

MORALE SESSUALE

SOMMARIO: Introduzione. — La necessità di un rinnovamento. — I. Situazione e discernimento. — II. Parte storica: Parola di Dio e Chiesa. — 1. La Rivelazione biblica. — 2. La Tradizione vivente della Chiesa. — III. Proposta sistematica: la "verità" e la "storia" della sessualità umana. — 1. Principi fondamentali e generali. — 2. Questioni sessuali particolari.

INTRODUZIONE: LA NECESSITÀ DI UN RINNOVAMENTO

Tra i campi nei quali il «rinnovamento» della teologia morale, peraltro autorevolmente richiesto dal Concilio Vaticano II, si è manifestato e continua a manifestarsi, se non più ampio e profondo, certo più vistoso e comunque conclamato, si pone quello della morale sessuale.

La stessa «situazione», in qualche modo cristallizzata, delle *Institutiones Theologiae Moralis* spiega di tale rinnovamento sia l'esigenza particolarmente acuta e indilazionabile sia lo spazio assai vasto di ripensamento e di revisione.

La maggioranza dei manuali, seguendo lo schema alfonsiano del Decalogo, sviluppava l'etica sessuale in due trattazioni distinte: la prima nell'ambito del cosiddetto *De Sexto*, la seconda nell'ambito del *De Matrimonii Sacramento*. In particolare questa seconda trattazione, dall'evidente accentuazione canonistica e con privilegiato riferimento allo *ius in corpus*, tendeva a risolvere l'intera problematica morale dei coniugi nel *De usu matrimonii*.

Inoltre questi stessi manuali, e ancor più quelli fedeli allo schema tomistico delle virtù, consideravano l'etica sessuale-coniugale sulla base della virtù cardinale della temperanza e, in questa, della castità. Più precisamente la prospettiva dominante era quella che tendeva a ridurre la castità alla *continentia*, ossia alla razionalizzazione (nel senso di freno) della *delectatio venerea* (piacere sessuale).

La finalizzazione poi delle *Institutiones Theologiae Moralis* alla formazione dei sacerdoti in vista del ministero delle Confessioni (voluta dalla Riforma tridentina) determinava, tra l'altro, una trattazione più negativa e casistica della morale sessuale: infatti, il riferimento era più al vizio della *luxuria* che non alla virtù positiva della castità, e ai singoli atti lussuriosi che non al contesto globale e dinamico della persona che agisce.

In quest'ultima linea è da rilevarsi l'assenza o quasi di un'attenzione

agli esiti e comunque ai problemi sollevati dallo sviluppo delle scienze umane. Di qui una povertà antropologica, peraltro in qualche modo inevitabile nella situazione storica del tempo. Ma non è questa la povertà più affliggente per la teologia morale: è quella teologica, per un'impostazione sostanzialmente naturalistica e razionalistica, poco attenta pertanto ai dati della Rivelazione.

Si tratta, come si può facilmente notare, di difetti comuni anche ad altre trattazioni di teologia morale manualistica, ma che nell'ambito della morale sessuale sembrano più presenti.

Il superamento della situazione sinteticamente descritta si è venuto imponendo soprattutto sotto la duplice spinta del rinnovamento generale in atto nella teologia come tale e della «nuova» cultura sessuale (comportamento e mentalità) oramai sempre più diffusa nella società.

Ora se comune è la denuncia dei «limiti» della morale manualistica, come pure la richiesta di un suo profondo rinnovamento, non comune invece è il risultato raggiunto dai diversi tentativi operati in questi ultimi anni.

Indichiamo, con alcuni rilievi giustificativi, le linee fondamentali della morale sessuale così come da più di un decennio la presentiamo (parte *in re* e parte *in voto*) nei corsi teologici del Seminario di Milano.

I. SITUAZIONE E DISCERNIMENTO

Riteniamo non solo legittimo ma necessario introdurre il corso di morale sessuale con un approccio socio-culturale, capace di delineare, sia pure sinteticamente, il volto dell'attuale «cultura sessuale». Tale legittimità/necessità discende dall'identità stessa della teologia, nel suo triplice e inscindibile fattore costitutivo: la fede, la ragione e la cultura. La teologia come intelligenza critica della fede non può — né deve — prescindere dal rapporto con la cultura: diversamente si isolerebbe e, ancor più, non potrebbe adempiere alla sua irrinunciabile funzione di servizio all'uomo, cui essa deve rivolgersi. Ulteriormente è da rivelarsi che la stessa situazione socio-culturale può presentare elementi che, pur nella loro ambiguità, possono non solo favorire una miglior comprensione di alcuni dati della fede, ma anche veicolare richieste di quella volontà divina che può «parlare» tramite i «segni dei tempi» (cfr. *Gaudium et spes*, nn. 4, 11, 44).

L'introduzione al corso si snoda in due momenti logici, tra loro connessi.

1) Il primo è *descrittivo*: è la presentazione di un quadro panoramico della situazione socio-culturale circa la sessualità, in particolare nei suoi elementi fondamentali di contenuto (che, al di là di numerosi e vari aspetti e fenomeni particolari, si collegano e si radicano nella prospettiva «personalistica» della sessualità), nelle sue cause sia sociali sia e ancor più antropologiche (di qui la necessità di conoscere i filoni culturali dell'illuminismo, del romanticismo, della psicanalisi), nei suoi esiti (un nuovo «modello» di sentire e di vivere la sessualità).

2) Il secondo momento è *valutativo*. La necessità della valutazione critica nasce dalla stessa ambivalenza di fondo e comunque dall'esasperato

pluralismo antropologico di cui è segnata l'attuale cultura sessuale (a meno di risolvere la morale in una scienza puramente descrittiva!).

Ma necessità non è sinonimo di facilità. Infatti nell'operare la valutazione critica della situazione mediante il riferimento alle «fonti» della teologia morale, in particolare la Sacra Scrittura e la legge naturale, s'incontrano le tante discussioni di ermeneutica che hanno caratterizzato il periodo conciliare e soprattutto postconciliare circa il valore delle norme etiche rivelate e della legge naturale (rapporto tra natura e cultura/storia). Come si sa, il dibattito teologico ha avuto come terreno più abituale di riferimento proprio la morale sessuale (1).

Così questo stesso dibattito è costretto a rivisitare la storia della teologia morale, più precisamente della comunità cristiana, risalendo sino alle sue origini bibliche. Ma al di là del motivo contingente (la discussione in atto) è il medesimo statuto epistemologico della teologia ad esigere una trattazione positiva o storica della morale sessuale.

II. PARTE STORICA: PAROLA DI DIO E CHIESA

È da articolarsi, come negli altri trattati, in due fondamentali momenti: quello della rivelazione biblica e quello della viva tradizione della Chiesa.

1. *La Rivelazione biblica*

La Rivelazione biblica introduce il credente alla conoscenza del disegno di Dio sulla sessualità come dono e compito per l'uomo. La «ricostruzione» dei dati biblici, tramite le cosiddette «teologie bibliche» e le monografie specifiche sull'argomento sessuale-coniugale e con lo spirito critico di chi si rifiuta di «strumentalizzare» il testo sacro, potrà fare luce su due linee generali:

— la prima riguarda la significazione *umana* della sessualità (più d'un esegeta ama parlare di «secolarizzazione» della realtà sessuale in quanto creata da Dio), che si esplicita nel suo valore «personalistico» (cfr. Gen. 1-2; 1 Cor. 6, lss.), e più precisamente nei valori dell'amore-comunione e della fecondità;

— la seconda riguarda la significazione teologica (meglio *teologale*) della sessualità, ossia il suo nativo e originale riferimento a Dio e al suo disegno, a quel disegno che trova piena e definitiva rivelazione in Gesù Cristo: di qui il senso ultimo o nuovo della sessualità come realtà personale al servizio del «dono di sé all'altro» nella vocazione cristiana o al matri-

(1) Come test particolarmente significativo della situazione teologica del tempo si veda il lavoro di A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani*, Brescia 1972.

monio (il «sacramento grande» in riferimento a Cristo e alla Chiesa) o alla verginità (l'*eunukia* per il Regno dei cieli) (2).

Il dato biblico presenta un altro aspetto di singolare importanza circa la dimensione specificamente *etica* della sessualità: la compresenza e la coordinazione tra il livello cosiddetto «fondamentale» o dei *valori*, che definiscono l'intenzionalità di fede secondo cui vivere la sessualità, e il livello cosiddetto «categoriale» o delle *norme operative*, che traducono quei valori in determinati comportamenti particolari. A questo secondo livello si pone il problema del valore delle norme etiche rivelate per la nostra attuale situazione storico-culturale. Ci sembra che, al di là delle linee generali di soluzione del problema quali devono essere presentate dalla teologia morale fondamentale o/e generale, sia preferibile rimandarne lo studio analitico nella parte sistematica in rapporto alle singole questioni di sessualità (ad es. la questione dell'omosessualità).

2) La Tradizione vivente della Chiesa.

Anche se indubbiamente arduo, attese l'ampiezza e la complessità della vita della Chiesa lungo tutta la sua storia in tema di concezione e di riflessione critica circa la sessualità, il compito di riproporre le linee fondamentali evolutive di tale concezione/riflessione è ineludibile: non solo per il motivo oggettivo e permanente di una teologia che non si dà propriamente come tale al di fuori del suo riferimento alla Chiesa e pertanto alla sua storia, ma anche per la necessità di entrare in dialogo critico con talune interpretazioni storiche che hanno avuto facile e larga fortuna nel periodo conciliare e postconciliare (3).

Le tappe storiche più significative della Chiesa, con i relativi problemi, si possono ricondurre alle seguenti.

a) *Il periodo patristico e S. Agostino.* Di fronte al diffuso giudizio che si debba imputare al Cristianesimo il diffondersi nella tradizione civile europea del «puritanesimo», ossia della diffidenza nei riguardi del «piacere»

(2) La significazione umana e quella teologale non sono «giustapposte» ma unite senza possibili «divisioni», rimandando all'unica vocazione storica della persona e, più radicalmente, all'identità stessa dell'uomo: l'uomo, proprio in quanto uomo, è *imago Dei in Christo*. La Sacra Scrittura presenta l'*antropologia teologica* come «luogo originario» e pertanto come «chiave di lettura» della sessualità umana: in questo senso è indubbiamente suggestiva la catechesi di Giovanni Paolo II (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985. Si veda, in particolare, l'introduzione generale curata da C. CAFFARRA, pp. 5-24).

(3) Ci riferiamo, in particolare, all'interpretazione che del pensiero di Agostino e di Tommaso ha offerto L. JANSSENS (cfr. *Mariage et fécondité*, Gembloux-Paris 1967). A tale interpretazione si rifà ancora, per esplicita dichiarazione, il recente studio di G. ANGELINI, *La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente*, in AA.VV., *Uomo donna progetto di vita*, Roma 1985, pp. 47-102 (cfr. pp. 60-64 e note 17 e 21). Un'analisi critica dell'interpretazione di Janssens può vedersi, ad esempio, in F.J. THONNARD, *La moral conjugal selon S. Augustin*: *Revue des Etudes Augustiniennes* 1969, 113-131; E. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in S. Agostino*, in AA.VV., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1977, 212-272; A. TRAPÉ, *Introduzione a Matrimonio e Verginità* (opere di S. Agostino), Roma 1978, IX-CIV.

(sessuale), è indispensabile una ricognizione del pensiero dei Padri della Chiesa circa il loro cosiddetto «pessimismo sessuale».

Si tratta, in particolare, di precisarne non solo i reali contenuti espressivi, ma anche e soprattutto le cause o matrici culturali da cui è derivato. Al riguardo il debito pagato dai Padri allo stoicismo (*apatheia* e prospettiva coniugale procreazionista) e al dualismo gnostico (*enkrateia* come totale astinenza dai rapporti sessuali) — e forse ancor più, nella loro sensibilità pastorale, alla sfida lanciata alla pesante corruzione della società del tempo (*senectus mundi*) in nome della novità cristiana — non li allontana affatto dalla Parola di Dio e dalla testimonianza da essa data, con la verità della creazione e dell'incarnazione del Verbo, alla bontà dell'opera di Dio, ossia del corpo, della sessualità, del matrimonio. Proprio su tale bontà nelle sue concrete manifestazioni, non ultime quelle dell'amore coniugale unitivo, il pensiero dei Padri rivela una sorprendente novità e originalità d'interpretazione che solo nella Parola di Dio trova la sua radice.

Uno studio specifico dev'essere riservato a Sant'Agostino, non solo per la potente sintesi di morale sessuale-coniugale da lui elaborata, ma anche per l'eccezionale influsso esercitato sulla successiva tradizione. Proprio tale influsso, per le concrete modalità assunte, è all'origine d'una diffusa interpretazione del pensiero agostiniano come «responsabile» di una lettura negativa della sessualità.

L. Janssens ha individuato nel Vescovo di Ippona una duplice e differente concezione matrimoniale: la prima, legata alla distinzione sessuale maschio e femmina, conduce a rilevarne la naturale finalità, prevalente se non persino unica, della procreazione (il matrimonio è *liberorum procreandorum causa*), che costituisce la «scusa» per l'uso morale della sessualità; la seconda, legata alla vocazione sociale dell'uomo, conduce all'*amicalis coniunctio*, che non si esprime necessariamente nella sessualità, anzi tende ad escluderla nel suo cammino di perfezionamento. Agostino, secondo Janssens, sarebbe rimasto imprigionato in un irrisolto «dualismo» che gli ha impedito di operare la necessaria integrazione tra sessualità e amore, e pertanto di accedere per tale via a una visione personalistica e positiva della sessualità.

Come si vede, lo studio su Sant'Agostino è destinato ad appurare il suo pensiero reale, e non quello attribuitogli. Ciò è possibile solo precisando la chiave di lettura di cui si è servito il santo dottore nell'approccio al tema morale sessuale: e questa è, fondamentalmente, la Parola di Dio e la sua esegesi (4).

b) *La Scolastica e S. Tommaso*. Altro periodo complesso è quello medioevale, che registra, tra l'altro, l'influsso di Agostino e dei *Penitentiales* (con i decreti *Si aliquis* e *Aliquando*), il riesplodere di posizioni dualistico-manichee (catari, albigesi), l'inizio della riflessione teologica della prescolastica con una convergente concezione negativa del matrimonio («minor male») e della sessualità (teoria delle «scuse»). Durante la Scolastica s'impone il pensiero di S. Tommaso.

L'Aquinate riprende il pensiero del maestro Alberto Magno (critica al-

(4) Cfr. A. TRAPÉ, *l. c.*

la teoria delle «scuse» e considerazione «naturalistica» della sessualità) e giunge, grazie alla sua ispirazione aristotelica e alla fondamentale categoria etica della *lex naturalis*, a correggere il pessimismo d'una certa tradizione e a professare un più cordiale riconoscimento alla «condizione carnale» dell'uomo e quindi alla sessualità.

Di nuovo si pone il problema ermeneutico della posizione tomista. Non ci sembrano pertinenti, ad esempio, le accuse di naturalismo e razionalismo nel considerare la sessualità e di procreazionismo nel considerare la *prolis procreatio* come *finis principalis* del matrimonio in quanto fine che compete all'uomo *secundum naturam sui generis* (unde et *aliis animalibus est communis*, ut dicitur in VIII Ethic.) (Suppl. 65, 1): la concezione della *lex naturalis*, inscindibile dal contesto antropologico di S. Tommaso, è assai lontana dalla prospettiva del cosiddetto bio-fisiologismo; così come la distinzione e la gerarchia di fine «primario» e fine «secondario» del matrimonio hanno negli scritti del grande teologo un significato ben diverso da quello assegnato loro dalla tradizione successiva (5).

Pure problematica ci pare l'affermazione di un'etica semplicemente naturalistica nel tratteggiare le esigenze morali della coppia cristiana: in realtà, il pensiero morale di S. Tommaso presenta una connotazione profondamente teologica e cristologica, che riguarda anche la vita morale coniugale (6).

c) *Il periodo postridentino e le Institutiones Theologiae Moralis*. Con i manuali di teologia morale ci troviamo di fronte allo strumento di mediazione che ha portato dalla tradizione patristica e medioevale ai nostri tempi la dottrina morale cattolica.

Ora sono note l'origine, le finalità, i contenuti, i metodi e gli esiti delle *Institutiones Theologiae Moralis*. A queste si è soliti attribuire una serie di «difetti» di cui è stata segnata la concezione morale sessuale del periodo postridentino. In particolare si rileva l'attenzione privilegiata (esclusiva) all'atto singolo al di fuori della globalità della persona e all'atto nella sua oggettività universale e non nel contesto del soggetto individuale, attenzione giustificata dal metodo casistico e ancor più dalla concezione «fisicistica» della legge naturale. Si ama aggiungere poi l'affermazione «classica» che *in luxuria non datur parvitas materiae*.

In realtà, il quadro contenutistico dei manuali non è così monolitico: a diversificarlo, almeno in una qualche misura, contribuiscono, ad es., il rilievo che alla coscienza personale in situazione danno i «sistemi morali», la presenza di alcuni spunti «personalistici» nella teologia matrimoniale di Sant'Alfonso, una qualche valorizzazione da parte di alcuni teologi dei

(5) Si veda, ad es., E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968, pp. 390-395.

(6) Scrive G. ANGELINI, *art. cit.*, op. cit., p. 64: «Quanto poi all'aspetto propriamente cristiano del matrimonio (*sacramentum*), esso è riconosciuto nel rapporto simbolico all'unione di Cristo e della Chiesa, in base al famoso testo di Efes. 5; ma la verità di questo rapporto simbolico non è tradotta in principio etico di discernimento dei comportamenti e dei sentimenti, e rischia di rimanere un'allegoria estrinseca». Si veda, invece, l'ampia documentazione offerta da F. MARINELLI, *Il matrimonio cristiano nei suoi fondamenti biblici*: Lateranum 1977, 168-246 (spec. pp. 204-216), a proposito del pensiero dell'Aquinate.

fini secondari del matrimonio, la varietà di posizione circa la *parvitas* o meno della materia in *de sexto*.

d) *Il dibattito preconiliare e conciliare e il Magistero*. Tra gli aspetti più significativi del nostro secolo, con evidente ripercussione sulla morale sessuale, sono da ricordarsi:

— la prospettiva «personalistica» nella considerazione dei fini del matrimonio (von Hildebrand e soprattutto Doms) nella vicenda del suo dibattito negli anni '30-'50 (con gli interventi della S. Sede e di Pio XII) e nel suo approdo alle discussioni e nelle conclusioni del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*).

— Il dibattito quanto mai vivace sulla regolazione delle nascite, la cui soluzione tende sempre più a configurarsi come frutto e causa ad un tempo di una revisione generale — e radicale — dell'intera morale sessuale.

— Le sollecitazioni che alla morale sessuale tradizionale provengono dalle scienze umane, in particolare dalla psicanalisi freudiana e in genere dalla psicologia, come pure da antropologie diverse ma convergenti nell'escludere la trascendenza della persona.

— L'esigenza, emergente nella comunità ecclesiale, di riproporre e approfondire la «teologia» della morale sessuale-coniugale in più esplicito e organico riferimento alla *lex Spiritus vitae in Christo Jesu*.

In particolare sono da conoscersi gli interventi del Magistero della Chiesa, sempre più presenti nella forma di trattazioni piuttosto ampie e organiche, che spingono, al di là della risposta chiarificatrice data alle discusse singole questioni sessuali, a delineare una «visione cristiana della sessualità». Di particolare importanza e interesse sulla specifica tematica sessuale ci sembrano la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Persona humana* (29 dicembre 1975), il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1 dicembre 1983), la lunga catechesi di Giovanni Paolo II sulla «teologia del corpo» (5 settembre 1979-28 novembre 1984).

III. PROPOSTA SISTEMATICA:

LA «VERITÀ» E LA «STORIA» DELLA SESSUALITÀ UMANA

È noto il senso dell'esposizione sistematica. Se la teologia è l'intelligenza critica della fede, l'esposizione sistematica della morale sessuale è una riflessione critica condotta *sub luce Evangelii et humanae experientiae* (*Gaudium et spes*, 46) sul «significato umano» della sessualità in ordine a presentarne un'organica visione teologicamente giustificata. La «memoria» della storia della Chiesa offre alla teologia d'oggi le linee della riflessione quale si è sviluppata lungo i secoli nella comunità cristiana. Ma se tale «memoria» è necessaria, non basta da sola a costituire l'esposizione sistematica, il cui obiettivo è sì di riprendere dalla parte storica le domande poste e insieme le risposte date in tema di sessualità (lo stesso metodo teologico lo esige), ma anche e specificamente di tentare, ancora una volta, una «rielaborazione» di quella «memoria» mediante l'analisi critica

dell'attuale conoscenza/esperienza cristiana della sessualità e delle «provocazioni» provenienti dalla nuova cultura sessuale. In tal modo la riflessione teologica cerca di compiere il suo servizio: quello di offrire alla comunità cristiana, all'interno di un quadro di pensiero completo e unitario, una «giustificazione» della morale sessuale, capace di rispondere agli interrogativi che l'uomo d'oggi si pone a riguardo della sessualità.

La proposta sistematica si snoda, logicamente, in due momenti: quello della formulazione dei principi fondamentali e generali e quello della loro applicazione alle varie questioni di sessualità.

1. *Principi fondamentali e generali*

È del tutto impossibile dare risposta alle diverse questioni «particolari» della sessualità se prima non si dà risposta alla questione «fondamentale», quella che riguarda l'*identità* stessa della sessualità umana e pertanto il *significato* ch'essa riveste per l'uomo. E la risposta alla questione fondamentale, in termini più precisi, passa attraverso la conoscenza di quella che amiamo chiamare la «verità» e la «storia» della sessualità umana.

a) *La «verità» della sessualità umana (antropologia sessuale).*

Accogliendo l'esito più significativo dell'attuale cultura sessuale — la cosiddetta prospettiva «personalistica» — la teologia assume come suo criterio fondamentale il *rapporto tra sessualità e persona*. È esattamente il criterio che ha seguito e in forma autorevole proposto lo stesso Concilio Vaticano II: la valutazione morale della sessualità è da farsi in riferimento alla «natura stessa della persona umana e dei suoi atti» (7). Ciò significa il superamento di una certa prospettiva tradizionale che concentrava la morale sessuale sul piacere e sulla facoltà sessuali. Ma la moralità del *piacere* sessuale è secondaria, nel senso di successiva a quella dell'*agire* sessuale, e questo a sua volta è sì esercizio della *facoltà* sessuale ma più radicalmente è manifestazione e realizzazione della *sessualità come tale*, anzi della stessa *persona* sessuata. Anche per la morale sessuale vale l'assioma classico *agere sequitur esse*: è la «verità» della sessualità che misura e decide la «responsabilità» della persona libera (e pertanto la «storia») nei suoi confronti, nel senso etimologico di *responsio*, consenso, affidamento alla verità conosciuta e amata. E la «verità» della sessualità consegue alla «verità» della persona. Così le dimensioni della sessualità corrispondono esattamente alle dimensioni della persona stessa.

Ora l'antropologia sessuale fa emergere una triplice e unitaria dimensione della sessualità: individuale, relazionale, teologale.

— La *dimensione individuale*: la sessualità umana è caratterizzata dalla «totalità unificata» della persona umana, in quanto essere inscindibilmente fisico-psichico-spirituale: è, dunque, realtà che coinvolge «tutta» la

(7) *Moralis igitur indoles rationis agendi... obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis, determinari debet* (*Gaudium et spes*, 51). Nel 1960 K. WOJTYŁA scriveva: «Se desideriamo trovare delle soluzioni cristiane nel campo della morale sessuale, è nella norma personalistica che dobbiamo cercarle» (*Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*. Torino 1969, p. 34) (L'originale polacco è del 1960).

persona nel corpo, nel cuore e nell'anima, e la coinvolge nella sua «unità» indivisa e indivisibile. Si pongono qui i problemi del significato *umano* dei dati *biologici e fisiologici* propri della sessualità; questi dati appartengono certamente alla persona, vi appartengono in forza dell'unità sostanziale di corpo e anima, ma solo nel contesto della totalità unificata della persona sono portatori e indicatori di valori e di esigenze etiche. Contro ogni forma, vecchia o nuova, di riduzionismo e di dualismo cui si tenta di sottrarre la sessualità e, conseguentemente la morale sessuale, va affermata questa prima e fondamentale «verità» della sessualità: essa è *umana* solo se e nella misura in cui è frutto e segno della totalità unificata della persona.

— *La dimensione relazionale*: la dualità sessuale (mascolinità e femminilità) è ordinata alla reciprocità delle persone. Così la sessualità esprime e attua l'intrinseca dimensione sociale della persona, è la forza primigenia della sua nativa e fondamentale vocazione all'amore e alla donazione/comunione. Il «dono di sé» (cfr. *Gaudium et spes*, 24) nel «linguaggio» del corpo o, secondo la ricorrente e suggestiva espressione di Giovanni Paolo II, il «significato sponsale» del corpo, costituisce il *telos* della sessualità umana in quanto umana, *telos* che si persegue entro e con due fondamentali forme: il matrimonio e la verginità. «La rivelazione cristiana conosce due modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, nella sua interezza, all'amore: il matrimonio e la verginità. Sia l'uno che l'altra, nella forma loro propria, sono una concretizzazione della verità più profonda dell'uomo, del suo "essere a immagine di Dio"» (*Familiaris consortio*, 11).

Di qui l'individuazione del criterio distintivo delle «relazioni» sessuali nelle due vocazioni. È il criterio della «totalità» nella donazione: simile totalità è presente nel matrimonio (con la reciproca donazione in anima, cuore e corpo: relazioni specificamente «sessuali», e pertanto anche genitali), mentre è assente nella verginità (relazioni semplicemente «sessuate»). Il reciproco amore totale costituisce così il *logos* (il significato) delle relazioni specificamente sessuali. Un'ulteriore analisi poi dei molteplici e convergenti valori implicati nel reciproco amore totale conduce a individuare nel matrimonio vero e proprio l'unico ed esclusivo «luogo» (significativo et etico) delle relazioni specificamente sessuali: «l'uso della funzione sessuale ha il suo vero senso e la sua rettitudine morale soltanto nel matrimonio legittimo» (*Persona humana*, 5). Di conseguenza, ogni altro «luogo» — al di fuori o/e contro il matrimonio — risulta, logicamente, inadeguato ad esprimere e realizzare il *logos* del reciproco amore totale. È quindi una falsificazione della verità della sessualità, in specie della sua dimensione relazionale.

— *La dimensione teologale*. Essendo il rapporto con Dio costitutivo della persona, la sessualità umana possiede una dimensione teologale o religiosa. Come quel rapporto, così questa dimensione non è «aggiunta» dall'esterno alla sessualità, bensì è dato intrinseco e nativo. Di qui un altro fondamentale aspetto della «verità» della sessualità: questa è frutto e segno dell'opera creatrice di Dio, testimonianza del suo disegno, di quel disegno che si compie in Gesù Cristo Redentore. Cristo non solo ridona all'uomo (decaduto) di poter essere e divenire veramente e pienamente uo-

mo (nella sua dimensione sessuale), ma lo chiama a «partecipare» al suo stesso Amore per la Chiesa con e tramite una sessualità vissuta secondo la propria vocazione cristiana (il Sacramento del Matrimonio o la Verginità per il Regno).

Abbiamo parlato di una «triplice e unitaria» dimensione della sessualità: le tre dimensioni si implicano tra loro, riflettendo in tal modo la ricchezza di varietà e di unità della persona stessa. In particolare la dimensione teologica si pone come radice, sostegno e compimento delle altre dimensioni della sessualità, svelando così la «verità intera» della sessualità dell'uomo e della donna ⁽⁸⁾.

b) *La «verità» si fa «storia» (etica sessuale).*

La verità è da farsi: deve divenire «storia», mediante l'assunzione cosciente, libera e responsabile da parte della persona del *telos* della sessualità umana. Siamo così all'*etica* della sessualità della persona, per la quale il disegno di Dio sulla sessualità è inscindibilmente *donum* e *compito*.

Ora la «storia» della sessualità — nel senso ora precisato — è intimamente collegata con la storia umana come tale, che ultimamente si risolve nella *historia salutis*: in tal modo, le tappe fondamentali di tale storia — la bontà originaria della creazione (al principio), il peccato (il cuore concupiscente), la salvezza di Gesù Cristo (il corpo redento) — incidono sul diverso realizzarsi concreto della sessualità umana. L'etica sessuale, quindi il suo storico realizzarsi mediante la libertà della persona, possiede una sua innegabile «specificità cristiana»: l'incidenza del *mysterium iniquitatis* e del *mysterium salutis* nella «storia» della sessualità non può essere affatto preterita se si vuole elaborare un'etica *teologica* o *teologia* morale della sessualità.

Sempre nel contesto della «storia» della sessualità diventa logica la considerazione della virtù della *castità* e del vizio della *lussuria*: la risposta libera — positiva o negativa — al disegno di Dio (alla «verità» e al *telos* della sessualità umana) trova la sua sorgente e il suo dinamismo prima che nei singoli *actus* in quegli *habitus* (virtù) che definiscono la bontà o la malizia della persona stessa che agisce.

La «verità» della sessualità, precedentemente indicata, esige il superamento di tutte le concezioni riduttive e distorte della virtù della castità: questa, in realtà, è la forza interiore e spirituale che «difende» e «promuove» i valori della sessualità umana. «Secondo la visione cristiana, la castità non significa affatto né rifiuto né disistima della sessualità umana: significa piuttosto energia spirituale che sa difendere l'amore dai pericoli dell'egoismo e dell'aggressività e sa promuoverlo verso la sua piena realizzazione» (*Familiaris consortio*, 33). Se la castità è affermazione della verità della sessualità umana, la lussuria si configura obiettivamente come falsificazione di tale verità.

(8) Per una più ampia presentazione della «verità» della sessualità rimandiamo a D. TETTAMANZI, *La sessualità umana: prospettive antropologiche, etiche e pedagogiche*: Medicina e Morale 1984/2, pp. 129-154.

2. *Questioni sessuali particolari*

Di fatto si scelgono quelle questioni o che più «fanno problema», soprattutto oggi, o che abitualmente interessano la maggior parte delle persone. Pur non dubitando dell'utilità (od anche della necessità) d'una simile scelta, dobbiamo riconoscere la «pragmaticità» del criterio seguito.

Personalmente proporrei di presentare le diverse questioni sessuali particolari seguendo il *criterio della storicità della persona*, ossia del suo divenire, del suo svilupparsi come persona sessuata. È uno sviluppo che, se si vuole ulteriormente precisare, riguarda la persona sia in se stessa sia nella sua vocazione.

Ora la considerazione dello sviluppo della *persona in se stessa* esige l'analisi della sessualità dell'uomo e della donna nelle diverse *fasi della vita*, dall'infanzia alla senilità: per motivi più che noti, particolare attenzione l'etica sessuale riserverà alla fase adolescenziale e alla fase della maturità. Come forme di «involuzione» rispetto allo sviluppo della persona come tale si potranno considerare quelle che tradizionalmente venivano chiamate come «deviazioni» o/e «perversioni» sessuali (con il necessario discernimento tra aspetti bio-psichici e aspetti etici: si pensi, ad es., all'omosessualità).

In questa linea emergeranno il significato e la responsabilità dell'educazione sessuale (peraltro come educazione permanente).

La considerazione poi dello sviluppo della *persona nella sua vocazione* esige l'analisi della vocazione *al matrimonio* (sia nella sua preparazione — problemi del fidanzamento — sia nella sua realizzazione) e *alla verginità*.

In questa linea emergeranno il significato e la responsabilità della risposta personale — potremmo qualificarla con il termine di «missione» — alla vocazione ricevuta.

In particolare, nell'ambito della vocazione matrimoniale la morale sessuale non potrà risolversi nella sola questione della regolazione della fertilità, dovendo considerare altri problemi non meno importanti (si pensi alla fedeltà coniugale); senza dire che la stessa morale *sessuale* — sia pure integralmente considerata — non coincide con la morale *coniugale*, il cui vastissimo orizzonte è stato efficacemente delineato in tante pagine dell'Esortazione *Familiaris consortio* (parte dedicata ai compiti della famiglia cristiana).

Com'è evidente lo sviluppo della persona in se stessa e lo sviluppo della persona nella sua vocazione sono intimamente collegati, anzi si risolvono in unità, in riferimento alla vocazione allo sviluppo come fondamentale vocazione della persona (cfr. *Populorum progressio*, 15). Rimane comunque legittima l'analisi distinta dei due aspetti (generico e specifico) dello sviluppo personale.

Un ultimo rilievo. Come si sa, molte trattazioni di morale sessuale offrono uno spazio più o meno ampio ad una serie di considerazioni educative e pastorali. È comprensibile, attesa anche la concreta finalità di servizio alla prassi educativa e pastorale dei futuri sacerdoti o comunque dei laici stessi. Ci sembra però necessario ripensare più accuratamente i rapporti che si danno tra teologia morale e teologia pastorale, al fine sia di togliere (o ridimensionare) dalla prima considerazioni che dovrebbero ap-

partenere alla seconda, sia e ancor più di assicurare alla teologia pastorale — e di esigere da essa — una maggior attenzione agli aspetti etici del messaggio cristiano. Forse non è difficile precisare come segue l'identità delle due discipline teologiche nelle problematiche della sessualità umana: la teologia morale è al servizio della *giustificazione* teologica delle esigenze etiche della sessualità, la teologia pastorale è al servizio della loro *comunicazione* ecclesiale.

In tal senso mi sembra legittima una «pastorale della sessualità» destinata a elaborare sia *i criteri* dell'annuncio della morale sessuale sia le *condizioni* della sua accoglienza da parte della comunità cristiana ⁽⁹⁾.

DIONIGI TETTAMANZI
Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

1 settembre 1986

(9) Significative ci sembrano, anche se in rapporto a un solo aspetto della morale sessuale coniugale, le indicazioni del n. 35 dell'Esortazione *Familiaris consortio*.