

*Aristide Fumagalli*

## IL QUADRIFOGLIO DELLA MORALE SESSUALE

SOMMARIO: I. L'AMORE SPONSALE DI CRISTO: 1. *Il Cristo come sposo*; 2. *La Chiesa come sposa* – II. L'AMORE SESSUALE DEI CRISTIANI – III. VIVERE PER L'ALTRO/A: 1. *La donazione reciproca*; 2. *La virtù della carità sponsale* – IV. CON TUTTO SE STESSI: 1. *L'unificazione personale*; 2. *La virtù della castità* – V. NEL MONDO AMBIENTE: 1. *L'interazione sociale*; 2. *La virtù della giustizia* – VI. LUNGO LA STORIA: 1. *La narrazione storica dell'amore sessuale*; 2. *La legge della gradualità o cammino graduale*; 3. *Le virtù della forza e della prudenza*

In termini essenziali, la teologia morale può essere intesa come l'indagine sul comandamento nuovo di Gesù (Gv 13,34), ovvero la ricerca intelligente di come l'amore di Cristo si trasfonda nell'amore dei cristiani. Qualora tale ricerca sia riferita in particolare all'amore sessuale, cioè all'amore che implica l'identità e la differenza maschile e femminile, la teologia morale si specifica come sessuale.

Della teologia morale sessuale, mirante a interpretare e valutare l'amore sessuale alla luce dell'amore di Cristo, il presente contributo intende concentrare l'attenzione sul momento valutativo, prospettando una criteriologia atta a orientare il giudizio morale in ambito sessuale. Lo svolgimento del discorso prende avvio dall'amore di Cristo, qualificabile come amore sponsale (I). Donato per mezzo dello Spirito santo, l'amore di Cristo abilita uomini e donne a vivere sessualmente un amore che sia totale, fecondo, fedele e indissolubile (II). Questi tratti essenziali dell'amore sessuale corrispondente all'amore di Cristo ispirano il quadruplice criterio per la valutazione morale di ogni agire connotato sessualmente, una sorta di «quadrifoglio della morale sessuale», formulabile come il «vivere per l'altro/a» (III), «con tutto se stessi» (IV), «nel mondo ambiente» (V), «lungo la storia» (VI).

## I. L'AMORE SPONSALE DI CRISTO

Se è vero, come si evince dalla Rivelazione cristiana, che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»<sup>1</sup>, allora è anche vero che in Cristo trova luce il mistero dell'esperienza sessuale, parte integrante dell'umano vivere. La deduzione non è scontata se si tiene conto che Gesù Cristo è stato assai sobrio nel trattare esplicitamente del vissuto sessuale – poche, benché precise, sono le sue parole limitate peraltro a matrimonio, divorzio e celibato – e, soprattutto, se si considera lo scarso, per non dire nullo rilievo che l'umanità sessuata di Cristo, il suo essere uomo maschio e le sue relazioni sessuate, specialmente con le donne, hanno avuto nello sviluppo dell'antropologia e della morale sessuale<sup>2</sup>.

### 1. *Il Cristo come sposo*

L'uomo, maschio e femmina, creato come tutte le cose per mezzo e in vista di Cristo (cf Col 1,16), trova rivelato in Lui il senso autentico del suo essere sessuato e delle sue relazioni sessuali. Gesù Cristo insegna la verità dell'identità e dell'amore sponsale dell'uomo e della donna. «Allo stesso modo che Gesù è *la via, la verità, la vita, la luce, la porta, il pastore, l'agnello, la vigna*, perfino *l'uomo*, [...] con la stessa verità e a buon diritto, è anche *lo sposo per eccellenza*»<sup>3</sup>.

La rivelazione compiuta di Cristo sposo può essere contemplata nella scena in cui culmina la narrazione della sua morte, la scena della trafittura

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 22.

<sup>2</sup> A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata* (= Studi e ricerche - Sezione teologica), Cittadella, Assisi 2012.

<sup>3</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Sedici tesi cristologiche sul sacramento del matrimonio (1-6 dicembre 1977)* (= Enchiridion Vaticanum 6), EDB, Bologna 1990, 352-369, n. 466. Il titolo di sposo è attribuito a Gesù prima (Gv 3,29) e dopo la Pasqua (2Cor 11,2; Ef 5,21-33; Ap 22,17-20). Egli stesso si autodefinisce (Mt 9,15) e si rappresenta, per esempio nelle parabole del Regno (Mt 22,1-10; 25,1-12), come tale. È opportuno ricordare che la Rivelazione di Dio nella storia della salvezza avviene non solo per mezzo della figura sponsale, ma conosce altre figure, quali, per esempio, la regale (re - sudditi), la padronale (signore - servo), la genitoriale (padre/madre - figlio). Senza la pretesa di esprimere esaustivamente la Rivelazione, e rimandando alla necessaria integrazione con altre figure, la figura sponsale risulta essere particolarmente adatta per manifestare il carattere dinamico e drammatico dell'alleanza amorosa di Dio con gli uomini.

del fianco (Gv 19,31-37)<sup>4</sup> che lo pone a cuore aperto. «L'apertura del cuore – commenta H.U. von Balthasar – sta ad indicare il dono, per l'uso pubblico, di quanto di più personale ed intimo Gesù ha; lo spazio aperto, svuotato, può essere accessibile a tutti»<sup>5</sup>. Questo significato trova conferma nella spiegazione che Gesù dà della propria morte istituendo l'Eucaristia. Il pane spezzato e il vino versato sono il suo corpo e il suo sangue, l'intera sua vita offerta in dono d'amore agli uomini. Nella Pasqua, l'amore di Cristo per i suoi giunge «fino alla fine (*eis télos*)» (Gv 13,1), il dono totale della sua vita «è compiuto! (*tetélesthai*)» (Gv 19,30). La totalità del dono di sé per la vita degli uomini permette di qualificare l'amore di Cristo come «sponsale». La qualità sponsale dell'amore di Cristo, se da un alto gli è attribuita per analogia con l'amore umano degli sposi, d'altro lato riconosce l'amore di Cristo quale paradigma dell'amore sponsale.

L'amore di Cristo, sinteticamente qualificabile come «sponsale», può essere definito, più analiticamente, come amore totale, fecondo, fedele e indissolubile. L'amore di Cristo è *totale*: Cristo ha amato con tutto se stesso, sino all'insuperabile misura di offrire corpo e sangue, tutta la sua vita, per la vita degli uomini; *fecondo*: Cristo ha dato tutto se stesso affinché i suoi avessero la vita e l'avessero in abbondanza (cf Gv 10,10); *fedele*: Cristo ha vissuto fedelmente l'amore per i suoi, senza mai ritrarlo, nemmeno quando i suoi lo hanno tradito vendendolo, come Giuda, rinnegandolo, come Pietro, o fuggendo, come gli altri discepoli; *indissolubile*: Cristo ha amato i suoi sino alla fine della sua vita terrena e addirittura assicurando la sua presenza oltre la morte: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

## 2. La Chiesa come sposa

L'amore donato dal Cristo trafitto consiste nel dono dello Spirito santo. Non è un caso che l'evangelista Giovanni, invece che indicare la morte di

<sup>4</sup> Tale scena «rappresenta la *sintesi prospettica* della descrizione totale: *sintesi*, perché evoca la dimensione nuziale della croce; *prospettica*, perché rimanda alla nascita della Chiesa e ai doni sacramentali del battesimo e dell'eucaristia» (C. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive* [= Nuovi Saggi Teologici - Series maior], EDB, Bologna 2011, 76).

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium paschale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 61), Queriniana, Brescia 1990, 121.

Gesù con il verbo tecnico della fisiologia, *exépneusen* («spirò»)<sup>6</sup>, scelga l'espressione *parédōken tò pneûma*, che significa anche «consegnò lo Spirito», alludendo così all'evento della Pentecoste<sup>7</sup>.

Mediante il dono dello Spirito, Cristo, il *Kyrios*, attira tutti a sé (cf Gv 12,32), affinché possano vivere come Lui, all'altezza del Suo amore. L'attrazione suscitata dallo Spirito convoca la Chiesa<sup>8</sup>, *Kyriakē*, «colei che appartiene al Signore». Il dono pasquale dello Spirito stringe la Chiesa a Cristo, affinché divengano una cosa sola, così come la sposa e lo sposo divengono *una caro*<sup>9</sup>.

In effetti, la nuova alleanza, già compiutamente stabilita nella Pasqua, troverà la sua definitiva manifestazione nella Parusia, annunciata come «le nozze dell'Agnello» (Ap 19,7) con la Chiesa, «pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2). Il libro dell'Apocalisse, e con esso l'intera rivelazione biblica, si chiude sull'invocazione che la Chiesa-sposa, insieme allo Spirito che la anima, rivolge al Cristo-sposo: «Vieni!» (Ap 22,18), sentendosi rispondere: «Sì, vengo presto!» (Ap 22,20).

L'amore sponsale di Cristo per la Chiesa è il vertice in vista del quale l'uomo e la donna sono stati creati e verso il quale sono attirati dallo Spirito santo, affinché il loro amore sia pienamente compiuto. La progressione (regressione) e la vicinanza (distanza) rispetto a tale vertice attrattivo misurano la qualità sponsale degli amori umani. L'amore sponsale di Cristo per la Chiesa è il paradigma rispetto al quale ogni altro amore, e anzitutto l'amore tra uomo e donna, può essere qualificato o meno come autenticamente sponsale. La verità dell'amore tra uomo e donna, il loro essere autenticamente sposi, dipende dal grado di prossimità con l'amore spon-

<sup>6</sup> Come invece Marco (15,37) e Luca (23,46).

<sup>7</sup> L'interpretazione pneumatologica dello spirare di Gesù trova conferma nel particolare del «sangue e acqua» (Gv 19,34) che fuoriescono dal suo fianco trafitto. Anche in questo evento, di per sé fisiologico, l'evangelista Giovanni rinviene un significato più profondo, collegato alle parole che Gesù aveva un giorno detto «riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,39): «Chi ha sete venga a me, e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno» (7,37-38). Quelle parole permettono di riferire l'acqua fuoriuscita dal fianco trafitto di Gesù allo Spirito santo, il cui dono è reso possibile dal «sangue», cioè dalla sua morte violenta.

<sup>8</sup> Il termine chiesa deriva dal greco *ekklesia*, composto dalla preposizione *ek* e dal verbo *kaléo*, il cui significato letterale è: chiamo fuori, chiamo da.

<sup>9</sup> C. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia*, 91-95.

sale di Cristo. Un uomo e una donna possono dire di amarsi di vero amore nella misura in cui si amano come Cristo ha amato la Chiesa.

## II. L'AMORE SESSUALE DEI CRISTIANI

Rispetto alle relazioni amorose umane, l'amore di Cristo non si propone come il modello ideale, tanto ammirabile quanto inarrivabile, ma come la potenzialità reale donata a uomini e donne affinché il loro amore sia attirato, di grado in grado, sino all'altezza dell'amore di Cristo. Di conseguenza, l'imitazione di Cristo richiesta ai cristiani, il comandamento nuovo a loro rivolto di amarsi «come Lui ha amato», non è la riproduzione volontaristica del suo esempio ideale. La trasformazione degli amori umani a imitazione dell'amore di Cristo non è dovuta, infatti, all'autonomo sforzo personale, ma è dono dello Spirito. L'imitazione amorosa di Cristo avviene non per mimesi esteriore, ma per partecipazione intima all'amore di Cristo che lo Spirito riversa nei cuori (cf Rm 5,5).

Il comandamento nuovo di Gesù anticipa all'imperativo: «così amatevi anche voi», l'indicativo: «come io ho amato voi» (Gv 13,34). Il «come» dell'amore di Gesù non ha solamente e principalmente significato esemplare, bensì causativo. Il come di Gesù significa anzitutto: «siccome», «poiché», indicando nell'amore donato da Cristo agli uomini, prima ancora che il modello, la condizione di possibilità dell'amore tra di loro. La metafora della vite vera, cui Gesù paragona se stesso, e dei tralci, paragonati ai suoi discepoli, lascia intuire come il frutto dell'amore del prossimo maturi nella misura in cui la vite trasmette la sua linfa amorosa ai tralci (Gv 15,1-8). L'amore dei cristiani ha origine nell'amore di Cristo; la comunione tra di loro deriva dalla loro unione con Cristo.

L'amore cristiano del prossimo conosce due principali forme, l'una sessuata e l'altra propriamente sessuale, contemplante cioè l'unione sessuale dell'uomo e della donna e la generazione dei figli. Due sono, infatti, le fondamentali vocazioni all'amore cristiano: la verginità e il matrimonio. In quanto forme specifiche dell'amore cristiano, verginità e matrimonio sono entrambe frutto dell'amore di Cristo, che l'unico suo Spirito dona nelle differenti forme del carisma verginale e del sacramento matrimoniale. Verginità e matrimonio sono differenti attuazioni dell'amore cristiano. La verginità indica più direttamente la radice di ogni amore umano nell'amore di Cristo. Il matrimonio esprime più immediatamente il frutto dell'amore di Cristo negli amori umani. Rinviando per questioni più atti-

nenti alla verginità ad altra sede<sup>10</sup>, sviluppiamo il discorso privilegiando la vocazione matrimoniale, oggetto più immediato e peculiare della teologia morale sessuale.

Il potere di amare come Cristo, dono della grazia divina, dispone al dovere di amare come Lui, compito della libertà umana. Come dunque devono disporsi l'uomo e la donna affinché possano accogliere il dono dell'amore di Cristo? Quali esigenze l'uomo e la donna devono adempiere affinché il loro amore sessuale rifletta l'amore sponsale di Cristo?

L'esigenza fondamentale dell'amore sessuale corrispondente all'amore di Cristo è la sponsalità, ovvero il reciproco donarsi la vita dell'uomo e della donna. Questa esigenza sintetica è inclusiva delle esigenze inscritte nell'amore di Cristo: la totalità, la fecondità, la fedeltà e l'indissolubilità.

L'esigenza della totalità richiede che l'uomo e la donna si donino all'altro/a integralmente, in spirito personale e corpo sessuato.

L'esigenza della fecondità si esprime emblematicamente nell'unione sessuale, simbolo carnale della novità dei due che divengono *una caro*, nonché nella generazione dei figli, che dell'*una caro* sono il sigillo permanente.

L'esigenza della fedeltà prevede che l'amore sessuale, totale e fecondo, sia esclusivamente vissuto entro la coppia.

L'esigenza dell'indissolubilità impegna la coppia ad amarsi fedelmente lungo tutto il corso della vita.

Le esigenze dell'amore sessuale, corrispondenti all'amore sponsale di Cristo, sono riferibili alle principali dimensioni dell'antropologia sessuale, le dimensioni: interpersonale, corporea, culturale e temporale<sup>11</sup>.

L'esigenza fondamentale e sintetica della sponsalità corrisponde alla dimensione interpersonale, per la quale l'uomo e la donna sono in relazione di reciprocità.

<sup>10</sup> La verginità per il Regno viene solitamente trattata dalla teologia spirituale, mentre la teologia morale se ne occupa prevalentemente tra le problematiche specifiche.

<sup>11</sup> Per la loro illustrazione rinvio a un mio precedente articolo comparso su questa rivista: «L'uomo e la donna. Linee di antropologia sessuale», *ScC* 143/1 (2015) 35-61. La correlazione tra le esigenze dell'amore sessuale derivanti dall'amore sponsale di Cristo e le dimensioni dell'antropologia sessuale non stupisce, dato che la Rivelazione cristiana non scalza e piuttosto inverte le strutture della sessualità umana: *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*.

Le due esigenze della totalità e della fecondità attengono alla dimensione corporea, per la quale l'uomo e la donna vivono la loro relazione nei corpi sessuati e negli atti sessuali.

L'esigenza della fedeltà riguarda la dimensione culturale, nel senso per cui l'uomo e la donna vivono la loro peculiare relazione in osmosi con la cultura sociale di appartenenza.

L'esigenza dell'indissolubilità afferisce alla dimensione temporale, per la quale la relazione dell'uomo con la donna si svolge nel tempo, dando corso a una storia.

Le esigenze dell'amore sessuale, corrispondenti all'amore sponsale di Cristo e riferibili alle dimensioni dell'antropologia sessuale, forniscono le direttive per la morale sessuale, riassumibili in una sorta di «quadrifoglio» per la valutazione dell'agire sessuale nelle sue innumerevoli e variegate configurazioni<sup>12</sup>. Il quadrifoglio della morale sessuale può essere compendiato nell'espressione: «vivere per l'altro, con tutto se stessi, nel mondo ambiente, lungo la storia».

### III. VIVERE PER L'ALTRO/A

Il primo e fondamentale criterio della morale sessuale – vivere per l'altro/a – qualifica la relazione interpersonale dell'uomo e della donna nei termini di una donazione reciproca, alla quale dispone la virtù della carità sponsale.

#### 1. *La donazione reciproca*

La Rivelazione cristiana propone, quale criterio per ogni relazione interpersonale, il comandamento nuovo di Gesù, quello di amare «come»

<sup>12</sup> La morale sessuale, in quanto riguarda l'agire differenziale dell'uomo e della donna, esigerebbe uno sviluppo differenziato in chiave maschile e femminile. A questo riguardo, però, il compito è pressoché tutto da svolgere, presentandosi al momento piuttosto come una sfida da raccogliere. Oltre all'ipoteca di una storia che ha identificato l'essere uomo con l'essere maschio – non è un caso che la lingua italiana, per esempio, nomini con lo stesso termine di uomo sia l'essere maschile che femminile – e dispone di poche risorse culturali per intendere la differenza sessuale, vi è la difficoltà strutturale di pensarla, data l'impossibilità di determinare la differenza ontologica tra uomo e donna al netto della cultura in cui essa viene differentemente modulata. Per fare ingresso nel tema della reciprocità differenziale maschile-femminile si veda il contributo di: G. DI NICOLA - A. DANESE, *Lei & Lui: Comunicazione e reciprocità*, Effatà, Cantalupa 2001, più brevemente presentato in: «Donna e uomo: Creati l'uno per l'altra», *INTAMS* 14/1 (2008) 58-69.

Lui ha amato (cf Gv 13,34): «nessuno – infatti – ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13). Ciò che vale per qualsivoglia relazione con il prossimo, vale in modo specifico ed emblematico quando la prossimità ha rilievo sessuale. La morale sessuale consiste quindi, principalmente, nel rapportare l'amore sessuale al comandamento dell'amore di Cristo, sulla scia di quanto la sacra Scrittura insegna riferendo l'*una caro* dell'uomo e della donna al mistero di Cristo e della Chiesa (cf Ef 5,21-33).

Per riferimento a questo mistero, la reciprocità dell'uomo e della donna esige che essi siano «sottomessi» l'uno/a all'altra/o «nel timore di Cristo». La figura compiuta di questa reciprocità cristiana è data dal sacramento del matrimonio, il quale, sorgendo «dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono», consiste, essenzialmente, nella «mutua donazione di due persone»<sup>13</sup>. L'agire sessuale corrispondente al comandamento dell'amore di Cristo è il mutuo dono che l'uomo e la donna fanno di se stessi, costitutivo del matrimonio. L'azione esigita dal matrimonio cristiano è la vicendevole don-azione dell'uomo alla donna, il reciproco dono della vita affinché entrambi ne abbondino (cf Gv 10,10).

### 1.1. Dono di sé

Il reciproco dono della vita non scaturisce dalle forze dell'uomo e della donna, ma trae origine e alimento dallo Spirito santo, il dono d'amore che il Padre e il Figlio partecipano all'uomo e alla donna specialmente, benché non esclusivamente, nel sacramento del matrimonio. Il reciproco darsi la vita dell'uomo e della donna è suscitato, sostenuto e compiuto dallo Spirito, datore di vita. Avendo origine dal dono dello Spirito, la reciproca donazione dell'uomo e della donna comincia prima che essi si donino l'uno/a all'altra/o, già quando essi accolgono il dono dello Spirito, acconsentono cioè all'amore divino loro donato. D'altra parte, l'accoglienza del dono dello Spirito fin da subito li dispone a donare la propria vita all'altra/o.

La vita che l'uomo e la donna si donano, essendo gratuitamente ricevuta dallo Spirito, deve essere da loro gratuitamente offerta. Il loro reciproco donarsi la vita non può quindi essere subordinato alla legge del *do ut des*,

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 48.

vincolato cioè al fatto che l'altro/a sempre e comunque corrisponda alle proprie attese di essere ricompensato/a.

Benché la mutua donazione sia possibile per il dono dello Spirito, l'uomo e la donna sono attivamente coinvolti nel donarsi la vita, al punto da poterla trattenere e impedirle di diventare dono per l'altro/a. Dato che «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2 Cor 3,17), la libertà dei due non è spettatrice passiva del loro amore, ma protagonista attiva. «L'uomo e la donna si donano l'uno all'altro liberamente, attraverso e dal fondo del loro essere. Essi sono esseri-di-dono, chiamati liberamente a donarsi»<sup>14</sup>.

In quanto «esseri di dono» che si donano, l'uomo e la donna non sono «esseri autonomi», quanto piuttosto «esseri responsabili». Non l'arbitrio individuale sulla propria vita, considerata alla stregua di una proprietà privata, ma l'abilità nel donare la vita ricevuta in dono meglio definisce la figura della libertà dell'uomo e della donna che adempiono al comandamento dell'amore cristiano.

## 1.2. Per l'altro/a

Il dono gratuito e responsabile di se stessi è dono fatto all'altro/a. La vita dell'io è donata al tu affinché abbia vita in abbondanza. La vita che l'uno/a riceve dall'altra/o ridefinisce la sua identità personale in chiave comunionale: l'io e il tu acquisiscono l'identità del noi.

Affinché il dono di sé sia per l'altro/a, l'io deve salvaguardare l'alterità del tu. L'eventuale misconoscimento impedirebbe al dono di essere effettivamente tale, poiché non giungerebbe ad alcun altro/a. In tal senso, la donazione di se stessi, qualora sia di natura specificamente sessuale, esige la differenza sessuale delle due persone in relazione. All'uomo e alla donna che intendano vivere la reciproca donazione di se stessi sino all'intimità sessuale è pertanto richiesto di riconoscere l'altra/o nella sua differenza sessuale, rispettando e promuovendo la sua peculiare identità sessuale.

## 2. *La virtù della carità sponsale*

La reciproca donazione di se stessi all'altro/a, che lo Spirito dona all'uomo e alla donna di vivere, consente all'amore di Cristo di trasfondersi in

<sup>14</sup> A. MATTHEEUWS, *S'aimer pour se donner. Le sacrement de mariage* (= Donner raison 14), Lessius, Bruxelles 2004, 119.

carità sponsale, la virtù propria degli sposi che si danno mutuamente vita all'insegna del comandamento nuovo dell'amore. La carità sponsale è la forma della reciprocità sessuale plasmata dall'amore di Cristo.

Nella carità sponsale trova riscontro il singolare intreccio di *eros* e *agape*, di desiderio dell'altro/a e di dono di sé proprio dell'amore cristiano<sup>15</sup>. Il dono dello Spirito, accolto dalla coppia, intreccia l'*agape* divina con l'*eros* umano, agapizzando l'*eros* ed erotizzando l'*agape*. Il dono agapico s'infonde e penetra «sino in fondo» al desiderio erotico, cosicché il desiderio erotico venga spinto «sino alla fine», sino al suo ultimo e massimo compimento, oltre i limiti dell'umana natura e della fragilità morale.

Al livello umanamente più profondo, l'amore consiste nel legame che sorge dalla reciproca e differente disposizione spirituale dell'uomo e della donna. Tale disposizione, pur sollecitata dall'emozione sensuale e dall'affetto sentimentale, scaturisce dalla libertà personale, la quale è soggetta a limiti ontologici e morali, dato che è libertà creata e peccatrice. Il limite creaturale e la fragilità morale della libertà maschile e femminile sono il punto d'innesto del dono dell'*agape*, la quale rigenera e alimenta lo spirito personale dell'uomo e della donna, disponendoli al legame e mantenendoli in tale disposizione.

La disposizione personale dell'uomo e della donna a permanere nell'amore, rigenerata e alimentata dallo Spirito, costituisce l'essenza della virtù della «carità sponsale», che fruttifica nelle svariate azioni di cui è tessuta l'intima comunità di vita e d'amore degli sposi.

Dell'intero tessuto della comunione sponsale un filo spicca per la sua preziosità, quello del perdono. Nel perdono, infatti, il dono di se stessi per l'altro/a raggiunge il suo apice: il perdono è un (i)per-dono. Il perdono sfugge agli opposti scogli della condanna e del condono, entro i quali oscilla l'amore sponsale quando è offeso dalla colpa. La condanna impedisce all'amore di continuare; il condono rende l'amore complice del male. La divina risorsa del perdono rende praticabile l'amore «sino alla fine», poiché, senza misconoscere le fragilità dell'uomo e della donna, potenzia il loro dono di sé sino all'iperbole, affinché il legame, quantunque ferito e persino spezzato, abbia ancora speranze di vita.

Affinché l'uomo e la donna vivano l'uno/a per l'altra/o all'insegna del comandamento nuovo dell'amore di Cristo, è necessario che incarnino il

<sup>15</sup> Cf BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*.

reciproco dono della vita nei loro corpi sessuati, inscrivendolo nel mondo ambiente in cui abitano e raccontandolo nella loro storia di vita. Il vivere l'uno per l'altro come *una caro* è possibile a condizione che: l'uomo e la donna siano unificati ciascuno in se stesso/a, superando eventuali dissociazioni nella loro persona; intrattengano un giusto rapporto con la società e la cultura ambiente; costruiscano passo passo una storia. Dopo aver trattato sinteticamente dell'amore in quanto sponsale, passiamo dunque a considerare le sue tre principali implicazioni, tali per cui l'amore è corporeo, mondano e storico.

#### IV. CON TUTTO SE STESSI

Il secondo criterio della morale sessuale – con tutto se stessi –, tenendo conto della costituzione spirito-corporea della persona, ne prospetta l'unificazione, cui concorre la virtù della castità.

##### *1. L'unificazione personale*

Il reciproco dono della vita per l'altro/a, in cui consiste l'amore sponsale, riguarda integralmente l'uomo e la donna. L'uno e l'altra, in quanto persone umane, sono esseri spirito-corporei, cosicché l'integralità del loro donarsi esige che essi lo facciano «con tutto se stessi», in spirito e corpo. Scongiorando il dualismo, che dissocia lo spirito e il corpo, come pure il monismo, spiritualista o materialista, che risolve l'uno nell'altro, occorre privilegiare un approccio simbolico alla persona umana, che la riconosca come totalità di spirito e corpo, al contempo uniti e distinti.

La totalità spirito-corporea, data la distinzione tra spirito e corpo, impedisce di concepire l'unità alla stregua di un composto statico, invitando piuttosto a intenderla al modo di un processo dinamico di unificazione. L'unità di spirito e corpo non è una realtà precostituita e invariabile, ma frutto di un'azione che il corpo propizia e lo spirito esercita. Tale azione mira a far sì che il corpo, valorizzato nella sua oggettività e organicità, divenga simbolo espressivo dell'amore sponsale.

La valorizzazione del corpo sessuato, quale simbolo carnale del dono personale della propria vita per l'altro/a, esclude che esso possa essere schiavizzato dallo spirito, all'insegna di una concezione spiritualista dell'amore che disprezza o demonizza il corpo; d'altra parte, la valorizza-

zione simbolica del corpo sessuato nemmeno può esaltare il corpo sino a renderlo tiranno dello spirito, all'insegna di una concezione materialista dell'amore, che svilisce o nega lo spirito.

L'adeguata valorizzazione del corpo da parte dello spirito, rifuggendo dalla sua umiliazione o esaltazione, assume la forma più adeguata nella responsabilità, nell'abilità, cioè, a interagire con i dinamismi psico-fisici che lo costituiscono, affinché incarnino il dono di sé per l'altro/a.

La responsabilità del corpo sessuato, proprio e altrui, in ordine alla sua simbolicità amorosa implica che se ne riconoscano i dinamismi e le potenzialità sessuali, assumendoli come grammatica dell'amore sponsale. L'uomo e la donna hanno la responsabilità di elaborare il significato sponsale del proprio e dell'altrui corpo sessuato, affinché la loro gestualità amorosa sia espressiva del reciproco dono di sé, nella comunione feconda dell'amore.

La responsabile assunzione del corpo nel dono di sé per l'altro/a assimila l'amore sessuale al linguaggio, la cui verità esige l'unificazione di ciò che si vuole dire e di ciò che viene detto, affinché ciò che viene detto non disdica ciò che si vuole dire. Come ogni linguaggio, anche l'agire sessuale esige un apprendimento, lungo e complesso, cui concorre la virtù della castità.

## 2. *La virtù della castità*

Per dissotterrare il prezioso talento della castità dalla polvere dei suoi fraintedimenti, si può partire dall'etimologia latina, secondo la quale il termine *castus*, da cui casto, castità, è il contrario di *incastus*, da cui incestuoso, incesto. Nell'agire sessuale, la castità trattiene lo spirito personale dal confondersi con i dinamismi psico-fisici del corpo e ne promuove, invece, la loro responsabile assunzione. Affinché l'amore sessuale esprima il dono di sé per l'altro/a è necessario che l'emozione sensuale e il sentimento psichico non trascino lo spirito in comportamenti più subiti che agiti, impedendogli la libertà di donarsi. Il dono stesso verrebbe snaturato in quanto privo di spirito personale.

Contrastando lo svilimento del dono di sé per l'altro/a, la castità è «la disposizione interiore che spinge una persona a controllare la propria sessualità in modo *liberatorio*»<sup>16</sup>, affinché sia rivelativa dell'amore personale,

<sup>16</sup> X. THÉVENOT, «La castità: un giusto controllo della sessualità», in ID., *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, LDC, Leumann (To) 1987, 31.

dono libero della propria vita, nei dinamismi sensuali e sentimentali del gesto amoroso. La castità è «l'energia spirituale che libera l'amore dall'egoismo e dall'aggressività»<sup>17</sup>, l'arte di manifestare l'amore sponsale nei comportamenti sessuali.

La tradizione cristiana, agganciandola alla virtù cardinale della temperanza, considera la castità una «virtù morale» e, nel contempo, «un frutto dello Spirito», una capacità, dunque, che sorge dalla collaborazione della libertà umana con la grazia divina<sup>18</sup>. Alla libertà umana è richiesto un lungo apprendimento e un continuo esercizio, affinché la castità non sia l'impegno di qualche momento, ma una disposizione stabile: tale è la virtù. Il conseguimento della virtù della castità non si riduce, però, a uno sforzo autonomo del soggetto, ma conta sulla «grazia» donata dallo Spirito. Infondendosi nei dinamismi della sessualità umana, lo Spirito abilita il soggetto a renderla espressiva di quel modo d'amare che è di Cristo. La castità può allora essere intesa come l'incarnarsi nell'agire sessuale della carità.

In quanto forma che la carità assume nell'agire sessuale, la castità riguarda i dinamismi psico-fisici del corpo. L'infondersi della carità nei dinamismi corporei consolida i sentimenti affettivi e accende le emozioni sensuali. Come il sangue pompato dal cuore illumina la mente e scalda tutte le membra del corpo, così la carità sponsale, dalla libertà personale dell'uomo e della donna trapassa nella dimensione affettiva ed emotiva, cosicché a tutti i suoi livelli, il desiderio erotico dell'altro/a sia perseguito mediante il dono agapico di sé.

L'arte della castità è di condurre l'amore sponsale dalle radici spirituali dell'uomo e della donna sino alle sue espressioni più carnali, cosicché l'emozione dei sensi guadagni quella profondità che la sottrae alla fugace superficialità. La sensualità fisica diviene in tal modo la superficie di una profondità che va ben oltre i sensi, e anche i sentimenti. Il sesso fisico dell'uomo guadagna così una profondità spirituale<sup>19</sup>, espressiva dello spirito dell'uomo che, all'incurvarsi egocentrico, preferisce l'offrirsi gratuito<sup>20</sup>. Solo questa profondità è l'alternativa alla ripetitiva e ossessiva pratica

<sup>17</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8.12.1995), 16.

<sup>18</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2345.

<sup>19</sup> F. HADJADI, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009.

<sup>20</sup> J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e asceti*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1991.

dell'erotismo, che s'illude di compensare con la moltiplicazione quantitativa del piacere carnale l'assenza qualitativa di gioia spirituale.

### 2.1. La castità e il piacere

Riguardando l'agire sessuale, la castità contempla anche il piacere a esso connesso. Il piacere sessuale, in sé, non funge da criterio dell'agire sessuale, dipendendo quest'ultimo dall'amore cristiano che esso esprime o contravviene. Il piacere sessuale, semmai, informa circa la qualità dell'amore sponsale nella misura in cui risulta integrale e reciproco: integrale, nel senso per cui appaga tutta la persona, risultando essere non solo godimento fisico, ma anche benessere psichico e gioia spirituale; reciproco, nel senso per cui non è ricercato in ottica individualistica, ovvero come appagamento per sé, ma sperimentato in chiave interpersonale, come manifestazione sensibile della comunione.

Integralità e reciprocità del piacere sessuale non sono un prodotto istantaneo della tecnica erotica, ma il frutto maturo della virtù della castità, la quale non è esente da un'ascesi faticosa contrassegnata anche dalla rinuncia, funzionale però alla sempre migliore donazione personale.

### 2.2. La castità e la pudicizia

La castità non è «la» virtù, ma «una» virtù dell'agire sessuale, che insieme ad altre è solo seconda e subordinata al servizio della carità sponsale, virtù del dono totale di sé per l'altro/a.

In stretta connessione alla castità, la tradizione morale pone la virtù della pudicizia. Più nota come «pudore», termine però più psicologico che morale, la virtù della pudicizia riguarda quei comportamenti, quali carezze, abbracci, baci, ecc. che, pur distinti dal coito, rientrano nell'espressività sessuale dei corpi. La pudicizia presidia i comportamenti del corpo sessuato affinché venga salvaguardato nella sua natura di corpo personale, irriducibile a oggetto di piacere o strumento di prestazione.

La pudicizia scongiura l'impudicizia e il puritanesimo: contro l'impudicizia, sottrae il corpo ed evita un gesto qualora, per via dei soggetti implicati o del contesto in cui si trovano, equivocassero l'amore interpersonale; contro il puritanesimo, svela il corpo e osa il gesto audace qualora siano rivelativi del dono personale di sé, offerto e accolto come tale.

Dati i molteplici modi in cui gli atteggiamenti e i comportamenti, la modalità di comunicare e i sistemi di informazione possono ledere la dignità della persona e il senso dell'amore interpersonale, la pudicizia opera sia nell'ambito delle relazioni più intime, sia nell'ambiente pubblico.

### 2.3. La castità coniugale

A servizio della carità nello specifico ambito della sessualità umana, la virtù della castità trova la sua più compiuta attuazione nel matrimonio, in cui l'agire comunque sessuato dell'uomo e della donna assume valenza propriamente sessuale. L'amore sessuale, infatti, è di tutte le forme d'amore il più complesso e sintetico, quello in cui all'uomo e alla donna è richiesto, «accogliendo la grazia e collaborando con essa, [di] equilibrare e fondere, in una buona lega cristiana, le varie forze che entrano a comporlo»<sup>21</sup>.

Nell'alleanza matrimoniale, la virtù della castità si specifica come castità coniugale, la quale dispone l'uomo e la donna a raccontare sessualmente l'amore cristiano, ovvero il reciproco dono di sé stessi all'altro/a. La castità coniugale rende l'unione sessuale espressiva dell'amore interpersonale, coinvolgendo integralmente l'uomo e la donna nel reciproco dono di sé per l'altro/a.

L'unione sessuale dell'uomo e della donna, vissuta nel reciproco e integrale dono di sé per l'altro/a, significa la loro comunione interpersonale. La medesima unione sessuale, inoltre, in quanto è potenzialmente generativa, significa la comunione interpersonale in quanto feconda. La castità coniugale dispone la coppia a unirsi e generare esprimendo nei loro corpi sessuati la comunione personale e feconda dell'amore sessuale.

### 2.4. La castità extra-coniugale

In quanto attiene all'espressione corporea dell'amore cristiano, la castità è virtù che riguarda l'uomo e la donna non solo entro il matrimonio. Al di fuori del matrimonio, in cui il dono di sé per l'altro/a non contempla l'unione sessuale e la generazione filiale, la virtù della castità prevede la continenza, cioè l'astensione dai rapporti sessuali completi. Contenere l'espressione sessuale non significa censurare l'amore sponsale, ma ve-

<sup>21</sup> A. VALSECCHI, «Le virtù della vita coniugale», in *Enciclopedia del matrimonio*, Queriniana, Brescia 1960, 487-552: 498.

rificare la sua consistenza e consentire che esso maturi. In tal senso, la continenza sessuale non rappresenta la castrazione, bensì la maturazione dell'amore sponsale.

Negli stati di vita che precedono il matrimonio o gli succedono, la castità si specifica come castità giovanile, castità prematrimoniale e castità vedovile. Nello stato di vita adulta che non prevede il matrimonio, si specifica come castità celibe/nubile; in quello della verginità per il Regno come castità verginale.

La castità giovanile, riguardante l'uomo e la donna che ancora non intrattengono legami amorosi, dispone alla signoria sul proprio corpo sessuale, così da vivere responsabilmente l'istinto e la pulsione sessuale.

La castità prematrimoniale, relativa all'uomo e alla donna più o meno prossimi al matrimonio, in termini tradizionali «fidanzati», adegua l'espressione corporea al grado di amore interpersonale vissuto.

La castità vedovile, dell'uomo e della donna sopravvissuti alla morte del coniuge, si attua nella continenza vissuta come testimonianza di un amore sponsale «forte come la morte» (Ct 8,6).

La castità celibe/nubile, dell'uomo e della donna *single*, rinunciando all'espressione sessuale dell'amore, riconosce e accredita l'alleanza matrimoniale come luogo debito dell'amore sessuale.

La castità verginale, propria dell'uomo e della donna consacrati per il Regno, consiste nella definitiva scelta della continenza, quale forma radicale di testimonianza del primato dell'amore di Cristo rispetto alla sua espressione sessuale.

## V. NEL MONDO AMBIENTE

Il terzo criterio della morale sessuale – entro il mondo ambiente – riconosce l'interazione della comunità sponsale e familiare con la società di appartenenza, interazione che la virtù della giustizia provvede a valorizzare.

### *1. L'interazione sociale*

Il reciproco dono di sé per l'altro/a, costitutivo della comunione sponsale, dato il suo essenziale carattere corporeo è già da sempre inscritto nel mondo ambiente. Abitato da una società di uomini e donne, tra di

loro in relazione mediante le risorse della cultura, il mondo ambiente non rappresenta il contenitore asettico dentro il quale si svolge l'agire sessuale dell'uomo e della donna, ma ne costituisce l'*humus* vitale.

Tra la comunione sponsale e il mondo ambiente sussiste mutua implicazione e vicendevole influsso: la società e la cultura offrono modelli concreti e risorse simboliche per configurare la comunione sponsale, la quale, da parte sua, per via della forma che assume incide sulla società e crea cultura. La comunione sponsale è principio vitale della convivenza sociale dalla quale mutua il contesto vitale.

La comunione dell'uomo e della donna feconda il mondo ambiente di una nuova presenza che riconfigura le relazioni sociali, esigendo di essere riconosciuta.

La fecondità dell'uomo e della donna è anzitutto quella della loro stessa comunione, che originando dall'io e dal tu il noi della coppia, li rende un nuovo soggetto della compagine sociale. La peculiare intimità che li unisce fa sì che essi si rapportino alla società di appartenenza non semplicemente come singole persone, ma come comunione di persone.

A motivo del suo peculiare carattere sessuale, la fecondità coniugale può effettuarsi nella generazione filiale. Arricchita dai figli, la soggettività coniugale appare ancora più evidentemente familiare, ponendosi entro la società come quella forma peculiare di comunione interpersonale caratterizzata dal legame tra due legami: il legame sessuale di uomo e donna e il legame di generazione dei figli.

Arginando la forte pressione sociale che, mediante la combinazione di economia di mercato e comunicazione di massa, tende a pervadere anche gli spazi delle relazioni intime, la «famiglia autopoietica»<sup>22</sup> rivendica oggi il diritto fondamentale ad essere riconosciuta nella propria soggettività. La tendenza moderna di concepire la vita sociale in termini di rapporto tra Stato e individuo ha, infatti, compresso lo spazio di quei mondi vitali caratterizzati da legami di appartenenza relazionale e territoriale più immediati, *in primis* la famiglia.

La giusta istanza del riconoscimento della famiglia in quanto soggetto sociale potrebbe però svilupparsi verso un ripiegamento della famiglia su se stessa, una sorta di «egoismo familiare» (si potrebbe dire di «familismo»), volto a soddisfare i propri bisogni e a perseguire i propri inte-

<sup>22</sup> È questa la definizione su cui fa perno il volume: P. DONATI (ed.), *Primo rapporto sulla famiglia in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1989.

ressi privati. Di contro, l'istanza della soggettività sociale della famiglia potrebbe spalancare le porte al già invadente condizionamento sociale, procurando un'ulteriore perdita di autonomia valoriale e decisionale e un asservimento ai modelli dominanti. In alternativa alla privatizzazione della famiglia o al suo fagocitamento pubblico, è necessario riconoscere la peculiarità della sua indole sociale.

La peculiare soggettività sociale della famiglia non deriva dalla legge positiva, ma dalla natura delle relazioni che la costituiscono. Il riconoscimento di tale natura contempla un duplice compito. Anzitutto, si tratta di constatare, contro l'ideologia della «famiglia privata», che le relazioni familiari non sono private ma intime, e l'intimo, a differenza del privato, non si oppone al pubblico. Quindi, si deve assicurare, contro l'ideologia dell'«indifferenza di genere», la salvaguardia e la promozione del valore sociale della differenza tra uomo e donna, specialmente in rapporto alla generazione dei figli. La famiglia rappresenta, infatti, il telaio privilegiato su cui tessere quei rapporti tra generi differenti e differenti generazioni che costituiscono la trama vitale di una società.

Il criterio morale dell'agire sessuale nel mondo ambiente invita a considerare la virtù della giustizia.

## 2. *La virtù della giustizia*

Nella tradizione della teologia morale, la «giustizia è quella virtù che dà a ciascuno il suo, che non esige l'altrui, e che sacrifica il proprio vantaggio per il bene comune»<sup>23</sup>. Il bene comune perseguito dalla giustizia informa l'agire della famiglia rispetto alla società, nonché quello della società nei confronti della famiglia.

Il contributo della singola famiglia a vantaggio del bene comune consiste anzitutto e principalmente nell'impegno di tutti i membri della famiglia affinché essa sia stabilmente il luogo del reciproco dono di sé per l'altro/a. Sia a riguardo della società civile, di cui la famiglia è la «prima e vitale cellula»<sup>24</sup>, sia a riguardo della comunità ecclesiale, entro la quale la

<sup>23</sup> AMBROGIO, *De Officiis*, 1, 24, citato in: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 58, 11, sc.

<sup>24</sup> CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam Actuositatem*, 11.

famiglia costituisce una «chiesa domestica»<sup>25</sup>, la solida comunione familiare è condizione vitale della convivenza comune.

Alla solidità della comunione familiare dispone la virtù della fedeltà, che declina nelle particolari relazioni familiari la virtù della giustizia, attinente alla generalità delle relazioni sociali. «La fedeltà è la virtù che nutre e sostiene i legami di quelle relazioni speciali che gli esseri umani intrattengono mediante il sangue, il matrimonio, l'amore, la cittadinanza o il sacramento»<sup>26</sup>. La virtù della fedeltà non consiste nella statica osservanza di una legge impersonale, bensì nella creatività con cui si salvaguarda e promuove l'unità coniugale e familiare. «La *fedeltà* fondata sul riconoscimento di Dio creatore non è anzitutto fedeltà a un impegno preso nel passato, né anzitutto fedeltà alle esigenze del proprio sviluppo, ma fedeltà al progetto deciso di comune accordo, cioè la creazione sempre in divenire della coppia coniugale»<sup>27</sup>.

La giusta disposizione della singola famiglia rispetto alle altre famiglie e formazioni sociali è guidata dal *principio di solidarietà*<sup>28</sup>, il quale non è «un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti»<sup>29</sup>.

Alla giusta e solidale disposizione della famiglia verso la società deve corrispondere il giusto atteggiamento della società verso le singole famiglie. La giustizia sociale nei confronti della famiglia trova guida nel *principio di sussidiarietà*, secondo il quale la società e lo Stato non possono «né assorbire, né sostituire, né ridurre la dimensione sociale della famiglia

<sup>25</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 11.

<sup>26</sup> J.F. KEENAN, «Riscoprire la via delle virtù: giustizia, fedeltà, cura di se stessi, prudenza e misericordia», *Credere Oggi* 28/2 (2008) 119-134: 129. Per lo sviluppo di questa prospettiva vedi: M. CRUCIANI, *Teologia dell'affettività coniugale. La forma cristica della fedeltà in una prospettiva rinnovata delle virtù* (= Studi e ricerche - Sezione teologica), Cittadella, Assisi 2013.

<sup>27</sup> E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988, 239.

<sup>28</sup> Designato anche con il nome di «amicizia» o di «carità sociale» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1939).

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 38.

stessa; piuttosto devono onorarla, riconoscerla, rispettarla e promuoverla secondo il principio di sussidiarietà»<sup>30</sup>.

Il giusto atteggiamento dello Stato nei confronti della famiglia si effettua «nel riconoscimento, nel rispetto e nella promozione dei diritti della famiglia», specialmente in ambito educativo, politico ed economico.

In ambito educativo, ai genitori, che sono «i primi, ma non gli unici, educatori dei loro figli», lo Stato deve assicurare di poter «esercitare con senso di responsabilità l'opera educativa in stretta e vigile collaborazione con gli organismi civili ed ecclesiali»<sup>31</sup>, riconoscendo loro «il diritto di fondare e sostenere istituzioni educative» in maniera che «siano veramente liberi nell'esercitare questo diritto, senza andare incontro ad oneri ingiusti»<sup>32</sup>.

In ambito politico, allo Stato è richiesto di realizzare «autentiche ed efficaci politiche familiari», il cui «prerequisito, essenziale e irrinunciabile», è dato dal «riconoscimento – che comporta la tutela, la valorizzazione e la promozione – dell'identità della famiglia, società naturale fondata sul matrimonio. Tale riconoscimento traccia una linea di demarcazione netta tra la famiglia propriamente intesa e le altre convivenze, che della famiglia – per loro natura – non possono meritare né il nome né lo statuto»<sup>33</sup>.

In ambito economico, ricordando che «l'“economia” è nata dal lavoro domestico», lo Stato deve garantire il lavoro quale condizione di possibilità della «fondazione» e della «sussistenza» di una famiglia<sup>34</sup>. A tal riguardo deve essere apprezzato «il salario familiare, ossia un salario sufficiente a mantenere e a far vivere dignitosamente la famiglia»<sup>35</sup>, come pure, andrà adeguatamente valorizzato «il cosiddetto “lavoro di cura”, ovvero il lavoro della donna in famiglia, [...] anche mediante un corrispettivo economico almeno pari a quello di altri lavori»<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 252.

<sup>31</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 240.

<sup>32</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 241.

<sup>33</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 253.

<sup>34</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 249.

<sup>35</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 250.

<sup>36</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 251.

## VI. LUNGO LA STORIA

Il quarto criterio della morale sessuale – lungo la storia – considera lo svolgersi dell'amore sponsale, la sua narrazione storica. Come ogni azione, anche la reciproca don-azione dell'uomo e della donna, distendendosi temporalmente, genera la storia del loro amore. Al graduale cammino dell'amore sponsale dispongono le virtù della prudenza e della fermezza, la prima guidando il discernimento dei passi da compiere, la seconda permettendo il superamento delle difficoltà alla volta dell'amore indissolubile.

### *1. La narrazione storica dell'amore sessuale*

La sessuologia scientifica, in ciascuno dei suoi profili – biologico, psicologico e socio-culturale –, evidenzia i processi evolutivi della sessualità umana, e l'antropologia sessuale, in chiave sintetica, le riconosce un'identità narrativa<sup>37</sup>. L'esperienza sessuale può essere concepita come una narrazione, la cui trama intreccia condizioni psico-fisiche, socio-culturali con le scelte libere dell'uomo e della donna.

La concezione della sessualità umana come narrazione trova ulteriore conferma e intelligenza nella riflessione biblico-teologica, la quale coglie l'esperienza sessuale, dimensione imprescindibile dell'esperienza umana, nell'orizzonte della storia della salvezza. Benché destinati fin dall'origine a realizzare l'*una caro*, uomini e donne sperimentano al presente solo il divenire della loro comunione sponsale, il cui compimento è rimandato al futuro dell'avvento finale del Regno di Dio. L'esperienza sessuale, inserita nella tensione tra il già e il non ancora della salvezza cristiana, ne condivide il dinamismo storico.

Contemplato nel suo dinamismo storico, l'amore sessuale si presenta come un processo graduale, i cui salti qualitativi non impediscono di coglierne la convenienza e il coordinamento. In questa ottica, la stessa qualità indissolubile dell'amore sponsale non può essere semplicemente rappresentata come uno stato di vita stabile opposto a quello dell'instabi-

<sup>37</sup> A. FUMAGALLI, «L'uomo e la donna. Linee di antropologia sessuale», *ScC* 143/1 (2015) 35-61.

lità, ma come la «solidità particolare» che la storia di un amore coniugale può raggiungere<sup>38</sup>.

L'agire sessuale, come ogni altro agire, non solo avviene in un dato momento della storia, ma «ha» o, meglio, «è» una storia. In quanto storia, «la sessualità di ciascuno non è quindi uno stato, bensì un *divenire* fatto di progressioni, fissazioni, regressioni»<sup>39</sup>.

La dinamica storica della sessualità umana configura la morale sessuale, come del resto la morale *tout court*, più come una direzione da perseguire, che un livello sul quale attestarsi. In quest'ottica, il giudizio morale sull'agire sessuale, più che sui singoli atti, paragonabili ai passi di un cammino, verte sulla direzione prescelta e sulla determinazione con cui la si percorre. Il giudizio sul singolo comportamento sessuale sarà di natura sintomatica più che definitiva e la domanda sul «che cosa si è fatto» andrà integrata con quella sul «verso dove si è diretti».

La legittimità morale di un atto sessuale dipende dal promuovere la persona nel vivere per l'altro/a, con tutto se stessi, nel mondo ambiente, mentre invece la sua illegittimità morale deriva dal suo trattenere o deviare la persona dal vivere per l'altro/a, con tutto se stessi, nel mondo ambiente.

Questo criterio di moralità degli atti sessuali funge anche da riferimento pastorale nell'indicare la frequenza o la dilazione nell'accostarsi ai sacramenti in ordine alla remissione dei peccati di carattere sessuale. A tal proposito, si deve precisare che anche in ambito sessuale, come in generale per ogni ambito della vita morale, vale l'indicazione secondo cui il differimento dell'assoluzione da parte del ministro della riconciliazione sacramentale è doveroso quando non vi sia nel/la penitente alcuna volontà di pentimento di un male riconosciuto come tale, o quando, pur potendo, egli/ella non voglia formare la propria coscienza erronea.

In vista di una migliore valutazione della responsabilità dell'uomo e della donna rispetto al divenire del loro amore sessuale, la teologia morale può avvalersi del criterio della gradualità.

<sup>38</sup> Cf D. BAUDOT, «L'indissolubilité à "solidité particulière" du mariage chrétien», in X. LACROIX (ed.), *Oser dire le mariage indissoluble* (= Recherches morales), Cerf, Paris 2001, 163-203.

<sup>39</sup> X. THÉVENOT, «La sessualità. II. Situazioni sessuali specifiche», in B. LAURET - F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia. Morale*, Claudiana, Torino 1988, vol. IV, 458-504: 465.

## 2. La legge della gradualità o cammino graduale

Con l'avvento dell'epoca moderna la teologia morale, concentrandosi sui singoli atti, specialmente peccaminosi, aveva perso la visione dinamica dell'agire umano. Il recupero del dinamismo dell'agire morale ha trovato in epoca contemporanea il primo abbozzo con la categoria di «legge della gradualità o cammino graduale».

La formulazione esplicita di tale categoria trova il suo primo autorevole riscontro nell'Esortazione Apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, al n. 34.

L'interesse dell'insegnamento magisteriale verte anzitutto sulla storicità dell'essere umano. Definendo l'uomo «un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte», e che per questo «conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita», *Familiaris Consortio* fuoriesce da una concezione dell'uomo come «essenza» precostituita rispetto al suo agire morale. L'identità storica dell'uomo configura l'agire morale come «una conversione continua, permanente, che, pur esigendo l'interiore distacco da ogni male e l'adesione al bene nella sua pienezza, si attua però concretamente in passi che conducono sempre oltre. Si sviluppa così un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore definitivo e assoluto nell'intera vita personale e sociale dell'uomo»<sup>40</sup>.

Ciò che vale per la singola persona, vale anche per la vita morale dei coniugi, i quali «sono chiamati ad un incessante cammino, sostenuti dal desiderio sincero e operoso di conoscere sempre meglio i valori che la legge divina custodisce e promuove, e dalla volontà retta e generosa di incarnarli nelle loro scelte concrete».

Il cammino morale di coppia viene più specificamente riferito da *Familiaris Consortio* all'ambito della procreazione responsabile, per la quale si richiede che «i coniugi anzitutto riconoscano chiaramente la dottrina dell'*Humanae vitae* come normativa per l'esercizio della loro sessualità, e sinceramente si impegnino a porre le condizioni necessarie per osservare questa norma». Le due condizioni indicate contengono anche gli elementi essenziali per una corretta interpretazione della legge della gradualità in generale, vale a dire: il riconoscimento della norma indicante il bene e l'impegno a porre le condizioni necessarie per osservarla. A meno di

<sup>40</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, 9.

questo, la legge della gradualità scadrebbe nell'inaccettabile «gradualità della legge», tale per cui non vi sarebbe più una norma oggettiva e valida per tutti, ma solo norme soggettive, in base al grado di moralità della coscienza personale.

L'insegnamento magisteriale sulla legge della gradualità non è univocamente interpretato in ambito teologico-morale<sup>41</sup>. Il contenzioso riguarda la sua estensione anche ai precetti negativi, quali il divieto della contraccezione, che secondo gli uni sarebbe comunque da escludere e secondo gli altri invece possibile. Le due diverse interpretazioni derivano dal riferire la gradualità all'adempimento della legge o alla maturazione della coscienza e potrebbero forse essere indicate tenendo conto dei due modi di nominare la categoria da parte di *Familiaris Consortio*, rispettivamente come «legge della gradualità» e come «cammino graduale».

Se la gradualità è anzitutto riferita alla legge oggettiva, qualsiasi comportamento che non la adempia pienamente sarà ritenuto illecito. Se invece la gradualità è riferita al cammino soggettivo, allora anche taluni comportamenti che pur non adempiono tutta la legge, possono essere legittimati quali obiettivi intermedi di un percorso verso il suo adempimento. La diversa interpretazione della legge della gradualità o cammino graduale sollecita il suo approfondimento, al fine di meglio intendere i suoi due elementi costitutivi, ovvero il riconoscimento della norma oggettiva e l'impegno soggettivo nel perseguirne l'adempimento. Limitiamoci in questa sede a riportare alcune puntuali considerazioni per ciascuno dei due elementi.

Circa il riconoscimento della norma oggettiva si deve distinguere tra conoscenza teorico-concettuale e conoscenza pratico-morale:

Non è sufficiente sapere in astratto che cosa è bene o che cosa è male (magari nei termini di proibito-comandato) per essere davvero vincolati in coscienza nei confronti di questo sapere: vincola veramente solo quel sapere che, penetrando a fondo il vissuto della persona, permette di percepire il bene in maniera esperienziale, come valore per la persona. Ma questo ripropone ancora una volta il problema del carattere necessariamente progressivo e graduale

<sup>41</sup> Per introdursi alla questione si veda: A. YOU, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?*, Le Sycomore, Paris 1991, primo studio un poco approfondito sul tema; G.R. IRRAZABÁL, «La ley de la gradualidad como cambio de paradigma», *Moralia* 27 (2004) 167-190; O. BONNEWIJN, *Éthique sexuelle et familiale*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2006, 219-241; M.-J. UGUENIN, «La morale de gradualité. La contribution de la spiritualité à la morale», *Revue d'éthique et de Théologie morale* n. 1 (2015) 33-61.

della formazione della coscienza e di tutta l'esperienza morale: il passaggio dal sapere concettuale, più facile da trasmettere, al sapere valutativo, raggiungibile solo attraverso un certo coinvolgimento esperienziale dell'educando, può essere solo il risultato di un processo di maturazione graduale, con ritmi molto diversi nelle singole persone<sup>42</sup>.

Circa l'impegno soggettivo non si può prescindere dal grado di consapevolezza e volontarietà che la persona, in cammino verso il bene, possiede *hic et nunc*. Sotto questo profilo le scienze umane, in specie la psicologia, offrono preziose indicazioni:

– Un numero relativamente grande di comportamenti sessuali oggettivamente insoddisfacenti è consapevole, ma non volontario. Così è, ad esempio, dei comportamenti promiscui di parecchi omosessuali, o dei fallimenti relazionali di molte coppie eterosessuali. Perciò bisogna stare attenti a non confondere ciò che è dovuto a un problema psico-sessuale, le cui cause sono più o meno sconosciute, con ciò che è dovuto alla colpevole volontà di rifiutare il regno di Dio.

– Anche quando gli stadi evolutivi della sessualità sono stati relativamente bene risolti, non sono mai completamente superati. Le molteplici pulsioni parziali continuano ad esercitare le loro pressioni, il che spiega la parentela tra il normale e l'anormale. Allora il moralista dovrà prendere atto che in ogni sessualità esistono "bizzarrie", deficienze, pulsioni che non riescono a venire sublimare. La morale cristiana, se vuole evitare di essere non realistica e quindi inaccettabile, non deve comportarsi come se, da qualche parte, esistesse una sessualità perfettamente riuscita; anzi, forse dovrebbe far sua quest'osservazione di Freud: "Dobbiamo considerare la possibilità che nella natura della pulsione sessuale ci sia qualcosa di sfavorevole alla realizzazione della completa soddisfazione".

– La formazione dell'organizzazione psico-sessuale avviene talvolta in condizioni così insoddisfacenti, che non è raro che il soggetto si trovi caratterizzato da un'organizzazione atipica e irreversibile. È così che parecchi scoprono un giorno di essere strutturati in modo omosessuale o transessuale o pederastico. L'etica cristiana deve prendere sul serio l'irreversibilità di tali strutture, e ricordare che la santità, cioè l'accoglimento del Risorto nello Spirito, non implica il raggiungimento della perfezione umana. Si può avere una sessualità caratterizzata da insuperabili immaturità, eppure diventare, per dono di

<sup>42</sup> G. GATTI, «Educazione morale», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 294-306: 297.

Dio, un santo. In materia di sessualità, lo sforzo di moralizzazione non passa necessariamente attraverso il successo della “normalizzazione”<sup>43</sup>.

Il cammino graduale nella pratica del bene, corrispondente alla storicità dell'uomo e della donna, invita a considerare le virtù della forza e della prudenza come fondamentali risorse.

### *3. Le virtù della forza e della prudenza*

Affinché la carità coniugale duri nel tempo deve essere forte. L'esigenza dell'indissolubilità, ovvero della perdurante mutua donazione di sé per l'altro/a, comporta che siano fermamente e tenacemente sopportate e affrontate le inevitabili difficoltà ad essa connesse. A ciò dispone la virtù della forza, che può essere interpretata come la solidità della carità. La virtù della forza dispone l'uomo e la donna a perseverare nel reciproco dono di se stessi, abilitandoli ad amare come Gesù ha amato, «fino alla fine» (Gv 13,1).

In quanto dà consistenza alla carità coniugale, la virtù della forza previene e combatte il pericolo dell'“amore liquido”<sup>44</sup>, che nell'attuale epoca post-moderna scredita l'indissolubilità del matrimonio preferendo forme di legame meno impegnative e sempre reversibili.

Nel concreto tradursi in amore sessuale della carità sponsale è all'opera la virtù della prudenza, la quale sta alla carità come il passo rispetto al cammino. Nella relazione amorosa, che la carità cristiana urge (cf 2Cor 5,14), la prudenza istruisce circa le azioni da compiere. La prudenza informa la carità circa la forma concreta che essa deve assumere nelle specifiche situazioni sessuali, quando si tratta di preferire il bene maggiore al bene minore. Quali azioni compiere per amare come Cristo ha amato? Come raccontare praticamente l'amore di Cristo?

Affinché la prudenza permetta alla carità di attuarsi, occorre che fornisca una certa conoscenza delle azioni da compiere, e ciò deriva dal fatto che la prudenza stessa integri alcuni fattori costitutivi della conoscenza pratica<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> X. THÉVENOT, «La sessualità. II. Situazioni sessuali specifiche», 466-467.

<sup>44</sup> Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (= *Economica Laterza* 388), Laterza, Bari - Roma 2007<sup>6</sup>.

<sup>45</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 49.

La peculiare conoscenza pratica della prudenza è anzitutto dovuta alla memoria del passato, la quale, facendo tesoro dell'esperienza sessuale acquisita nel tempo, rende disponibile paradigmi di azione che possono orientare al presente l'attuazione della carità.

La memoria del passato viene poi integrata dall'intelligenza del presente, consistente nell'intuizione e nel debito apprezzamento dei principi relativi all'azione da compiere *hic et nunc*. Memoria del passato e intelligenza del presente trovano alimento nella docilità all'insegnamento altrui e nella solerte riflessione personale.

L'esercizio della prudenza, integrante la memoria del passato e l'intelligenza del presente, esige il buon uso del ragionamento mirante a stabilire opportune relazioni tra i vari elementi in gioco.

Il quadrifoglio della morale sessuale – vivere per l'altro/a, con tutto se stessi, nel mondo ambiente, lungo la storia – articola quattro criteri che non possono essere disgiunti e che, d'altro canto, lasciano intendere come l'agire sessuale di un soggetto possa evolvere diversamente in corrispondenza di ciascun criterio. Lungo la storia, l'agire sessuale dell'uomo e della donna può progredire (regredire) nell'effettuare la donazione di se stessi all'altro/a, piuttosto che nell'integrare il corpo nella disposizione dello spirito o nell'interagire con la società di appartenenza. Nelle varie età della vita e diverse fasi della propria storia personale e relazionale, l'uno o l'altro aspetto può risultare più o meno specifico, praticabile, urgente, ecc. Ciò che l'indisgiungibile connessione dei criteri esige di riconoscere è che l'agire sessuale di un uomo e di una donna sia da valutare come moralmente migliore (peggiore) qualora «lungo la storia» progredisca (regredisca) anche solo secondo uno dei tre criteri del «vivere per l'altro/a, con tutto se stessi, entro il mondo ambiente». Peraltro, la progressione (regressione) rispetto a un criterio crea i presupposti per evolvere meglio (peggio) secondo gli altri criteri.

29 febbraio 2016

ARISTIDE FUMAGALLI  
*Seminario Arcivescovile*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*