine della coppia nei confronti del periodo fertile è vista nella sua connessione e ripercussione sul significato oggettivo di tutti gli altri rapporti coniugali del mese.

Questa differenza è capitale. Basta ricordare l'opinione, oggi più diffusa, che si fonda precisamente sul significato unitivo, ma non procreativo, della maggior parte degli incontri coniugali del ciclo (in media venticinque giorni), per affermare che la soppressione della possibile procreatività durante quelle poche ore (in media tre giorni), non intacca il significato unitivo degli atti contraccettati, dal momento che i due significati non sono intrinsecamente dipendenti l'uno dall'altro.

Invece, dal momento in cui noi percepiamo che il significato di ogni atto individuale è legato all'atteggiamento della coppia davanti all'apertura alla vita di tutto il ciclo e al dono reciproco di sé, *il ragionamento viene capovolto*.

4.1.3. Il ruolo dell'intenzionalità

Nella mentalità corrente si è consumata *la rottura dell'unità di significato* presente all'interno del ciclo tra i giorni ritmicamente fecondi e infecondi, dal momento che i rapporti sterili possono essere portatori di un significato unitivo, qualunque sia la sorte riservata ai giorni mensilmente aperti alla vita. Questo modo di ragionare è diventato così comune, da essere accettato, al giorno d'oggi, come *una evidenza a priori*: come può venire in mente che il rifiuto dell'apertura periodica alla vita, legata allo stesso ciclo mensile, possa realmente compromettere l'autenticità del dono totale e reciproco di sé, che gli sposi sono convinti di realizzare nel periodo agenesiaco?

Presentando questo nuovo punto di vista, noi vogliamo tentare di recuperare l'unità di significato della sessualità coniugale. Per convincerci (e convincere gli sposi cristiani) che non è possibile considerare separatamente le due parti del ciclo mestruale, come si è fatto finora da diversi anni a questa parte, portiamo un paragone abbastanza illuminante: analizziamo il caso di un marito, infedele a sua moglie, che va in città un fine settimana ogni mese per lavoro; e là lo aspetta regolarmente la sua amante. Per tutto il mese non ha alcun contatto con questa persona e vive normalmente con la sua sposa. Ciononostante, durante tutto questo tempo lo accompagna «*una intenzionalità adultera*»: incontrare la sua amante durante quei tre giorni. Si può dire che i rapporti coniugali di quest'uomo con la sua moglie siano rapporti di amore vero e sincero, *dono totale ed esclusivo di sé?* Qualunque sia la prestazione sessuale di questo marito con sua moglie, qualunque sia la dimostrazione di affetto che può anche essere sincera sul momento, qualunque sia l'attrazione sessuale che egli prova per sua moglie e i gesti di tenerezza che le può dimostrare, *questi rapporti coniugali non potranno mai essere atti di amore autentico e vero*, nel senso oggettivo di dono totale di sé, fedele ed esclusivo, finché permane dentro di lui questa volontà o

intenzionalità di ritornare presso la sua amante alla fine del mese, intenzionalità che distrugge alla radice l'apparente dono di amore che egli crede di fare a sua moglie.

Bisogna che questa intenzione adultera venga eliminata e allora l'ostacolo maggiore ad un amore vero verso la sua sposa sarà tolto. E questo non vuol dire che «automaticamente» il suo amore coniugale ridiventerà profondo e autentico da un giorno all'altro, ma, anche se positivamente questo amore non ha ancora ritrovato tutto il suo vigore e la sua forza, almeno l'ostacolo negativo, che contraddice e mina alla base l'essenza e il significato del suo dono coniugale, sarà scomparso.

Penso che questo esempio possa aiutare a capire meglio perché l'intenzionalità della coppia nei confronti di quei pochi giorni, durante i quali i rapporti sessuali sono potenzialmente portatori di vita, si ripercuote sul senso oggettivo di tutti gli altri rapporti sessuali del mese.

In tutto questo paragone abbiamo parlato di «intenzionalità adultera» che perdura tutto il mese e che, quindi, altera la qualità del dono totale del marito verso sua moglie. In maniera analoga, si tratti di contraccuzione o no, c'è una intenzionalità che s'instaura negli sposi, la quale permea esistenzialmente tutti gli atti coniugali di uno stesso mese, comunicando loro un medesimo significato.

Facciamo ora *l'applicazione al nostro caso*: negli sposi che adottano la contraccuzione s'instaura una «intenzionalità» o «attitudine» che comunica esistenzialmente agli atti coniugali di un medesimo ciclo, un unico significato. Questa intenzionalità contraccettiva, presso la coppia che elimina la sua apertura alla vita, mediante contraccettivi, va oltre i pochi giorni fecondi e si estende a tutti i mesi o cicli, alterando o modificando il significato oggettivo degli altri rapporti sessuali del ciclo, proprio allo stesso modo che l'intenzione adultera di un marito contraddice al senso oggettivo di tutti i suoi rapporti coniugali.

Di quale intenzionalità si parla in questo contesto? Non intendiamo affatto parlare di «intenzione soggettiva» (*finis operantis*) dei coniugi di non avere altri figli, sia temporaneamente, che definitivamente. Il principio della «paternità responsabile» riconosce che questa intenzione soggettiva è moralmente buona, quando è giustificata da motivazioni valide. Non è dunque di questa intenzionalità soggettiva di cui vogliamo parlare, che può essere identica sia in quanti praticano la continenza periodica, che in quanti praticano la contraccuzione.

L'intenzionalità che *modifica il significato* di ogni atto matrimoniale del ciclo mestruale è di altro ordine: è dell'ordine dei «mezzi» scelti oggettivamente per giungere al «fine soggettivo» di non avere figli.

Che cosa capita effettivamente, proprio dal punto di vista dell'intenzionalità, negli sposi che decidono di utilizzare una qualsiasi forma di contraccuzione allo scopo di evitare una nuova gravidanza? Questi sposi prendono la loro decisione di eliminare l'apertura alla vita, di cui sono ciclicamente portatori, ogni volta che questa si presenterà nel corso del ciclo mensile (e questo anche per dei mesi o degli anni, senza parlare della sterilizzazione definitiva, che non fa altro che ampliare ciò che affermiamo). Qualche moralista la chiama «scelta politica».³¹

Generalmente questa «intenzionalità» contraccettiva non si riferisce ad un momento solo, ma a tutto un periodo scelto (è una volontà politica, appunto). Tale intenzionalità tendente ad impedire ogni procreatività periodicamente possibile ac-

³¹ W. MAY, *Sex, Love and Procreation*, Franciscan Herald Press, Chicago 1976, p. 29.

compagnerà tutti i rapporti, finché non venga revocata: essa sarà come una «*forma*», che comunica il suo significato oggettivo a tutti gli atti fisici che incontrerà o «*informerà*». D'altronde, le coppie che praticano la contraccezione «a lungo termine» (pilola anovulante, sterilet...) non sanno nemmeno più quali dei loro rapporti potrebbero essere effettivamente fecondi: tutti sono livellati dalla stessa intenzionalità contraccettiva.

La stessa cosa accade agli sposi che utilizzano una contraccezione «dolce» (condom, coito interrotto, ecc.). Questi non hanno bisogno di contraccettivi durante i giorni del ciclo certamente sterili. Però, al ritorno del periodo fertile s'affretteranno a usare la contraccezione. Egualmente, quando questi sposi non usano alcun contraccettivo, ma si affidano ai metodi naturali, sapendo che i loro rapporti sono naturalmente infecondi,³² la loro intenzionalità contraccettiva perdura e contraddice il significato oggettivo e morale di atti «materialmente» non contraccettati. Prova ne è il fatto che se gli interessati perdonano il calcolo dei giorni fecondi o sterili, non esitano a far ricorso immediatamente a qualche mezzo anticoncezionale. Essi sanno perfettamente che al riapparire dei giorni fecondi riprenderanno l'uso di contraccettivi.

Ma che differenza c'è tra gli atti di chi fa la scelta «politica» della contraccezione e quelli di chi ha scelto di non ricorrere al contraccettivo nel periodo fertile, respingendo in questo modo ogni intenzionalità contraccettiva? Rispondiamo: al livello di *atto esteriore* (a livello dell'*operatorum*) gli atti sono eguali in tutto; ma al livello dell'*atto umano* (dell'*objectum actus*), al livello cioè del significato oggettivo e morale, questi due identici comportamenti esteriori costituiscono di fatto *due atti umani differenti*: l'uno è segnato dalla scelta contraccettiva (anche se di fatto non è stato preso nessun contraccettivo), l'altro invece no.

Così, paradossalmente, un atto «materialmente» non contraccettato può rivestire un «significato contraccettivo», a causa dell'intenzionalità contraccettiva che lo accompagna e ne modifica il senso umano. Se in quel momento tale atto non è «materialmente» anticoncezionale, ciò avviene solo «accidentalmente», per il semplice fatto che, biologicamente, la coppia si trova in quel momento nel periodo agenesiaco. Ma «più profondamente», quest'atto è già «segnato» dall'intenzionalità contraccettiva, che l'ha destituito della sua verità più autentica.

4.2. *I due significati della sessualità coniugale in questa prospettiva*

Appoggiandoci, ora, a questo *nuovo punto di vista* possiamo riprendere *con un'ottica nuova* le nostre riflessioni sui due principali argomenti che giustificano, al livello antropologico e teologico, il rifiuto della contraccezione: il significato di dono totale e reciproco dell'atto coniugale e la sua apertura al Creatore della vita.

4.2.1. Il significato antropologico

Il punto di partenza è la dottrina personalistica della Chiesa sull'amore umano e la sessualità. Il Concilio Vaticano II insegna che «gli atti con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onorevoli e degni, e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano, ed arricchiscono vicende-

³² GIOVANNI PAOLO II, in un discorso dell'aprile 1980, ha chiamato questo comportamento «una variante (creduta) lecita di una scelta di chiusura alla vita, che sarebbe sostanzialmente analoga a quella che ispira la contraccezione».

volmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi» (GS 49). E ancora: «Il carattere morale del comportamento non dipende soltanto dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti e sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana» (GS 51).

Questa concezione così nobile dell'amore umano è, come ben sappiamo, il punto di arrivo di un lungo cammino nella storia della riflessione cristiana sulla sessualità e trova la sua più alta formulazione in tutta la catechesi di Giovanni Paolo II.³³ La corporeità fa parte integrante della persona e la fecondità, maschile o femminile, è un elemento fondamentale di questa corporeità. Se questo è da tutti riconosciuto, come è possibile non capire che l'eliminazione di questa forza di vita, in un gesto che significa il dono di sé e l'accoglienza totale dell'altro, contraddice il senso stesso di questo gesto?³⁴

La malizia della contraccezione è tutta e solo qui. Leggiamo nella FC: «(Gli sposi) manipolano e avviliscono la sessualità umana e, con essa, la propria persona e quella del coniunto, alterandone il valore di donazione totale. Così al linguaggio che naturalmente esprime il dono reciproco e totale degli sposi, la contraccezione contrappone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello, cioè, del non donarsi in totalità; ne deriva non soltanto il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale» (FC 32).

a) *L'autenticità del dono totale di sé*

La principale difficoltà che incontriamo in questo campo (l'abbiamo già accennato sopra) è ben nota: i rapporti coniugali, contraccettati o non, esprimerebbero permanentemente l'autenticità del dono reciproco e personale degli sposi. Ammesso questo, non è più comprensibile la differenza tra i due metodi messi in opera durante quelle poche ore mensili di apertura alla vita. Questa premessa è sbagliata.

Certamente, tutte le coppie hanno la medesima intenzionalità «soggettiva» (non avere figli); i rapporti coniugali di questi sposi possono, sia nel caso della contraccezione, sia nel caso della scelta della continenza periodica, manifestare sensibilmente la stessa tenerezza, la medesima attenzione all'altro; in una parola, possono manifestare lo stesso amore sul piano psicologico (ed è appunto questo fatto che rende difficile capire la loro differenza morale). Però, sul piano del significato oggettivo dell'atto sessuale come dono di sé totale e reciproco (*significato di ordine ontologico, che sfugge all'«esperienza» soggettiva ed empirica degli sposi*), i coniugi, porta-

³³ La catechesi di GIOVANNI PAOLO II sulla sessualità, il matrimonio e l'amore umano è riunita nel volume *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985.

³⁴ Persino i moralisti più tradizionali non esitano ad affermare questa profonda unità psico-fisica dell'uomo. Così A. GUNTHÖR scrive: «L'uomo e la donna, quando si uniscono sessualmente in maniera totale, illimitata e senza riserve, non danno solo il loro corpo, ma se stessi. Quando, invece, uno di loro proprio qui pone una limitazione, ricorrendo ad una sterilizzazione non richiesta da motivi sanitari o alla deformazione dell'atto coniugale stesso, con ciò pone un limite alla propria donazione umana completa. L'apparente donazione totale non è più totale» (*Chiamata e risposta*, vol. III, Ed. Paoline, Alba 1977, p. 703).

tori di una «intenzionalità contraccettiva», si oppongono alla «verità» dei loro rapporti matrimoniali che saranno posti nel periodo del ciclo in cui hanno deciso di fermare l'apertura periodica alla vita: il rispetto di questa apertura condiziona, manifesta e realizza il dono e l'accoglienza vicendevole di tutto il loro essere. Nonostante le apparenze e nonostante ciò che si può provare sul piano psicologico, è falso pretendere che le coppie radicate in una «intenzionalità contraccettiva» possano donarsi l'un l'altro totalmente e senza riserve quando i loro rapporti mirano ad essere, in ogni caso, sterili.

Al contrario, quanti praticano la continenza periodica riconoscono che la scelta contraccettiva durante i momenti potenzialmente fecondi del ciclo contraddirrebbe non solamente al dono totale e reciproco di sé durante quei pochi giorni, ma anche durante tutto il ciclo: essi rifiutano di entrare in questa intenzionalità contraccettiva di cui abbiamo parlato. Al contrario, rinunciando a quella che sarebbe un'espressione fisica d'amore depauperata e sfigurata, questi sposi conservano il significato oggettivo del dono reciproco e totale di sé, che «informerà» tutti gli altri rapporti coniugali.

Questa continenza periodica è dunque *una rinuncia al falso amore*, un riconoscimento rispettoso (pur nell'astinenza) della potenza di vita ritmicamente presente nell'amore coniugale, una scelta condivisa di rimanere nell'amore vero, anche a costo di ritardare la piena espressione fisica.

La sospensione temporanea delle relazioni coniugali non è una rinuncia alle molteplici altre espressioni d'amore e di tenerezza, che, come molte coppie sostengono, sono molte volte più profonde, numerose e delicate in quelle coppie che hanno scelto la continenza periodica.

b) Il pericolo di idealizzazione

Esiste, però, il rischio di idealizzare troppo facilmente la continenza periodica: se da una parte essa preserva la coppia dalla «intenzionalità contraccettiva», dall'altra non garantisce affatto la presenza della tenerezza e della comunione d'amore che sono altresì necessarie alla moralità totale dell'incontro coniugale. Questa rettitudine «oggettiva» deve anche esprimersi al livello «soggettivo» di mutuo dono e accoglienza senza riserve.

Il linguaggio dell'amore, ossia la verità della sessualità, comporta certamente una dimensione oggettiva, immutabile, indipendente dai soggetti, quella appunto che abbiamo chiamato «struttura» del linguaggio sessuale; ma per divenire linguaggio vero e autentico, questa parola deve diventare «logos», cioè *essere assunta* dai soggetti che esprimono la loro interiorità e la loro comunione d'amore totale. Questo ci spiega perché è così difficile, nella vita di ogni giorno, percepire la differenza che esiste tra la contraccezione e continenza periodica.

È come nel caso dell'adulterio: una volta eliminato l'ostacolo negativo che neutralizza il significato oggettivo dei rapporti coniugali, resta ancora da ricostruire faticosamente il senso «positivo» degli incontri d'amore, e questo richiede tempo, rinuncia a se stessi, e una attenzione vera verso la propria sposa.

Questo ci aiuta a capire quello che può avvenire in chi pratica la continenza periodica: se la rinuncia alla contraccezione è soltanto l'esclusione dell'aspetto negativo della intenzionalità contraccettiva, ma non si fa nulla per esprimere l'affetto e la vera attenzione all'altro, il risultato di ciò che viene esperimentato come amore può

stranamente rassomigliare a ciò che vive la coppia che utilizza la contraccezione. E ciò è tanto più vero se i coniugi, che hanno scelto la continenza periodica, non sanno vedere altro che una restrizione puramente arbitraria, di cui non afferrano il significato oggettivo di rispetto della vita, presente nell'amore autentico che devono esprimersi l'un l'altro nell'atto sessuale.

Giustamente è stato scritto che il rifiuto della contraccezione è solo il «minimum» della moralità coniugale, poiché essa non rappresenta il solo o il più grande dei mali contro l'amore.³⁵

c) *La contraccezione rende insignificante la sessualità*

Se è vero che la contraccezione non è il più grande dei mali contro la sessualità, è, però, vero che tale ferita dell'amore non è una cosa banale. Tutt'altro. Svuotando insensibilmente il significato autentico dell'incontro coniugale, la contraccezione rende la sessualità «insignificante».

Invece di essere espressione d'amore in cui «ci si gioca interamente», la sessualità diventa soltanto un gesto futile, o la semplice soddisfazione di un bisogno biologico, di un capriccio, che trasforma, non senza disprezzo, il proprio corpo e quello dell'altro, in un oggetto di gioco e di piacere. La sessualità diviene insignificante non tanto per l'uso maldestro che se ne fa, quanto piuttosto per il rifiuto di ingaggiare completamente e totalmente la propria persona nella verità di se stessi, nel ridurre la sessualità ad una banalità alla portata di tutti, senza rischio e senza conseguenze indesiderate.

Molti teologi non hanno percepito la profondità di questa ferita. «Ma chi viene ferito dalla contraccezione?», si domanda J. Noonan, «la razza umana?, la famiglia?, se stessi?, la natura?, Dio?». Se nulla o alcuno viene ferito dalla contraccezione, che male c'è nel praticarla?³⁶

Chi è ferito e offeso dalla contraccezione? Possiamo e dobbiamo rispondere: «La persona umana». La ferita è troppo profonda per essere sentita a breve termine. È una dilacerazione di ciò che vi è di più profondo nella donna e nell'uomo, una ferita del «senso dell'amore». La contraccezione tocca il significato stesso dell'amore; svuota l'amore umano della sua verità ontologica. È una ferita propriamente morale.

4.2.2. Il significato teologico

L'argomento teologico non è nuovo, e si poggia sulla dottrina, da sempre insegnata dalla Chiesa, che gli sposi non sono che la causa «inadeguata» della generazione umana: l'atto coniugale (e la fecondità naturale della funzione sessuale) non sono che il preludio alla parte più importante della procreazione: l'atto creatore di Dio stesso.

a) *L'insegnamento di Paolo VI e di Giovanni Paolo II*

Scrive Paolo VI: «Usufruire del dono dell'amore coniugale, rispettando le leggi del processo generativo, significa riconoscersi non arbitri delle sorgenti della vita umana, ma piuttosto ministri del disegno stabilito dal Creatore. Infatti, come sul suo

³⁵ G. MARTELET, *Morale conjugale et vie chrétienne*, cit., p. 254.

³⁶ Cf J. NOONAN, *Contraception...*, cit., p. 523.

corpo in generale l'uomo non ha un dominio illimitato, così non lo ha, con particolare ragione, sulle sue facoltà generative in quanto tali, a motivo della loro ordinazione intrinseca a suscitare la vita, di cui Dio è principio. «La vita umana è sacra – ricordava Giovanni XXIII –; fin dal suo affiorare impegna direttamente l'azione creatrice di Dio» (HV 13).

Giovanni Paolo II è ancora più incisivo: «Le ragioni più profonde (dell'insegnamento della Chiesa) sono innanzitutto di *ordine teologico*. All'origine di ogni persona umana v'è un atto creativo di Dio: nessun uomo viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio. Da questa fondamentale verità di fede e di ragione deriva che la capacità procreativa, inscritta nella sessualità umana, è, nella sua verità più profonda, una co-operazione con la potenza creativa di Dio. E deriva anche che di questa capacità l'uomo e la donna non sono arbitri, non sono padroni, chiamati come sono, in essa e attraverso di essa, ad essere partecipi della decisione creatrice di Dio. Quando, pertanto, mediante la contraccezione, gli sposi tolgono all'esercizio della loro sessualità coniugale la sua potenziale capacità procreativa, essi si attribuiscono un potere che appartiene solo a Dio: il potere di decidere in ultima istanza la venuta all'esistenza di una persona umana. Si attribuiscono la qualifica di essere non i co-operatori di Dio, ma i depositari ultimi della sorgente della vita umana».³⁷

Un solo commento: il punto di partenza è l'atto creatore di Dio all'origine di ogni vita umana: non si tratta di creazione dal nulla, come all'origine dell'universo; nemmeno di creazione continua attraverso le cause seconde; si tratta di intervento *trascendente e singolare* di Dio, congiuntamente all'incontro sessuale della coppia, per la chiamata all'esistenza di ciascuno di noi. È dottrina radicata nella Scrittura, che in diversi passi ripete che «è Dio che ci ha fatti» e che noi «siamo l'opera delle sue mani».³⁸

Il potere di procreare, dice Giovanni Paolo II, è «co-operazione con la potenza creatrice di Dio». Certamente Dio è presente in ogni incontro sessuale, ad ogni gesto di autentico amore, ad ogni vita umana. Ma nella potenzialità procreativa della coppia che ciclicamente ritorna vi è un'apertura al «Partner divino» assolutamente unica, dal momento che essa costituisce la possibile origine della vita umana che non avrà più fine e che attinge la sua sorgente nelle profondità stesse di Dio e nel suo atto creatore libero, gratuito, trascendente e unico.

b) *Contracezione e continenza periodica alla luce dell'apertura a Dio*

Bisogna fare bene la distinzione tra fecondità di fatto (procreazione effettiva) e fecondità di diritto (apertura alla vita). Alla luce della dimensione teologica, che differenza passa, al livello di *procreazione effettiva*, tra due coppie, delle quali una utilizza il contraccettivo e l'altra la continenza periodica?

A livello di procreazione effettiva l'attitudine, l'intenzionalità, la scelta morale sono identiche: nell'uno e nell'altro caso non si vuole un figlio (sempre supponendo che la scelta di paternità responsabile sia giustificata). Sotto questo aspetto non c'è dif-

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti ad un seminario su «La procreazione responsabile»* (17 sett. 1983), in «L'Osservatore Romano», 18 sett. 1983.

³⁸ Sal 119,73; 139,13-15; Gb 10,8-11. Si legga J. RATZINGER, *La procreazione umana*, in «Litterae Communioonis» nn. 7-8 (1988) 26ss.

ferenza morale. E proprio questo ha reso sovente difficile afferrare la differenza tra contraccezione e continenza periodica.

E tuttavia l'attitudine cambia radicalmente quando la si considera alla luce dell'apertura al Partner divino:

1) Quanti fanno uso della contraccezione si fermano a questa possibile presenza di Dio creatore. Sovente, però, con l'utilizzazione regolare di questo mezzo contraccettivo, non pensano nemmeno più a questa apertura al Creatore, essendo tutti gli atti livellati da questa chiusura all'intervento trascendente. Ma supponendo che questa apertura al Creatore rimanga nel loro pensiero, l'uso di un qualsiasi contraccettivo significa che non si vuole tale possibilità procreativa, significa che vi si oppone.

2) Quanti, invece, ricorrono alla continenza periodica, per quanto riguarda l'apertura al Creatore, hanno un atteggiamento totalmente diverso: astenendosi dai rapporti sessuali durante quei giorni fertili, *riconoscono, accettano, accolgono* questa presenza di Dio potenzialmente procreativa inherente alla loro sessualità. Essi sono ben lungi dall'ignorarla, dal rifiutarla, dal respingerla. La scelta dell'astinenza diventa in qualche modo un atto di «rispetto» verso Dio che si rende così presente in maniera tutta particolare al cuore del loro amore umano. E vi è anche, in questa scelta, il «riconoscimento» che noi non siamo i padroni delle sorgenti della vita umana, ma piuttosto i ministri di un disegno stabilito da Dio creatore.

c) *La profonda differenza morale*

Continenza e contraccezione rivelano così una profonda differenza morale. Il discorso fatto fin qui non sembra ancora sufficiente per eliminare la difficoltà più comune e più ripetuta, se non a parole almeno nei fatti: non si riesce a capire come nei due casi esaminati vi sia maggiore o minore apertura a Dio. In entrambi ciò che si vuole è appunto che non vi sia questo intervento creatore di Dio, e la sola differenza dei mezzi impiegati non costituisce differenza morale.

Poiché qui tocchiamo delle realtà estremamente delicate, abbiamo l'obbligo di formulare meglio e con più rigore questa motivazione di natura teologica:

1) Quando si dice che nei due casi non si vuole l'intervento creatore di Dio, si ricade sottilmente nella prospettiva della procreazione effettiva (fecondità di fatto), e in questo giustamente non c'è differenza. Ma qui non si tratta di considerare la procreazione effettiva o, il che è la stessa cosa, l'intervento creatore di Dio «nel caso particolare», ma di considerare il fatto che *Dio vuole rendersi presente alla sessualità umana*, con una presenza trascendente, che fa di Lui il padrone della sorgente della vita. E questo significa che la venuta al mondo di un essere umano dipende ultimamente dal suo volere creatore libero e insondabile. È a questa presenza che si apre la continenza periodica, è a questa presenza che si chiude la contraccezione.

2) Chi usa la contraccezione decide di essere lui a prendere l'ultima decisione concernente la venuta al mondo di un essere umano. Chi, invece, si astiene nei giorni fertili, pur prendendo la decisione di non aver per il momento bambini, afferma, nella sua scelta di continenza, che l'ultima decisione spetta al libero volere di Dio, padrone delle sorgenti della vita umana. La decisione di praticare la continenza periodica corrisponde in qualche modo alla seguente preghiera: «Signore, noi riconosciamo che la nostra sessualità ci trascende e che il nostro potere procreatore ci mette in relazione con Te. Durante questi giorni noi ci asteniamo dai rapporti sessuali perché

riconosciamo che non siamo padroni di questa sorgente della vita che è in noi, e che prende origine da Te, nel tuo libero volere pieno d'amore».

3) Si potrebbe ancora obiettare che coloro che usano la contraccuzione riconoscono in fondo la stessa sovranità di Dio sulle sorgenti della vita. Rispondiamo: a parole, sì; a fatti, no. Certamente, si può riconoscere che con la contraccuzione quando arriva un bambino, vi è stato un atto creatore di Dio. Ma questo riconoscimento è solo teorico, e non pratico, esistenziale. In realtà, questa coppia, nell'utilizzare la contraccuzione, vuol prendere la decisione ultima concernente la venuta al mondo di un essere umano, anche se questa vita non arriverà mai.

Non è forse proprio questo atteggiamento (l'esperienza lo dimostra) che fa sì che l'aborto entri nella logica di una contraccuzione fallita? E non è ancora proprio questa attitudine che fa sì che quando si è presa la decisione di volere un bambino e questo non arriva, si ricorre a tutti i mezzi bio-tecnologici per averlo, dal momento che, in definitiva, questa decisione finale appartiene a noi e non a Dio? Il legame tra l'HV e *Donum Vitae*³⁹ va ricercato proprio qui.

4) C'è un altro interrogativo, che esige una risposta: Dio non ha dato all'uomo la sovranità sull'origine della vita, comandandogli di dominare l'universo? Perché escludere proprio il dominio sulle funzioni della vita?⁴⁰ È vero, ma questa *autonomia* non è assoluta. Dicevamo sopra, con G. Martelet: «Noi siamo, sì, trascendenza, ma "trascendenza condizionata"». La trascendenza di Dio si rivela in maniera del tutto particolare e tangibile nell'origine e nella fine della vita umana. Se è vero che la vita umana ha la sua sorgente in Dio, come è possibile che la nostra autonomia ci permetta un controllo totale (o voluto come tale), senza perdere di vista che l'essere umano dipende in ultima istanza dalla libera e trascendente scelta del Creatore? Qualcosa di simile si verifica per ciò che riguarda il momento della morte... Vi è un nesso logico tra l'origine e la fine della vita umana. L'autonomia dell'uomo trova il suo limite davanti al mistero insondabile del libero e trascendente volere di Dio.

5) L'autonomia che noi abbiamo nel campo della regolazione delle nascite sta altrove. Quanto abbiamo detto circa il rispetto dell'apertura al Partner divino ci permette di tenere unite due realtà che a prima vista sembrerebbero contraddittorie: la paternità responsabile e la sovranità di Dio sulle sorgenti della vita. I metodi naturali di regolazione delle nascite, contrariamente alla contraccuzione, ci permettono questa cosa straordinaria: poter separare sessualità e procreazione effettiva senza separare sessualità e presenza di Dio nel cuore della procreatività umana. Così nella continenza periodica l'autonomia della coppia trova la sua realizzazione nella scelta che le spetta, per validi motivi, di dare la vita o no, pur trovando il proprio limite in quell'ossequio, che si manifesta nel non arrogarsi un potere che, in definitiva, appartiene solo a Dio.

Ritorniamo, in conclusione di questo paragrafo, all'unità di significato che lega gli atti di un medesimo ciclo: in base a questa unità si deve dire che chiudendosi al Crea-

³⁹ S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il rispetto della vita nascente e la dignità della procreazione. Risposte ad alcune questioni di attualità* (22 febbraio 1987).

⁴⁰ Cf G. DURAND, *Sexualité et foi*, Fides, Montréal 1977, p. 338. Questa obiezione è stata recentemente riproposta da moralisti ben noti: P. DE LOCHT, *Créativité et responsabilité humaine*, in «Lumière et Vie» 37 (1988) 5-16; CHR. DUQUOC, *Procréation et dogme de la création*, ib., pp. 51-65.

tore negli atti posti nel periodo fecondo, è tutto il ciclo che resta chiuso al Partner divino; e al contrario, aprendosi alla presenza potenzialmente procreatrice nel periodo fecondo, è tutto il ciclo che rimane aperto al Partner divino.

Questa procreatività ritmica, che mette esplicitamente la coppia in rapporto con il Creatore della vita, rivela un'altra dimensione dell'amore autentico che non appariva finora: gli sposi percepiscono che in questa donazione mutua senza riserve, essi si aprono simultaneamente ad un Altro, che prima ancora di essere il loro figlio, è lo stesso Creatore in persona. In questo modo, l'apparire ciclico della potenza di vita viene a dare all'autentico dono di amore una portata che non avrebbe mai potuto immaginare: esso è come un segnale che ricorda agli sposi il senso del loro amore: questo segnale procreatore, nel suo apparire, ricorda alla coppia la presenza del Partner divino che inerisce ad *ogni* incontro coniugale.

Non è forse vero che donandosi totalmente e reciprocamente l'uno all'altro, gli sposi s'attendono in cambio un «dono assoluto»? Ora, il loro figlio non è l'assoluto. Dunque, nel profondo di questo dono totale e reciproco, il desiderio che sazia il loro cuore non può essere che il Partner divino, sorgente dell'amore e della vita.

5. L'indivisa unità di carne e spirito

Dobbiamo affrontare ancora un ultimo argomento: il rimprovero rivolto all'HV di essersi fondata più «*sulla natura del matrimonio e dei suoi atti*», che non sulla «*natura della persona e dei suoi atti*», come insegnava la GS.

Lo stesso rimprovero potrebbe essere rivolto anche alla nostra impostazione, dal momento che ci siamo appoggiati su una rilettura del linguaggio della sessualità a partire dal suo fondamento biologico, la procreatività ciclica, per l'appunto.

A questo proposito, scrive E. Pousset, mettendo lucidamente in risalto il fatto che il dono del corpo è indissolubilmente dono di tutta la persona: «Nel gesto sessuale i corpi diventano linguaggio più di quanto non lo siano nel corso del dialogo che si snoda giorno dopo giorno durante tutta la vita coniugale. In esso s'intreccia l'unità dei gesti e dei sensi come nel linguaggio, dove i significati si fondono nella massa sonora delle parole. Si fondono talmente che non è possibile dissociare le libertà degli sposi che si donano e i loro corpi che si congiungono per un atto unico, che è l'amore realizzato. Nell'istante dell'unione ciascuno è per l'altro identificato al proprio corpo: i corpi sono in quel momento la stessa persona e diventano il corpo dell'altro. L'uomo è il suo corpo che appartiene alla donna, o meglio che essa fa suo; la donna è il suo corpo, che appartiene all'uomo, o meglio che egli fa suo. E non un corpo in generale, ma un corpo che compie la sua più alta funzione vitale, che è, nell'individuo, comunicazione di sé e fecondazione (o almeno orientato alla fecondazione). Nell'unione ciascuno diventa così per l'altro la funzione stessa alla quale egli si sente identificato essendo identificato al suo corpo; ma questa funzione non è qui potenza anonima della specie (la specie che si riproduce), ma questa potenza è qualcuno. Così il processo biologico dell'atto sessuale è il corpo intero dell'amore che si esprime attraverso la sessualità, lo significa e lo rende presente a ciascuno degli sposi; e come tale esso è, in questo gesto, l'amore incarnato... La proibizione della contraccuzione non è un semplice rispetto sacrale e irrazionale di una natura tabù; si tratta invece del senso stesso dell'uomo nell'indivisa unità della carne e dello spirito».⁴¹

⁴¹ E. POUSET, *Union conjugale et liberté*, Cerf, Paris 1970, pp. 41-43.

5.1. L'accettazione dello «stato di creatura»

Nel rapporto tra natura e persona viene di nuovo rimessa in questione l'antropologia, come anche la comprensione dell'«autonomia» dell'uomo nei confronti di Dio (di cui abbiamo fatto cenno sopra). Il pensiero cristiano più profondo non vede opposizione tra «natura» e «persona», anche se una certa tensione esiste tra questi due aspetti dell'essere umano. Ora, «c'è oggi una tendenza, in campo etico, a partire dalla distinzione tra "natura" e "persona", che consiste nel contrapporre i due aspetti. La persona responsabile s'affermerebbe nella misura in cui essa si libera dalla servitù della natura; la persona non potrebbe essere sottomessa alla somma dei suoi imperativi. In questa obiezione, *natura* prende il senso di *natura fisica*, e *persona* il senso di *libertà*».⁴²

È certamente vero che l'uomo, come persona, come soggetto libero, è trascendente, aperto all'assoluto. Però, come abbiamo già detto, l'uomo è «trascendenza condizionata». È aperto sull'assoluto, questo sì; ma non è l'*assolutamente assoluto*; è «assoluto partecipato»;⁴³ è un essere limitato e ha un corpo. La sua libertà è sempre «in situazione».⁴⁴

L'uomo, insomma, deve accettare il suo «stato di creatura»; non si insisterà mai abbastanza su questo aspetto fondamentale dell'antropologia. Questo «stato creaturale» gli manifesta la sua dipendenza nei confronti del Creatore.

Così, per la persona l'accoglienza o il rifiuto del suo stato di creatura stanno a significare l'accoglienza o il rifiuto del Creatore stesso. «L'uomo non è prima di tutto una persona autonoma, dotata di un potere di autodeterminazione, al quale Dio in seguito imporrebbe una legge che limita la sua libertà. L'uomo è una persona perché è una creatura, e non viceversa. La dipendenza è ontologicamente anteriore alla libertà. La legge, allora, nel senso di orientamento fondamentale dell'uomo, non è una limitazione della libertà umana, bensì il suo elemento costitutivo. L'uomo realizzerà la sua personalità soltanto se e quando realizzerà il suo essere creatura. L'uomo potrà realizzare la sua libertà personale solamente nel riconoscimento della sua costituzione naturale».⁴⁵

5.2. La teologia del corpo

Le manifestazioni fondamentali della creaturalità, della «finitudine» dell'uomo sono la corporeità, l'intersoggettività, la storicità. E la persona umana deve scoprire i «dati oggettivi» della sua condizione umana. Di qui, l'importanza e la portata della «corporeità» per l'interpretazione del linguaggio della sessualità. In realtà, vi è tutta una *teologia dell'esistenza corporale* che dev'essere ben chiara.

Giovanni Paolo II, nella sua Grande Catechesi del mercoledì e in altri interventi, ha gettato veramente le basi di un'autentica «*teologia del corpo*». Partendo dai dati della Rivelazione, ci ha fatto vedere come il significato di donazione totale e reciproca degli sposi nel rapporto coniugale, si radica non solamente nella natura, ma

⁴² G. COTTIER, *Régulation des naissances et développement démografique*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1969, p. 57.

⁴³ J. DE FINANCE, *La coscienza e la legge*, in «Medicina e Morale» (1977) 64.

⁴⁴ Cf J. DE FINANCE, *Ethique générale*, PUG, Roma 1967, p. 252.

⁴⁵ J. G. HANUS, *Natural Law. Indispensable or not?*, in «The American Benedictine Review» 23 (1972) 93.

soprattutto nella persona in ciò che essa ha di più profondo. «L'insieme dei problemi toccati dall'HV, egli scrive, non si riducono semplicemente alla dimensione biologica della fertilità umana (alla questione dei ritmi naturali della sterilità), ma risalgono alla soggettività stessa dell'essere umano, a questo "io personale", che lo fa essere uomo o donna... Il corpo umano, nella sua mascolinità e femminilità, è ordinato interiormente alla comunione delle persone (communio personarum). In questo sta il suo significato nuziale».⁴⁶

Questa visione antropologica risponde a quello che vi è di più valido nella filosofia contemporanea. «L'esistenza umana è corporea e il fatto di esistere nel corpo è il "perno" della filosofia contemporanea, afferma Vattiaux. Il corpo non è un dato secondario, accessorio dell'esistenza umana. Senza identificarsi con essa, il corpo è per la persona la sua maniera di esistere come soggettività incarnata».⁴⁷

Su questa base abbiamo ragionato a lungo sulle profonde motivazioni dell'HV: l'indissolubile unità di natura e di persona, come «trascendenza condizionata», ci ha permesso di comprendere le esigenze del dono reciproco e totale degli sposi e le esigenze dell'apertura al Partner divino.

Le esigenze del corpo, in quanto indicatrici del nostro stato creaturale, permettono all'intelligenza umana di non considerarsi un dio, giudice del bene e del male. Del resto, non sta proprio qui l'origine di ogni male? L'accettazione o il rifiuto del nostro stato di creatura e di tutto quello che esso implica non rivela forse quel misterioso combattimento che esplode nell'intimo del nostro essere, «quel sordo desiderio di essere noi stessi creatori della norma del nostro agire, la grande tentazione del paradoso terrestre: "Voi sarete come deii"?»⁴⁸

Conclusione

Se volessimo, in sintesi, ripercorrere il cammino che abbiamo fatto, potremmo esprimerci così: il carattere ciclico della fecondità umana è stato all'origine di quasi tutte le obiezioni sollevate contro l'HV e ha reso particolarmente difficile la percezione del significato procreativo di ogni rapporto sessuale. Una lettura più profonda e attenta del linguaggio della sessualità, che evita di concentrarsi sull'atto individuale oppure sulla totalità del matrimonio, per considerare piuttosto l'unità di significato legata al ciclo della fecondità umana, ci ha reso possibile una rinnovata comprensione della prospettiva antropologica e teologica del problema della contraccuzione.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, cit., pp. 74ss.

⁴⁷ H. VATTIAUX, *Engagement de Dieu et fidélité de chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale*, Centre Cerfaux Lefort, Louvain-la-Neuve 1979, p. 221.

⁴⁸ G. MARTELET, *Dix ans après...*, cit., p. 36.