

VISÃO CRISTÃ DA SEXUALIDADE HUMANA

Urbano Zilles*

Deus criou o homem masculino e feminino: “Ele criou-os à imagem de Deus e criou-os homem e mulher” (Gn 1,27). A diferença sexual atinge todos os elementos do corpo humano. Atinge não só o corpo mas caracteriza todo o ser humano. Quem tem exigências sexuais não são as glândulas, mas o homem todo. Seus apetites sexuais não se dirigem somente aos órgãos sexuais do outro sexo, mas à outra pessoa em sua totalidade como portadora de uma determinação sexual. A diferenciação sexual não se limita ao âmbito biofísico, atingindo também o âmbito psicológico, pois é um constitutivo antropológico. O homem se realiza no modo de ser masculino ou feminino.

A sexualidade define o indivíduo como homem ou mulher. A pessoa, a rigor, não tem sexo, mas é ser sexuado. A sexualidade origina-se biologicamente nos genes e somatiza-se na diversidade dos órgãos masculinos e femininos. Para tornar-se um caminho de realização humana, é preciso harmonizar a sexualidade com o amor, seu sentido último.

A sexualidade faz parte constitutiva de todo o ser humano, mas o homem não se reduz a sua sexualidade. Quando o elemento sexual é procurado por si mesmo, não só perde sua significação mas frustra, pois pressupõe entrega pessoal. A sexualidade orienta-se para o conjunto da existência humana, exigindo compromisso com o outro, pois um possível efeito da comunidade sexual é o filho. A sexualidade é uma função social de procriação. É uma linguagem sem palavra, a ternura que expressa reconhecimento mútuo, personalização mútua. É *eros*, não *logos*. O *eros* corresponde à existência pré-técnica do homem. É a reciprocidade do dom entre homem e mulher.

* Doutor em Teologia. Professor das Faculdades de Teologia e Filosofia da PUCRS.

A sexualidade orienta o homem para o outro: “Não é bom que o homem esteja só; eu vou dar-lhe uma parceira que lhe seja semelhante” (*Gn 2,18*). O ser humano singular encontra sua plenitude na complementação dada pelo outro. Essa complementação no amor expressa-se na doação sexual: “Adão conheceu Eva, sua mulher” (*Gn 4,1*). Segundo a Bíblia, a diferenciação sexual pertence à semelhança do homem com Deus, ou seja, é capaz de amar e ser amado. Enquanto parte da criação, a sexualidade, por um lado, é distinta da divindade e, por outro, caracteriza-se como querida por Deus.

Desde os mais remotos tempos, a humanidade também reconheceu e experimentou os riscos que derivam do abuso da sexualidade. Tais abusos, muitas vezes, têm origem em concepções alheias à fé cristã, embora não raro presentes de maneira determinante na própria moral cristã. A compreensão teológica foi influenciada por dados culturais que a marcaram profundamente, de modo que muitas vezes se torna difícil discernir o que é bíblico e o que não, quais os verdadeiros critérios para o cristão discernir no comportamento concreto o que é moral e o que não o é.

1 Influências culturais na ética cristã

É específico na sexualidade humana não se reduzir à mera facticidade biológica. Ela é experimentada mediante educação, ritos, costumes, moral, religião, enfim, no contexto cultural. No Ocidente, frequentemente, se recorre à “tradição judaico-cristã” para falar da ética cristã, mas poucas vezes se atende criticamente ao fato de que já no cristianismo primitivo a maneira de avaliar moralmente os comportamentos sexuais e a reflexão sobre a sexualidade tem pouca base bíblica. Parte-se, antes, dos dados culturais vigentes no ambiente em que se vive. Nesse sentido destacam-se a biologia de Aristóteles, que faz escola até o século XIX, e diferentes correntes filosóficas. Até certo ponto, a moral cristã da sexualidade parece decorrer mais de uma matriz pagã e menos de raízes genuinamente cristãs até o Concílio Vaticano II.

a) Em primeiro lugar, filósofos e teólogos apoiaram-se, em grande parte, nos conhecimentos biológicos de Aristóteles para elaborar a moral sexual em geral e a matrimonial em particular. Aristóteles pensava que o varão produz o sêmen, a semente, já contendo em si as potencialidades da geração. Na semente já estaria contido o nascituro que apenas necessita de um lugar adequado para desenvolver-se. O sêmen somente atinge

sua finalidade natural se depositado na sementeira, ou seja, nos órgãos reprodutores da mulher. Por isso, perder voluntariamente o sêmen, não o colocando no devido lugar, para atingir seu fim natural, equivalia a uma ação moral grave ou pecaminosa, a uma espécie de homicídio. Portanto, os atos sexuais, para serem sem culpa moral, devem ter como fim, de acordo com sua natureza, a procriação. Esses conhecimentos biológicos, por outro lado, justificam biologicamente a inferioridade da mulher e fundamentam a distinção entre atos *segundo a natureza* e atos *contra a natureza* (com ou sem possibilidade de engravidar).

b) O *neoplatonismo* acentua o dualismo corpo-alma, considerando o corpo como prisão da alma, hostil ao espírito. Apresenta uma visão negativa da matéria, do corpo e, conseqüentemente, da sexualidade. Propõe a busca de uma vida mais pura e mais dedicada à contemplação pela abstinência sexual.

c) Para o *estoicismo greco-romano*, cuja influência no cristianismo perdura até nossos dias, as paixões e o prazer são fontes perturbadoras da alma porque contrárias à razão. Por isso propõe como ideal de vida a recusa ao prazer, a ausência das paixões e a orientação da sexualidade para a procriação. As paixões devem ser dominadas, pois a perfeição moral consiste na sua ausência (*apátheia*). E isto se consegue através da imperturbabilidade (*ataraxia*), ou seja, dominando os sentimentos pela razão.

d) A filosofia dualista do *gnosticismo* afirma a existência de um deus do bem e de outro do mal. A matéria e o corpo originam-se do último. Por isso despreza e considera impuro tudo que é material, condenando o exercício e o prazer sexuais. Exalta como ideal de vida, para as almas nobres, a continência sexual.

e) Na mesma perspectiva situa-se o *maniqueísmo* que afirma a existência de dois princípios opostos entre si: o bem e o mal, a luz e as trevas. A matéria é fruto do mal, das trevas. Por isso a alma, fruto da luz, deve libertar-se do corpo. A ética maniqueia exige, pois, abstinência sexual.

Ora, o neoplatonismo e o estoicismo foram pilares na elaboração da ética cristã, de modo especial da ética sexual. Embora o gnosticismo e o maniqueísmo tenham sido condenados como heresias no plano dogmático, pela Igreja, no plano moral não se apagou sua influência. Assim prevalecem dois aspectos fundamentais na moral sexual cristã: a justificação da sexualidade apenas em vista da procriação e a compreensão da virtude da castidade como continência. Por isso, cedo

entre os cristãos passa-se a acentuar a opção pela virgindade como sucedâneo do martírio, desvalorizando-se, não raro, o matrimônio como estado menos perfeito. O que caracteriza a tradição judaico-cristã quanto à sexualidade humana?

Na cultura de antigos povos não faltam testemunhos sobre o vínculo estreito entre religião e sexualidade. Através de ações rituais e simbólicas pede-se fertilidade. Determinadas ações sexuais são entendidas como meio de encontro com Deus, com uma deusa. Atribui-se sexualidade aos próprios deuses. Potências de gerar e a atração entre sexos, por vezes, aparecem personificadas numa figura divina. A vinculação entre religião e sexualidade associa-se à experiência do arrebatamento extático, como é o caso do budismo tântrico, ainda hoje, e com o processo de geração. Em ambos os casos ocorre a ultrapassagem do eu. Por sua vez, a fé bíblica compreende as experiências fundamentais da sexualidade como expressão da vontade criadora e como dom de Deus, mas exclui a sexualidade do conceito de Deus. E isso é importante do ponto de vista da história das religiões, pois não impede a fé de Israel de usar as relações do amor, o noivado e o casamento como figura para a relação de Deus com seu povo. Para uma visão global, é preciso distinguir, sem separar, alguns elementos fundamentais da sexualidade:

- a) O *genético*: a sexualidade do homem e da mulher é constituída de acordo com o número de pares da redução cromossômica dos espermatozoides na união com o óvulo (XX e XY).
- b) O *morfológico*: de acordo com a constituição genética, o indivíduo se distinguirá nos diversos membros do corpo, nos músculos, nos peitos, etc., adequados para as funções a exercer como homem e mulher em vista da procriação. Por isso nunca se deve identificar sexualidade com genitalidade.
- c) O *instintivo*: primariamente, a sexualidade situa-se no âmbito dos instintos. Ela responde ao instinto primário de comunicar a vida e a perpetuar a espécie. Mas não se reduz ao impulso biológico.
- d) O *racional*: no homem tudo, inclusive os instintos, está determinado pela racionalidade. Neste sentido, o homem e a mulher não podem viver a sexualidade como o macho e a fêmea no reino animal.
- e) O *voluntário e livre*: o homem pode exercer a sexualidade livremente, pois não está determinado pelo ciclo da vida (cio).

Por isso é voluntária e, conseqüentemente, responsável.

- a) O *afetivo sentimental*: no homem e na mulher a sexualidade está unida aos afetos e ao amor, mas é uma afetividade sexual. Neste sentido pode definir-se o matrimônio como comunidade de vida e amor.
- b) O *prazeroso*: a atividade sexual está unida ao prazer, um prazer sensível e afetivo que é tanto maior quanto maior o amor entre os parceiros. Mas o prazer, se for o motor principal ou único, pode frustrar profundamente a relação sexual.
- c) O *procriador*: na estrutura mais íntima do ato sexual, entre homem e mulher, quando a natureza ou a vontade humana não o impede, está escrita a possibilidade da geração de um novo ser da espécie. Esta capacidade procriadora deve ser racional e responsável.

2 A sexualidade na tradição teológica

Já no AT, no mundo semítico e também fora dele, reinava a ideia de que tudo que se relaciona com o sexo torna impuro para o culto a Deus (*Lv 15,18*). Da mesma maneira, o adultério, o incesto e o onanismo eram tidos como transgressões morais passíveis de morte (*Dt 22,22; Lv 18, 6-18* etc.). Eram proibidas a prostituição, a pederastia, a sodomia e a sedução das virgens (*Dt 23,18; Gn 19,5* etc.). A automutilação era punida com a exclusão da comunidade (*Dt 23,2*). O decálogo ainda proíbe desejar a mulher do próximo (*Ex 20,17*). Tudo isso visava a proteção do matrimônio. Por outro lado, o AT posiciona-se, de maneira positiva, perante a sexualidade, vinculando-a à alegria e ao agradecimento (*Dt 24,5; Ecl 9,9*) e dela trata numa linguagem franca.

No NT a sexualidade deixa de ser considerada obstáculo para o culto. Segundo Jesus, a maldade vem do coração. Por isso destaca-se a condenação dos desejos pecaminosos (*Mt 5,28*). Com simplicidade é reconhecida a liceidade de uma vida sexual disciplinada “para que não se dê ao adversário nenhum motivo de difamação” (*1Tm 5,14*). Louva-se a dignidade da castidade, elemento essencial da vida cristã (*2Cor 7,1*) e fruto do Espírito Santo (*Gl 5,23*). Os dissolutos não entram no Reino de Deus (*1Cor 6,9* etc.). Nova é a apresentação que Jesus e Paulo fazem da virgindade como um ideal de vida religiosa e moral, um estado de vida consagrado por inteiro ao reino de Deus (*Mt 19,12*).

Por um lado, a Bíblia condena frequentemente a desordem sexual. Por outro, valoriza a vida sexual, salientando a procriação como nenhuma outra cultura. Louva a fertilidade e decepçiona-se com a esterilidade. A relação homem-mulher, em toda Bíblia, é exaltada desde o amor de Deus por seu povo, ilustrado como amor esponsal de Javé pelo povo (*Os* 2,4-15; *Ez* 16,15-34 etc.), nas descrições nupciais do *Cântico dos Cânticos* e na aliança do amor dos esposos que evoca o amor de Cristo pela Igreja (*Ef* 5,22-23). Ao comparar a aliança de Javé com Israel a um matrimônio, os profetas contribuíram enormemente para fazer compreender a natureza profunda do mesmo (*Os* 2,21).

Cedo, entre os cristãos, surgiram conflitos em torno do papel da sexualidade humana em vista das implicações espirituais e eclesiológicas. Em movimentos gnósticos, praticava-se o libertinismo erótico, distante do discurso cristão, porque permeado de motivações pagãs e sincretistas. Os encratitas, uma seita dos primeiros séculos do cristianismo, imbuídos de um dualismo que considerava a matéria má, impunham, como condição para a salvação, a abstenção mesmo do uso legítimo do sexo no matrimônio, do vinho e, sobretudo, da carne. Os vultos mais destacados dos encratitas foram absorvidos pelos maniqueus. Também os montanistas pregavam a dissolução dos vínculos conjugais, em vista da iminente catástrofe escatológica, da qual Tertuliano se alimenta para seu rigorismo sexual. Tudo isso leva a um rigorismo ascético como norma ideal de perfeição cristã (Eusébio, *HE*, IV, 23, 6-8). O ideal de vida então proposto é o do *monachos*, ou seja, do homem solteiro e solitário, discípulo e imitador do Senhor. Nesse contexto, desenvolveu-se, é claro, a ideia de que o nascimento do homem é algo intrinsecamente pecaminoso e que, portanto, o recém-nascido já entra no mundo manchado pelo “pecado do nascimento”. Para ser libertado desse mal, ele precisa da purificação batismal. Os encratitas negam o batismo aos casados.

Considerando o uso do sexo, mesmo dentro do matrimônio, sempre negativo, tal ideal não só levou os homens a formas de vida solitária, mas também a audácia da automutilação (Orígenes). Em reação a tais extremos também surgem defensores da liceidade e bondade de um uso equilibrado da sexualidade. Clemente de Alexandria dedica todo o livro III dos *Stromata* à refutação das doutrinas encratitas e gnósticas. Para ele, o matrimônio é santo, tanto ou mais que a continência.

O debate sobre a sexualidade foi retomado com maior vigor, nas comunidades cristãs, durante o século IV. A mundanização da Igreja

desencadeou novas energias monásticas, produzindo vasta literatura sobre a virgindade. Os Padres latinos parecem mais inclinados a exaltar a virgindade que os Padres gregos do Oriente. Nesse contexto, surge Agostinho como primeiro a elaborar uma teologia completa dos bens matrimoniais: a fidelidade, a indissolubilidade e a procriação.

Santo Agostinho (354-430), que, durante nove anos aderira ao maniqueísmo, sofreu todas as influências bíblicas e extrabíblicas, mas iniciou uma tradição teológica posterior sobre a sexualidade e o matrimônio que predominou, pelo menos, até meados do século XX. Não foi o primeiro teólogo cristão a ocupar-se de ética sexual, mas foi ele que precisou e fixou as grandes linhas da concepção cristã do Ocidente nessa matéria. Sua doutrina antropológica e moral baseia-se nos seguintes pontos fundamentais:

1. *A natureza humana, ferida pelo pecado, tornou-se natureza decaída.* Nela está a concupiscência da qual a sexualidade é uma das expressões mais fortes. O prazer e a sexualidade são males em si, os quais, às vezes, podem ser justificados por algumas motivações extrínsecas que os desculpam e compensam. Sua visão da sexualidade é pessimista e negativa. No matrimônio o uso da sexualidade somente pode ser tolerado em vista dos bens que proporciona: a fidelidade, a procriação e o sacramento. Agostinho desenvolveu a doutrina dos três bens em 401, em suas obras *De bono conjugali* e *De sancta virginitate*, uma doutrina que se tornou clássica na teologia católica.

2. Por outro lado, Agostinho distingue dois aspectos no matrimônio: a comunidade de amor entre esposo e esposa, que em si não implica as relações sexuais, e a instituição ordenada à procriação. A sexualidade só se justifica em vista do fim ao qual se ordena: a procriação. A vontade ordenada para o bem da prole exime os cônjuges de culpa nas relações sexuais. Portanto, o ato sexual não é pecado quando realizado com a intenção explícita de ter filhos. Quem o faz sem este propósito comete pecado grave.

3. O *bonum fidei* também pode servir para justificar as relações sexuais em alguns casos, pois o matrimônio também é remédio da concupiscência quando um dos cônjuges se encontra em perigo de cometer adultério, violando, assim, a fidelidade conjugal. Mas, nesse caso, o cônjuge que pede o débito ainda comete pecado venial. Somente o que aceita não comete pecado. Portanto, para Agostinho, no matrimônio as relações sexuais não são pecado quando realizadas para ter filhos ou como remédio da concupiscência para aquele que

aceita o pedido do parceiro a fim de evitar um mal maior. Na questão moral da sexualidade, Agostinho jamais conseguiu livrar-se de todo do pessimismo maniqueu.

Inspirado em São Paulo, para Agostinho o casamento é um bem, mas a virgindade lhe é preferível. Ele testemunha esperança na vinda do Reino, cujo serviço não mais necessita da procriação desde o nascimento de Cristo. Por isso o celibato é um bem que supera o casamento. Mas quando São Paulo escreveu à população de Corinto, dirigiu-se a uma cidade dominada pelo templo de Afrodite. Foi desafiado a responder perguntas relacionadas com o matrimônio e a virgindade. O apóstolo esforça-se por relacionar os carismas do matrimônio e da vida consagrada a Deus (*1 Cor 7*). Aos casados repete o mandamento do Senhor sobre a estabilidade de sua união e salienta que as relações sexuais devem ser vividas dentro de uma total reciprocidade. Aos jovens estimula a pertencerem ao Senhor, mas nada lhes impõe. As cartas pastorais (*1 e 2 Tim e Tito*) dedicam mais espaço aos problemas familiares. Contra os hereges (enkratitas) que, por ignorância ou por menosprezo da matéria, condenam o matrimônio, o autor de *1 Tim* defende decididamente a ordem da criação (4,3) e grandeza da maternidade (2,5). Adverte os responsáveis da comunidade – bispos, presbíteros e diáconos – a se distinguirem pelas virtudes familiares. Enfim, o decisivo não parece ser a forma de vida celibatária ou o casamento, mas como cada qual vive sua vocação, pois o critério de santidade é o mesmo para todos: a caridade (*1 Cor 13*).

Na Idade Média, Tomás de Aquino (1224-1274) tenta superar o excessivo rigorismo e o exagerado pessimismo, iniciando a chamada corrente naturalista. Inspirado na filosofia aristotélica, tem uma visão natural da sexualidade. É uma realidade querida pelo Criador e, portanto, boa, sem necessidade de motivações exteriores para ser justificada. Também o prazer de uma ação boa é bom. Sendo o ato matrimonial bom, também o seu prazer o é. Tomás de Aquino afasta-se, em diversos pontos fundamentais, da antropologia agostiniana, sem, todavia, levar seu pensamento sempre às últimas consequências.

O Aquinate entende a finalidade do matrimônio no quadro da lei natural, distinguindo entre lei natural genética e lei natural específica. No âmbito da sexualidade, a primeira refere-se ao que é comum entre os homens e os animais; a segunda caracteriza o homem como animal racional. Segundo a lei genética, as relações sexuais destinam-se à procriação e à conservação da espécie. Esta, então, é o fim primário do

matrimônio. A lei específica exige que a procriação seja completada pela educação que, por sua vez, postula a união estável entre os cônjuges. É curioso que ele não coloca as relações sexuais no plano específico. Permanecendo no plano biológico, Tomás afirma que todos os órgãos têm uma função e a dos órgãos da sexualidade é a procriação de filhos. Mas, segundo o Aquinate, as relações sexuais no matrimônio também são lícitas quando não têm a finalidade explícita da procriação, mas visam manter a fidelidade do outro cônjuge.

3 A discussão recente

Em 1925, em Innsbruck, na Áustria, um leigo casado, Dietrich Von Hildebrand (1889-1977), foi o primeiro a sublinhar o conteúdo amoroso, personalista, global, do matrimônio e do ato conjugal. Ele não tem a função exclusiva de gerar filhos, mas igualmente tem um sentido para o homem enquanto ser humano: o de expressar e realizar o amor conjugal e da comunidade de vida.

Em 1935, o biólogo e teólogo Herbert Doms publicou um livro *Sobre o sentido e o fim do matrimônio*, que levantou novas perspectivas teológicas e pastorais sobre o matrimônio e a sexualidade. Colocou no centro do matrimônio a pessoa dos esposos, individualmente e como cônjuges. Em outras palavras, ousou uma interpretação personalista. Diz que o matrimônio tem como objeto, antes de tudo, a perfeição dos cônjuges na relação de complementaridade mútua. Segundo ele, o fim primeiro do matrimônio é a relação entre os esposos, sustentada pelo amor especificamente conjugal, numa unidade a dois, e não um bem externo como seria o filho. Portanto, a procriação não é essencial ao matrimônio e aos atos sexuais conjugais. Mas, no plano social, a procriação continua a ser importante para conservar o bem da espécie humana. Nesta perspectiva, a procriação continua a ser o fim primeiro. Sendo, em primeiro lugar, comunhão de pessoas, o sentido primeiro do matrimônio é a realização pessoal e interpessoal dos cônjuges. O sentido primeiro do matrimônio encontra-se no amor e na união conjugal. Doms propõe que se renuncie aos termos “fim primário” e “fim secundário”.

Embora a conclusão de Herbert Doms contrariasse a doutrina oficial e comum, lançou no debate teológico a questão da centralidade do amor conjugal no matrimônio. Propôs uma mudança paradigmática na compreensão antropológica do matrimônio e da sexualidade. Apesar do decreto do Santo Ofício de 1944, rejeitando a doutrina personalista,

daí derivou uma nova maneira de compreender e avaliar moralmente os comportamentos sexuais, sobretudo no matrimônio. O que está orientado para a procriação é a globalidade da vida do casal e não cada ato individual. Enquanto a teologia católica repensou os dados naturais da sexualidade e do matrimônio desde um ponto de vista personalista, na teologia protestante, Karl Barth afirma que a aliança é o fundamento da criação. Faz uma reavaliação mais radical e mais teológica do esquema agostiniano. Concebendo a criação à luz da aliança deve conceber-se o homem como um ser de comunhão solidária e não solitário. Assim pode compreender-se a diferenciação dos sexos, que está no centro das duas narrativas da criação no *Gênesis*, como equivalente, no plano criado, da orientação da humanidade rumo a Deus que é realizado em Jesus Cristo com a Igreja. Dessa maneira o bem natural, criado, tem um fim escatológico inerente. Por isso o sacramento não é acrescido às relações sexuais, mas é de sua essência, fazem parte da comunidade de vida do homem e da mulher como seres da aliança. A procriação, embora vinculada à união entre homem e mulher, não mais ocupa o lugar central, como é o caso em Agostinho.

Para Agostinho e Tomás de Aquino, a procriação era o único fim legítimo das relações sexuais no casamento, ainda que fossem somente pecados veniais quando realizadas para acalmar a concupiscência. Os católicos afastaram-se, aos poucos, dessas opiniões para admitir que a sexualidade serve para nutrir e manifestar o amor conjugal. A encíclica *Casti connubii* (1930) cita “o fortalecimento do amor mútuo” entre os “fins secundários” do casamento, ficando a procriação como finalidade primeira. O Vaticano II, na *Gaudium et Spes* não mais hierarquiza as finalidades do casamento, mas enfatiza que o amor mútuo dos esposos é “expresso e cumprido de maneira única pelo ato sexual” e, fala do sentido unitivo e procriativo que lhe pertence. Paulo VI retomou esta concepção em *Humanae vitae* e João Paulo II em *Familiaris consortio*. O bem da fidelidade é aqui repensado em termos de união amorosa. Dessarte o casamento não serve apenas para justificar a atividade sexual e o prazer, que, ao contrário, são elementos constitutivos dele.

O Concílio Vaticano II elaborou um texto sobre o matrimônio (GS 47-52) formulando um compromisso entre os dois paradigmas, prevalecendo, todavia, o conceito do matrimônio como comunhão de amor. O concílio dá primazia ao critério personalista para a ética, dando uma visão positiva do matrimônio, do amor e da sexualidade. Diz expressamente a *Gaudium et Spes*: “O matrimônio, porém, não

foi instituído apenas para o fim da procriação. Mas a própria índole do pacto indissolúvel entre pessoas e o bem da prole exigem que também o amor recíproco se realize com reta ordem, que cresça e que amadureça. Por isso, embora os filhos muitas vezes tão desejados faltem, continua o matrimônio como íntima comunhão de toda a vida, conservando seu valor e sua indissolubilidade” (n. 50). É pena que seus textos são mais citados que estudados e aplicados. O estudo criterioso poderia libertar a moral cristã de muitas influências alheias ao Evangelho de Jesus Cristo para os cristãos no mundo de hoje.

Desde o Concílio Vaticano II, a Teologia e os documentos oficiais da Igreja preocupam-se, em geral, com a valorização positiva da sexualidade como dimensão integral do homem. Essa preocupação volta-se contra uma Antropologia dualista ou tricotômica que desvalorize a sexualidade, o prazer e a corporeidade. Em perspectiva mais personalista, reconhece-se o valor da sexualidade para o amadurecimento e o desenvolvimento da pessoa.

Ao contrário do *Código de Direito Canônico* de 1917, o de 1983 assumiu um enfoque bem mais personalista, dizendo que “o pacto matrimonial, pelo qual o homem e a mulher constituem entre si o consórcio de toda a vida, por sua índole natural ordenado ao bem dos cônjuges e à geração e educação da prole, entre batizados foi elevado por Cristo Senhor à dignidade de sacramento” (can. 1055). Com isso foi modificada substancialmente, a posição do código de 1917, que estabelecia uma certa hierarquia ao falar de “fim primário” e “fim secundário”, pois, no matrimônio, o ato sexual visa tanto ao bem dos cônjuges quanto à procriação.

A pessoa humana é homem ou mulher e leva inscrita tal condição em todo seu ser. A sexualidade é aquela dimensão humana que capacita a pessoa a uma doação interpessoal específica. É a capacidade psicobiológica que se manifesta mediante a conduta sexual de duas pessoas, homem e mulher, a se doarem um ao outro e partilharem um destino comum. A conduta sexual evidencia o alto nível de liberdade da pessoa de gerir seu comportamento pessoal nesse campo. Mas, essa liberdade também inclui a possibilidade de perder-se ao longo da vida. Por isso urge uma educação sexual responsável.

Para a educação sexual do jovem, podemos distinguir quatro dimensões:

- a) *A dimensão afetiva* evidencia que o homem e a mulher são, antes de tudo, pessoas e que, portanto, o comportamento sexual

não deveria ser usado somente para alcançar o prazer. A sexualidade pressupõe a afetividade para ser um caminho de realização. Aqui é indiscutível o significado fundamental da família para a vida social em comum no seu todo. É nela que a criança desenvolve sua capacidade de participar da vida pela comunicação verbal, recebe e escolhe a tradição cultural, aprende a responsabilidade e o comprometimento solidário. Tudo isso pressupõe a estabilidade, a vigilância e a intimidade emocional da família.

- b) *A dimensão procriadora* trata do modo no qual a sexualidade está comprometida na procriação de novos seres humanos. É a dimensão hoje muitas vezes reprimida ou frustrada. Embora não se deva reduzir a sexualidade a sua função procriadora, existe uma conexão elementar entre ela e a geração de vida.
- c) *A dimensão cognitiva* mostra que a união carnal do homem e da mulher requer a luz do conhecimento recíproco, o compromisso da entrega e o vínculo da doação. O amor busca o conhecimento da pessoa amada. No ato sexual podem realizar-se, não só relações sociais, mas também a redução do outro à sua função sexual, busca de posse, uso de poder, exploração e até escravização, destruição e violência.
- d) *A dimensão religiosa cristã* interpreta a sexualidade como dom do Criador e tarefa da criatura para realizar-se como pessoa.

Os cristãos consideram a sexualidade, no matrimônio, como expressão do amor que une os parceiros, ou seja, como uma forma *singular* e *radical* de viver o ensinamento central de Cristo, o mandamento do amor, entre esposo e esposa. Nesse sentido, afirma o Pontifício Conselho para a Família, no documento sobre *Sexualidade humana*: “Quando o amor se realiza no matrimônio, o dom de si mesmo exprime, por intermédio do corpo, a complementaridade e a totalidade do dom; o amor conjugal torna-se, então, força que enriquece e faz crescer as pessoas e, ao mesmo tempo, contribui para alimentar a civilização do amor; quando, pelo contrário, falta o sentido e o significado do dom na sexualidade, acontece uma civilização das *coisas* e não das *pessoas*; uma civilização onde as pessoas se usam como se usam as coisas. No contexto da civilização do desfrute, a mulher pode tornar-se para o homem um objeto, os filhos um obstáculo para os pais” (n. 11).

Na Encíclica *Familiaris Consortio* João Paulo II ensina: “A sexualidade, mediante a qual o homem e a mulher se doam um ao outro,

com os atos próprios e exclusivos dos casais, não é de fato algo puramente biológico, mas diz respeito ao íntimo núcleo da pessoa humana como tal. Ela se realiza de modo verdadeiramente humano somente se é parte integral do amor com o qual o homem e a mulher se vinculam, por inteiro, um na direção do outro até a morte. A doação física total seria mentira, se não fosse sinal e fruto da doação pessoal total” (n. 11).

A sexualidade participa da força transcendente do amor. O amor é transcendência, pois, para amar, precisa sair de si mesmo e encontrar o outro. O amor supera espaço e tempo, introduzindo a dimensão da eternidade no tempo, pois, quando duas pessoas fazem experiência de verdadeiro amor, gostariam que durasse sempre. O amor compromete um com o outro. Sem amor, a relação sexual frustra porque é vazia. A sexualidade especificamente humana é realizada entre um homem e uma mulher. A capacidade de alteridade está escrita no próprio corpo e no espírito de ambos. Os membros sexuais e a alteridade eu-tu são complementares. A pessoa humana deve exercer a sexualidade instintiva, mas de modo racional e de modo responsável, uma vez que produz efeito sobre a própria vida e a do parceiro. O exercício da sexualidade sem o amor corre o risco de viver simplesmente no plano instintivo do prazer. E este é passageiro e não cria vínculo. Se ao exercício da sexualidade acompanha o prazer, este é um elemento constitutivo do qual não se pode prescindir. A entrega amorosa, no qual esposo e esposa se doam totalmente um ao outro como homem e mulher, postula unicidade e estabilidade no matrimônio, pois transcende o próprio ato sexual.

Enfim, a sexualidade humana é boa, pois é obra do Criador, mas deve ser integrada no todo do ser pessoal. O teólogo deve evitar condenações pessimistas da mesma maneira como ingênuas exaltações estético-sentimentais ou uma supervalorização pansexualista. A descoberta e o aperfeiçoamento dos meios anticoncepcionais e o controle de doenças venéreas contribuíram para a banalização do sexo. Tudo isso favorece um comportamento sexual do tipo “bem de consumo”, reduzindo as relações, muitas vezes, a breves momentos de egoísmo a dois sem compromisso e reprimindo sua orientação para a comunhão de vida e amor. A renúncia espontânea e madura à atuação da sexualidade permite uma sublimação para canalizar grandes energias físicas e psíquicas a uma espiritualidade vigorosa de obras religiosas, caritativas e culturais, inserindo os impulsos sexuais no comportamento humano geral. O comportamento sexual, para ser um caminho de realização humana e cristã, exige disciplina e responsabilidade.

A pergunta que o teólogo deve fazer diante da mudança doutrinária ocorrida é a seguinte: Quais as consequências práticas no campo da moral?

Referências

- AGOSTINHO, S. *Dos bens do matrimônio, a santa virgindade*. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Patrística, 16).
- AQUINO, Tomas de. *Suma Teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. v. 9.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. 2v.
- CELAM. *Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- Instituto Diocesano de Ensino Superior de Würzburg. *O cristão no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 1975. v. I.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- FERNANDES, Aurélio. *Dicionário de teologia moral*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2005.
- FRITZGERALD, Allan D. (Org.). *Dicionário de San Agustin*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2001.
- JOÃO PAULO II. *A missão da família cristã no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- KRUHÖFFER, Gerald. *Der Mensch – das Bild Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola-Paulinas, 2004.
- LEUSER, Cláudia. *Die Frage nach dem Menschen*. Freising: Stark, 2000.
- MONDIN, Batista. *Antropologia teológica*. São Paulo. Paulinas, 1979.
- RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- RUBIO, A. G. *Elementos de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de teologia dogmática*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 2v.
- SEGUNDO, J. L. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1970.

STAMER, Uwe, *Was is der Mensch? Theologische Anthropologie*. Stuttgart: Ernst Klett, 2002.

STAMMLER, Eberhard (Org.) *Wer ist das eigentlich – der Mensch?* München: Kösel, 1973.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2004.

VÁRIOS. *Enciclopédia Verbo*. Edição Século XXI. Lisboa: Ed. Verbo, 2006.

ZILLES, Urbano. *Homem e mulher no caminho da vida*. Aparecida do Norte: Santuário, 1993.

URBANO ZILLES

E-mail: <zilles@pucrs.br>