

L'ETICA SESSUALE CRISTIANA AL VOLGERE DEL MILLENNIO

SOMMARIO: I. ACQUISIZIONI RAGGIUNTE – II. LETTERATURA SCELTA – 1. *Prospettiva dottrinale* (F. Gil Hellín) – 2. *Prospettiva ermeneutica* (B. Fraling) – 3. *Prospettiva dinamica* (C. Zuccaro) – 4. *Prospettiva simbolica* (E. López Azpitarte) – 5. *Prospettiva fenomenologica* (X. Lacroix) – 6. *Prospettiva transculturale* (L.S. Cahill) – 7. *Prospettiva contingente* (K.T. Kelly) – III. SINTESI PROSPETTICA.

La letteratura morale di carattere fondamentale segnala una situazione di spiccata incertezza e dispersione, che rende la riflessione insieme urgente ed ardua¹. Ciò che vale per le fondamenta del discorso morale risulta intensificato in riferimento alla morale speciale, specificamente per la morale sessuale, che in questo ultimo scorcio di millennio ha rappresentato il sensibile sismografo del terremoto in atto alla base dell'edificio morale. Tenendo conto di questa situazione, il presente bollettino è stato pensato come sintomatico, mirante cioè a rilevare gli elementi sufficienti per indicare gli orientamenti dell'etica sessuale al volgere del millennio. Il carattere sintomatico comporta una serie di limitazioni. Una prima limitazione è di ordine cronologico: il periodo considerato è l'ultimo decennio². Entro questo periodo, non viene fornita una rassegna esaustiva della letteratura

¹ Così apre il suo recente manuale: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999.

² La ragione principale che mi ha spinto a questa scelta è la presenza per il periodo precedente di rilievi bibliografici già disponibili: B. HÄRING, «25 Jahre Katholische Sexualethik», *Studia Moralia* 20 (1982) 29-65; R. RUSSO, «Sessualità e amore. Orientamenti della ricerca teologico-morale», *Asprenas* 38 (1991) 61-82. Aggiungerei inoltre il fatto che proprio a un decennio fa risale la pubblicazione del *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (Mi), Edizioni Paoline, 1990, la cui voce «Sessualità» (pp.1222-1236) a firma di A. AUTIERO, fa il punto sullo stato della ricerca.

prodotta: alla recensione breve di molti testi ho preferito la presentazione distesa di alcuni testi sintomatici. Affinché la sintomatologia fosse sufficientemente rappresentativa, ho scelto testi delle aree linguistiche più significative: americana (L.S. Cahill), francese (X. Lacroix), inglese (K.T. Kelly), italiana (C. Zuccaro), spagnola (E. López Azpitarte), tedesca (B. Fraling); ad essi ho aggiunto un testo indicativo della *ratio* etico-teologica soggiacente al magistero ufficiale della Chiesa (F. Gil Hellín). La preferenza è andata verso testi, che per la loro natura di manuale o per il loro intento programmatico offrissero una prospettiva sistematica dell'etica sessuale. Dei testi, si è puntato a mettere in luce l'architettura complessiva e si è invece tralasciata l'analisi di questioni specifiche, dandone solo notizia laddove, come nel caso dei manuali, fossero trattate. Volendo offrire al lettore una presentazione il meno pregiudicata possibile dei testi, ho concentrato le mie osservazioni sulle acquisizioni raggiunte e sulle prospettive aperte dalla letteratura presa in esame a mo' di breve introduzione e conclusione.

I. ACQUISIZIONI RAGGIUNTE

Il tornante decisivo della recente etica sessuale è unanimemente riconosciuto nel Concilio Vaticano II e più precisamente nel capitolo *De dignitate matrimonii et familiae fovenda* della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (nn. 47-52). Benché non senza il concorso del cosiddetto personalismo, che nel corso del XX secolo a partire dall'ambito filosofico e teologico era filtrato anche nel Magistero³, la visione sancita dal Vaticano II costituisce una svolta epocale nella concezione del matrimonio e della morale che ad esso attiene⁴. Il luogo topico della visione conciliare è GS 48, che prospetta «l'intima comunità di vita e l'amore coniugale» come realtà fondante ed essenziale del matrimonio. La rilevanza morale della comunione di vita e d'amore è subito evidenziata poiché essa risulta stabilita «dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono», atto sinteticamente definito «patto coniugale» e altrimenti descritto come «irrevocabile consenso personale». Il carattere sessuale di tale rilevanza

³ Basti richiamare per la filosofia e la teologia i nomi di Dietrich von Hildebrand, Herbert Doms, Bernardino Krempel, e per l'insegnamento magisteriale la *Casti Connubii* di Pio XI nonché, tra i vari discorsi di Pio XII, l'*Allocuzione alle congressiste dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche* (29.10.1951).

⁴ Una sintetica e critica ricostruzione storica dell'etica sessuale è offerta da: G. ANGELINI, «La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente», in *Uomo-donna, progetto di vita*, a cura di C.I.F., Roma, Cif-Ueci, 1985, 47-102.

morale è sottolineato quando si dice che l'amore coniugale «è espresso e reso perfetto in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri dei coniugi» (GS 49). L'intima comunità di vita e d'amore, stabilita dal patto coniugale e manifestata in modo particolare negli atti propri dei coniugi, viene proposta come realtà sintetica dei «molteplici valori e fini» che la tradizione dottrinale della Chiesa ha individuato nel corso della storia⁵. Dal patto coniugale «nasce, anche davanti alla società, l'istituto (del matrimonio)», il quale, insieme all'amore coniugale da cui è peraltro originato, è ordinato «alla procreazione e alla educazione della prole». L'intima unione derivante dalla «mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità». L'autentico amore coniugale «assunto nell'amore divino» nonché «sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dalla azione salvifica della chiesa» si configura come «sacramento del matrimonio».

La riconduzione delle varie dimensioni del matrimonio all'amore coniugale, già proposta in *Gaudium et Spes*, viene ripresa nell'enciclica *Humanae Vitae* in forma più esplicitamente sistematica. Volendo fornire un'idea esatta delle sue esigenze (*necessitates*) caratteristiche, HV 9 definisce l'amore coniugale prima di tutto «amore pienamente umano, vale a dire sensibile e spirituale». Il significato della pienezza umana dell'amore coniugale viene precisata osservando che «non è quindi semplice trasporto di istinto e sentimento, ma anche e principalmente atto della volontà libera». L'amore coniugale si qualifica quindi come «amore totale, vale a dire una forma speciale di amicizia personale, in cui gli sposi generosamente condividono ogni cosa». L'amore totale prevede che chi ama il proprio consorte «non lo ama soltanto per quanto riceve da lui, ma per se stesso». L'amore coniugale è ancora «amore fedele ed esclusivo fino alla morte». L'amore coniugale è infine «amore fecondo, che non si esaurisce tutto nella comunione dei coniugi, ma è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite». Accentuando la linea indicata da GS, HV sottolinea ulteriormente la connessione tra l'amore coniugale e gli atti coniugali, affermando l'inscindibilità del significato unitivo e procreativo dell'atto coniugale.

Per la sua intima struttura (*intima sua rationem*), l'atto coniugale (*coniugii actus*), mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite (*novam vitam*), secondo leggi iscritte nell'essere (*natura*) stesso dell'uomo e della donna. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali (*utraque eiusmodi essentialis ratio*) l'atto coniugale (*usus*

⁵ Il riferimento, come esplicita la nota 1 di GS 48, è alla dottrina agostiniana dei *bona matrimonii*, a quella tommasiana dei *fini*, al magistero conciliare del *Decretum pro Armenis* e a quello pontificio dell'enciclica *Casti Connubii*.

matrimonii) conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore ed il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità (HV 12).

La maturazione della linea indicata da GS e già approfondita da HV può essere rinvenuta nell'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, che si presenta come «la più aggiornata visione della Chiesa cattolica sulla missione della famiglia nel mondo contemporaneo»⁶. La *ratio* della connessione tra il mutuo amore dei coniugi e gli atti loro propri viene indicata nella peculiare struttura antropologica per la quale l'uomo, in quanto «spirito incarnato [...] è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata» (FC 11a). L'amore totalmente integro viene assunto come criterio di verità e dunque di moralità dell'agire coniugale. È così che gli «atti propri ed esclusivi degli sposi» non possono essere ridotti a «qualcosa di puramente biologico» ma riguardano «l'intimo nucleo della persona umana come tale». La «donazione fisica totale», non solo implica «la donazione personale totale» in quanto suo «segno e frutto», ma anche la «dimensione temporale» della persona, che «se si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo [...] non si donerebbe totalmente». Intrinseca inoltre alla totalità unificata dell'amore coniugale è la «fecondità responsabile» la quale «supera per sua natura l'ordine puramente biologico, e investe un insieme di valori personali» (FC 12).

Sotto il profilo propriamente morale l'insegnamento magisteriale va nella linea sia di dare rilievo alla persona dei coniugi, ovviando ad una considerazione de-personificata dei loro atti, sia di richiamare l'implicazione tra gli atti coniugali (tradizionalmente *l'usus matrimonii*) e l'amore personale dei coniugi⁷. A partire da GS la morale sessuale passa da un modello centrato sugli atti a un modello centrato sulla persona⁸. La ricerca post-conciliare attesta ampiamente la ricezione dell'istanza, e d'altra parte il personalismo è tutt'altro che univocamente e criticamente determinato⁹. Resta dunque aperto il compito della ricerca di rendere ragione critica del nesso tra atti coniugali e amore personale dei coniugi. In che modo l'amore coniugale risulta iscritto nell'agire concreto dei coniugi? In che modo lo sono i molteplici *bona* e *fines* individuati dalla tradizione di cui l'amore è principio

⁶ J. TOMKO, *In margine all'Esortazione apostolica sulla famiglia / 1. Frutto e coronamento del Sinodo 1980*, «L'Osservatore Romano», 18 dicembre 1981, p. 1.

⁷ Si veda a questo riguardo la lucida sintesi normativa proposta da: B. PETRÀ, «Principi fondamentali di morale coniugale», *Vivens Homo* 1 (1990) 43-57.

⁸ A. AUTIERO, «Sessualità», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (Mi), Edizioni Paoline, 1990, 1222-1236.

⁹ J.S. GRABOWSKI, «Person or Nature? Rival Personalisms in 20th Century Catholic Sexual Ethics», *Studia Moralia* 35 (1997) 283-312.

sintetico? Simili domande attirano l'attenzione sulle dinamiche implicate nell'agire concreto per mettere in luce il loro senso morale. La ricerca morale in questo ambito si annuncia tuttavia latitante¹⁰. Consci di questa carenza, andiamo a sondare la recente letteratura etico-sessuale, alla ricerca di eventuali elementi ed impostazioni utili per affrontare un compito ancora da svolgere, quello di mostrare l'implicazione necessaria e non estrinseca delle caratteristiche dell'amore coniugale nell'«atto umano con i quali i coniugi mutuamente si danno o si ricevono» (GS 48) e massimamente «in quegli atti che sono propri del matrimonio» (GS 49).

II. LETTERATURA SCELTA

Il carattere sintomatico dei testi presi in esame impedisce di presentarli secondo una rigorosa sequenza sistematica. Il titolo che introduce la recensione di ciascun testo è un tentativo di esplicitare la prospettiva che più lo caratterizza.

1. Prospettiva dottrinale

F. GIL HELLÍN, *Il matrimonio e la vita coniugale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996 [orig.: *El matrimonio y la vida conyugal*, Valencia, EDICEP C.B., 1995].

L'incarico ricoperto dall'Autore, segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia oltre che docente all'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, consente di intendere questo testo come un significativo esempio della logica argomentativa dell'attuale magistero della Chiesa cattolica in tema di morale matrimoniale e familiare¹¹. Frutto di una raccolta di articoli precedentemente apparsi su riviste specializzate (ciò spiega forse talune ripetizioni), il testo si presenta come un'analisi dei tratti salienti dello sviluppo del magistero, dei cui documenti si propone un'esegesi attenta alle successive redazioni.

¹⁰ «Si potrebbe stendere un *cabier de doléance* dicendo che manca una riflessione teologica sulle passioni, sul desiderio e sulle figure storiche che esso assume e quindi sulla felicità come cifra sintetica del dinamismo di ricerca umana» (A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*», *Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996, 77).

¹¹ Segnaliamo due altri testi che condividono l'impostazione di fondo del saggio di Gil Hellín: C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Milano, Ares, 1992; I. FUCEK, *La sessualità al servizio dell'amore. Antropologia e criteri teologici*, Roma, EDB, 1993.

Obiiettivo dichiarato dell'Autore è «scoprire nell'essere stesso del matrimonio le radici della necessaria presenza dell'aspetto unitivo e procreativo della vita coniugale» (14). I due aspetti sono oggi unanimemente riconosciuti in teologia morale come significati inscritti negli atti coniugali. Controversa è invece la necessità della loro compresenza in ogni atto coniugale, richiesta da HV 12 quale norma etica della vita coniugale. Al fine di dirimere la controversia, l'Autore intende dimostrare come tale norma sia coerente con l'essenza del matrimonio.

Benché il rinvio all'essenza del matrimonio scaturisca dalla considerazione dell'agire morale, le ragioni della norma regolatrice della vita coniugale sono dedotte da Gil Hellín a seguito dell'indicazione dell'essenza del matrimonio. Oltre che confermato dalla sequenza del titolo del libro, «Il Matrimonio e la vita coniugale», il procedimento deduttivo è chiaramente espresso dall'anticipazione del capitolo dedicato a «Beni, amore coniugale ed essenza del matrimonio» a quello riguardante «La vita coniugale, realizzazione della verità del matrimonio». Ai due capitoli citati, rispettivamente secondo e terzo, è premesso il primo capitolo, che attraverso una ricognizione della tradizione dottrinale sul matrimonio, presenta la classica distinzione de «I "beni" del matrimonio» come la più adeguata per esprimere «la sua bontà essenziale».

Il nucleo fondamentale della ricchezza dottrinale variamente espressa lungo il corso dei secoli viene riconosciuto nello schema dei *tria bona* di sant'Agostino: *proles, fides, sacramentum*. Secondo Gil Hellín, tale schema costituisce il principio coordinatore capace di sintetizzare e ordinare armonicamente le diverse coordinate del matrimonio espresse solitamente ricorrendo ai concetti di fine, proprietà, matrimonio naturale, sacramento cristiano. L'originalità della prospettiva agostiniana, che i successivi autori medievali (eccetto san Tommaso) e la manualistica post-tridentina interpreteranno inadeguatamente, sta nel dare all'espressione «*beni del matrimonio* [...] il significato di beni essenziali primari; ossia, aspetti costitutivi della bontà essenziale del matrimonio e non fini del matrimonio» (37). Sant'Agostino non manca di chiamare unitamente prole, fedeltà e sacramento il bene tripartito del matrimonio.

L'eredità agostiniana dei *tria bona* del matrimonio viene approfondita da san Tommaso sotto l'aspetto filosofico e teologico. Il guadagno filosofico è ottenuto applicando ai beni naturali del matrimonio l'analisi dell'atto virtuoso, in cui interviene il *finis debitus* e la *debita materia*. *Finis debitus* del matrimonio è riconosciuto nel *bonum prolis*, il quale pertanto assurge al ruolo di *fine primario*. La *debita materia* è costituita dal *bonum fidei*, altrimenti espresso come *consortium communis vitae, propter operum communicationem* e qualificato come fine secondario. L'eventuale disarmonia tra i fini

risulta esclusa, poiché in quanto debita materia del fine debito del matrimonio, il fine secondario della fedeltà risulta ordinato al fine primario della prole. Come già in sant'Agostino, anche in san Tommaso il *bonum sacramenti* provvede a elevare la bontà naturale del matrimonio sul piano soprannaturale. L'approfondimento della nozione di sacramento operata dalla teologia medievale consente tuttavia ora di meglio intendere la *res significata*, ovvero l'unione di Cristo e della Chiesa, superando una tendenziale riduzione del sacramento all'indissolubilità matrimoniale.

La ricognizione storica entro la dottrina tradizionale del matrimonio operata nel primo capitolo fornisce a Gil Hellín la precomprensione per l'interpretazione dell'attuale insegnamento magisteriale. Il secondo capitolo interroga i testi del Concilio Vaticano II relativi al matrimonio e in particolare il testo per antonomasia di GS 47-52, in vista di valutare la coerenza con la dottrina elaborata da sant'Agostino e san Tommaso. L'indagine, secondo Gil Hellín, è quanto mai necessaria, dal momento che l'assenza di termini come beni, fini, proprietà del matrimonio avrebbe indotto taluni autori (Reuss, Häring, Valsecchi), sulla scia di precedenti istanze del personalismo (Doms), ad abbandonare la concezione del *bonum prolis* come fine primario del matrimonio e a ritenere invece il matrimonio assolutamente ordinato all'amore coniugale. Una lettura superficiale dei testi del Vaticano II potrebbe ritenerli una sorta di compromesso eclettico tra la tendenza di chi ritiene il matrimonio essenzialmente ordinato all'amore dei coniugi e quella invece di chi lo ritiene primariamente finalizzato alla procreazione. Procedendo metodicamente tra i testi, Gil Hellín fa invece emergere ciò che essi non dicono esplicitamente, ovvero il principio dei tre beni del matrimonio nella sua funzione coordinatrice dei fini e delle proprietà essenziali dello stesso. La conclusione è perentoria: «Riconoscendo e adoperando lo schema dei beni, il Concilio trascende la presentazione degli autori e si riallaccia direttamente ai grandi Maestri sant'Agostino e san Tommaso. I beni si presentano lungo il capitolo come coordinate fondamentali nelle quali si inseriscono i fini, le proprietà e i piani naturale e cristiano dell'esistenza matrimoniale. Possiamo pertanto affermare che lo schema dei beni viene avvallato dalla *Gaudium et Spes* come particolarmente adatto per una presentazione dottrinale e pastorale del matrimonio» (129).

Il ritrovamento della dottrina classica non dirime ancora la polemica sui fini del matrimonio. Si tratta per questo di rispondere alla domanda circa la rilevanza dell'amore coniugale nel matrimonio. La risposta viene cercata riprendendo da capo il testo di *Gaudium et Spes*, che, secondo Gil Hellín, indurrebbe a riconoscere come l'amore coniugale «non è sullo stesso piano dei fini del matrimonio, e tanto meno in quello delle proprietà, ma è il soggetto di cui si predicano»

gli uni e le altre» (130). La struttura basilare del matrimonio si compone di due aspetti: «l'istituzione e l'amore coniugale; ossia, l'unione giuridica di uomo e donna, con cui si fanno mutua donazione della propria coniugalità e la forza unitiva che conduce a tale unione istituzionale e giuridica» (138). A scanso di ogni estrinsecità tra i due aspetti e in vista di rendere ragione della loro mutua relazione, Gil Hellín precisa il concetto di amore cui si fa riferimento. «L'amore di cui si parla qui è l'amore *coniugale*, ossia non un mero sentimento o attrattiva erotica, né un impulso cieco e irresistibile, esposto alle instabili fluttuazioni della passione, ma quell'affetto *eminentemente umano* che, nascendo dalla volontà, assume e nobilita tutte le manifestazioni della tendenza naturale» (159-160). Benché l'amore coniugale esiga per essere tale una «decisione della volontà», ciò non squalifica l'inclinazione istintiva e sentimentale, che nell'amore coniugale passa semmai da tendenza generica verso l'altro sesso a orientamento cosciente verso una persona determinata e concreta. Il fatto che l'amore coniugale sia «amore di elezione (*dilectio*)» consente di vederlo all'origine dell'istituzione che lo stabilisce davanti alla società e a Dio. «Amore coniugale e istituzione matrimoniale sono, dunque, due aspetti della *comunità coniugale* che si implicano necessariamente, perché l'amore non sarebbe coniugale se non dicesse riferimento all'istituzione e questa non esisterebbe senza quello. L'uno e l'altro nascono in mutua ed essenziale dipendenza e si richiamano costantemente: l'amore ha bisogno dell'istituzione per essere coniugale, e l'istituzione matrimoniale comporta sempre una radicale esigenza di essere vivificata da quello» (164). L'amore coniugale va distinto in *amore di elezione*, inteso come «l'atto di amore fondante il matrimonio», e in *amore impegnato*, inteso come «tutte quelle manifestazioni di amore che sono radicalmente contenute in esso» (162), di cui l'unione fisica dei coniugi è la più specifica. Una volta sorta per amore di elezione, l'istituzione del matrimonio richiede di essere vivificata dall'amore coniugale, nella sua forma di amore impegnato. È questo il criterio di moralità della vita coniugale e specificamente degli atti coniugali che le sono propri.

«La struttura dei criteri di moralità dell'atto coniugale riflette la struttura dell'essere stesso del matrimonio. In altre parole: il bene del matrimonio specifica la bontà del suo atto proprio e specifico. Nella terminologia classica di sant'Agostino: i *bona matrimonii* che costituiscono il bene del matrimonio, ossia del suo essere, fondano anche il bene, la verità e perciò l'essere dell'atto coniugale» (167). Superando la visione ancora inadeguata di Pio XI e Pio XII, il Concilio Vaticano II insegna che il matrimonio «ha due significati chiari e naturali: mutua donazione degli sposi e procreazione ed educazione dei figli. Due significati, due sensi – e non due fini – intimi e connaturali

all'istituzione e all'amore coniugale. Due significati o sensi che non sono altra cosa che quello che è stato espresso da sant'Agostino e san Tommaso con il termine *bonum*, ossia il *bonum fidei* e il *bonum prolis* (185). Sulla scorta di questo recupero conciliare, l'enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI arriva a definire in modo adeguato il criterio di moralità dell'atto coniugale. Esso è dato dalla inseparabilità del significato unitivo e procreativo del rapporto coniugale. Tale criterio altro non è che la proiezione nell'atto coniugale della bontà essenziale del matrimonio; detto altrimenti, l'inseparabilità dei significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale altro non sono che l'attuazione morale dell'inseparabilità ontologica tra *bonum fidei* e *bonum prolis*. Il criterio così definito rende ragione dell'esclusione della contraccezione, anche qualora essa fosse tollerata come il male minore per consentire il valore parziale del significato unitivo dell'atto coniugale. L'inseparabilità dei due significati dell'atto coniugale è il medesimo criterio che più tardi indurrà l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum vitae* (1987) ad escludere la legittimità della fecondazione artificiale sia eterologa che omologa.

L'evoluzione post-conciliare della dottrina matrimoniale trova nell'Esortazione post-sinodale *Familiaris Consortio* di Giovanni Paolo II il suo compendio. L'esigenza di totalità della comunione coniugale viene riconosciuta nella struttura stessa della persona, che per sua intima indole è sociale. L'indole sociale fa sì che sia la mutua appartenenza dei coniugi, sia l'apertura alla vita del figlio siano aspetti connaturali e non giustapposti alla natura della persona. L'unione col coniuge e la procreazione del figlio sono sottratti ad un visione che li confina entro un'interpretazione semplicemente biologica: la comunione col coniuge e la generazione del figlio sono realtà eminentemente umane e hanno quindi un decisivo rilievo morale. Ciò consente di intendere matrimonio e famiglia come «communio personarum», che in base all'ambito civile o religioso cui si fa riferimento può venire definita, rispettivamente, come «prima e vitale cellula della società» e «chiesa domestica».

La piena comunione personale invocata dal matrimonio e dalla famiglia rimanda per un verso alla fragilità dei legami umani e per altro verso alla grazia del sacramento del matrimonio, che sana e santifica. Matrimonio e famiglia cristiani sono prima che un compito morale, una possibilità dischiusa dallo Spirito. Quest'ultimo non opera la *communio personarum* prescindendo dall'adesione della libertà delle persone, che non sono necessitate ma chiamate alla santità. La vocazione universale alla santità si specifica nel caso del matrimonio e della famiglia in riferimento ai beni della coniugalità e della generazione che lo costituiscono: sono il *bonum fidei* e il *bonum prolis*, e non altri, i beni che ispirano la spiritualità coniugale.

2. Prospettiva ermeneutica

B. FRALING, *Sexualethik: Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn, Schöningh, 1995.

Benché l'Autore, riprendendo nella prefazione ciò che già esprime il sottotitolo, consideri il suo lavoro solo un «cercare e tentare» (VI) un'etica sessuale, che pur non derogando alle esigenze della morale sessuale cattolica risulti plausibile all'uomo e alla donna contemporanei, il risultato raggiunto è quello di un testo che per organicità e completezza assume a pieno titolo la veste del manuale.

La preoccupazione di rendere ragione al presente della buona novella dell'etica sessuale cristianamente compresa, induce Fraling a partire dal confronto con i risultati raggiunti dalle scienze umane sulla struttura e le leggi della sessualità. L'analisi condotta può essere rappresentata lungo una linea ascendente sulla quale sono collocate le leggi basilari della sessualità umana. In sequenza s'incrocia dapprima l'ambito della *biologia* e della *biochimica*, quindi quello dell'*etologia*, e poi di seguito quello della *psicologia* e delle *scienze sociali*. Le discipline fin qui considerate non raggiungono ancora il livello della riflessione etica, e d'altra parte offrono elementi per la sua elaborazione. Affinché la domanda etica emerga occorre che si raggiunga il livello della *antropologia culturale*, la quale individua nella varietà dei costumi alcune costanti imprescindibili per vivere bene, moralmente dunque, la sessualità. Il livello successivo è quello che vede impegnata l'*ermeneutica filosofica*, integrata dalla *riflessione teologica*: loro specificità è di interpretare il senso dell'esperienza della relazione uomo-donna. Una volta raggiunto il culmine dell'interpretazione, Fraling si interroga sulle eventuali condizioni necessarie affinché il senso e i valori della sessualità possano essere sperimentati, arrivando così alla dimensione normativa dell'etica sessuale.

L'indagine condotta nell'ambito delle scienze biologiche mira a individuare eventuali elementi determinanti che ogni etica è tenuta a rispettare. La profonda caratterizzazione biologico-biochimica della differenza sessuale già si impone come un dato sul quale l'etica non può semplicemente soprassedere. Confrontando criticamente i dati della biologia e biochimica umana con quelli delle scienze del comportamento, e più precisamente con il behaviorismo (B.F. Skinner) e l'etologia (K. Lorenz), Fraling mostra tuttavia come «per via della sua struttura biologica si trova nella sessualità umana una maggiore plasticità che presso i Primati affini» (23). Questa acquisizione differenzia la substruttura biologica umana rispetto a quella degli altri organismi viventi e la rimanda ad una sovrastrutturazione culturale.

La differenza di genere già individuata nella struttura biologica

trova conferma a livello psicologico. La psicologia della personalità (H.J. Eysenck) rileva una differenza di valutazione dei comportamenti sessuali da parte dell'uomo e della donna, che potrebbe avere forti riflessi per l'etica. La psicologia del profondo rinviene nella psiche quella sorta di bisessualità determinata a livello biologico dalla presenza, sebbene in percentuale nettamente diversa, di entrambi gli ormoni maschile e femminile in ciascun individuo. Il riferimento è alla dottrina dell'*animus* e dell'*anima* (C.G. Jung). Il dato lascia intravedere un riflesso etico: «c'è una generale disposizione e destinazione all'altro sesso, la quale rende presente nella propria anima il corrispettivo; questa disposizione archetipa diversamente improntata e formata ha in ogni caso significato centrale sulla via del divenire intero» (29). Un ulteriore dato rilevante per l'etica è quello derivante dalla psicologia dello sviluppo, sorta nella scia della distinzione in fasi (orale, anale, edipica) segnalate da Freud. Se per un verso le tappe dello sviluppo psichico lasciano intendere la variabilità della responsabilità morale lungo il corso della maturazione, d'altra parte la loro successione mette conto di considerare l'inevitabile condizionamento del passato sul presente e del presente sul futuro.

L'inconscio collettivo evidenziato dalla psicologia del profondo come determinante la sessualità umana già rimanda all'ambito sociale entro cui è inserita. Al di là della riduzione epistemologica di talune ricerche, per esempio quella del famoso rapporto Kinsey, che assegnano alla realtà dei fatti lo statuto di norma, la sociologia mette in rilievo la forte incidenza dei vari ambiti sociali (famiglia, gruppo di appartenenza, Stato, Chiesa) sulla comprensione e la gestione della sessualità personale.

Non esiste un'unica società di riferimento, ma, come si è incaricata di mostrare l'antropologia culturale, molteplici sono nello spazio e nel tempo le rappresentazioni sociali della sessualità. Scartando l'ipotesi della prevalenza dell'una rispetto alle altre e dunque della necessità di omologazione al modello ritenuto migliore, la pluralità delle rappresentazioni segnala anzitutto come il fondamento dell'identità sessuale sia posto non dal sesso biologico come tale, ma dall'atto di ascrizione nel ruolo sociale da parte della società. La pluriformità delle configurazioni della sessualità non impedisce di individuare, sebbene su di un piano formale, delle costanti. Una prima costante è il collegamento tra gli standard sociali della relazione uomo-donna e i valori che permettono di configurarla; l'accettazione di ciò che un uomo e una donna devono essere entro una determinata società non è pensabile senza una rappresentazione dei valori che la rendono accettabile. Una seconda costante è la dipendenza della concezione della relazione di genere dall'antropologia dominante: «ogni ethos sessuale è espressione di una determinata antropologia sessuale» (44);

un posto rilevante ha in questo quadro la concezione della corporeità. Un'altra costante è l'assenza di culture che hanno rinunciato al compito di configurare la realtà sessuale. Da un lato ciò significa traduzione dell'ethos in normativa e quindi produzione legislativa; dall'altro ricerca di comprendere il senso dell'ethos e quindi produzione mitologica e artistica. A compendio dell'indagine antropologico-culturale si può affermare che «la sessualità non si lascia separare dall'uomo e dall'umanità» (45).

Il sentiero della ricerca entra a questo punto nell'orizzonte filosofico, nel tentativo di interpretare non solo il senso della relazione sessuale, e dunque che cosa e come l'uomo (la donna) debba fare per vivere eticamente tale relazione, ma anche il senso del proprio esserci come uomo (donna). L'interpretazione filosofica del senso della sessualità umana ha inizio mediante la descrizione delle diverse interpretazioni e valutazioni che si contendono il campo. Particolare attenzione è riservata alla linea che, scaturita da Freud e Marx, ha profondamente influito soprattutto attraverso la combinazione operata da W. Reich, sulla cultura sessuale della seconda metà del XX secolo. All'analisi distesa dei tre autori citati segue la presentazione proporzionalmente più breve dell'influsso esercitato dalla concezione di H. Marcuse ed H. Kentler e quindi quella di altre concezioni filosofiche (A. Gehlen, personalismo, M. Foucault, E. Badinter). La problematicità del campo interpretativo definito dal convergere dei diversi influssi, induce Fraling a precisare la sua metodologia ermeneutica.

Esclusa la duplice possibilità di costruire il senso a prescindere dall'esperienza e di indurlo dalla pura fatticità della stessa, l'intento perseguito è quello di un'interpretazione filosofica che sia in grado di agganciare le esperienze originarie dell'uomo nell'ambito della sessualità. La riconoscibilità di tali esperienze è dovuta al fatto che esse sono portatrici di un senso, che se per un verso è previo all'interpretazione dell'uomo, per altro verso non può apparire nella sua sensatezza senza l'attività, e dunque l'esercizio della libertà, dell'interprete. L'originarietà di tali esperienze le abilita a fungere da riferimento per ogni azione e gesto che da esse derivi.

L'esperienza originaria della sessualità impronta l'intera struttura della persona umana, che può essere rappresentata su di un triplice e ascendente livello di percezione: il livello inferiore, inconscio, è regolato dalle dinamiche della vita biologica e animale; il livello intermedio è quello della consapevolezza e dell'immaginazione; il livello superiore vede la presenza delle facoltà spirituali per eccellenza, l'intelletto e la volontà. L'intero triplice livello è caratterizzato da una duplice apertura, in senso passivo e attivo. In senso passivo la persona è aperta alle impressioni che riceve dall'alterità; in senso attivo

la persona si apre espressivamente all'alterità. Sulla base di questa struttura della persona – triplice livello intrapersonale e duplice apertura interpersonale – Fraling stabilisce «che uomo e donna sono relativi l'uno all'altra già dalla natura biologica e che questo essere relativo l'un l'altra è stato vissuto e sperimentato già da sempre nell'orizzonte interpretativo dell'interpretazione culturale» (87).

Si procede quindi ad una fenomenologia dell'esperienza della relazione uomo-donna che viene sintetizzata in una triplice tesi. La prima tesi identifica il senso fondamentale della sessualità nel consentire la piena realizzazione dell'uomo, sia maschio che femmina; le due tesi successive esprimono le dimensioni essenziali della sessualità, lasciando intravedere in filigrana i beni classici della fecondità e della fedeltà. Ma ecco le tesi nella formulazione di Fraling: «1) l'incontro felice di uomo e donna predispone un ottimo di possibilità, affinché nel compimento della totale e reciproca dedizione entrambi giungano alla più profonda realizzazione della loro propria vita» (88). «2) La *creatività* cresce: si diviene in modo nuovo sensibili per il mondo, inventivi l'uno per l'altro e per i compiti verso l'esterno. Al cuore della relazione personale dei due, questa trascendenza della dualità viene sperimentata specialmente come ordinamento verso la supposta comune e responsabile *genitorialità*» (95). «3) La serietà in amore rende consapevoli della sua pretesa totale: «Forte come la morte è l'amore» (Ct 8,6). Esso si cura della durata. La chance sta nello scoprire e nell'attivare le proprie e le altrui possibilità (la sfida, se non eccede, può avere effetto liberante); ma l'esperienza di senso umana contiene anche il sopportare l'esperienza del limite e il fallimento» (97).

A integrazione dell'esperienza del senso emergente dalla relazione uomo-donna, Fraling puntualizza il rapporto della sessualità con la corporeità e con la razionalità. Poiché l'uomo è corporeo, in ogni suo incontro «il corpo stesso viene compreso essenzialmente come simbolo, come gesto, come espressione e con ciò è il più importante medium della comunicazione umana» (101). In quanto *medium*, il corpo per un verso esprime ma per altro verso non coincide con la persona. L'integrazione della corporeità si presenta come un compito personale. La personalizzazione della corporeità, e quindi della genitalità, si prospetta come un compito mai definitivamente compiuto per ogni persona, indipendentemente dal suo stato di vita. La razionalità conferisce alla sessualità la potenza della ragione umana, capace di offrire la sufficiente distanza critica per consentire l'evolversi dell'amore erotico in amore agapico. Il pericolo della razionalità sarebbe di gestire la sessualità a livello cerebrale, innescando per contraccolpo lo sfogo incontrollato delle pulsioni.

Insieme alla filosofia, la teologia s'impegna nella determinazione del senso dell'esistenza umana. Il rapporto tra le due discipline viene

chiarito nei seguenti termini: «nell'interpretazione teologica si tratta di approfondire la comprensione di senso inizialmente fondata nella riflessione filosofica. Senza questo processo, nel quale la fede entra nella vita umana, né la fede può raggiungere la sua propria vitalità, né la vita l'orientamento che la fede le dà» (110). Dall'interpretazione teologica di Fraling, che si avvale anzitutto della testimonianza biblica e poi di un'essenziale panoramica sull'insegnamento del magistero, si evince l'acquisizione fondamentale, secondo cui «la fede non muta le strutture naturali della differenza sessuale. La loro rappresentazione ha allo stesso tempo un senso umano e spirituale». L'interpretazione teologica origina una relazione della sessualità con i valori che la fede rende disponibili e gli atteggiamenti fondamentali che ne derivano: «ringraziamento per i doni di Dio, speranza oltre gli stadi di fallimento, fiducia sulle possibilità del compimento» (137). La tradizione teologica che sempre ha ripreso la questione del senso della sessualità non sempre lo ha fatto entro la prospettiva biblica, come dimostra la riconduzione dell'intera sessualità alla virtù della castità.

Dopo aver tentato attraverso il lungo percorso ermeneutico di determinare il senso della sessualità, Fraling affronta il problema normativo. Lo scopo è quello di identificare quali siano le condizioni irrinunciabili affinché il senso della sessualità possa attuarsi. Stando alla concezione normativa assunta, «la norma è una legge-quadro (Rahmenbedingung) della riuscita della sessualità. Come la cornice di un quadro essa definisce solo negativamente le condizioni della sua riuscita, condizioni non sufficienti e tuttavia necessarie. L'analisi di Fraling, che successivamente si addenterà nei singoli problemi dell'etica sessuale (adulterio, separazione, divorzio, convivenza, paternità responsabile, celibato, masturbazione, omosessualità, incesto, violenza sessuale, prostituzione), tratta anzitutto di quello che egli ritiene una sorta di «assioma fondamentale (Grundaxiom)» dell'etica sessuale della Chiesa. Esso consiste nella «indissolubile unità del senso-fine della sessualità; il piacere sessuale, l'ordinamento della sessualità alla procreazione e l'arricchimento dei partner attraverso l'unione sessuale non possono venire separati l'uno dall'altro» (157). In termini più sintetici si può dire che «l'unico luogo legittimo del piacere sessuale coscientemente vissuto è il matrimonio» (158); in termini negativi: «ogni esperienza di piacere sessuale-genitale direttamente perseguita al di fuori del matrimonio è peccato» (157). In risposta alle varie contestazioni mosse nei confronti dell'assioma, Fraling ne tenta una fondazione, e per questo rivede la testimonianza biblica. In essa individua le fondamentali linee guida della sessualità nel suo intimo legame con il matrimonio, ma non la determinazione univoca del modo in cui ciò può e deve essere realizzato. Questa va rinvenuta nell'istituzione matrimoniale così come viene costituita dalla prassi

ecclesiale. Il matrimonio in ambito ecclesiale per un verso rende disponibile alla coppia i valori di senso provenienti dalla fede e per altro verso fa della coppia la testimonianza viva di tali valori. Questa funzione ecclesiale dei coniugi, benché non sia ragione cogente per giustificare la normativa ecclesiale sul matrimonio, dovrebbe secondo Fraling mostrarne la plausibilità.

3. *Prospettiva dinamica*

C. ZUCCARO, *Morale sessuale. Nuovo manuale di teologia morale*, Bologna, EDB, 1997.

Il testo si presenta esplicitamente come un manuale di carattere istituzionale, preoccupato di fornire un'informazione tendenzialmente sintetica e completa circa i problemi presi in esame. L'intento è confermato da un'estensione contenuta del testo, arricchita tuttavia di una bibliografia notevole, per quantità e qualità. Il limite forse più penalizzante riguarda l'assenza di una presentazione conveniente della morale coniugale, che per l'importanza della materia l'Autore ritiene debba prevedere una trattazione a parte. Entro il genere letterario dei manuali, non certo nuovo alla produzione etico-sessuale, l'Autore intende porsi «con una certa originalità», secondo un itinerario che va «dall'indigenza all'amore» sul presupposto di un'«*antropologia dell'indigenza*» da cui consegue l'«*attenzione all'alterità*» (7). Ne deriva una rappresentazione della morale sessuale che «si dibatte tra il possesso e il dono, tra il narcisistico ripiegamento su se stessi e il decentramento verso l'altro, tra l'atteggiamento di difesa e la resa incondizionata» (9).

L'articolazione del testo prevede un inquadramento del tema entro le coordinate storiche e bibliche. Al richiamo degli elementi rilevanti della tradizione storica e dell'ermeneutica biblica segue il capitolo decisivo dedicato alla natura della sessualità umana in rapporto alla natura della persona. Da questa riflessione di carattere generale emergono i criteri per entrare nelle questioni regionali della morale sessuale, affrontate nei capitoli seguenti (omosessualità, autoerotismo, sessualità e stato di vita matrimoniale o celibe, fidanzamento, castità).

La considerazione iniziale della storia nasce dalla consapevolezza che la riflessione morale non parte mai da zero e ha lo scopo di mostrare come la tradizione abbia sottolineato taluni valori autentici ma parziali della sessualità. Nel cristianesimo primitivo si deve riconoscere una tendenza piuttosto pessimistica circa la sessualità, che assegna alla verginità il valore più alto e giustifica l'esercizio della sessualità in vista della procreazione. Le visioni successive anche più positive della sessualità, sia quella tomista che la colloca nell'ambito dei fini naturali, sia quella alfonisiana, che fa spazio alla concretezza

dei casi, risultano carenti sotto il profilo della sottostante visione antropologica. Da una siffatta vicenda scaturisce l'esigenza di collocare il discorso sulla sessualità entro più adeguate coordinate antropologiche. Il compito, certo rinviante alla morale fondamentale, viene così declinato da Zuccaro in ordine alla sessualità: «Si tratta [...] di elaborare una riflessione morale capace di presentare il senso liberante della sessualità umana, insistendo, per questo, non solo sulla riproposizione di una norma formale ma, senza rinunciare all'oggettività della verità, di mostrare anche consapevolezza del reale grado di tollerabilità della norma e dei soggiacenti condizionamenti che ne impediscono una piena accettabilità. Il tentativo, che sembrerebbe prestare il fianco alla facile critica di una legge morale fatta di gradi e di stadi progressivi, in verità assume il significato di un'impostazione più dinamica della morale sessuale» (23).

La stringata presentazione della sessualità nella Bibbia solo accenna all'esperienza vetero- e neo-testamentaria. Sotto il profilo metodologico si esclude la possibilità di reperire nel testo biblico il concetto filosofico della sessualità e prove per la giustificazione adeguata delle sue varie norme. Sotto il profilo dei contenuti si rileva il legame tra sessualità, generazione e istituzione matrimoniale, ma soprattutto si osserva il contesto religioso entro cui viene compresa la vicenda sessuale. In estrema sintesi, l'insegnamento biblico viene compendiato con l'osservazione che «amare è, in assoluto, più importante che generare, anche se sul piano sessuale – e cioè in seno al matrimonio – normalmente l'uno tenderà e si realizzerà nell'altro» (30).

Dopo la premessa storico-biblica del primo capitolo, si entra nel vivo della riflessione teologico-morale, la quale, facendo tesoro degli elementi precedentemente raccolti, fissa il fulcro della morale sessuale nel legame stretto che unisce la sessualità alla persona. Elemento rilevante di questa personalizzazione della sessualità è la dignità del corpo, assunto contro ogni dualismo, entro una concezione unitaria della persona. L'accento della riflessione intende evidenziare come «l'affermazione dell'unità della persona possa essere retamente compresa non tanto come una condizione umana iniziale quanto, molto più opportunamente, come un punto focale verso cui tende il cammino di integrazione della sessualità» (37). In tal modo si ritiene di evitare i due opposti pericoli derivanti da un'unità personale pensata come già acquisita o come irraggiungibile: il pericolo di una sessualità disincarnata e astratta e, rispettivamente, il pericolo di una sessualità frantumata nei vari attimi della propria vita. Questa concezione dinamica della sessualità si presenta, a parere di chi scrive, come l'istanza notevole che il testo di Zuccaro consegna all'elaborazione di una rinnovata morale sessuale.

Il cammino di integrazione della sessualità umana nell'unità della

persona richiede l'assunzione di tutte le sue dimensioni, che Zuccaro sintetizza nella dimensione biologica, psicologica, sociale. Rifuggendo dalla tentazione di derivare immediatamente dalle evidenze biologiche e in particolare dal dimorfismo sessuale le norme morali, viene fatto notare come «già a livello biologico, ciò che assicura un buon esito del programma genetico della sessualità non è nessuno dei singoli elementi che si riscontrano, quanto piuttosto un corretto processo di integrazione, cioè una riduzione della diversità degli elementi all'unità ordinata di un organismo» (42).

Le strutture biologiche della persona risultano interdipendenti rispetto ai suoi dinamismi psichici: ne consegue l'esigenza della loro integrazione. Questa integrazione entro il soggetto si compie in stretta dipendenza con l'interdipendenza che il soggetto intrattiene con altri soggetti, tutti come lui connotati sessualmente. L'integrazione intrapersonale rimanda all'integrazione interpersonale e viceversa. È all'interno di questa psicologia della diversità e della complementarità che va posta, secondo Zuccaro, «la dinamica del *bisogno* e dell'*oblattività*» (43).

Forte incidenza sui processi di integrazione personale ha la società in cui le persone vivono. L'attuale visione della sessualità risente anzitutto degli effetti della cosiddetta «rivoluzione sessuale» che, contestando il controllo sociale della sessualità personale, ne ha invocato la liberazione. Ne è scaturita una sorta di sacralizzazione della libertà sessuale, rivendicata contro ogni pretesa di darle configurazione e rilevanza sociale. L'indice più eloquente appare quello della indifferenziazione dei sessi oltre che l'indifferenza etica rispetto a tutto ciò che è comportamento sessuale individuale. Il carattere dialogico e interpersonale della sessualità, se ridotto alla sfera privata e individuale, diventa irrilevante in ordine alle norme pratiche della morale sessuale. L'incidenza della dimensione sociale sull'integrazione personale della sessualità ammonisce circa un duplice errato atteggiamento: credere «sia in una integrazione meccanica, frutto di meccanismi deterministici, sia in un'ingenua "forza della volontà" individuale che possa glissare o superare tutti gli ostacoli provenienti dalla complessità del fenomeno» (47).

Dopo aver delineato le dimensioni della sessualità umana, Zuccaro provvede a tracciare il cammino della loro integrazione. Il compito mette in gioco il concetto di unità della persona, normalmente affermata in termini negativi, contro cioè ogni forma di dualismo, e in termini che privilegiano il corpo, contro certo spiritualismo. Constatando il paradosso di una unità della persona cercata a partire dalla sue componenti psico-fisiche, l'Autore rovescia la direzione: «La prospettiva che vorrei avanzare prende avvio da questo paradosso e imbocca la strada opposta: partendo dalla presentazione delle molte-

plici dimensioni della sessualità, mostra il cammino che conduce alla riduzione dei suoi diversi aspetti all'unità della persona e, proprio per questo, a una comprensione più positiva del significato da attribuire a tale unità nel contesto dell'antropologia sessuale» (50).

L'integrazione della sessualità nell'unità della persona richiede anzitutto l'integrazione del proprio corpo sessuato, che conosce sviluppi biologici e talvolta patologie indipendenti dalla libertà. Di questo aspetto involontario, che resiste all'integrazione volontaria, si dovrà tener conto in sede di valutazione morale del processo di integrazione.

Un secondo tornante di tale processo riguarda il passaggio dal corpo anatomico (*Körper*) al corpo vissuto in prima persona (*Leib*). La libertà è qui indotta, non senza le risorse e i condizionamenti della cultura ambiente, a riconoscere e ad assumere come proprio il corpo che abita. La valutazione morale del processo di integrazione dovrà considerare a questo livello che non si può negare a priori né la libertà di ciascuno rispetto all'*ethos* sociale, né l'assenza di condizionamenti che la libertà subisce.

Come già fatto notare, l'integrazione è processo non solo intra-personale ma anche interpersonale. La differenza sessuale interpella la libertà inducendo a riconoscere l'altro sesso non come superiore o inferiore, ma complementare. «Il possesso dell'altro, cosificato come oggetto di conquista e voluto per soddisfare un bisogno strumentale, oppure la consegna di sé a lui, vissuta contestualmente con l'accoglienza di lui dentro la propria esistenza» (53) rappresentano l'alternativa radicale della sessualità umana, alternativa che rappresenta il livello dell'integrazione in cui la libertà è chiamata in causa in forma decisiva. La relazione con l'altro/a, che peraltro non segna soltanto l'esperienza sessuale ma più radicalmente l'esperienza morale *tout court*, è il risvolto del cammino di integrazione della sessualità di maggior rilievo per la valutazione morale della responsabilità personale. Si potrebbe compendiare il cammino tracciato da Zuccaro dicendo che la carità, implicando la relazione con l'altro/a, più ancora che la castità, è il criterio guida dell'agire sessuale.

La concezione dell'integrazione della sessualità nell'unità della persona come cammino è stata recentemente tradotta nel linguaggio tecnico della teologia morale in termini di «legge della gradualità» (cf *FC* 34). Con tale categoria si esprime la modalità graduale e progressiva con cui l'uomo riconosce e aderisce ai valori morali. La legge della gradualità sussume la classica distinzione tra responsabilità soggettiva e oggettiva, tra persona e natura, mettendo in luce per un verso la meta morale cui il soggetto deve mirare e per altro verso il passo che egli attualmente può e deve compiere per raggiungere tale meta. La legge della gradualità esprime lo statuto storico della verità morale, indicando come la sua realizzazione sia soggetta alla vicende

della libertà. Per questo motivo, la legge della gradualità fornisce preziose indicazioni per la valutazione morale dell'agire personale, a partire dall'affermazione secondo cui «l'attribuzione di responsabilità non possa darsi sulla base di una soglia morale che per i più non sarebbe possibile comprendere o anche realizzare, quanto piuttosto sulla base di una effettiva capacità di giudizio e di libertà responsabile e consapevole di ognuno». Ciò si specifica: «nella ricerca di itinerari formativi delle coscienze» (59); in una «maggior personalizzazione del giudizio sui comportamenti» elaborato magari con l'ausilio di una «nuova casistica» (60); in una «impostazione pedagogica che punti maggiormente sul quadro di riferimento generale della personalità, che sull'aspetto particolare della sessualità» (61). Sulla base di queste indicazioni, il criterio sintetico per il giudizio morale può essere riconosciuto nella tensione verso «la necessaria e doverosa realizzazione del maggior bene possibile» il quale non può «conseguirsi attraverso il peccato, anche se può richiedere talvolta l'accettazione di un male non morale» (62). Il carattere evolutivo del processo di personalizzazione della sessualità introduce il tempo quale elemento chiave dell'etica sessuale: il tempo che permette di valutare l'effettivo cammino del soggetto verso la meta, il tempo che fa assumere al cammino morale di perfezionamento «la figura geometrica della curva asintotica» (64).

4. *Prospettiva simbolica*

E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, (= Biblioteca de Teología 21) Madrid, Ediciones Paulinas, 1992.

Nell'orizzonte della teologia morale spagnola conosciuta anche all'estero (America Latina e Africa), E. López AzpitarTE è certamente uno degli autori più noti e produttivi¹². Il manuale che consideriamo si segnala per disegno complessivo, completezza tematica, ricchezza bibliografica. In linea con l'intento sintetico e sintomatico già seguito nella recensione degli altri studi, sacrifichiamo anche in questo caso i singoli temi per concentrarci sull'architettura di fondo, la quale prevede in successione: i presupposti per una riflessione etica, il simbolismo della sessualità umana, la visione biblica della sessualità e i criteri per una fondazione dell'etica sessuale.

¹² Altro autore meritevole di attenzione sarebbe M. VIDAL, di cui recentemente è stata ripubblicata in italiano l'ultima edizione del suo manuale: *Morale dell'amore e della sessualità* (= Manuale di etica teologica vol. 2 - parte seconda) Assisi, Cittadella, 1996. La già sufficiente conoscenza di Vidal e del suo manuale, la cui prima edizione risale al 1971 e di cui sono state pubblicate in italiano anche le successive edizioni, ci dispensa dal trattarne.

I presupposti dell'etica risiedono nel progetto di divenire persona, rispetto al quale ogni essere umano è chiamato a decidersi. La sfida specifica dell'etica sessuale è di indicare e aiutare ad acquisire quei valori della sessualità che consentono all'uomo di realizzarsi come persona. La sfida si gioca entro un'ambivalenza di fondo: la sessualità è contemporaneamente fonte di timore e desiderio. Il timore è riconoscibile nei molti tabù che sono germinati sul terreno della sessualità nel corso della storia, nel quadro di una mentalità di fondo che squalificava il corporeo. Il desiderio rispetto alla misteriosità della sfera sessuale è invece all'origine dei miti che hanno rivestito il sesso di un'aura sacrale quando non divina. La vicenda recente della cultura occidentale registra sia un superamento dei tabù verso un'antropologia permissiva, da raggiungere attraverso una rivoluzione sessuale (W. Reich), sia una demitizzazione verso un'antropologia naturalista, che riduce il mistero della sessualità alla sua descrizione biologica.

Rigorismo antico e permissivismo recente hanno radici nella medesima antropologia dualista, che separa lo spirito dalla materia; la psiche dal corpo: «da uno spirito senza sesso siamo passati a un sesso senza spirito» (23). Entro questa alternativa tra angelismo e zoologia, la Chiesa ha cercato il cammino intermedio che scongiurasse i due estremismi. All'intento ideale non è sempre corrisposta la pratica reale, così che la tradizione ecclesiale ha finito spesso per censurare la sessualità sotto il velo di un esagerato spiritualismo, il quale non è andato esente da un larvato e insano erotismo. A fronte di questo passato urge una nuova impostazione che ponga fine alla clandestinità del sesso, sostituendo al timore nei suoi confronti la ricerca della sua verità. A fronte della disumanizzazione attuale del sesso e della frustrazione che essa ingenera, il compito del rinnovamento etico si trova davanti alla duplice tentazione della ripetizione autoritaria dei principi oppure della rassegnazione silenziosa. Pur non scegliendo di imporre l'etica «con la forza esclusiva dell'autorità», López Azpitarte nemmeno sceglie «una tolleranza che rinuncia all'intento di convincere»; egli s'impegna piuttosto a cercare «il significato e il simbolismo della sessualità umana, come punto di partenza per una fondazione della morale» (41).

Il simbolismo della sessualità umana emerge nella misura in cui si assume un'antropologia unitaria, che consideri il corpo umano come «anima incarnata» o, il che è lo stesso, come «corpo animato» (48). Elevato a categoria umana, il corpo assume un «simbolismo impressionante» (49) presentandosi come un «vero sacramento» (50). Poiché il corpo umano è originariamente duale, maschile o femminile, «il semplice fatto della nostra esistenza ci fa sessuati e converte la nostra comunicazione in un incontro sessuale» (51). Il senso umano di questo incontro richiede come condizioni previe il riconoscimento della

differenza sessuale a fronte della sua possibile cancellazione e la rinuncia al dominio di un genere, tradizionalmente quello maschile, sull'altro. L'interpretazione del senso umano dell'incontro sessuale risalta se paragonato con la sessualità animale, il cui esercizio risulta prevalentemente circoscritto a determinati periodi e finalizzato alla continuità della specie. L'eccedenza del senso dell'incontro sessuale rispetto alla mera procreazione, già rilevabile nei Primati affini, assume negli esseri umani un rilievo straordinario. L'esigenza di un clima affettivo di tenerezza e sincerità, che solo consente il superamento delle barriere inibitorie dell'eros e fa dell'incontro sessuale un incontro pienamente umano, mette in risalto il significato unitivo della sessualità umana: «amore e procreazione si esigono e completano quando la genitalità si effettua dentro una relazione personale» (68). Se è vero che la sessualità umana è gravida di significato unitivo, nondimeno questo non si presenta come già realizzato ma, come ha sostenuto Freud, richiede la canalizzazione delle pulsioni erotiche infantili entro la tenerezza dell'amore maturo. Stando così le cose, il sesso umano risulta soggetto a un'alternativa di fondo: «lo poniamo al servizio dell'amore, che dà dignità alla persona e integra i suoi altri obiettivi, o si converte solo in un piacere e divertimento, al margine di ogni vincolo affettivo. Si tratta, ultimamente, di farne una semplice azione utilitaristica e produttiva, che serve per ottenere un fine determinato, o un gesto simbolico ed espressivo, destinato a manifestare in forma visibile l'attitudine interiore di chi lo realizza» (71). López Azpitarte fa opportunamente notare che non esiste un argomento definitivo che stabilisca l'opzione per l'amore integrale come l'unica possibile: «il problema non si risolverebbe con la discussione, ma con quell'apprendimento previo dell'amore; come colui che pensa di veder bene o non si rende conto della sua miopia fino a che non scopre una nuova visione con gli occhiali» (73). L'intreccio tra piacere sessuale e felicità umana fa del primo una realtà ambigua rispetto alla seconda: tanto il piacere può essere il simbolo di una condotta che mira alla felicità di una relazione pienamente personale, tanto esso può essere soddisfazione effimera che intralcia il cammino verso la felicità interpersonale. Ciò che vale sul piano personale, vale anche per quello relazionale: l'incontro uomo-donna, nella misura in cui fosse vissuto come incontro totalmente appagante, manifesterebbe la sua inconsistenza. Il discorso apre all'ulteriore luce che la visione biblica apporta alla sessualità umana. L'acquisizione finora raggiunta è che la doppia dimensione unitiva e procreativa della sessualità si propone come fondamento dell'etica sessuale.

Rimandando all'esegesi per il senso più letterale dei testi presi in esame e rinunciando a una recensione delle norme concrete circa la condotta sessuale, la visione biblica della sessualità offerta da López

Azpitarte è di carattere sintetico, ma non generico, dal momento che non manca di agganciare la sintesi a precisi riferimenti testuali. Il punto di partenza da cui scaturiscono le successive indicazioni è l'antropologia unitaria cui rimandano i tre termini *basar* - *nephes* - *ruah*, ciascuno dei quali, benché secondo una diversa prospettiva, si riferisce all'uomo integrale. In quanto frutto della creazione di Dio, la sessualità umana, da una parte, contro ogni discredito manicheista, viene riconosciuta come buona, dall'altra, contro ogni sua sacralizzazione, viene considerata una realtà profana. «La chiamata reciproca tra l'uomo e la donna resta orientata, fin dai suoi inizi, verso questa doppia finalità. Da una parte, è una relazione personale, intima, un incontro nell'unità, una comunità d'amore, un dialogo affettivo pieno e totalizzante, di cui la parola e l'espressione più significativa si incarna nella consegna corporale; ma d'altra parte, questa medesima donazione, prodotto dell'amore, si apre verso una fecondità che germoglia come destino e conseguenza» (88-89). Dimensione unitiva e procreativa percorrono l'intera rivelazione veterotestamentaria, il cui aspetto più originale sta tuttavia nella presentazione del matrimonio umano come simbolo e immagine dell'alleanza con Dio. Assumendo questa visione simbolica, il nuovo Testamento la conduce alla profondità inedita del matrimonio come sacramento dell'amore tra Cristo e la Chiesa. La vicenda sessuale dei cristiani, membri della Chiesa, partecipa del destino salvifico del corpo di Cristo, che ha purificato, santificato e destinato alla gloria l'uomo e la donna nella loro corporeità. A compendio dell'intera indagine biblica, López Azpitarte afferma che «la rivelazione, nel suo insieme, conferma gli stessi dati che abbiamo incontrato nella riflessione umana sul sesso: la sua doppia dimensione unitiva e procreativa e la ambiguità nel presente a causa del peccato. Precisamente per questa situazione e per conseguire questi obiettivi l'etica ci si rivela come un'esigenza imprescindibile» (111).

Vivere eticamente la sessualità come parola espressiva della comunione interpersonale non è spontaneo e istintivo. L'umanizzazione della libido non è opera meramente naturale ma culturale e come tale interPELLa la libertà, la quale realizza l'obiettivo solo se accetta di differire la soddisfazione immediata del piacere e del bisogno e di vivere dunque la fatica e la tensione dell'ascesi, condizioni assai difficili nell'attuale società dei consumi. Come hanno fatto rilevare i rappresentanti della linea freudo-marxista (Reich, Marcuse, Fromm), l'incidenza dell'ethos sociale sulla sessualità personale è quanto mai rilevante. In vista di una valutazione ed educazione della sessualità non si potrà prescindere dal favorire, prima ancora che un corretto comportamento sessuale, livelli minimi di contesto socio-culturale che lo consentano. Alle difficoltà presenti non mancano di aggiungersi

quelle del passato, in cui l'eccesso di ascesi ha mortificato una visione integrale del simbolismo della sessualità, finalizzandola alla sola procreazione, dimenticandone la dimensione unitiva, negando l'aspetto ludico del piacere e restringendola alla genitalità. La prospettiva etica di López Azpitarte «colloca la persona nel centro, per fare della sua sessualità una relazione amorosa che, qualora si viva nel matrimonio come donazione e consegna corporea, si mantenga orientata anche verso la procreazione. Ciò significa che l'asse di tutta l'etica deve essere l'amore» (126). Quali criteri dirigono l'amore alla sua integrale realizzazione?

Considerata l'indigenza della persona alla nascita, il passaggio dalla soddisfazione dei propri bisogni e necessità alla donazione di sé richiede che la persona sia anzitutto amata: non bisogna dimenticare infatti che «l'amore (cariño) ha sempre la sua origine in una necessità e carenza (carencia)» (129), per cui «amare equivale ad essere amato» (128). Se «amare è la comunione di due persone che mutuamente si sono offerte come regalo il proprio io più intimo e profondo» (132) allora un altro criterio dell'amore è la totalità della propria consegna all'altro/a e l'accoglienza totale dell'altro/a. L'oblatività amorosa riveste sempre un carattere universale. Ciò non toglie la differenza di intensità e di natura rispetto alla diverse persone con cui è vissuto, e d'altra parte ciò significa che l'amore verso qualcuno insegna e dispone ad amare altri. L'amore autentico implica inoltre una fedeltà che, riguardando l'essere dell'altro/a al di là delle sue qualità psico-fisiche, López Azpitarte osa definire fedeltà eterna, oltre la morte.

I criteri che segnalano il compiersi integrale dell'amore sono dunque l'essere amati, la consegna totale del proprio io e l'accoglienza totale del tu, l'apertura universale agli altri, la fedeltà perpetua. Questa criteriologia dell'amore, non necessariamente coniugale, va integrata qualora invece la si intenda tale. In forma sintetica, si può dire che quando l'amore diviene coniugale acquisisce «un carattere esclusivo e totalizzante» poiché l'altro/a diviene «unico e insostituibile» (136).

Dopo aver indicato i criteri che fanno dell'amore la realtà determinante dell'etica sessuale, López Azpitarte prolunga la riflessione declinando il senso dell'amore su tre fondamentali livelli: personale, interpersonale, sociale. A livello personale, la maturazione dell'amore richiede l'umanizzazione della pulsione sessuale, che va distinta dagli istinti, quali possono essere la fame, la sete e il riposo. Mentre gli istinti determinano il comportamento senza bisogno di apprendimento previo, la pulsione consente un dominio responsabile in grado di orientarla progressivamente verso diversi oggetti.

Il livello interpersonale dell'amore esige che la relazione venga condotta fino alla comunione delle persone. In questo itinerario occorre distinguere tra eroti mo e pornografia. Quest'ultima può essere

considerata come la degradazione dell'erotismo, che accade quando l'attrazione erotica si blocca allo stadio biologico-istintivo. La maturazione dell'amore trova nel pudore un alleato imprescindibile, che protegge la persona dalla riduzione a corpo impedendone la cosificazione. L'amore interpersonale richiede anche la regolazione dell'impulso generativo, che protegge la finalizzazione delle persone alla mera funzione riproduttiva: «il dovere dell'amicizia e della compagnia nella coppia, tanto frequentemente dimenticato, è più urgente e difficile che il compito paterno o materno» (160).

A livello sociale, l'amore richiede di assumere responsabilmente la sua valenza pubblica. L'intimità coniugale e familiare, per quanto sia da proteggere contro le indebite ingerenze esterne, non è tuttavia realtà individualista e solitaria. La difficoltà di bilanciare intimità e socialità emerge soprattutto nell'attuale contesto pluralista. Per quanto problematica possa esserne la definizione, anche a fronte della più ampia tolleranza civile e giuridica sembra irrinunciabile un'etica dei minimi» (163), che consenta non solo la salvaguardia dei diritti degli individui ma anche quella dell'immagine sociale della sessualità, da cui dipende non poco la possibilità per gli stessi individui di riconoscere il ricco simbolismo.

Dopo aver considerato i tre livelli in cui l'amore è chiamato a concretizzarsi, López Azpitarte s'interessa al peccato contro l'amore sessuale. Se l'amore va inteso come umanizzazione della sessualità, il peccato consisterà «in una ricerca disumanizzante, egoista e privata dei suoi contenuti» (168). La determinazione più precisa del peccato sessuale richiede una revisione dell'opinione che sostiene la *non parvitas materiae* in campo sessuale, alla luce di quanto gli studi sull'opzione fondamentale hanno chiarito circa il peso delle azioni umane. La valutazione etica del peccato sessuale comporta non poche difficoltà per via dell'incidenza dei dinamismi psicologici involontari sulla responsabilità. La posizione migliore, distante dall'autogiustificazione farisaica e dalla eccessiva colpevolizzazione, appare quella dell'umiltà davanti a Dio consentita dalla fede.

5. Prospettiva fenomenologica

X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Paris, EDB, 1996, [orig.: *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992].

Il saggio di Lacroix non rientra nei canoni classici del manuale poiché si concentra sulla dimensione estetica, spirituale ed etica degli atti carnali. La domanda su cui si focalizza la ricerca è dunque ben delimitata: «è o non è legittimo il considerare l'atto carnale come atto

d'amore o anche semplicemente come *unione*?» (24). Tre intendimenti precisano la domanda. Il primo è «una critica alle rappresentazioni riduttive della carne e dello spirito nella cultura contemporanea». Il secondo è «affrontare il problema della carne nella sua relazione con lo spirito nella prospettiva di una riflessione etica degli atti carnali» (13). Il terzo intendimento si chiede «in che misura è possibile fondare su dei significati intrinseci all'unione carnale come esperienza interpersonale un'etica del legame tra sessualità e matrimonio».

«Il metodo di base» è definito come «fenomenologico, cioè volto a mettere in evidenza il senso immanente di ciascun atto» (21). Di esso non si sottace fin dall'inizio il limite dovuto all'impossibilità di far coincidere l'ordine della carne e quello del senso. Per scelta esplicitamente dichiarata, la ricerca non assume, se non per le loro relazioni con il corpo, le dimensioni psico-affettiva, sociale e istituzionale della sessualità. Assente risulta inoltre la trattazione di quegli argomenti specifici che rientrano solitamente nella trattazione manualistica (continenza, omosessualità, fecondità, ecc.). La concentrazione sulla dimensione carnale o incarnata dell'agire sessuale, se può apparire come una limitazione, fa tuttavia guadagnare in profondità alla ricerca, che correndo lungo l'asse scelto si propone come una riformulazione dell'intera etica sessuale.

Lo sviluppo della ricerca prende avvio dal confronto con il relativismo contemporaneo ai fini di evidenziare la profondità di ciò che è coinvolto nell'esperienza della carne. La seconda parte indaga il linguaggio dei gesti dell'unione carnale per stabilire se sono latori di un senso. Nella terza parte si ragiona intorno alla soggettività del corpo in chiave ontologica e teologica, in vista di abbozzare un'antropologia fondamentale. Nella quarta e ultima parte, sulla base della vocazione del corpo ad entrare nel mistero dell'Alleanza, viene preso in esame il legame tra sessualità e matrimonio. Volendo compendiare con quattro concetti chiave l'articolazione in quattro tappe della ricerca troveremmo la sequenza: *piacere, desiderio, amore, matrimonio*. Percorriamola analiticamente.

La tentazione relativista oggi diffusa sottrae l'agire umano al peso delle norme morali e seduce l'uomo invitandolo ad agire con leggerezza. Nell'ambito della sessualità ciò si è reso possibile per via della separazione dalla sessualità stessa di almeno tre componenti cui era stata vincolata lungo la precedente storia: le componenti procreatrice, istituzionale e religiosa. In più vista nell'ottica della prole, della funzione sociale, della relazione col divino, l'unico e ultimo registro capace di dare un tono significativo all'agire sessuale resta quello affettivo, romanticamente inteso come emozione e sentimento e pertanto effimero. L'alleggerimento del peso morale, peraltro caricato spesso solo estrinsecamente sulla sessualità non è solo un danno, ma

può rappresentare anche una risorsa e questo secondo una duplice prospettiva: consente di scoprire altre armoniche della sessualità rispetto a quelle veicolate dalla cultura *recepta*; consente una presa di coscienza più personale del possibile senso dell'agire sessuale. Se è vero che la leggerezza dell'erotismo libera dei significati utili per l'etica, essa non è peraltro al riparo dallo scadere in vuoto non-senso. Svincolato da ogni serietà comunicativa e in preda al disimpegno, l'agire sessuale scade nel vaniloquio sessuale. Relativizzata fino all'insignificanza da una parte, la sessualità viene assolutizzata dall'altra, ovvero nella sua capacità di procurare piacere: l'orgasmo viene divinizzato. La gravità dell'agire sessuale riemerge comunque alla luce per via del carattere drammatico dell'erotismo: l'unione erotica scorre sul crinale sottile della comunione o della violenza. La vita sessuale non è univocamente determinata ma resta sospesa alla possibile ambiguità del corpo, luogo di comunicazione ma anche barriera di separazione.

Il rinvenimento del senso inscritto nell'espressività corporea richiede una fenomenologia degli atti carnali, che Lacroix svolge nella seconda parte del suo saggio. La posta in palio è duplice: scoprire l'articolazione tra descrittivo e prescrittivo e scoprire l'articolazione tra ragione e Rivelazione nell'interpretazione del corpo-espressione. Gli atti carnali più eloquenti della sessualità (carezza, abbraccio, bacio, penetrazione, orgasmo) mostrano le stesse articolazioni di senso. «Appare qui in modo evidente che prima di tutto l'atto è sempre carico di senso; in secondo luogo che questo senso non dipende dalla sua sola materialità ma, in modo determinante, dal suo contesto; in terzo luogo che la materialità del gesto non deve tuttavia essere negletta nella costituzione del senso; quarto, che significati diversi, anzi contraddittori, possono coesistere in un medesimo atto» (96-97). Poiché la gestualità sessuale non esclude significati diversi, anche opposti, essa può continuamente trasgredire il senso che esprime: «*Eros* è irriducibile a *Logos*» (105). La determinazione etica, in specie la determinazione dell'etica ecclesiale, non potrà essere semplicemente dedotta dai gesti sessuali, ma andrà integrata da altre fonti di senso.

Il nucleo duro dell'attuale etica ecclesiale, riconoscibile in *Humanae Vitae* 12 e *Donum Vitae* II.4b, consegna alla riflessione due punti istruttivi e tre punti disputati. I due punti istruttivi sono: 1) Il legame intimo fra corporeità e significato (il senso non è solo inventato dalla coscienza ma è ricevuto dalla corporeità); 2) La reciprocità tra fatto e norma (il senso di un gesto, che pur non può essere semplicemente imposto, non semplicemente appare ma esige un riconoscimento). I tre punti disputati del magistero ecclesiale sono: 1) L'oggettività del significato rinvenibile nei gesti sessuali, a fronte della loro possibile

ambiguità; 2) L'univocità del legame tra significato del gesto e intenzione significante, a fronte delle possibili sfumature che i gesti sessuali consentono; 3) L'argomentazione finalistica, a fronte di un pensiero contemporaneo che ragiona in termini causali o sistemici.

L'alternativa al finalismo, che fa forza sulla capacità della ragione di percepire naturalmente la finalità della sessualità, sembrerebbe incorrere negli inconvenienti di altre due possibili vie: quella di un'ermeneutica infinita o quella di un arrestarsi a un'interpretazione «idiota», positiva del reale. L'una e l'altra finiscono per squalificare ogni verità teologica perché ritenuta superstiziosa. Ciò che però sembra assente nelle due vie prospettate sono i soggetti implicati nell'interpretazione. Il recupero della relazione soggettiva io-tu è frutto della riflessione di E. Lévinas, la cui idea madre sta nel far derivare il senso dall'alterità. Alterità primariamente rappresentata dal volto del prossimo umano, ma ultimamente costituita dall'Altro divino (*Ille*). Il guadagno per l'etica offerto da Lévinas è triplice: individua nell'alterità una sorgente di senso al di là dell'interpretazione; mostra l'irriducibilità dell'etica alla cultura; feconda l'etica mettendola in relazione con la metafisica.

Tra fenomenologia ed etica permane un salto, mediante il quale si passa dalla relazione intersoggettiva al legame responsabile. L'irriducibilità di questo salto non impedisce di riconoscere almeno tre ragioni intrinseche per tradurre i significati della relazione sessuale in termini di legame. Una prima ragione sta nel diventare uno del soggetto con i propri gesti, che non significa eliminazione della differenza tra l'io e le sue azioni ma assunzione responsabile di ciò che si fa: il soggetto risponde di sé davanti all'altro e risponde dell'altro davanti a sé. Il riferimento all'alterità già rimanda alla seconda ragione intrinseca per passare dalla relazione al legame interpersonale. Poiché il senso dei miei gesti rimanda all'altro, io sono responsabile del legame con l'altro. La terza ragione intrinseca che motiva il salto dalla fenomenologia all'etica deriva dalla necessità di integrazione dei gesti sessuali nel loro più ampio contesto, ai fini della comprensione del loro senso.

Il contesto è di natura tridimensionale facendo riferimento alla durata, all'apertura alla fecondità e all'appartenenza al corpo più vasto della società. Il senso di un gesto si tesse nel tempo. Solo la storia che lo precede e lo segue può dirimere il senso di un gesto sessuale, di cui altrimenti resterebbe in sospenso la possibile ambiguità. La necessità della durata per dire il senso di un gesto conviene sul piano etico all'esigenza della fedeltà. La fecondità sessuale si esprime in varie forme, interpersonale, sociale, spirituale, ma certo trova la sua espressione più diretta ed emblematica nella procreazione. L'apertura alla fecondità già inserisce la sessualità nella prospettiva vasta della socie-

tà, la quale fornisce un'ulteriore integrazione al contesto dell'agire sessuale. Il linguaggio sociale non è solo descrittivo ma anche valutativo: in questo senso la sessualità non può prescindere dal confronto col problema normativo. La normatività cui la sessualità rinvia consente anche di intuire la pertinenza dell'aspetto istituzionale di quest'ultima.

Dopo aver nella prima parte rilevato che i gesti sessuali hanno un senso e nella seconda parte che questo senso impegna, Lacroix dedica la terza parte a evincere l'antropologia che rende ragione dell'etica della corporeità. Si tratta per questo di tratteggiare un'ontologia unificata del corpo-soggetto che sfugga al duplice scoglio del monismo (che riduce il soggetto al suo corpo o alla sua coscienza) e del dualismo (che contrappone corpo e soggetto) senza negare, tuttavia, tensione e dualità. Attingendo alla fenomenologia heideggeriana, la concezione dell'uomo (*Dasein*) appare un «modo di essere» irriducibilmente segnato dalla dualità tra la passività della carne e l'attività della libertà. In questa luce, lungi dal coincidere semplicemente con ciò che si ha (io ho un corpo) ma anche con ciò che si è (lo stesso affermare: io sono un corpo, implica la differenza tra soggetto e corpo), il corpo assume un'identità più complessa che, con Michel Henry, viene definito «*corpo originario*, o *corpo assoluto*, *archi-corpo*, [e] riceve ugualmente la denominazione di *carne*: può essere definito come "l'ambiente originario comune di ogni intenzionalità" o ancora "l'esperienza interna trascendentale sia del movimento che del sentire" o più brevemente "il potere di sentire"» (174).

L'antropologia prospettata risulta sintonica con la genuina antropologia cristiana, scevra di ogni dualismo tra carne e spirito. La sua considerazione dischiude peraltro alla carne non solo la relazione con lo spirito umano, ma anche quella con lo Spirito divino. La relazione intima con lo Spirito assegna al corpo un'identità spirituale, la cui piena maturazione si avrà con la resurrezione. In attesa di questo compimento il corpo umano si trova in uno stadio intermedio tra lo psichico e lo spirituale. Per ben intendere l'antropologia non è allora possibile prescindere dalla dimensione temporale del corpo, che nella scia della tradizione ebraica e medievale può essere intesa come creazione continuata in tre momenti: *creatio originalis*, nel passato della creazione, *creatio continua*, nel presente della redenzione, *creatio nova*, nel futuro della resurrezione. Questa concezione può fungere da criterio per rileggere il concetto chiave dell'antropologia teologica, quello dell'*imago Dei*. Con l'incarnazione del Verbo la relazione tra corpo umano e vita divina giunge al suo apice: la carne diviene deifera. Questa intima comunione si distende lungo la storia attraverso i sacramenti, massimamente nell'Eucaristia. L'unione mistica non cancella la responsabilità etica: il corpo non diviene automa-

ticamente spirituale. Ciò che può essere indotto dalla riflessione teologica è riassumibile in tre prospettive riguardanti il corpo: 1) il corpo è relazione; 2) Il corpo è luogo del dono; 3) Il corpo è il luogo della decisione.

La conclusione cui addiuvare la riflessione antropologica e teologica sul corpo induce, nella quarta parte del saggio, il ritorno all'etica. Il corpo si propone come luogo dell'alleanza. L'alleanza nell'una sola carne segna l'esito di un percorso che già si era preoccupato di mostrare la ragionevolezza dell'implicazione tra l'unione sessuale e il legame dell'amore. Il raccordo della sessualità non solo con l'amore ma con l'alleanza matrimoniale costituisce l'asse portante dell'etica sessuale cristiana. Il passaggio dal legame all'alleanza integra l'ordine dell'obbligazione etica con quello del mistero teologico. «Attraverso diverse vicissitudini nell'argomentazione si è fatta strada l'idea secondo la quale è *nel matrimonio* che la relazione sessuale trova la sua pienezza di senso non soltanto etico ma anche teologico» (243). L'alleanza si fonda sulla legge del dono: la gratuità del dono di sé all'altro suscita l'obbligazione cui corrisponde il dono dell'altro. La legge che anima l'alleanza è così una legge di reciprocità e di mutuo dono. L'alleanza richiede il reciproco consegnarsi dei partner. Il reciproco dono della vita invocato dall'alleanza in una sola carne (Gen 2, 24) assegna all'alleanza il carattere di fecondità, certamente nella sua forma carnale ma anche interpersonale, sociale e spirituale. Poiché il corpo di ciascuno è unico, la consegna reciproca di sé esige di essere unica. L'unità dell'alleanza si esprime nell'unicità del dono di sé al partner e nella sua esclusività rispetto a terzi. L'unicità del dono si realizza nella misura in cui i due si impegnano ad assicurare l'unità nel tempo. *L'una caro* appella a una storia di fedeltà. L'unicità dell'alleanza matrimoniale la rende prossima all'unicità dell'alleanza biblica. Monogamia e monoteismo sono strettamente imparentati. Ciò fa sì che l'alleanza carnale sia suscettibile di divenire simbolo dell'Alleanza divino-umana. La valenza ontologica di tale simbolicità viene in chiaro nell'economia cristiana, che concepisce il matrimonio come sacramento.

Tra i suoi intendimenti iniziali, Lacroix si chiedeva in che misura fosse possibile fondare su dei significati intrinseci all'unione carnale un'etica del matrimonio, se fosse in altri termini possibile mostrare la ragionevolezza del passaggio dall'unione sessuale all'alleanza coniugale. L'esito conclusivo, indicato come nucleo di senso fondamentale dell'etica sessuale, viene compendiato in quattro passaggi: «1. L'unione dei corpi è *figura* dell'alleanza; 2. L'unione dei corpi è *espressione* dell'alleanza; 3. L'unione dei corpi è *incarnazione* dell'alleanza; 4. L'unione dei corpi *esige* [e dunque è *legittima* entro] una relazione di alleanza» (263).

6. *Prospettiva transculturale*

L.S. CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, (= New Studies in Christian Ethics 9), Cambridge, University Press, 1996.

Come lascia chiaramente supporre il titolo, questo studio si colloca nell'orizzonte tipicamente anglosassone del dibattito sulla distinzione e la relazione tra sesso (*sex*) e genere (*gender*). Benché sia un saggio e non un manuale, il testo mette in luce il decisivo rilievo che la dimensione sociale della sessualità può avere in ordine all'intera elaborazione dell'etica sessuale. La competenza dell'Autrice, già presidente della Società Teologica Cattolica dell'America e presidente eletta della Società di Etica Cristiana, con all'attivo diverse pubblicazioni sulla tematica in questione, qualifica lo studio come un privilegiato osservatorio critico sugli attuali orientamenti del costume e del pensiero del mondo americano e più ampiamente occidentale.

Sensibile alle istanze del femminismo, che contesta l'etica sessuale tradizionale, soprattutto cristiana, perché sarebbe finalizzata al controllo sociale della donna, l'Autrice s'impegna a mostrare il contributo che la tradizione cattolica debitamente interpretata è in grado di apportare al riconoscimento della valenza sociale e dei valori fondamentali della sessualità. Il punto di partenza assunto è l'apprezzamento oggi ampiamente condiviso del significato interpersonale e complementare della relazione sessuale, che rischia tuttavia di essere compreso in termini individualistici e decontestualizzati. Se è vero che il significato unitivo della sessualità merita il riconoscimento che l'epoca contemporanea gli ha attribuito, nondimeno occorre che esso «sia posto in un più profondo e più sfumato contesto sociale, con miglior attenzione sia alle ramificazioni familiari della relazione sessuale, che alle differenze e somiglianze nelle esperienze interculturali di sesso, genere e famiglia» (10).

Il primo tratto dello studio punta a smascherare i presupposti della critica femminista, che risiedono nella decostruzione postmoderna innescata da Nietzsche e Heidegger, rifluita sui vari campi del sapere e applicata all'ambito della sessualità in modo speciale da Foucault. L'esito cui conduce la prospettiva di quest'ultimo è l'enfasi sulle differenze e sul pluralismo dei comportamenti sessuali e l'esclusione di un fondamento comune transculturale. Il programma di Foucault può reggere nella misura in cui resta su un piano formale, ma non appena entra nel merito della decostruzione di una determinata etica o ad essa oppone resistenza mette in gioco dei contenuti etici e pone il problema della loro fondazione. L'insoddisfazione per l'astrattismo che la connota, ha spinto il pensiero femminista a correggere la prospettiva di Foucault mediante la ricerca di un modello di pensiero

meno formale e più contenutistico. Per ovviare al formalismo della ragione, tratto che lega il pensiero post-moderno a quello moderno più di quanto non si è soliti ritenere, Cahill rivisita il concetto di ragione pratica traendo ispirazione da una triplice fonte: l'etica del discorso di Habermas, la linea aristotelico-tomista, la teologia della liberazione. Benché le tre linee ispirative si muovano verso il riconoscimento di esperienze e beni transculturali, non tutte offrono secondo Cahill le medesime chances. La linea più avanzata e promettente, a parere della Cahill, è quella aristotelico-tomista: «L'etica della natura umana, virtù e prudenza risalente all'interpretazione di Aristotele da parte dell'Aquinate è stata la più prevalente e influente nel Cattolicesimo Romano. La mia tesi è che questo fondamentale approccio può offrire un modello criticamente realistico e ragionevolmente obiettivo di etica per la cristianità in generale, e anche per il discorso inter-religioso e interculturale» (67).

L'ancora alla quale viene assicurato il dialogo etico interculturale è il corpo umano. Reagendo alla concezione astratta e universale del corpo di matrice illuministica, come pure al dominio della natura, corpo incluso, da parte della scienza, la filosofia e la teologia contemporanea del corpo si sviluppano lungo due direzioni: l'affermazione del corpo come costitutivo della persona e la decostruzione del corpo in quanto prodotto socio-culturale. Rifuggendo dall'alternativa tra l'una o l'altra direzione, la Cahill intende bilanciare le due istanze, considerando il corpo ad un tempo come indipendente e dipendente rispetto al contesto socio-culturale in cui si trova. L'indipendenza del corpo rispetto al contesto socio-culturale gli assegna uno statuto universale; ciò permette «la riconoscibile umanità dei corpi della nostra specie; lo stato di corpo come prerequisito delle qualità intellettuali, emozionali e spirituali della nostra specie; e l'intrinseca interdipendenza sociale dei corpi umani come fondazione della vita sociale: tutto questo ci conduce verso definizioni non relative di beni necessari allo sviluppo (flourishing) umano, e delle virtù che dovrebbero realizzare le relazioni sociali» (76-77).

Benché non con essa coincidente, il corpo ha sempre un'identità socio-culturale. Infatti, «bisogni e capacità corporee, anche universalmente simili, non «domandano» lo stesso uguale riconoscimento tra le culture. La monogamia e la poligamia come istituzionalizzazioni dell'eterosessualità sono più disparate che il «fatto» fisico del rapporto sessuale per la riproduzione». Inoltre, «le inclinazioni fisiche della specie umana (per esempio il desiderio sessuale e emozioni come l'aggressività e la paura) non sono meramente e semplicemente orientate verso beni umani, poiché i beni esistono concretamente in complessi di bisogni e beni per essere armonizzati. Quindi, l'«umanizzazione» della specie è un compito di civilizzazione, di moralità, di religione» (77).

Transculturale per un verso e culturale per un altro il corpo rimane ad una critica dei contesti socio-culturali che consenta di determinare se favoriscono o inibiscono il compito della sua umanizzazione. Quattro sono le relazioni sociali intrattenute dal corpo che sono state recentemente poste in discussione: quella col *gender*, con la monogamia, con l'orientamento sessuale e con la famiglia.

La questione del *genere sessuale* discute se la differenziazione corporea della funzione riproduttiva maschile e femminile è chiaramente e certamente definita oppure se rimanda al ruolo sociale che sta dietro il concepimento, la gravidanza e la nascita. Molta critica femminista ritiene che il genere (*gender*) maschile e femminile non derivi necessariamente dal sesso biologico (*sex*), ma sia un costrutto sociale finalizzato al dominio maschile. L'interrogativo che ne deriva e che impegna l'attuale ricerca femminista riguarda la possibilità di vivere la differenza di sesso in termini non più competitivi e di dominio o se essa debba condurre a ruoli nettamente differenziati. Ritenendo la differenza di sesso più un'opportunità che un limite, Cahill propone di considerare la differenza sessuale come un «progetto morale» (89), che miri alla umanizzazione sociale delle diverse tendenze e capacità biologiche nonché dei legami sociali che esse inclinano a creare.

La questione della *monogamia* riguarda le ragioni che la sostengono: l'unicità e la stabilità del legame sessuale tra un maschio e una femmina e di entrambi con i figli è frutto di un successo genetico oppure di impegno interpersonale? La presenza attestata dall'antropologia culturale di altre forme di legame sessuale e parentale (poligamia, concubinato) come pure la labilità dello stesso matrimonio monogamico (adulterio, divorzio) inducono a ritenere che sesso e riproduzione sono più che semplici realtà biologiche. Constatando come l'interesse degli esseri umani esorbiti dalla massimizzazione del piacere sessuale e dalla salvaguardia della specie e sia rivolto anche a creare le condizioni per relazioni di lungo termine, specialmente nei confronti di figli, familiari e amici, Cahill ritiene che la tensione tra dinamismo naturale e impegno personale assegnano alla morale e alla cultura il carattere «di un progetto di integrazione, piuttosto che di un chiamata all'autenticità della nostra "reale" o "vera" natura» (97).

La questione dell'*orientamento sessuale* riguarda l'esclusività o meno dei fattori biologici rispetto a quelli socio-culturali nella determinazione del desiderio sessuale di un individuo, come pure la possibilità o meno che il desiderio e il piacere sessuale siano separati dalla procreazione. La nozione di «orientamento sessuale» è di recente elaborazione ed è particolarmente legata all'evoluzione e all'attenzione che, soprattutto da parte delle cosiddette scienze umane, ha ricevuto l'omosessualità. Secondo Cahill, l'incerta determinazione a tutt'oggi della naturalità o volontarietà dell'omosessualità è certo dovuta al-

l'inadeguate conoscenza dei fattori che intervengono, ma anche al fatto che l'una o l'altra tesi sono spesso intenzionate a contestare le strutture e le norme standard dell'eterosessualità in quanto fonte di discriminazione sociale. Al di là di questo risvolto politico, l'omosessualità rimanda alla «socializzazione e alla integrazione morale delle realtà corporee» (101), con la differenza che l'omosessualità maschile riguarda solitamente più il sesso biologico (*sex*), mentre quella femminile è maggiormente riferita al genere (*gender*).

La questione della *famiglia* si riferisce al tipo di rapporto che intercorre tra la consanguineità naturale e l'impegno intenzionale dei soggetti che la formano. Lo spettro delle soluzioni va in questo caso dalla centralità assegnata alla funzione della nutrizione dei figli all'enfasi sul grado di eguaglianza e reciprocità delle relazioni familiari. Assumendo sia l'istanza naturale che quella interpersonale entro l'orizzonte sociale, Cahill fa notare come pur nella variabilità delle forme, le aggregazioni familiari quali «famiglie, clan, tribù, o altri gruppi di parentela sono un medium attraverso il quale gli individui trovano e compiono i ruoli sociali per i quali la "nutrizione" dovrebbe prepararli; e attraverso il quale i benefici della partecipazione sociale rifluiscono ai membri individuali». Da ciò si può dedurre che «poiché le famiglie realizzano fini sociali e forniscono beni sociali, questi forniscono alle famiglie, tanto quanto la fondazione biologica, un significato umano» (106-107). La valenza sociale della famiglia trova ulteriore conferma e approfondimento entro la prospettiva cristiana, la quale include nelle relazioni familiari non solo il vicino, ma anche lo straniero.

Dopo aver nei primi quattro capitoli interpretato sesso e genere come termini rappresentativi dell'unica realtà umana, insieme corporea e sociale, lo studio in esame si avvia ad esaminare le risorse che la prospettiva cristiana offre in vista dell'umanizzazione della sessualità. Un interludio precisa il contenuto della proposta emergente dal percorso compiuto e puntualizza il senso del percorso che segue. «La mia proposta – osserva Cahill – è essenzialmente che, mentre la differenziazione sessuale e la riproduzione sessuale sono state senza dubbio ampiamente esagerate nella loro importanza per l'identità e l'organizzazione sociale, vanno poste come esperienze che cominciano nell'esistenza primariamente corporea dell'umanità, e che tutte le culture istituzionalizzano (differentemente) come genere, matrimonio, e famiglia» (110). L'esperienza originariamente corporea della sessualità è triplice poiché comprende la riproduzione (concepimento, gravidanza, nascita), il piacere (impulsi, attrazione, orgasmo) e l'intimità (contatto corporeo piacevole e fecondo). Un'interpretazione autenticamente umana di questa triplice dimensione della sessualità corporea non può limitarsi a considerare gli atti individuali di sesso, ma deve riferirsi a un contesto di durevole relazione personale. «L'espe-

rienza sessuale umana è complessa e completa quando tutti e tre le dimensioni corporee del sesso sono sviluppate attraverso i tre livelli (corporeo, personale, sociale) e integrate in una relazione lungo il tempo» (113).

Dopo aver definito il contenuto della sua proposta, Cahill chiarisce dunque il senso della prospettiva cristiana per il suo studio. Esso non è tanto di carattere normativo, preoccupato cioè di definire la moralità o immoralità di specifiche condotte sessuali, quanto apologetico, volto cioè a individuare le direzioni lungo le quali trovare il valore e la gioia della sessualità. Il Nuovo Testamento si propone in tal senso come capace di trasformare e arricchire le relazioni sessuali, nel migliore dei casi improntate all'uguaglianza e alla libertà, di una più grande compassione e solidarietà.

La tesi essenziale che emerge dalla considerazione di luoghi tipici del Nuovo Testamento (connessione tra regno di Dio e vita cristiana, economia, purità, famiglia, verginità, matrimonio e generazione, peccati sessuali) è che esso fornisce «un ethos di discepolato con profonde implicazioni per modelli di relazione morale» (122). L'inedita esperienza del regno di Dio nella storia consente e promuove la trasformazione di relazioni sociali di dominio e violenza in relazioni di compassione e solidarietà. In particolare ciò avviene nell'ambito economico della relazione cliente-padrone, in quello religioso che stratifica la società sulla base delle leggi di purità, in quello familiare che privilegia la forma patriarcale: criticando le discriminazioni che tali istituzioni mantenevano in contesto pagano, l'ethos cristiano richiede ad ogni discepolo di cercare la promozione degli altri. La linea maestra di un'etica sessuale ispirata al Nuovo Testamento corre lungo il superamento di un semplice controllo sociale del corpo per promuovere invece una socializzazione del corpo (maschile, femminile, sessuale, parentale) che consenta alla persona una maggior capacità di compassione e solidarietà. In questo, e non nella prospettazione di una precisa e univoca etica normativa, sta la peculiarità dell'etica sessuale cristiana.

Alla considerazione di sesso e genere nella prima cristianità segue l'indagine nella successiva tradizione cristiana, al fine di valutare quanto l'ispirazione neotestamentaria abbia inciso sull'etica sessuale. L'indagine viene condotta sondando quattro tematiche rilevanti: celibato sacerdotale, indissolubilità matrimoniale, contraccezione e tecnologie riproduttive. L'esito conferma l'importanza della procreazione quale dimensione della relazione sponsale, il significato etico del piacere sessuale, l'emergenza dell'intimità come un ideale sessuale cristiano. La conferma dei valori nominati non toglie lo scarto ancora presente nella Chiesa tra la loro dichiarazione e l'effettiva realizzazione: l'indice più eloquente è l'ineguaglianza che la donna ancora patisce entro le istituzioni familiari, sociali ed ecclesiali.

7. Prospettiva contingente

K.T. KELLY, *New Directions in Sexual Ethics. Moral Theology and the Challenge of AIDS*, London - Washington, Geoffry Chapman, 1998.

Come lascia intendere il titolo, il libro di Kevin Kelly si configura come un'esplorazione lungo le direzioni che l'etica sessuale cristiana è chiamata a percorrere. La necessità di nuove vie emerge dalla sfida che contrassegna il tempo presente e il mondo attuale: la pandemia dell'AIDS. L'assunto che avvia e conclude il saggio è che il «tempo dell'AIDS» può essere e deve diventare un «tempo di grazia», nel quale la voce di Dio chiama l'intera famiglia umana a redimere la situazione presente mediante una radicale trasformazione delle oppressive strutture sociali che la determinano. L'originalità del testo sta nel suggerire una riformulazione globale dell'etica sessuale collocandosi in un punto prospettico drammaticamente attuale ed estremamente concreto.

Il testo, è stato fatto notare, contiene «delle tesi per lo meno discutibili e delle argomentazioni speciose»¹³, dalle quali la presente recensione prende le debite distanze. La scelta di dedicarvi comunque spazio è legata all'indole del presente bollettino bibliografico, che volendo offrire un panorama sintomatico dell'attuale etica sessuale non manca di segnalare le pur presenti dissonanze rispetto all'insegnamento più tradizionale.

L'origine della riflessione è legata alla conoscenza diretta delle cause e degli effetti dell'AIDS, che l'Autore ha ottenuto soprattutto nel corso di alcuni viaggi in paesi in via di sviluppo, in quanto membro del CAFOD (Catholic Agency For Overseas Development) AIDS committee. La diffusione dell'HIV-AIDS si presenta strettamente legata a quella che potrebbe essere definita «femminilizzazione della povertà (feminization of poverty)» (12), derivante, secondo Kelly, da tre cause principali: la subordinazione sociale della donna; la sua maggior vulnerabilità biologica; la sua discriminazione economica. Da queste cause emerge una triplice istanza: smantellare il patriarcato; formulare un'etica rispettosa della persona; promuovere la giustizia sociale. Il saggio di Kelly, esplicitamente dedicato all'etica sessuale, si configura come sviluppo della prime due istanze.

L'attenzione si concentra anzitutto nell'evidenziare la struttura storica, sociale e culturale della persona. Essa emerge dalla maggior consapevolezza fornita dalla sociologia circa la forte incidenza della società sulla costituzione della persona: la persona è in notevole grado un «costrutto sociale (social construct)» (25). Ciò risulta peraltro fon-

¹³ Si veda a tal proposito la breve ma severa recensione di HENRY WATTIAUX, *INTAMS Review* 5 (1999) 239-240.

dato teologicamente, secondo Kelly, nella visione del Concilio Vaticano II dell'umanità come popolo in cammino (cf GS 44.58). A scanso di equivoci, la nozione di «costrutto (costruzione) sociale» assunta da Kelly quale tratto qualificante la natura umana viene precisata sia escludendo che la natura sociale tolga ogni ruolo e responsabilità alla libertà nella costruzione dell'identità personale, sia escludendo che la natura sociale della persona significhi arbitrio della libertà nella creazione della persona e dei valori.

Dalla combinazione della nozione di «costruzione sociale» con quella di «legge naturale», Kelly deriva una concezione della natura umana che non coincide con la mera natura biologica. «Sebbene la nostra datità corporea è un'importantissima dimensione della nostra natura come persone umane, essa non è la sola. Il nostro essere persone pensanti, valutanti, amanti è ugualmente parte della nostra natura» (32). Oltre all'integrazione che concepisce la natura umana come personale, la medesima natura umana va concepita entro una dottrina della creazione che integri la dottrina della redenzione. Ciò invita a considerare la natura umana come erede della grazia ma anche vittima del peccato.

Quanto detto a proposito della natura umana, trova particolare applicazione nell'analisi di genere (*gender*). Stando all'opinione di Kelly, il genere maschile o femminile non è riconducibile a una realtà ontologica, ma va inteso come una realtà umana, insieme naturale e culturale. Benché egli escluda che la differenza sessuale sia eliminabile come pure la possibilità di raggiungere la pura essenza della mascolinità e della femminilità al di là di ogni espressione culturale, l'accento cade sul genere in quanto culturalmente costruito. Ritenendo inadeguato l'assunto tradizionale dell'etica sessuale cristiana, Kelly suggerisce come «fondamentale punto di partenza la persona umana», subito precisando che «in questo tempo di AIDS, un punto di partenza centrato sulla persona, richiederebbe un'attenzione focalizzata sulla dignità della donna come persona umana» (36). In vista dell'istanza indicata, l'Autore passa in rassegna l'etica sessuale cristiana lungo la storia mettendo in luce come essa abbia contribuito a mantenere ingiustamente la donna in uno stato di inferiorità. Segni di cambiamento e di speranza sono riconosciuti nella forte difesa della piena e pari dignità della donna presente nel magistero di Giovanni Paolo II, il quale, tuttavia, resterebbe ancora prigioniero di una concezione negativa nei confronti della donna per via del fatto che spiega la differenza di genere ricorrendo alla nozione di «complementarità ontologica». Nel quadro della società attuale, ancora profondamente debitrice di una mentalità patriarcale e maschilista, ciò finirebbe per giustificare metafisicamente la subordinazione della donna.

Oltre che nella subordinazione della donna, gli effetti negativi del patriarcato e del maschilismo sono misurabili, secondo Kelly,

nell'omofobia che segnerebbe l'etica sessuale cristiana. Qualificando la tendenza omosessuale nello spazio dell'oggettivo disordine e negando ogni spazio al suo esercizio, l'etica tradizionale stabilisce l'incontestabilità dell'eterosessualità, concepita peraltro a vantaggio degli uomini e a danno delle donne. L'omofobia di molte confessioni cristiane, fa notare Kelly, risulta basata sulla combinazione di due obiezioni: l'omosessualità sarebbe «contro natura» e «contro la Bibbia». Entrambe queste obiezioni mancherebbero tuttavia di considerare quanto la differenza di genere sia debitrice alla costruzione sociale. Condizionata dal suo naturalismo e biblicismo, la posizione negativa verso l'omosessualità non si avvedrebbe della dimensione più propriamente personale della relazione omosessuale, la cui positività è testimoniata dalla cura e dell'amore che caratterizza molte relazioni tra gay e lesbiche.

La recensione delle posizioni di diverse Chiese cristiane (cattolica, anglicana, metodista, luterana, presbiteriana, quacchera) mette in luce la progressiva e comune tendenza ad assumere come criterio primario dell'etica sessuale la «qualità della relazione» (134). Da tale criterio comune derivano differenti applicazioni normative alle diverse questioni specifiche. Kelly indica quelle che, pur a tutt'oggi escluse dalla Chiesa Cattolica cui egli appartiene, ritiene compatibili e adeguate a tale criterio.

La qualità della relazione sposta l'accento dalla dimensione procreativa a quella relazionale del rapporto sessuale: in tal senso, il figlio, più che la ragione d'essere della relazione ne è il frutto. La creatività interpersonale e sociale della coppia non si esaurisce nella sua procreatività. L'assunzione di questa visione aprirebbe lo spazio per una relazione sessuale che sia lecita anche laddove prevedesse la contraccezione: la procreazione biologica non è prioritaria rispetto alla creatività personale dei coniugi. Ciò aprirebbe lo spazio anche per una valutazione positiva di quelle relazioni omosessuali, che pur prive del valore della procreazione, sono nondimeno creative sotto il profilo personale e sociale. La qualità della relazione potrebbe divenire anche il criterio di riferimento per ammettere il divorzio laddove la relazione fosse irreparabilmente deteriorata e la possibilità di risposarsi laddove si creassero le condizioni per una buona relazione interpersonale. Si potrebbe inoltre valutare la possibile liceità della coabitazione senza matrimoni, laddove essa favorirebbe la crescita della mutua relazione.

Alla luce del dibattito tra le Chiese e delle precedenti analisi, Kelly giunge nel capitolo centrale del suo libro a indicare sei direzioni verso un'etica sessuale cristiana in tempo di AIDS. In termini di slogan, essa viene definita come «(1) *pro-persona*, e specificamente *pro-donne*, (2) *pro-libertà*; (3) *pro-relazione* e *pro-amore*, (4) *pro-corpo*,

pro-sesso e pro-gioia; (5) pro-vita; e (6) pro-rispetto per la coscienza personale (XI).

Pro-persona e specificamente pro-donne. La specificazione del criterio fondamentale dell'etica sessuale, la dignità della persona, in riferimento alla donna è dovuto alla discriminazione cui ancora soggiace. Il rispetto della piena e pari dignità della donna richiede una critica delle forme in cui il matrimonio è più originariamente l'eterosessualità sono state istituzionalizzati lungo il corso della storia fino a oggi.

Pro-libertà. La libertà è una dimensione essenziale del costituirsi della persona umana e quindi della sessualità. L'etica sessuale cristiana ha concepito e difeso la libertà personale come condizione necessaria per la validità del contratto matrimoniale. Meno accorta, se non latitante, è stata nel riconoscere come il «consenso al matrimonio non è una rinuncia alla libertà personale ● della scelta individuale. Esso è in realtà un esercizio della libertà personale» (142-143). Il matrimonio non è cioè riducibile al contratto mediante il quale un coniuge (di fatto e tradizionalmente solo la donna) rinuncia alla propria libertà cedendo lo *ius in corpus* all'altro, ma come un patto che richiede un alto livello di esercizio delle due libertà in esso impegnate.

Pro-relazione e pro-amore. Sebbene la sessualità possa essere fonte di piacere e gioia per l'individuo, il compimento di tale gioia non risiede nell'auto-compiacimento ma nel reciproco gioire dell'intimità interpersonale. Dal punto di vista etico, ciò significa che «il sesso è al servizio dell'intimità, non vice versa» (148). L'intimità, definibile come «condivisione di vicinanza (closeness) e calore in un contesto di vulnerabilità e apertura (openness)» (149), non trova nell'attuale contesto socio-culturale, individualista e competitivo, un clima favorevole. La maggior inclinazione femminile alla ricerca d'intimità invita a spostare l'interpretazione del senso e quindi dell'etica della sessualità dall'enfasi sulla predominanza maschile all'apprezzamento della femminilità.

Pro-corpo, pro-sesso e pro-gioia. Poiché noi non siamo umani «nonostante» ma «attraverso» il nostro essere corporalmente sessuati, la relazione sessuale non è uno scambio di amore per il mezzo dei corpi, ma espressione corporea dell'amore. L'immoralità della ricerca del «solo piacere» non sta nella negatività del piacere sessuale, ma nella spersonalizzazione del piacere, che non solo viene privato della relazione interpersonale che gli dà significato, ma anche limitato nella profondità cui la relazione interpersonale potrebbe condurlo.

Pro-vita. «Così come noi non siamo persone viventi nei nostri corpi, noi non siamo persone viventi nella società; noi siamo persone umane attraverso la vita in società» (162). Ciò induce a intendere la dimensione sociale della persona non solo e non innanzitutto nella capacità procreativa, ma primariamente nella relazione interpersonale.

Già a questo livello la persona è a favore della vita, poiché contribuisce alla vita sociale.

Pro-rispetto per la coscienza personale. Il rispetto della coscienza viene motivato da Kelly in riferimento anzitutto alla singolarità di ogni persona, che la rende non solo diversa da altre persone ma anche unica. Ciò non misconosce che ci siano norme etiche generali derivanti dalla comune natura che gli esseri umani condividono; nondimeno ciò invita a riconoscere e rispettare «l'insieme unico di limitatezza e fragilità che ognuno di noi è e anche il modo unico in cui un individuo è capace di integrare questo insieme di luce e ombra nelle varie dimensioni di essere una persona umana» (170). Il rispetto per la singolarità della persona è dunque fondamentalmente rispetto per la singolarità della sua coscienza, titolare inalienabile della responsabilità morale. Ciò significa, come riconosce la stessa Chiesa cattolica, che nessuno può essere obbligato ad agire contro la sua coscienza come pure ad accettare come normative regole morali che coscienziosamente non ritiene tali, a meno che ciò non dia corso a comportamenti dannosi per se stessi e per altri. Kelly ritiene che questo principio riguardi l'intero campo dell'etica sessuale e sia valido laddove due persone si decidano rispetto all'uso della contraccezione, alla loro relazione omosessuale, alla convivenza, al divorzio e a un nuovo matrimonio. Mutuando da Josef Fuchs i termini, Kelly afferma che laddove qualcuno segue la propria coscienza «facendo il meglio che può» (181) è una persona «eticamente buona» anche se è possibile che ciò che fa non sia «eticamente retto». Dipendendo dalla singolarità della coscienza, la bontà della persona non può essere astrattamente intesa, ma deve tener conto dell'«attuale stadio di crescita nello sviluppo morale» (174). Una giusta comprensione della legge della gradualità che non cada nella gradualità della legge, esige infatti di non ridurre «il significato di "moralità oggettiva" semplicemente a *che cosa una persona fa*» ma a chiedersi «*dove una persona è e chi sta facendo l'azione*» (175).

Un'etica sessuale rinnovata non può ingenuamente ritenere la sessualità come immune dal male. Per questo motivo, dopo aver indicato le nuove direzioni dell'etica sessuale, Kelly tratta della sessualità e del peccato. Coerente con la sua concezione centrata sulla persona (person-centred), egli definisce il peccato come «ciò che viola il bene della persona umana, integralmente e adeguatamente considerato» e precisa come «non è il sesso che rende una persona peccaminosa. È la persona che rende il sesso peccaminoso». Da queste premesse si giunge a dire che «il patriarcato deve sicuramente essere riconosciuto come un peccato strutturale della più alta gravità nell'area della sessualità» e che nella misura in cui le Chiese non si dissociano dalla collusione e non combattono l'ingiustizia del patriar-

cato «sono colpevoli di peccato sessuale» (178). Concludendo il confronto tra sessualità e peccato, Kelly sintetizza come segue il criterio per il discernimento etico in campo sessuale: «Io credo che un'etica sessuale centrata sulla persona dovrebbe rispondere a molte spinose questioni di etica sessuale (e.g. sesso prematrimoniale, coabitazione, e così via) con un simile tipo di risposta: "No, ma ...". La parte "no" della risposta direbbe che, come regola generale, tale comportamento o tale stile di vita può difficilmente essere visto come favorevole al bene della persona umana, integralmente e adeguatamente considerata. [...] La parte "ma ..." della risposta è necessaria per tener conto del fatto che i singoli agenti morali non partono tutti dal medesimo punto di partenza» (187).

III. SINTESI PROSPETTICA

In armonia con il carattere sintomatico di questo bollettino bibliografico, anche la sua conclusione mantiene un tono più indicativo che critico. Non intendo pertanto entrare nella valutazione puntuale dei singoli testi presi in esame, ma riprendere sinteticamente gli orientamenti emergenti che ritengo notevoli per la futura elaborazione dell'etica sessuale cristiana. Essi potrebbero essere così indicati: qualità cristiana, approccio ermeneutico, fenomenologia della corporeità, quadruplica integrazione, dinamica temporale.

Qualità cristiana. La fondamentale acquisizione raggiunta dall'etica sessuale a seguito del Concilio Vaticano II è l'assunzione dell'amore personale quale criterio morale degli atti coniugali. La letteratura recente conferma questa acquisizione e s'impegna nella duplice determinazione della qualità dell'amore sessuale e delle dimensioni della persona sessuata. Mentre l'argomentazione magisteriale, stando almeno al testo di Gil Hellín, fa leva sulla tradizione dottrinale della Chiesa (sant'Agostino, san Tommaso), la ricerca teologica illumina unanimemente la qualità dell'amore sessuale alla luce della Rivelazione biblica, di cui si riconosce il carattere ispirativo e orientativo per l'etica, mentre si constata la sua inadeguatezza a dirimere in termini normativi le problematiche attuali. L'ispirazione e l'orientamento biblico della recente etica sessuale inducono a definire l'amore non genericamente come amore sessuale, ma come amore sessuale cristiano, la cui qualità etica dipende dalla misura con cui esso, pur nella peculiarità di un relazione sessuale, realizza l'universale comandamento dell'amore dato da Gesù ai suoi discepoli. La carità più che la castità, anche per la limitata interpretazione che quest'ultima ha tradizionalmente ricevuto, risulta essere il criterio dell'etica sessuale. La qualità cristiana dell'amore sessuale non solo non distoglie, ma anzi spinge l'etica a

mostrarne la convenienza con le dimensioni della sessualità umana. Convenienza non significa coerenza: dalla descrizione delle dimensioni della sessualità umana non si può derivare immediatamente le prescrizioni dell'etica sessuale cristiana. C'è un'indeducibilità dell'etica amorosa, tanto più cristiana, rispetto all'estetica amorosa umana che configura l'etica come scienza che mostra ma non dimostra.

Approccio ermeneutico. La sessualità in quanto realtà personale viene indagata con l'ausilio delle cosiddette scienze umane, le quali mettono in luce come la sessualità umana sia insieme necessitata e libera. Necessitata perché ci sono condizioni necessarie per l'esercitarsi della libertà e condizionamenti che essa non può evitare; libera perché, a differenza di altre specie viventi, l'esercizio della sessualità umana esorbita dalle condizioni e dai condizionamenti che pur le consentono. L'irriducibilità della libertà alle necessità biologiche, psicologiche, socio-culturali è ciò che consente e giustifica l'etica sessuale. L'enfasi sull'incidenza delle condizioni condizionanti sulla libertà può variare tra i diversi autori, fino a far ipotizzare profonde (e problematiche) revisioni delle norme etiche tradizionali (Kelly); ciò che risulta unanimemente condiviso è l'impossibilità di pensare l'etica sessuale e dunque di valutare la responsabilità morale di una persona rispetto ai suoi atti sessuali, prescindendo dai due aspetti di necessità e libertà tipici della sessualità umana. La specificità della sessualità umana rispetto a quella delle altre specie sessuate viventi non è limitata alla presenza della libertà, ma al fatto che la libertà, informando le strutture necessarie della sessualità, assegna loro uno statuto *sui generis*: la stessa dimensione biologica della sessualità umana, la più indisponibile alla libertà, non è adeguatamente interpretata qualora sia semplicemente parificata alla biologia animale e solo estrinsecamente legata alla libertà. I due aspetti imprescindibili di necessità e libertà richiedono per la determinazione del senso della sessualità umana l'attività ermeneutica: né infatti il senso può essere indotto dalla mera fatticità delle condizioni necessarie e necessitanti della sessualità, né può essere semplicemente imposto dall'arbitrio della libertà.

Fenomenologia della corporeità. Luogo ermeneutico eccellente per la decifrazione del senso della sessualità viene riconosciuto nel corpo. Il corpo, totalmente e intimamente coinvolto nell'agire sessuale, è il luogo sintetico in cui libertà e necessità sono unite. Il generale consenso sull'importanza del corpo conosce differenti accenti circa ciò che caratterizza la sua identità. Più precisamente la questione verte sulla natura ed il senso della differenza di sesso (*sex*) in relazione alla differenza di genere (*gender*). La rivisitazione critica della tradizione invita a superare ogni forma di discriminazione legata alla differenza sessuale. L'evoluzione del pensiero femminista induce a intendere la parità sessuale non in termini di uniformità ma di salva-

guardia delle rispettive differenze. Soprattutto nel mondo anglosassone, si insiste sulla forte incidenza della dimensione socio-culturale della differenza sessuale; da ciò deriva la critica nei confronti di quei sistemi (patriarcali, maschilisti) che sovradeterminano la differenza di genere ritenendola fondata nella natura ontologica umana. La sfida aperta concerne l'elaborazione di un'etica della reciprocità che eviti il duplice scoglio di enfatizzare la differenza sessuale fino a ingenerare incomunicabilità e conflittualità, oppure di censurarla determinando subordinazione e omologazione.

La via più promettente in ordine alla determinazione del senso etico della sessualità non sembra essere quella, peraltro diffusa, di elaborare prima un'antropologia della persona che sappia integrare la corporeità per poi trarre le implicazioni etiche in vista dell'agire, ma piuttosto la prospettiva fenomenologica che partendo dal senso dischiuso dagli atti carnali sappia accedere alla riflessione più propriamente antropologica sul corpo personale (Lacroix). La partenza dall'estetica degli atti sessuali e dall'abbozzo di senso etico che essi dischiudono consente un recupero induttivo della concezione antropologica e dei suoi rimandi teologici, evitando di dedurla a partire da un'antropologia prima costruita e poi mostrata nella sua sensatezza. La questione ripropone la perenne tensione di un'etica teologica che argomenta a partire dalla fede rivelata piuttosto che dalla «relativa» autonomia dell'agire morale. Il guadagno che la prospettiva fenomenologica di Lacroix lascia intravedere è quello di un'argomentazione che, avendo il suo punto di partenza nell'agire e non in una concezione previamente determinata della concezione del corpo sessuato, sia più adeguata al contesto pluralistico in cui l'etica cristiana va oggi argomentata.

Quadruplica integrazione. Poiché il senso e dunque gli imperativi della sessualità umana scaturiscono attraverso l'attività ermeneutica della libertà, l'etica sessuale si presenta come un progetto da decifrare e realizzare piuttosto che come insieme di principi e norme da applicare. La letteratura esaminata intende l'etica sessuale come un progetto morale che mira all'integrazione delle dimensioni della sessualità nell'amore matrimoniale. Il matrimonio cristiano, riconosciuto come senso compiuto della sessualità umana, consente e richiede almeno una quadruplica integrazione: intrapersonale, interpersonale, socio-culturale, religiosa. L'integrazione intrapersonale richiede alla persona di *divenire uno* con i propri atti sessuali, in modo da esserne responsabile; a tal fine il soggetto è chiamato a vivere la sua sessualità non come mera necessità da subire o da sfogare, ma come libertà da acquisire ed esercitare: si apre in tal senso lo spazio per una rivisitazione della virtù della castità. L'integrazione interpersonale da parte dell'io si compie *con e per l'altro/a*. La comunione richiede per

un verso la salvaguardia della differenza e della dignità dell'altro/a e per altro verso la totalità del reciproco dono di sé. In questa reciprocità totale germina la sensatezza della fedeltà reciproca, nella sua duplice qualità di unità esclusiva con l'altro/a e di indissolubilità, come pure della fecondità, espressione della comunione totale. L'integrazione socio-culturale invita a riconoscere lo *spazio sociale e culturale* come dimensione imprescindibile, benché non univocamente determinabile, della coppia. Al di là delle forme che concretamente assumono, il carattere sociale e giuridico e il simbolismo culturale non sono accidenti esterni all'intimità dell'amore di coppia, ma condizioni del suo sorgere, vivere ed esprimersi. L'integrazione religiosa invita a riconoscere come la determinazione del senso della sessualità umana rimandi alla trascendenza. L'origine della persona sessuata come pure l'origine dell'amore interpersonale alludono ad un Altro. La dimensione religiosa della sessualità assurge a carattere sacramentale laddove la libertà personale e l'amore interpersonale incontrano nella fede la verità e l'amore di Cristo.

Dinamica temporale. In quanto progetto morale da riconoscere e realizzare, l'etica sessuale risulta profondamente segnata dalla temporalità. E non tanto nel senso che i diversi tempi della storia incidono sull'etica sessuale (cosa già testimoniata dall'antico detto *o tempora, o mores!* e ampiamente confermata dall'antropologia culturale), ma piuttosto nel senso che la vicenda etica personale conosce uno sviluppo temporale. Il progetto morale dell'integrazione intrapersonale, interpersonale, socio-culturale e religiosa non è un dato già acquisito che attende solo di essere messo in pratica, ma un cammino che la libertà è chiamata a percorrere. Sembra questo il sentiero meno frequentato e più urgente della ricerca etico-teologica. Un segnale in questa direzione viene dalla categoria di *legge della gradualità* recentemente acquisita dal linguaggio magisteriale ma solo inizialmente indagata nel suo significato¹⁴. La considerazione della temporalità dell'etica sessuale apre un cantiere complesso che raggiunge i fondamenti stessi dell'etica e richiede una ridefinizione della strumentazione concettuale tradizionale. Si pensi per esempio alla distinzione morale oggettiva / morale soggettiva intesa finora come livello ideale la prima e livello raggiunto dalla responsabilità del soggetto la seconda. In una concezione dell'etica che tenga conto della temporalità, si potrebbe per esempio studiare se l'oggettività della morale, più che la meta cui tutti devono uniformarsi, non vada intesa come il passo personale che ciascuno può e deve compiere. Ciò indurrebbe una personalizzazione dell'etica, che peraltro la tradizione manualistica

¹⁴ A. You, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?*, Paris, Le Sycomore, 1991.

tanto preoccupata dell'oggettività, non ha mancato di salvaguardare distinguendo sempre tra atto oggettivo e imputabilità soggettiva. La personalizzazione dell'etica consentirebbe una considerazione più adeguata della rilevanza etica che la differenza sessuale ha in ordine all'agire sessuale maschile o femminile: si pensi anche solo alle profonde diversità con cui uomini e donne percepiscono e vivono, per esempio, la pornografia e la prostituzione.

In una concezione dinamica dell'etica, avrebbe probabilmente più rilievo la direzione intrapresa che non il limite raggiunto e la valutazione più che sulla definizione esatta del confine tra il bene e il male verterebbe sulla determinazione del bene maggiore realizzabile. Se è vero che la morale ha il compito di illustrare «l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» (OT 16) allora ciò che si richiede non è tanto di tracciare l'esatto confine che consenta di dividere i buoni dai cattivi, ma di indicare il cammino che non conosce male irrimediabile come neanche zone franche.

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inferiore (VA)

28 febbraio 2000