

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
“Niccolò V” - LA SPEZIA

DISPENSE DEL CORSO di MORALE SPECIALE II
Morale della vita sessuale-coniugale-familiare

Ad uso esclusivo degli studenti del corso

Prof. Sac. Enrico NUTI

Anno accademico 2010-2011

INDICE GENERALE

I. I FONDAMENTI

A. Sessualità e matrimonio nella Scrittura

1. L'Antico Testamento
2. Il Nuovo Testamento

B. Antropologia della sessualità

1. L'approccio tradizionale
2. L'approccio contemporaneo

C. L'amore coniugale, il matrimonio e la famiglia

1. Il significato teologico della sessualità
2. L'amore coniugale

D. Il modello etico cristiano

1. Orientamenti normativi
2. Il peccato sessuale

II. QUESTIONI ETICHE

A. La mancanza di alterità

1. Masturbazione
2. Parafilie

B. La mancanza di dualità sessuale

1. Intersessualismo e transessualismo
2. Omosessualità

C. La mancanza di coniugalità

1. Rapporti prematrimoniali, libere convivenze e matrimonio per prova.
2. I divorziati risposati

D. La mancanza di procreatività

1. Contraccezione
2. Fecondazione artificiale

III. CASTITÀ, VERGINITÀ E MATRIMONIO

BIBLIOGRAFIA SEGNALATA

Manuali segnalati:

BRESCIANI C., *Sessualità, Matrimonio, Famiglia*, in *L'agire morale del cristiano*, a cura di L. MELINA, Jaca book, Milano 2002, 227-309.

FAGGIONI M.P., *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna 2010.

PADOVESE L., *Uomo e donna a immagine di Dio: lineamenti di morale sessuale e familiare*, EMP, Padova 2008⁴.

RHONHEIMER M., *Etica della procreazione: contraccezione, fecondazione artificiale, aborto*, PUL-Mursia, Roma 2000.

Strumenti di consultazione:

Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche, a cura di Pontificio Consiglio per la famiglia, EDB, Bologna 2003.

RUSSO G., *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Leumann (TO) 2004.

Principali testi magisteriali:

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Dignitas Personae* su alcune questioni di bioetica, (08.09.2008).

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae* sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione. Risposte ad alcune questioni di attualità (22.02.1987).

GIOVANNI PAOLO II, Esort. apostolica *Familiaris consortio* (22.11.1981).

PAOLO VI, Lett. Enciclica *Humanae vitae* (25.7.1968).

Altri testi magisteriali di riferimento

BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Deus Caritas est* (25.12.2005).

CEI, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il "Vangelo della Famiglia"*, Fondazione di Religione "Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena", Roma 1993.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona Humana. Alcune questioni di etica sessuale* (29.12.1975).

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1.11.1983).

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali* (03.06.2003).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali* (1.10.1986).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati* (14.09.1994).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo* (31.05.2004).
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice e Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987³ (di queste catechesi si può trovare una raccolta ordinata dei testi nel sito http://www.oasicana.it/catechesi_papa.htm).
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Mulieris Dignitatem. Sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'anno mariano* (15.08.1988).
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli anziani* (1.10.1999).
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* (2.02.1994).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *La dignità dell'anziano e la sua missione nella Chiesa e nel mondo* (1.10.1998).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Carta dei diritti della famiglia* (22.10.1983).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8.12.95).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Preparazione al sacramento del matrimonio* (13.05.1996).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Vademecum per i confessori su alcuni temi di morale attinenti alla vita coniugale* (12.02.1997).
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia, matrimonio e "unioni di fatto"* (26.07.2000).

I. FONDAMENTI

A. *Sessualità e matrimonio nella Scrittura*

Il percorso biblico circa la sessualità e il matrimonio ci porterà a cogliere due movimenti essenziali che la Rivelazione ha realizzato su quest'ambito dell'esperienza umana: la demitizzazione della sessualità e del matrimonio e la loro simbolizzazione. L'affermazione che consegue questi due movimenti è il riconoscimento del carattere mondano della sessualità e del matrimonio, unita alla persuasione che essi riflettono il mistero di Dio pienamente rivelato in Cristo. In questa linea il popolo di Dio elaborerà il matrimonio e la sessualità all'interno delle categorie teologiche di alleanza e amore.

1. L'Antico Testamento

La rivelazione fatta a Israele di svelare il mistero di Dio attraverso il coinvolgimento di ogni aspetto della vita del popolo, non esclude la presenza nella storia del popolo eletto di elementi che questi ha in comune con le culture circostanti. Nella lettura dell'Antico Testamento sarà così indispensabile riconoscere l'aspetto storico contingente attraverso il quale si manifesta l'intenzione di Dio di comunicare se stesso all'uomo.

Passiamo in rassegna alcuni di questi elementi che presentano in modo chiaro il condizionamento del tempo e della cultura. Anzitutto il *contesto patriarcale della famiglia* nel quale la *donna* occupa un ruolo subalterno (cfr Sir 25,12-26) che si riflette anche nella considerazione della gravità dell'*adulterio* considerato un delitto contro il diritto del marito a cui la donna appartiene. Un secondo elemento è dato dalla *forma poligamica* del matrimonio e l'istituzionalizzazione del *concubinato* che raggiunge nelle figure di Davide e di Salomone un'acme particolarmente rilevante (cfr 1 Re 11,3). L'ambito della predicazione profetica creerà un mutamento, per arrivare ai tempi di Gesù nei quali la poligamia non è più accettata dal costume tanto che Erode il grande si dovrà giustificare dalle accuse in merito. Un terzo elemento che accomuna Israele con le culture dell'ambiente è l'*istituto del ripudio* riconosciuto al marito nei confronti della moglie. Esso è posto dalla legislazione mosaica e viene regolato dal codice deuteronomico (Dt 24, 1-4), attraverso l'obbligo del *libello* di ripudio, e cerca di porre un argine all'arbitrio del marito.

Un quarto elemento segnala il valore della procreazione e, dunque, la valutazione positiva della *fecondità*. In essa si ritrova un significato sociale legato al suo valore economico e un significato religioso legato alla benedizione di Dio. A questo elemento si associa anche l'istituto del *levirato* (cfr Dt 25, 6-10).

Infine rileviamo la presenza di *tabù* a proposito della dimensione sessuale che per Israele assume un particolare significato nell'ambito del culto per cui si riconosce un'*incompatibilità tra fatti sessuali e culto*. Questo è un elemento di estrema importanza per passare a considerare la comprensione originale che Israele elabora in tema di sessualità a partire dal riconoscimento assoluto della trascendenza dell'unico Dio. La sessualità è una realtà creata da Dio che, come tale, è buona ma è legata alla dimensione profana

dell'esistenza.

Il contributo originale della fede d'Israele in tema di sessualità consiste nell'aver posto la relazione tra uomo e donna all'interno di una legge di amore che i racconti di creazione del libro della Genesi segnalano con riferimento all'originario progetto che consiste nella sua creazione a immagine e somiglianza di Dio.

La tradizione jahvista, espressa dal capitolo secondo del libro della Genesi, parla della creazione della donna come superamento della *solitudine originaria* dell'uomo e, quindi, all'interno di un bisogno insopprimibile dell'uomo di vivere in una relazione interpersonale. Essa è finalizzata alla comunione con un essere che partecipi della stessa realtà umana (cfr Gen 2,18-22).

Il più recente testo del primo capitolo di Genesi segnala invece il tema dell'immagine (1,26-27) entro cui sono collocati sia l'uomo sia la donna. Ambedue creati a immagine di Dio sono insieme diversi e complementari rispetto all'unica immagine divina.

La predicazione profetica parla del matrimonio in modo indiretto, soprattutto utilizzando per esprimere il rapporto di amore di fedeltà tra Dio e il popolo. Attraverso quest'utilizzo i profeti, volendo superare un'immagine prettamente legale dell'alleanza, ne rilevano il carattere intimo e personale (cfr Os 2, 21-22; Ger 2,2; Ez 16,8; Mal 2,14-15). Questa predicazione avrà un effetto di ritorno anche sulla concezione del matrimonio non più strumento per stringere alleanze tra clan ma vincolo di alleanza tra persone.

Nella letteratura sapienziale questo tema emerge in modo particolarmente pregnante e poetico nel libro di Tobia. Qui il matrimonio è un fatto eminentemente religioso e l'incontro tra l'uomo e la donna ha un carattere provvidenziale, la monogamia è assoluta e l'indissolubilità del vincolo impegna la vita fino alla fine dei giorni. Il Cantico dei Cantici segnala ancora il valore dell'amore umano chiamato a esprimere l'amore stesso di Dio. Nelle celebri catechesi sull'amore umano, il Papa Giovanni Paolo II legge il Cantico come testimonianza del principio e quindi nella logica del *sacramento primordiale* che è costituito dall'amore umano in cui si manifesta l'amore stesso di Dio.

2. Il Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento troviamo l'atteggiamento positivo del Signore nei confronti del matrimonio e della sessualità. Questo si manifesta anzitutto nel suo comportamento verso le donne, con le quali Egli intesse relazioni ben diverse dai maestri e dai dottori della legge. Parla pubblicamente con le donne (Lc 7, 37-47; Gv 4,7) fino ad averne alcune come seguaci e giungendo all'intimità dell'amicizia come nel caso di Marta e di Maria (Lc 10, 38-42; Gv 11, 1-40; 12, 1-3). Alcune lo hanno seguito insieme ai discepoli aiutandoli con i loro mezzi (Lc 8,1-3). Una donna sarà colei che per prima lo riconosce risorto e lo annuncia ai discepoli increduli (Gv 20, 11-18).

L'incontro con Gesù ha avuto per le donne da lui incontrate un effetto liberatorio restituendo loro il senso della loro dignità, pienezza e autonomia: prostitute (Lc 7, 37-47), adultere (Gv 8, 3-11), malate nell'anima e nel corpo (Lc 3, 11; Mc 1, 30), vedove (Lc 7, 13) e straniera (Mt 15, 28). La stessa impurità rituale viene superata in nome della purezza superiore chiesta dal Cristo che è quella del cuore (Mt 5,8).

Dell'apprezzamento della realtà nuziale un solo e decisivo esempio è quello delle nozze di Cana (Gv 2,1ss.) all'interno del quale compirà i primi segni che dovranno condurre a riconoscere in lui lo Sposo (cfr Mt 9,15; 25,1). L'annuncio stesso del regno è presentato

attraverso la metafora dell'invito a un banchetto nuziale (Mt 22, 2ss.).

Nella predicazione del Signore si affaccia una realtà completamente nuova che è quella della verginità e del celibato per il regno (Mt 19, 10-12). Quest'annuncio non si contrappone però al matrimonio e non contrasta con l'appartenenza al regno. Troviamo dunque un'attitudine di Gesù verso il corpo, la sessualità e il matrimonio che è positiva e le sue parole e le sue azioni sono volte a liberare queste realtà dai segni del peccato, riportandole alla verità originaria voluta da Dio nell'atto creatore.

Un aspetto di forte discontinuità rispetto al mondo giudaico è rappresentato dalla condanna del ripudio e dalla proibizione delle seconde nozze. I Vangeli ci presentano l'insegnamento del Signore in contesti diversi e in forme leggermente diverse: in Mt 5,31-32 c'è il contesto del discorso della montagna; in Mt 19,9 e Mc 10, 11b-12 c'è un contesto di polemica; in Lc 16,18 è incastonato tra le parabole sulla ricchezza; in 1 Cor 7, 10-11 è in rapporto all'insegnamento su sessualità, matrimonio e verginità.

Un aiuto particolare a comprendere il rifiuto del ripudio è dato dal riferimento "al principio" che appare nei testi paralleli di Matteo e Marco. La concessione data da Mosè è ricondotta alla constatazione della durezza di cuore e non è un ordine. Il ripudio non fa parte del disegno di Dio sul matrimonio e proprio perché Israele si è chiuso alle esigenze della volontà divina non può più comprendere il significato del principio. Il Signore liberando l'uomo dalla durezza di cuore lo rende capace di realizzare il disegno creatore (cfr FC 13).

Un approfondimento particolare è richiesto dalle cosiddette eccezioni matteane che hanno dato luogo a lunghe discussioni ed anche a divergenze di interpretazione nel solco delle diverse tradizioni ecclesiali dell'Oriente e dell'Occidente. Ci si riferisce al passo di Mt 19,9 che parla di un "caso d'immoralità" (nel testo greco: *mé epì pornèias*; nella vulgata: *nisi ob fornicationem*). La traduzione ufficiale della CEI parla nell'edizione del 1974 di "concubinato" mentre quella del 2008 parla di "unione illegittima". Questo modo di tradurre segue un'importante linea interpretativa che riporta le eccezioni matteane non a un vero matrimonio che sia possibile sciogliere, ma a casi di un'apparente matrimonio che, per un intrinseco difetto, non può essere considerato indissolubile.

Senza entrare nelle dispute esegetiche che ancora si affaticano sul senso del versetto, rileviamo come la tradizione latina vi abbia visto la liceità della semplice separazione senza nuove nozze, mentre quella orientale ha individuato delle vere eccezioni al divieto di seconde nozze in casi determinati.

Testi decisivi per la comprensione della sessualità e del matrimonio nel Nuovo Testamento ci sono offerti dalla letteratura paolina. Non troviamo ovviamente delle trattazioni sistematiche, perché queste lettere sono legate alle circostanze particolari e ai destinatari. Esse, comunque, ci offrono preziose indicazioni per comprendere ciò che san Paolo intendeva su questi argomenti.

I capitoli 5-7 della prima lettera ai Corinzi ci offrono spunti decisivi. La città di Corinto era famosa nell'antichità per le sue attività commerciali e per la corruzione e la dissolutezza che le accompagnavano. Questo ambiente influisce anche nello stile della comunità cristiana e Paolo vuole aiutare quella chiesa a chiarire i punti delicati e a correggere i comportamenti distorti. Sono, infatti, presenti dei casi di scandalosa immoralità (*pornèia*: termine generico per indicare vari casi di disordine sessuale) come quello di uno che ha preso in moglie la propria matrigna (5,1). Le opinioni distorte che circolavano a Corinto ricondu-

cevano le condotte sessuali a una presunta libertà del cristiano maturo da ogni legge inerente alla sessualità (6,2), oppure supponevano un parallelismo tra bisogno sessuale e bisogno alimentare (6,13). Alla prima opinione Paolo oppone che se tutto è lecito non tutto però è altrettanto utile e il cristiano non si lascia dominare da nulla e non si può dire veramente libero chi è schiavo delle proprie pulsioni (6,12). Alla seconda opinione Paolo oppone il significato che il corpo ha per il cristiano: non è per la fornicazione bensì per il Signore (6, 13b). L'unione sessuale non è mai un fatto semplicemente fisico, ma comporta una relazione interpersonale, tanto che chi si unisce alla prostituta forma con essa un solo corpo (6,16). Il corpo del fedele è un tempio abitato dallo Spirito e ogni fedele è unito al Signore e forma con lui un solo Spirito (6, 19-20).

Il capitolo sette della prima lettera ai Corinzi, in conformità a ciò che Paolo ha detto in precedenza, si concentra su due aspetti: quello del matrimonio e quello della verginità.

Secondo Paolo il matrimonio è l'unica dimensione nella quale l'uomo e la donna possono soddisfare legittimamente il bisogno sessuale (7,2) su un piano di reciprocità perché ciascuno ha una propria autorità sul corpo e sulla persona del coniuge (7,4). L'astinenza è considerata per motivo di preghiera e come astensione temporanea per evitare di dare spazio alla tentazione di Satana (7,5). Il testo parla dell'eccellenza del celibato e della verità ma riconoscendo che non è un dono per tutti (7,7). È preferibile non sposarsi ma “è meglio sposarsi che bruciare” (7,9).

Il matrimonio è considerato indissolubile ed è rifiutato il ripudio (7, 10-11). Paolo prevede una situazione per la quale offre una soluzione di sua iniziativa nel caso in cui, in una coppia già sposata, uno dei coniugi diventi cristiano (7,12-15). La prassi ecclesiale che si fonda su queste disposizioni è chiamata *privilegio paolino*, secondo il quale è ammesso il passaggio a nuove nozze di un convertito sposato in precedenza il cui coniuge non accetti più la convivenza dopo la conversione (can. 1143).

Per quanto riguarda la verginità e il celibato, sono offerte motivazioni di tipo cristologico (7,32-34). La vita consacrata non è giudicata preferibile per una svalutazione del matrimonio ma per il riconoscimento di un valore evangelico affinché sia preservato dalle preoccupazioni mondane (7,29-34) e si conservi l'intimità col Signore (7,35) in attesa del suo ritorno considerato imminente. L'influenza dell'attesa escatologica fa sì che Paolo non si diffonda sull'aspetto procreativo del matrimonio e solo nelle lettere pastorali s'insiste sul dovere di generare figli (cfr 1 Tm 2,15.5,14).

Un luogo paolino decisivo per la comprensione della dualità sessuale e del matrimonio è rappresentato dal famoso capitolo 5 della lettera agli Efesini. L'esistenza cristiana consiste nel camminare nella carità al modo di Cristo ponendosi nella sottomissione reciproca nel timore di Cristo (5, 22-33). Sottomissione e amore esprimono la modalità reciproca del donarsi in Cristo tra marito e moglie. L'intenzione primaria del passo non è quella di elaborare la gerarchia familiare nei rapporti marito e moglie, ma di rileggere l'intera relazione coniugale “in Cristo”. L'apparente subordinazione della donna all'uomo è superata attraverso il principio cristiano della sottomissione reciproca. Tralasciando la questione circa il riferimento di questo passo alla sacramentalità del matrimonio, esso attesta in modo inequivocabile che l'unione uomo-donna, posta da Gen 2,24, ha un rapporto con l'unione Cristo-Chiesa. Il progetto originario di Dio acquisisce nuova profondità e rivela l'intima connessione con il mistero di Cristo. Gli sposi cristiani non partecipano soltanto al mistero naturale del matrimonio ma esprimono la concreta realizzazione della relazione tra Cristo e la Chiesa (5, 29-32). Gli sposi cristiani sono dunque costituiti ontologicamente

come visibilità del rapporto Cristo-Chiesa, per cui la loro vita è pienamente attraversata dall'*agàpe* dell'unità e della riconciliazione.

Un luogo comune circa le idee paoline sulla sessualità, riguarda la sua presunta misoginia. Le indicazioni circa la velatura della donna nella preghiera (1 Cor 11, 2-16) non vanno intese come segno di un potere dell'uomo sulla donna ma come segno della dignità della donna cristiana e della sua capacità di partecipare attivamente al culto. La nuova traduzione della CEI così rende il testo "la donna deve avere sul capo un segno di autorità" (11,10). Ulteriori riferimenti nei testi dell'epistolario paolino confortano l'idea di un pieno riconoscimento della dignità della donna compresi i rapporti di fraternità e di stima che ci sono testimoniate soprattutto dal capitolo 16 della lettera ai Romani.

B. Antropologia della sessualità

1. L'approccio tradizionale

L'incontro con il mondo greco-romano ha chiesto al cristianesimo, proprio per affermare la sua carica rivoluzionaria rispetto al mondo pagano, di essere filtrato dall'antropologia classica. Questa operazione, non certo lineare e indolore, ha dato vita a quello che possiamo chiamare modello tradizionale di antropologia ed etica sessuale cristiana.

Pur nelle diverse sfaccettature attraverso le quali si manifesta l'antropologia classica possiamo ritrovare alcuni elementi che la identificano e che hanno rappresentato quel ponte per affermare la novità della rivelazione cristiana nel mondo culturale greco-romano. La stessa visione mitica della sessualità che trova nell'androgino la sua suggestiva espressione segnala che l'esercizio della sessualità e le norme relative ai comportamenti sessuali sono collegati alla conservazione del cosmo e del suo ordine. Un secondo elemento, particolarmente rigorizzato dallo stoicismo, è la finalità della sessualità nella generazione, similmente a ciò che accade al sesso animale. In questo contesto si comprende anche un terzo carattere: il dimorfismo sessuale viene interpretato in modo del tutto accidentale ed estrinseco alla realtà intima della persona. Infine possiamo segnalare una sorta di "androcentrismo" che vede l'espressione perfetta della persona umana nel maschio adulto e libero.

a) Sant'Agostino

Vediamo ora un'espressione compiuta di questa sintesi tra il mondo classico e il messaggio cristiano nell'elaborazione di Sant'Agostino (354-430). Il suo pensiero esprime bene il carattere di quest'operazione d'inculturazione della fede, con i suoi punti di forza e punti di frizione, e inoltre eserciterà un'influenza su tutto il pensiero seguente per la statura del genio teologico dell'autore. Occorre affrontare il suo pensiero certamente tenendo conto della situazione polemica entro cui sorgono gli scritti.

In Agostino emerge chiaramente, in conformità alla cultura di cui abbiamo già fatto cenno, la comprensione della sessualità umana a proposito della procreazione: "ciò che il cibo è per la conservazione dell'individuo, questo è l'unione sessuale per la conservazione della specie".

Coerentemente a questa visione egli interpreta il libro della Genesi al capitolo 2, affermando che il ruolo di aiuto della donna si riferisce alla procreazione.

Ovviamente il naturalismo di queste osservazioni non riassume tutto il suo pensiero, perché l'elemento costitutivo essenziale del matrimonio è quel legame coniugale che pone gli sposi nella prospettiva dell'*ordo amoris*. Agostino, quindi, esalta l'amore cristiano fra gli sposi che per attuarsi non ha bisogno assoluto della fecondità fisica, come appare nel vero matrimonio di Maria e Giuseppe, ma l'ideale della continenza deve restare subordinato al debito coniugale.

Sulla base di questo elemento, Agostino elabora un insieme di beni propri che caratte-

rizzano il matrimonio. Accanto al *bonum prolis*, egli pone il *bonum fidei* e il *bonum sacramenti*. La fedeltà coniugale, dunque, è un bene proprio del matrimonio, insieme al *sacramentum*, che indica sia il carattere indissolubile del legame sia il valore simbolico delle nozze monogamiche che rendono visibile l'unità futura della città celeste.

In collegamento con la dottrina sul peccato originale, Agostino affermerà il suo effetto inquinante sulla natura umana e in specie sul desiderio sessuale. Gli accenti furono particolarmente forti tanto da gettare un'ombra sul valore del matrimonio stesso. A fronte di vivaci reazioni suscitate dalla sua posizione, Agostino riconobbe la possibilità di un desiderio senza peccato nella condizione umana decaduta dopo il peccato originale. Questo desiderio, che egli chiama concupiscenza matrimoniale, è il desiderio dei figli che si distingue dalla concupiscenza carnale, che è il desiderio sregolato e tempestoso che si oppone alla volontà.

Date queste premesse antropologiche, la visione direttamente etica sulle questioni che stiamo trattando è caratterizzata dalla qualificazione morale dell'atto sessuale in rapporto al fine della sessualità e al modo con il quale l'atto coniugale media l'istinto sessuale e la concupiscenza. L'atto coniugale è senza colpa se è finalizzato alla procreazione. Se soddisfa solo la concupiscenza è peccato veniale, se è compiuto con la moglie, è mortale se è compiuto con un'altra donna. L'atto coniugale, dopo il peccato originale, è una medicina per il desiderio disordinato. Si tratta di un *remedium concupiscentiae*, come già S. Paolo aveva evocato. Questa prospettiva è sottolineata da Sant'Agostino e scusa gli atti sessuali nel matrimonio laddove la procreazione non è possibile, se l'unione sessuale è necessaria per evitare disordini (*bona excusantia*). In sintesi l'esercizio della sessualità deve essere giustificato e scusato dai *bona matrimonia* e dal *remedium concupiscentiae*.

b) La scolastica

Uno sviluppo del modello tradizionale è ottenuto a partire dall'XI secolo a seguito della precisazione della dottrina della sacramentalità del matrimonio e dei chiarimenti inerenti il rapporto tra patto coniugale e atto sessuale.

San Bonaventura (1217-1274) offre uno spunto importante segnalando che, oltre la procreazione e il rimedio alla concupiscenza, vi è un terzo scopo del matrimonio. Questo consiste nell'unione degli sposi, che è simbolo di realtà spirituali.

San Tommaso d'Aquino (1221-1274) parla dell'amore in termini di amicizia che ha la caratteristica dell'amore di benevolenza. Esso guarda all'altro come un bene in sé, promuove e ricerca il bene dell'altro senza pensare a se stesso. In lui ancora è presente l'influenza aristotelica, circa l'assimilazione dell'unione sessuale umana con quella animale, ma individua una dimensione tipicamente umana nella condivisione di ciò che è necessario alla vita umana. Il carattere di amicizia e la comunione vitale del matrimonio offrono delle prospettive che saranno feconde per la comprensione personalistica della sessualità.

Un contributo interessante allo sviluppo dell'idea cristiana del matrimonio fondato sull'amore è offerto dai tentativi, in atto tra il XIII e il XV secolo, di sviluppare una sorta di spiritualità coniugale. Essa ha avuto il limite di promuovere la vita laicale rapportandola alla vita consacrata come paradigma di vita cristiana perfetta.

Tornando a San Tommaso, un suo merito decisivo fu quello di elaborare un'articolata dottrina dei fini del matrimonio in modo da comporre armonicamente la procreazione e la comunione sponsale. Secondo l'Aquinate la naturalità del matrimonio è di tipo metafisico.

sico e non biologico e il fine primario del matrimonio, il *bonum prolis*, non si riduce alla semplice generazione ma consiste nell'accoglienza e nell'educazione del figlio per renderlo pienamente uomo. Il fine secondario del matrimonio è invece l'ossequio vicendevole che si danno i coniugi in corrispondenza all'inclinazione naturale a stringere società con i propri simili.

Tra i due fini non è posta una gerarchia assiologica, ma una successione nell'ordine dell'essere secondo il dinamismo che le inclinazioni naturali hanno nello sviluppo della persona. Per questa ragione la procreazione, che l'uomo ha in comune con gli animali, viene attratta nella sfera che è propria dell'essere umano dotato di libero arbitrio. In questo senso né il fine primario rappresenta il polo biologico e il fine secondario quello antropologico, né il fine primario è da considerare preminente sul piano del valore rispetto a quello secondario. Il modello tommasiano cerca così di superare il naturalismo sessuale in una visione sintetica dei fini del matrimonio.

La valutazione dell'atto coniugale nel medioevo risente della concezione agostiniana sull'influenza della concupiscenza, tanto che alcuni libri penitenziali arrivavano proibire gli atti coniugali in alcuni tempi dell'anno. Dall'XI secolo queste prescrizioni sono superate dalla teologia ufficiale, rimane un'oscillazione sul controverso tema del piacere sessuale. Una novità autentica si trova in sant'Alberto magno che, seguendo Aristotele, pone in rilievo il carattere naturale e onesto della relazione sessuale nel matrimonio e del piacere che l'accompagna. Anche San Tommaso seguirà l'idea aristotelica della naturalità del piacere, per cui esiste un piacere buono che è connesso all'esercizio ordinato della facoltà sessuale. Gli atti coniugali che rispettano i *bona matrimonii* sono onesti e meritori per virtù di religione, se sono compiuti in vista della procreazione in ossequio alla volontà del creatore e per virtù di giustizia se vengono resi in ragione del debito coniugale. Rimane, comunque, l'impostazione agostiniana dei beni scusanti e di San Tommaso ritiene che l'unione coniugale ricercata per piacere sia colpevole almeno di colpa veniale.

c) La teologia post-tridentina

Nell'epoca immediatamente successiva alla celebrazione del concilio di Trento è interessante notare per i nostri temi, il *Catechismo romano* (1566) ad uso dei parroci posto sotto l'autorità di San Pio V. Nel catechismo viene recuperata la dottrina paolina del matrimonio come dono e si evidenzia il significato religioso del matrimonio, considerandolo all'interno della storia della salvezza. In particolare si fa emergere il tema dell'amore sponsale e della connessa società coniugale come prima ragione del matrimonio. Questo sforzo del catechismo non produsse però un effetto sulla riflessione teologica.

Le problematiche sessuali si trovarono al centro di numerosi dibattiti all'interno delle controversie tra rigoristi e lassisti. Non ci addentriamo in queste dispute se non facendo riferimento ad una questione che rimane dibattuta. Si tratta dell'insegnamento di San Tommaso che, nell'ambito della sessualità, afferma non darsi mai *parvità di materia*, per cui tutti peccati compiuti con piena avvertenza e deliberato consenso devono considerarsi mortali. Le opinioni che ammettevano la parvità di materia in quest'ambito sono state condannate.

In quest'epoca si evidenzia l'equilibrio delle soluzioni di Sant'Alfonso Maria de Liguori (1696-1787). Secondo lui l'atto coniugale non ha bisogno di essere scusato, può diventare illecito per accidente. In questo modo troviamo superata la dottrina tradizionale dei *bona excusantia*. Sul tema del piacere coniugale, seguendo l'insegnamento di Tomàs Sanchez

(1550-1610), afferma che essendo la finalità procreativa intrinseca all'atto è sufficiente non escluderla esplicitamente, per cui la bontà dell'atto morale rimane anche quando viene posto senza una esplicita intenzione procreativa. Nei casi in cui essa sia posta solo per piacere, seguendo San Tommaso, si ritiene si tratti di peccato solo veniale. Le ragioni per cui si può compiere lecitamente un atto coniugale sono così individuate: anzitutto nell'impegno della donazione mutua degli sposi; quindi nella procreazione, anche se non esplicitamente espressa; per evitare il pericolo d'incontinenza da parte del partner; nella salute o in altri fini estrinseci.

Pur nell'equilibrio che abbiamo appena indicato, anche la proposta alfonsiana segnala la grande assenza del tema dell'amore coniugale nelle sue componenti emotive e personali.

Nella manualistica ottocentesca la trattazione della morale sessuale avviene nell'ambito del sesto e del nono comandamento, con il rischio connesso di presentarla nella prospettiva della proibizione e della trasgressione. La virtù della castità viene riduttivamente finalizzata a regolare l'uso della facoltà generativa secondo la retta ragione illuminata dalla fede (M. Zalba). Permane ancora la considerazione della sessualità come una realtà corporea ordinata alla procreazione e si ritiene non esista parità di materia in campo sessuale.

Rispetto ai secoli precedenti, nella manualistica dell'ottocento e del primo novecento, viene perpetuato un paradigma che interpreta la sessualità in prospettiva naturalista con enfasi unilaterale sul legame tra sessualità e procreazione e con un appiattimento della vita coniugale sul tema dell'istituzione matrimoniale e dei doveri coniugali. In questo modo si offriva un aiuto inadeguato a rispondere ai bisogni dei cristiani e a orientare la loro vita nel delicato ambito della sessualità.

d) La crisi del modello

Nel XX secolo il dibattito sul matrimonio sulla sessualità ricevette nuovo impulso dei progressi della medicina, delle scienze umane e dal rinnovamento degli studi teologici. La dottrina i fini del matrimonio ricevette impulso attraverso la considerazione dell'affetto. D. von Hildebrandt (1889-1977) distingue tra scopo e senso del matrimonio: lo scopo è la procreazione mentre il senso è la fusione d'amore. H. Doms (1890-1977) segue questa impostazione e sottolinea che senso del matrimonio è "l'unità dei due" a livello fisico e spirituale mentre la rappresentazione e l'attuazione di questa unità è costituita dall'atto coniugale. Fine procreativo e fine personale sono parte integrante del dinamismo dato dall'unità dei due che si attua. Il discernimento posto dal magistero ha segnalato le critiche a tesi estremizzate tratte dai due autori. Gli elementi più ricchi delle intuizioni degli autori entreranno, però, a far parte con gradualità nello stesso magistero. Pio XI nel 1930 pubblica l'enciclica *Casti Connubii* nella quale viene attribuita molta importanza al *bonum fidei* mettendolo in rapporto con l'amore coniugale. La considerazione dell'amore coniugale conduce a rielaborare la dottrina tradizionale dei fini articolata sul fine primario e secondario fra loro subordinati. Essa non viene superata ma riespressa nella prospettiva già accolta dal catechismo tridentino:

"Una tale vicendevole formazione interna dei coniugi, con l'assiduo impegno di perfezionarsi a vicenda, in un certo senso verissimo, come insegna il catechismo romano, si può anche dire primaria ragione e motivo del matrimonio, purché si intenda per matrimonio, non già, nel senso più stretto, l'istituzione ordinata alla realtà della procreazione ed educazione della prole, ma, in senso più largo, la comunione, la consuetudine e la società di tutta quanta la vita" (*Casti connubii* 25.27).

Pio XII cerca di riformulare la dottrina dei fini sulla base delle discussioni precedenti cercando di evitare l'esperazione dell'accento sia sul fine della procreazione sia sul fine unitivo, preoccupato che ciò possa condurre alla dissociabilità tra amore coniugale e procreazione. Sarà compito del concilio Vaticano II e della teologia postconciliare portare a maturazione questi elementi.

2. Gli aspetti determinanti dell'approccio contemporaneo

L'unità culturale dell'Occidente tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX subisce un'autentica rivoluzione sotto l'influsso di diversi e interconnessi elementi, fino ad arrivare a quella che è stata chiamata esplicitamente *rivoluzione sessuale*. Sul piano dell'elaborazione teorica vi è stata una particolare influenza della filosofia marxista (W. Reich, E. Fromm, H. Marcuse) che propugna di svincolare la sessualità umana dall'istituto familiare per dare piena libertà al dispiegarsi dell'*eros*.

La sessualità è disgiunta dalla funzione procreativa ed è in vario modo legata alla dimensione ludica, erotica, espressiva, creativa ed affettiva. Pur senza negare valenze sociali e politiche della sessualità, viene enfatizzata la dimensione soggettiva e privata. Infatti è compito dell'individuo, poste soltanto alcune norme basilari minimali, a dare libera composizione di elementi tra loro difficilmente elaborabili in una gerarchia condivisa.

Affrontiamo ora l'individuazione di alcuni elementi specifici che hanno contribuito a questa radicale modificazione della visione della sessualità.

Anzitutto la considerazione delle *strutture fisiche* attraverso cui si articola la sessualità ha condotto ad approfondimenti significativi. Le *scienze biomediche* hanno messo in luce come la sessualità non sia legata solo a organi o apparati e neppure possa ridursi ad un assetto cromosomico, ma comprende un insieme articolato di caratteri istologici, anatomici e fisiologici in stretta dipendenza. Si possono così individuare: sesso genetico, gonadico, ormonale, genitale interno, genitale esterno, somatico o corporeo. Già al livello fisico la sessualità presenta una pluristratificazione multidimensionale e la stessa determinazione del sesso fisico si presenta come un processo graduale che ha inizio con il concepimento. Lo sviluppo della dualità maschile e femminile non avviene in modo del tutto separato, ma con tappe comuni e numerose interrelazioni all'interno dello sviluppo embrionale e fetale. La differenziazione sessuale si perfeziona nella pubertà (tra gli 11-14 anni per la femmina e i 13-16 anni per il maschio) con l'attivazione della funzione gonadica e di quella ormonale e la produzione dei gameti, insieme alle modificazioni fenotipiche, somatiche, neuroendocrine e comportamentali.

Al livello delle *scienze comportamentali* emerge una caratteristica del tutto specifica della specie umana rispetto agli altri animali che consiste nell'indipendenza tra estro, fecondità e comportamenti copulatori. Associato a questo tratto va segnalata l'attribuzione alla sessualità di significati e finalità non immediatamente riconducibili alla riproduzione.

La *psicologia moderna* ha contribuito in modo decisivo alla comprensione dei meccanismi inerenti la sessualità. In particolare l'opera di S. Freud (1856-1939) con la sua psicologia analitica ha messo in luce aspetti psichici della sessualità umana con caratteristiche strutturate ed essenziali nello sviluppo della persona. Senza entrare nella valutazione dell'opera freudiana e di tutte le differenziazioni che altre scuole psicologiche hanno apportato alle intuizioni del fondatore della psicanalisi, occorre riconoscere che essa rappresenta un punto di partenza imprescindibile.

L'elemento centrale e rilevante per il discorso teologico morale va individuato nella *concezione dinamica della sessualità* nell'ambito della costituzione della personalità del soggetto. Esiste cioè un cammino di integrazione delle energie della libido per consentire l'apertura dell'io al partner e alla società. Ovviamente le energie-pulsioni sessuali non agiscono in modo da determinare necessariamente la crisi dell'uomo a se stesso e agli altri. Sicuramente si può parlare, a partire da queste comprensioni psicologiche, della sessualità come una funzione della crescita personale, come fattore di socializzazione e come forza di autotrascendimento.

Ai fattori fisici del sesso vanno così aggiunti dei fattori psicosociali che non sono meno rilevanti nel configurare la dimensione sessuale di una persona. Studi sull'identità di genere e di ruolo hanno evidenziato l'influenza psicosociale sull'orientamento sessuale della persona a volte anche in contrasto con il sesso genetico, gonadico e genitale. J. W. Money (1921-2006) sostiene, ad esempio, che la sessualità alla nascita è indifferenziata e solo attraverso varie esperienze di crescita si configura come una sorta di *imprinting* psichico che si determina entro due anni e mezzo dalla nascita e la cui modificazione comporta grande difficoltà e rischi.

In questo quadro individuiamo nell'*identità di genere* la percezione che il soggetto ha di se stesso come maschio o come femmina, mentre nell'*identità di ruolo* o *ruolo di genere* tutto quello che una persona fa o dice per indicare a se stessa o agli altri la sua appartenenza a un sesso fino ad includere, in età adulta, la stessa sessualità nel senso erotico.

Studi sul sistema nervoso centrale, a partire dagli anni 70, segnalano il ruolo svolto su di esso dagli ormoni sessuali ed è abbastanza pacifico pensare che il cervello umano sia un organo sessualmente caratterizzato. Le acquisizioni scientifiche che abbiamo segnalato, e molte altre potrebbero indicarsi a questo proposito, non devono però farci condurre a una sorta di determinismo perché nell'uomo le disposizioni biopsichiche interagiscono con l'educazione e l'ambiente.

Una particolare attenzione va ora riservata alla cosiddetta *teoria del genere* per rispondere all'interrogativo se il sistema binario dei sessi sia legato a una necessità naturale o a una costruzione sociale. Già abbiamo parlato degli elementi che incidono sulla determinazione sessuale ai vari livelli e sono sicuramente rilevanti. Nella sua articolazione ontologica la sessualità umana rimane da una parte radicata saldamente nel mondo della natura, ma dall'altra è plasmata e orientata al mondo della cultura. Questa polarità non può essere esasperata in una contrapposizione tra natura e cultura e dalla negazione della rilevanza dell'elemento biologico somatico nel definire la sessualità umana. Le correnti che hanno ritenuto di rifiutare il *Sesso*, considerato una realtà fissa e stabilizzata, a vantaggio della considerazione del *genere*, inteso come struttura flessibile e quindi culturalmente e politicamente plasmabile, risultano arbitrarie¹.

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo* (31.05.2004) n. 2: "Per evitare ogni supremazia dell'uno o dell'altro sesso, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. In questo livellamento, la differenza corporea, chiamata *Sesso*, viene minimizzata, mentre la dimensione strettamente culturale, chiamata *genere*, è sottolineata al massimo e ritenuta primaria. L'oscurarsi della differenza o dualità dei sessi produce conseguenze enormi a diversi livelli. Questa antropologia, che intendeva favorire prospettive egualitarie per la donna, liberandola da ogni determinismo biologico, di fatto ha ispirato ideologie che promuovono, ad esempio, la messa in questione della famiglia,

Sul piano *filosofico* nel novecento troviamo interesse all'analisi fenomenologica del corpo, da cui si svilupperà anche una riflessione sulla sessualità (E. Husserl, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, G. Marcel). L'essere maschio e femmina configura due modi originariamente diversi di essere nel mondo attraverso il quale si esprime la dimensione dialogica che non può essere compresa a partire da strutture oggettive (biologiche, sociali, psichiche), ma solo all'interno di una relazione di persone nella reciprocità dell'incontro di esseri personali incarnati. La sessualità si manifesta nella reciprocità perché si dà reciprocità solo laddove gli esseri sono pienamente diversi e correlativi, quindi sono posti in una condizione di alterità. Nell'ambito dell'incontro interpersonale si rivelano le possibilità umane della dualità maschile femminile: differenze anatomo-fisiologiche, erotismo, caratteri psicologici, elaborazioni culturali e regole sociali.

La sessualità porta inscritta in sé l'apertura all'alterità e proprio l'eterosessualità esprime in pienezza questa apertura radicale all'altro in quanto diverso e reciproco: l'uomo maschio si sente attratta dalla donna in quanto donna ancor prima di scoprire, nell'esperienza dell'amore umano, l'attrazione verso una donna particolare e viceversa. Nella logica esistenziale del dialogo e del dono è possibile recuperare il senso umano del rapporto naturale tra sessualità e procreazione.

per sua indole naturale bi-parentale, e cioè composta di padre e di madre, l'equiparazione dell'omosessualità all'eterosessualità, un modello nuovo di sessualità polimorfa”.

C. L'amore coniugale, il matrimonio e la famiglia nella prospettiva cattolica

La teologia cattolica ha tenuto conto e si è confrontata con i temi dell'approccio contemporaneo alla sessualità, cercando di superare i limiti dovuti ad antropologie riduzioniste assunte spesso in modo acritico dalle stesse scienze umane e dalla filosofia contemporanea. Ha respinto, inoltre, la tentazione di restringere ad ambiti autonomi le dimensioni dell'uomo, analizzate separatamente per necessità di metodo scientifico, ma poi generalizzate in modo indebito.

L'idea teologica dell'uomo è quella di una totalità unificata il cui centro è la persona in quanto capace di porre se stessa interpretando la realtà: è la persona libera e responsabile, chiamata da Dio a un compimento storico ed eterno; essa diventa il fulcro dinamico e il criterio etico per ordinare ogni bene umano in un progetto di vita buona.

1. Il significato teologico della sessualità

Il significato teologico della sessualità, per la coestensione che essa ha con l'esistenza umana, va reperito in rapporto al senso ultimo della vita di ogni uomo.

Occorre dunque fare capo al principio, cioè al permanente riferimento del senso dell'esistenza umana. Non si tratta di un primato cronologico, ma della manifestazione originaria del senso del progetto divino sulla sessualità e sull'esistenza dell'uomo. È l'operazione cui invita lo stesso Signore in Mt 19,4-8 nella risposta che dà alla domanda dei farisei sulle prescrizioni mosaiche. È la creazione divina dell'uomo e della donna che ci offrono il luogo che consente di comprendere il mistero della sessualità umana.

La creatura è chiamata a riprodurre il modo divino di essere che è comunione-amore; la mascolinità e la femminilità, in cui si esprime originariamente l'essere umano, sono collegate alla vocazione di essere e attuarsi come creature per la comunione e l'amore. Così esemplifica il tema Papa Giovanni Paolo II:

«Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza (cfr. Gen 1,26s): chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore (1Gv 4,8) e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (cfr. *Gaudium et Spes*, 12). L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano» (FC 11).

L'uomo risvegliandosi come maschio e femmina (cfr Gen 2, 20-23), vive l'esperienza dell'alterità come ricchezza e valore in vista della comunione. Il suo essere creato a immagine di Dio ci si manifesta proprio riportando la bipolarità sessuale all'immagine del Dio trinitario. Così efficacemente si esprime il Papa Giovanni Paolo II nelle *Catechesi sull'amore umano*: "l'uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione" (Udienza generale, 14 novembre 1979). I Padri non avevano seguito l'interpretazione dell'immagine basandosi sui ruoli familiari (paternità, maternità, filiazione), perché timorosi di cadere nell'antropomorfismo. Il magistero recente

non corre questo pericolo perché l'immagine di Dio non è individuata nella sessualità in sé e nei ruoli dei sessi, ma nella radicale apertura relazionale della persona che si esprime nella sessualità e che tende a compiersi nella comunione sponsale dell'io-tu umano, dell'uomo e della donna.

L'unità-duale, uomo-donna, dell'essere umano ha un senso originariamente sponsale perché è orientato alla comunione delle persone a immagine della comunione divina. La possibilità dell'uomo di realizzarsi soltanto attraverso il dono reciproco si radica proprio in questo significato sponsale originario dell'esistenza. Così insegna la *Gaudium et spes*:

«Il Signore Gesù, quando prega il Padre perché “tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola” (Gv17,21), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24).

Non si tratta, però, di una generica donazione, è invece il donarsi in modo totale a qualcuno. Adamo esce dalla solitudine originaria perché incontra lo sguardo di Eva che, a sua volta guardandolo attraverso lo sguardo femminile, gli rivela la sua umanità diversa e la riveste di valore. L'essere amati innesca un dinamismo di percezione di sé come valore e conferma l'esistenza nel suo significato. Ogni uomo che si sforza di amare con sincerità di cuore cerca nei più o meno piccoli amori umani l'orma del grande amore, quello immenso assoluto e incondizionato di Dio.

Il senso sponsale dell'esistenza si incarna nella corporeità maschile e femminile. Il corpo dell'uomo e della donna è fatto fin dal principio per l'incontro dell'unità, come ben sottolinea Giovanni Paolo II nella *Catechesi sull'amore umano*:

«Il corpo umano, con il suo sesso, e la sua mascolinità e femminilità, visto nel mistero stesso della creazione, è non soltanto sorgente di fecondità e di procreazione, come in tutto l'ordine naturale, ma racchiude fin “dal principio” l'attributo “sponsale”, cioè la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono e - mediante questo dono - attua il senso stesso del suo essere ed esistere» (Udienza generale 16 gennaio 1980).

La donna e l'uomo sono quindi corporalmente sponsali e in ciò manifestano il valore e la bellezza del corpo umano; così continua la stessa catechesi:

«Il corpo umano, orientato interiormente dal “dono sincero” della persona, rivela non soltanto la sua mascolinità o femminilità sul piano fisico, ma rivela anche un tale *valore* e una tale *bellezza da oltrepassare la dimensione semplicemente fisica della “sessualità”*. In questo modo si completa in un certo senso la coscienza del significato sponsale del corpo, collegato alla mascolinità-femminilità dell'uomo. Da una parte, questo significato indica una particolare capacità di esprimere l'amore, in cui l'uomo diventa dono; dall'altra, gli corrisponde la capacità e la profonda disponibilità all'“affermazione della persona”, cioè, letteralmente, la capacità di vivere il fatto che l'altro - la donna per l'uomo e l'uomo per la donna - è, per mezzo del corpo, qualcuno voluto dal Creatore “per se stesso”, cioè l'unico ed irripetibile: qualcuno scelto dall'eterno Amore. L'“affermazione della persona” non è nient'altro che accoglienza del dono, la quale, mediante la reciprocità, crea la comunione delle persone; questa si costruisce dal di dentro, comprendendo pure tutta l'“esteriorità” dell'uomo, cioè tutto quello che costituisce la nudità pura e semplice del corpo nella sua mascolinità e femminilità».

Solo nell'incontro eterosessuale si rivelano perciò tutte le possibilità umane della duali-

tà maschile e femminile, e solo la differenza sessuale uomo-donna può costituire il presupposto di una comunione piena totale nella reciprocità.

L'uomo e la donna sono chiamati a lasciare il padre e la madre per diventare una carne sola (cfr Gen 2, 24). Il distacco dalla propria famiglia non è una spinta occasionale ma è un impulso che risponde al progetto di Dio. È la condizione di ingresso dell'uomo nella maturità, in una situazione di umanità compiuta, come lascia intendere il Signore nel brano di Matteo 19,5-6. Da questa nuova conoscenza sgorga la trasmissione del dono divino della vita in ordine alla sottomissione della terra. La generazione si mostra insieme come una *benedizione* e come un *compito* e sono posti nelle mani dell'uomo e della donna. Lo esprime sinteticamente un passo della *Gaudium et spes*:

«Dio che disse: “non è bene che l'uomo sia solo” (Gn 2,18) e “che creò all'inizio l'uomo maschio e femmina” (Mt 19,4), volendo comunicare all'uomo una speciale partecipazione nella sua opera creatrice, benedisse l'uomo e la donna, dicendo loro: “crescete e moltiplicatevi” (Gn 1,28). Di conseguenza un amore coniugale vero e ben compreso e tutta la struttura familiare che ne nasce tendono, senza trascurare gli altri fini del matrimonio, a rendere i coniugi disponibili a cooperare coraggiosamente con l'amore del Creatore e del Salvatore che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia» (GS 50).

Si tratta di una fecondità personale e non semplicemente fisica, sebbene questa sia espressione e incarnazione di quella. La procreazione di un essere umano avviene nel contesto di un'intima relazione interpersonale e come il frutto e il segno di una mutua donazione degli sposi. Questa fecondità costitutiva della coppia si può realizzare anche laddove sussista una sterilità fisica perché la coppia, come insegna *Familiaris consortio* n. 14, non perde la sua fecondità spirituale.

2. L'amore coniugale

Per approfondire il tema dell'amore coniugale ci lasciamo guidare dal n. 49 della *Gaudium et spes* che a questo argomento è dedicato.

«[...] Molti nostri contemporanei annettono un grande valore al vero amore tra marito e moglie, che si manifesta in espressioni diverse a seconda dei sani costumi dei popoli e dei tempi. Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona; perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità le espressioni del corpo e della vita psichica e di nobilitarle come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale.

Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore con uno speciale dono di grazia e carità. Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, che si esprime mediante sentimenti e gesti di tenerezza e pervade tutta quanta la vita dei coniugi anzi, diventa più perfetto e cresce proprio mediante il generoso suo esercizio. È ben superiore, perciò, alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce.

Questo amore è espresso e sviluppato in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio. Ne consegue che gli atti con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onesti e degni; compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente nella gioia e nella gratitudine gli sposi stessi. Quest'amore, ratificato da un impegno mutuo e soprattutto consacrato da un sacramento di Cristo, resta indissolubilmente fedele nella prospera e cattiva sorte, sul piano del corpo e dello spirito; di conseguenza esclude ogni adulterio e ogni divorzio. L'unità del matrimonio, confermata dal Signore, appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità

personale che bisogna riconoscere sia all'uomo che alla donna nel mutuo e pieno amore.

Per tener fede costantemente agli impegni di questa vocazione cristiana si richiede una virtù fuori del comune; è per questo che i coniugi, resi forti dalla grazia per una vita santa, coltiveranno assiduamente la fermezza dell'amore, la grandezza d'animo, lo spirito di sacrificio e li domanderanno nella loro preghiera [...]».

Ciò che caratterizza l'amore coniugale è la *reciprocità* perché l'amore coniugale deve realizzare l'armonia fra due amori non secondo un'asimmetria, ma secondo una circolarità. Non c'è opposizione tra amore coniugale ed eros, purché l'inclinazione erotica non venga coltivata egoisticamente. Dice papa Benedetto XVI nella *Deus caritas est* al n. 7:

«ci siamo imbattuti nelle due parole fondamentali: *eros* come termine per significare l'amore "mondano" e *agape* come espressione per l'amore fondato sulla fede e da essa plasmato. Le due concezioni vengono spesso contrapposte come amore « ascendente » e amore "discendente". Vi sono altre classificazioni affini, come per esempio la distinzione tra amore possessivo e amore oblativo (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), alla quale a volte viene aggiunto anche l'amore che mira al proprio tornaconto. Nel dibattito filosofico e teologico queste distinzioni spesso sono state radicalizzate fino al punto di porle tra loro in contrapposizione: tipicamente cristiano sarebbe l'amore discendente, oblativo, l'*agape* appunto; la cultura non cristiana, invece, soprattutto quella greca, sarebbe caratterizzata dall'amore ascendente, bramoso e possessivo, cioè dall'*eros*. Se si volesse portare all'estremo questa antitesi, l'essenza del cristianesimo risulterebbe disarticolata dalle fondamentali relazioni vitali dell'esistere umano e costituirebbe un mondo a sé, da ritenere forse ammirevole, ma decisamente tagliato fuori dal complesso dell'esistenza umana. In realtà *eros* e *agape* — amore ascendente e amore discendente — non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro».

L'insegnamento dell'enciclica di Paolo VI *Humanae vitae* a proposito dell'amore coniugale (n. 9), risulta particolarmente appropriato per individuare le caratteristiche dell'amore coniugale che il Papa individua in quattro elementi: umano, totale, fedele/esclusivo, fecondo. È *umano* perché pienamente sensibile ed insieme spirituale, perché principalmente atto della volontà libera e destinato ad accrescersi mediante le gioie e dolori della vita quotidiana. È *totale* perché forma una speciale amicizia personale nella quale gli sposi condividono ogni cosa senza riserve ed egoismi. È amore *fedele* ed *esclusivo* fino alla morte, sebbene ciò possa rappresentare una sfida particolarmente impegnativa, ma possibile e meritoria. È infine *fecondo* perché non si esaurisce nella comunione tra i coniugi ma è destinato a perpetuarsi attraverso l'accoglienza della vita. I figli sono preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono al bene dei coniugi stessi.

In questa descrizione troviamo espresse, secondo il criterio delle dimensioni di verità dell'amore coniugale, le classiche proprietà del matrimonio. Anche *Familiaris consortio* parla dell'amore coniugale, sebbene in modo più sintetico, al n. 11. In comune con *Humanae vitae* l'atto coniugale viene espresso come linguaggio, infatti, l'atto coniugale è l'espressione fisica della totalità di donazione propria dell'amore coniugale. Per questa ragione la contraccezione viene interpretata come una menzogna (FC 32) perché consiste in una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale (si veda infra II.D.1).

Se questa è l'altezza cui tende l'amore coniugale sarebbe irrealistico sottacere che lo stesso amore coniugale è anche il luogo dove maggiormente appare la difficoltà umana. Sia per la contingenza dell'essere umano, per cui la sua esistenza nel mondo è provvisoria e incerta, sia per la radice morale della debolezza dovuta al peccato che inclina l'uomo ad amare se stesso. L'uomo segnato già dal peccato di origine è incurvato su se stesso e ogni

amore ha la pretesa di strapparlo a questa condizione ma incontrando notevoli resistenze. Ciò che è chiesto è un continuo *auto-trascendimento* sia per superare il limite creaturale sia per vincere la resistenza del male.

Tanti amori, che sembrano essere tali, sono in realtà delle maschere attraverso le quali si cela ancora l'amore di sé. Talvolta perché si obbligano gli altri a essere solo oggetti e vittime di un altruismo solo apparente, che si sdegna e reagisce se si resiste alla propria offerta di aiuto; altre volte l'amore si traveste da un attivismo eroico dell'io che è incapace di comprendere le vere esigenze dell'altro.

a) Il matrimonio

Il matrimonio è l'istituto che ha lo scopo di dare stabilità e fermezza all'amore e al coniuge. Ciò non avviene per ragioni estrinseche dovute a motivazioni di giustizia o di carattere sociale, ma per lo stesso progetto di Dio. L'origine prima del matrimonio è nel Creatore e l'uomo entra in tale *status* ma non lo crea, infatti, il vincolo matrimoniale non dipende dall'arbitrio dell'uomo. Il consenso può essere assimilato a un patto, a una alleanza tra l'uomo e la donna che, corrispondendo al progetto di Dio su di loro, dà forma sociale all'amore coniugale. Il numero 48 di *Gaudium et spes* così afferma:

«L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dall'alleanza dei coniugi, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l'istituzione del matrimonio, che ha stabilità per ordinamento divino. In vista del bene dei coniugi, della prole e anche della società, questo legame sacro non dipende dall'arbitrio dell'uomo. Perché è Dio stesso l'autore del matrimonio, dotato di molteplici valori e fini: tutto ciò è di somma importanza per la continuità del genere umano, il progresso personale e la sorte eterna di ciascuno dei membri della famiglia, per la dignità, la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana».

Parlare di alleanza ovviamente significa evocare un'idea biblica estremamente ricca che dice il legame tra Dio e il popolo eletto, e si afferma una realtà che ha al centro la donazione delle persone nell'intimità e nella comunione personale. L'uomo e la donna diventano un soggetto unico nella storia, una *persona coniugalis*. Ciò che la tradizione ha già indicato circa il matrimonio deve essere visto all'interno del rapporto che sussiste tra amore coniugale e matrimonio. L'amore coniugale, infatti, non è il fine del matrimonio ma piuttosto l'elemento formale della comunità di persone che è il matrimonio. Il matrimonio è l'amore coniugale fedele alla propria vocazione totale e, dunque, anche sociale e procreativa. Amore coniugale e matrimonio non sono semplici mezzi per la procreazione ma hanno un valore intrinseco per il bene dei coniugi dato dalla consuetudine e comunione di tutta quanta la vita (cfr GS 50).

Servendoci delle indicazioni del codice di diritto canonico delineiamo le componenti ritenute essenziali per la validità del matrimonio, esse sono chiamate *proprietà essenziali* del matrimonio: l'unità e l'indissolubilità (can 1056 § 1). L'esclusione formale di queste proprietà impedisce che si costituisca un matrimonio valido. Il diritto canonico delinea anche altre fattispecie che, se determinano il consenso, rendono invalido il matrimonio.

Per *unità* del matrimonio s'intende che esso sancisce l'unione di un solo uomo con una sola donna (cfr Gen 2, 18-24; Mt 5, 27-28; 19,39). Ogni poligamia simultanea è radicalmente esclusa, mentre la poligamia successiva o seriale non si oppone all'unità, come nel caso di seconde nozze dopo la morte del primo coniuge. Nel magistero emerge una prefe-

renza, ma non un obbligo, per la vedovanza casta (GS 48).

L'*indissolubilità* segnala che il matrimonio non può essere sciolto né dai coniuge né da una autorità esterna. Secondo la dottrina cattolica l'indissolubilità, che è chiaramente affermata per il matrimonio dei cristiani, secondo il dettato biblico e magisteriale, si estende anche al matrimonio naturale. Sul piano razionale può essere motivata proprio in relazione al carattere stesso della comunione coniugale e della donazione totale che la caratterizza. Una donazione che non può non estendersi nel tempo determina la perdita del carattere di totalità. Ovviamente l'indissolubilità è una proprietà che è finalizzata a garantire anche il bene oggettivo dei figli. La rivelazione cristiana dà piena luce e fermezza a questi argomenti che, sul piano solo razionale, rappresentano degli indizi di notevole vigore e qualità. Detto questo certamente non si esclude in determinate situazioni la difficoltà a vivere questa esigenza e non ci si nasconde di fronte alla possibilità del fallimento su questi temi ritorneremo più avanti (II.C.2).

Queste ultime considerazioni ci aprono la strada a considerare il rapporto tra matrimonio naturale e matrimonio cristiano, perché come sostiene *Familiaris consortio* n. 68, il matrimonio sacramento si edifica su una realtà già presente nell'economia della creazione. Come ha sostenuto J. M. Scheeben (1835-1888) ogni matrimonio ha una relazione particolare con il mistero dell'unione di Cristo con la Chiesa, è simbolo di tale unione ed è stato voluto da Dio per questo. Questa significatività del matrimonio naturale trova certo la sua pienezza nel matrimonio celebrato tra due battezzati e cioè nel sacramento del matrimonio. Solo nell'unione dello Sposo con la sposa-suo corpo si rivela la verità originaria del matrimonio, perché Cristo libera l'uomo dalla durezza del cuore e lo rende capace di realizzarla interamente (FC 13).

Nel matrimonio i cristiani significano e partecipano il mistero dell'unità tra Cristo e la Chiesa e ricevono la capacità di amarsi di un amore fedele definitivo e reciproco perché ricevono la stessa potenza di amare che è in Cristo (GS 48). Secondo le categorie della teologia sacramentaria possiamo richiamare che nel matrimonio il *sacramentum tantum* (segno sacramentale) è dato dal consenso dei nubendi, cioè sono ministri del loro matrimonio; la *res* (la realtà a cui il sacramento è indirizzato) o grazia del sacramento è la carità di Cristo sposo; mentre la *res et sacramentum* (la realtà sacramentale) è il legame coniugale stesso. Quest'ultima realtà si può chiamare quasi-carattere e così si può comprendere il senso del matrimonio come una forma di consacrazione coniugale.

Un problema dibattuto riguarda il rapporto *fede e sacramento* e, dunque, se la fede sia necessaria per la validità del sacramento del matrimonio. Per poter discernere la situazione occorre distinguere la validità dalla fruttuosità del sacramento, in questo senso la validità del sacramento non implica necessariamente che questo sia fruttuoso. Da ciò ne consegue che la fede personale non è irrilevante. Al momento nel quale si trova la teologia cattolica nella discussione sul tema, si può dire che la validità è infirmata, è cioè resa vacillante, ma non è esclusa. Questa espressione della Commissione Teologica internazionale (1978) segnala un'elaborazione dottrinale ancora da svolgere. Si può comunque dire che gli sposi quando celebrano il loro matrimonio, come *ministri*, devono intendere di compiere ciò che fa la Chiesa; come *destinatari* della grazia del sacramento, un matrimonio che può essere valido, non produce i suoi effetti senza quella debita disposizione interiore che è la fede; come *protagonisti* nell'impegno del loro amore coniugale, fedele e indissolubile, devono unire la volontà di accoglienza della novità che Cristo ha introdotto nel matrimonio.

Questa posizione è confermata da Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* n. 68, nel-

la quale a proposito del matrimonio tra battezzati non credenti mette in guardia dalla pretesa di misurare la fede dei nubendi, a meno che non si constati un'esclusione esplicita di ciò che la fede della Chiesa intende sul sacramento.

b) La Famiglia

Se la presenza del matrimonio e della famiglia è una realtà onnipresente in ogni cultura e in ogni tempo, altrettanto sono mutevoli i modelli e le modalità di organizzazione. I cambiamenti sociali cui ha assistito la nostra stessa area occidentale nel passaggio dalla società preindustriale a quella industriale e successivamente post industriale, hanno radicalmente inciso nella organizzazione della vita matrimoniale e familiare. Il matrimonio perde la sua caratteristica sociale, almeno la vede fortemente attutita nella coscienza dei singoli, e assume una connotazione prevalentemente privata e finalizzata all'appagamento dei bisogni personali. Realtà quest'ultima che è stata facilitata dalla raggiunta separazione tra sessualità e procreazione attraverso i mezzi di regolazione della natalità. La famiglia ha subito, seguendo le suggestioni di G. Campanini, tre rivoluzioni: quella *romantica*, con l'affermazione della centralità dell'amore nel matrimonio; quella *borghese*, con la privatizzazione della vita interna della coppia; quella *psicoanalitica*, con l'enfatizzazione della dimensione sessuale ed erotica.

La crisi del matrimonio degli ultimi decenni è stata determinata dal convergere concentrico delle accuse della *cultura marxista*, secondo la quale la famiglia è cinghia di trasmissione del sistema borghese e mezzo di conservazione dei rapporti sociali; di quella *psicoanalitica*, per cui il matrimonio è un'istituzione repressiva e alienante; di quella *pedagogica*, che vede la famiglia come struttura autoritaria che deforma il processo educativo dei figli; ed infine di quella *femminista*, secondo cui il matrimonio stabile alimenta il maschilismo e il paternalismo.

Se l'attacco concentrico di queste posizioni non ha prodotto la morte della famiglia tradizionale, ha certo scosso l'istituzione matrimoniale che vede oggi una grande instabilità per il dilagare della poligamia successiva, favorita dal divorzio, dalla pratica delle unioni per esperimento o a termine e l'emergere nella relazione di coppia di ruoli intercambiabili tra i partner.

Il magistero recente, e soprattutto quello del Papa Giovanni Paolo II, ha introdotto un elemento di novità rispetto al passato riconducendo la vita della coppia della famiglia cristiana alla sua radice sacramentale. Tra i tanti testi che potremmo mettere a disposizione facciamo riferimento al n. 13 di *Familiaris consortio*:

«Come ciascuno dei sette sacramenti, anche il matrimonio è un simbolo reale dell'evento della salvezza, ma a modo proprio. «Gli sposi vi partecipano in quanto sposi, in due, come coppia, a tal punto che l'effetto primo ed immediato del matrimonio (*res et sacramentum*) non è la grazia soprannaturale stessa, ma il legame coniugale cristiano, una comunione a due tipicamente cristiana perché rappresenta il mistero dell'Incarnazione del Cristo e il suo mistero di Alleanza. E il contenuto della partecipazione alla vita del Cristo è anch'esso specifico: l'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona - richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà -; esso mira ad una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuor solo e un'anima sola: esso esige l'indissolubilità e la fedeltà della donazione reciproca definitiva e si apre sulla fecondità (cfr. Paolo PP. VI *Humanae Vitae*, 9). In una parola, si tratta di caratteristiche normali di ogni amo-

re coniugale naturale, ma con un significato nuovo che non solo le purifica e le consolida, ma le eleva al punto di farne l'espressione di valori propriamente cristiani"²».

In questi testi troviamo l'eco della teologia di Scheeben, che collega il matrimonio ai sacramenti cosiddetti consacrati, sebbene ciò sia compiuto non come nel battesimo e nella confermazione attraverso il carattere sacramentale, ma configurando l'unione consacrata di due persone che sono membra di Cristo e perciò diventano partecipi della santità di Cristo (questi passaggi si possono vedere anche i testi di *Lumen gentium* 11.41 e *Familiaris consortio* 49). In questo senso i coniugi cristiani, all'interno della vita coniugale e familiare, assumono come un *ministerium* che indica la missione della famiglia, partecipando alla ministerialità della Chiesa attraverso la quale si edifica il corpo di Cristo.

Vocazione alla missione della famiglia cristiana è quella di essere “ comunità di vita e di amore” (FC 17). Il suo compito proprio è dunque quello di custodire, rivelare e comunicare l'amore quale riflesso vivo e reale della partecipazione all'amore di Dio per l'umanità e all'amore di Cristo per la Chiesa. Da questa missione fondamentale sgorgano i compiti della realtà coniugale e familiare.

La prima dimensione di comunione che si realizza è quella relativa ai *coniugi* ed è fondata sull'unità-fedeltà, sull'indissolubilità del matrimonio per il suo carattere di dono reciproco e totale; questa comunione originaria si deve allargare alla famiglia.

Il dono di Grazia deve essere accolto con senso di responsabilità perché possa ogni giorno essere costruita la comunione d'amore vincendo tutte le forze disgregatrici che si presentano quali l'egoismo o il disaccordo, le tensioni e i conflitti. Ogni membro della famiglia è invitato a un grande spirito di sacrificio e a una apertura alle virtù necessarie all'amore: pronta e generosa disponibilità, comprensione, tolleranza, perdono, riconciliazione. La famiglia attinge poi un aiuto continuo nell'esercizio della vita sacramentale attraverso il sacramento della riconciliazione e quello dell'eucaristia.

Nella costruzione della comunione momento fondamentale è lo scambio educativo tra *genitori e figli* nel quale ciascuno dà e riceve (FC 21). Significativo è un passo della *Lettera alle famiglie* di Giovanni Paolo II che legge in chiave reciproca quarto comandamento:

«15. Il quarto comandamento del Decalogo riguarda la famiglia, la sua compattezza interiore; potremmo dire, la sua solidarietà. Nella sua formulazione non si parla esplicitamente della famiglia. Di fatto, però, è proprio di essa che si tratta. Per esprimere la comunione tra le generazioni *il divino Legislatore non ha trovato parola più adatta di questa: « Onora... »* (Es 20,12). Siamo di fronte ad un altro modo per esprimere ciò che la famiglia è. Tale formulazione non eleva la famiglia in modo « artificiale », ma pone in luce la sua soggettività ed i diritti che ne scaturiscono. La famiglia è una comunità di relazioni interpersonali particolarmente intense: tra coniugi, tra genitori e figli, tra generazioni. È una comunità che va garantita in modo particolare. E Dio non trova garanzia migliore di questa: “Onora”. *Il quarto comandamento* è in stretta connessione col *comandamento dell'amore*. Tra “onora” ed “ama” il vincolo è profondo. L'onore, nel suo nucleo essenziale, è collegato con la virtù della giustizia, ma questa, a sua volta, non può esplicarsi pienamente senza far appello all'amore: per Dio e per il prossimo. E chi è più prossimo dei propri familiari, dei genitori e dei figli? È unilaterale il sistema interpersonale indicato dal quarto comandamento? Esso impegna ad onorare solo i genitori? In senso letterale, sì. Indirettamente, però, possiamo parlare anche dell’*“onore” dovuto ai figli da parte dei genitori*. “Onora” vuol dire: riconosci! Lasciati cioè guidare dal convinto riconoscimento della

² GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso ai Delegati del «Centre de Liaison des Equipes de Recherche»*, 4 (3 Novembre 1979) in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* II/2 (1979) 1032.

persona, di quella del padre e della madre prima di tutto, e poi di quella degli altri membri della famiglia. L'onore è un atteggiamento essenzialmente disinteressato. Si potrebbe dire che è "un dono sincero della persona alla persona", ed in tal senso l'onore s'incontra con l'amore. Se il quarto comandamento esige di onorare il padre e la madre, lo esige anche in considerazione del bene della famiglia. Proprio per questo, però, esso pone delle esigenze agli stessi genitori. Genitori — sembra ricordare loro il precetto divino —, agite in modo che il vostro comportamento *meriti l'onore* (e l'amore) da parte dei vostri figli! Non lasciate cadere in un "vuoto morale" l'esigenza divina di onore per voi! In definitiva, si tratta dunque di un *onore reciproco*. Il comandamento "onora tuo padre e tua madre" dice indirettamente ai genitori: Onorate i vostri figli e le vostre figlie. Essi lo meritano perché esistono, perché sono quello che sono: ciò vale sin dal primo momento del concepimento. Così questo comandamento, esprimendo l'intimo legame della famiglia, mette in luce il fondamento della sua compattezza interiore.

Il magistero cattolico postconciliare ha affermato la promozione e la valorizzazione della *donna*, rivendicandone l'uguaglianza con l'uomo in dignità e responsabilità e ha legittimato l'apertura delle donne a compiti pubblici (cfr Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem*). Al tempo stesso è riaffermata la dignità del compito materno e familiare della donna come pure il valore sociale del lavoro domestico. Le autorità pubbliche devono organizzare la società in modo che le spose-madri non siano di fatto costrette a lavorare fuori casa.

Il *marito* ha un insostituibile compito nella vita della famiglia mediante la generosa responsabilità verso la vita nascente, la condivisione dell'impegno educativo con la propria sposa, con un lavoro che non disgreghi la famiglia e, infine, una testimonianza adulta di vita cristiana. Le sue assenze o le sue presenze opprimenti alterano l'equilibrio psicologico, morale ed economico della famiglia. I genitori nei modi loro propri sono chiamati a rivelare la stessa paternità di Dio che è la fonte di ogni genitorialità. La vita della famiglia si nutre poi dell'attenzione ai diritti dei *bambini* specialmente più piccoli, bisognosi sofferenti e agli *anziani*, che vanno accolti e valorizzati, pur nel rispetto dell'autonomia della nuova famiglia.

Il *servizio alla vita* della famiglia non si esaurisce nella trasmissione della vita fisica, ma comporta il compito dell'*educazione* perché la comunicazione della vita è un processo culturale che si distende nel tempo. Il compito educativo dei genitori è primario, insostituibile e inalienabile. Un aspetto specifico è quello dell'educazione ad una sessualità piena e personale³. Anche qui c'è un vero e proprio ministero ecclesiale che si svolge in un itinerario di fede e d'iniziazione cristiana alla sequela di Cristo. Il compito della famiglia non è però esclusivo perché, in base al *principio di sussidiarietà*, deve armonicamente integrarsi con l'opera di altre forze educative come la Chiesa lo Stato e la scuola. Al servizio alla vita non è estranea nessuna famiglia neppure a quella colpita da sterilità, ogni vero atto di amore è fecondo e serve la vita. Si può esplicitare attraverso un amore genitoriale verso i figli non di sangue, attraverso l'adozione e l'affidamento o indirizzandosi verso i tanti fenomeni di emarginazione sociale culturale che possono toccare tutte le età.

La famiglia presenta una costitutiva relazione con la società e con la Chiesa. Della società la famiglia è il nucleo costitutivo perché rappresenta la prima insostituibile scuola di socialità mediante il vissuto relazionale gratuito che è fattore di umanizzazione della socie-

³ Cfr CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1.11.1983); PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8.12.95).

tà, in questo ambito un compito notevole della famiglia è il servizio dell'ospitalità. Nei rapporti tra società e famiglia il principio di sussidiarietà è un criterio di riferimento obbligatorio: la famiglia ha il diritto di rivendicare il proprio spazio e la società è obbligata in modo pieno a rispettare il ruolo sociale della famiglia.

Il compito sociale della famiglia diventa missione regale per la famiglia cristiana in forza del sacramento del matrimonio. Per questa ragione la famiglia viene giustamente chiamata "*Chiesa domestica*" (LG 11, AA 11, FC 21.49), perché essa rivela e attua la Chiesa ed è una forma concreta della visibilità storica della Chiesa. La famiglia si presenta come comunità salvata proprio attraverso il suo essere intima comunità di vita e di amore. Anche per la famiglia si può identificare la missione ecclesiale secondo il triplice riferimento a Cristo Profeta, Sacerdote e Re: 1) comunità credente ed evangelizzante, 2) comunità in dialogo con Dio, 3) comunità al servizio dell'uomo (cfr FC 51-64).

D. *Il modello etico cristiano*

1. **Orientamenti normativi**

La cultura del mondo occidentale nel quale ci troviamo inseriti, ha fortemente messo il dubbio sulla possibilità e sul diritto della comunità credente di fissare norme relative all'ambito sessuale e familiare. Certamente è avvertita la necessità di porre degli argini estremi alle forme più perverse della sessualità, ma questo si deve ridurre a delle regole estremamente semplici che escludono l'uso della violenza e riservano l'esercizio della sessualità a persone consenzienti. Quest'orientamento si può ricondurre da una parte a una *regola della consensualità* a cui si può aggiungere, ma non tutti concordano, una *regola del beneficio*, onde evitare che l'attività sessuale possa essere dannosa a se stessi o a terzi. È ovvio che ogni regola morale si connette ad una visione dell'uomo ed è coerente a questa. La cultura dominante intende l'uomo come soggetto dinamico di pulsioni, desideri e progetti la cui realizzazione coincide con la capacità di soddisfarli in ordine alla realizzazione di sé.

Risulta chiaro, per le ragioni fin qui addotte, che la visione cristiana dell'uomo e la conseguente etica non possa trovarsi d'accordo con questo orizzonte culturale. Cercheremo ora di individuare alcune condizioni minimali, proposte sotto la forma di norme morali negative, che individuino la visione antropologica cristiana e il dinamismo etico che vi soggiace. La formulazione in negativo della norma morale segnala, ovviamente, un minimo al di sotto del quale si esce al di fuori della visione cristiana, senza nulla togliere alla necessità di elaborare percorsi più dettagliati e formulati in modo positivo per raggiungere la pienezza della realizzazione degli sposi cristiani nel progetto di vita matrimoniale e familiare.

Come abbiamo visto nella prima parte, attraverso la ricostruzione del cammino della riflessione etica in materia di sessualità matrimonio famiglia, si è assistito ad una riformulazione del modello etico cristiano, attraverso l'elaborazione della morale sessuale da una prospettiva naturalistica ad una personalista. L'ethos cristiano presenta una continuità che si radica nella verità dell'uomo creato a immagine di Dio, sebbene i suoi modelli espressivi possano trovare nuove formulazioni, pur nella fedeltà all'unico riferimento della rivelazione cristiana in Gesù Cristo. Le forme concrete assunte nella storia per questa ragione presentano una continuità di fondo, che è possibile percepire decodificando i linguaggi propri di ciascun modello. In questa prospettiva il filo rosso dell'antropologia sessuale cattolica è dato dal riconoscimento di un *nesso inscindibile tra sessualità e comunione interpersonale* (cfr M. Faggioni). Questa comunione interpersonale è descritta con i caratteri della totalità, della stabilità, della fecondità: la sessualità è autenticamente e pienamente vissuta solo nel contesto di una relazione personalmente creativa e feconda. Possiamo così condensare, in continuità con l'ethos cristiano di sempre, tre norme generali, espressione odierna del modello etico cristiano:

1) *Non separare l'unione sessuale dall'amore coniugale*

In questo modo si ricorda che l'unico contesto adeguato dell'unione sessuale è l'amore coniugale, al di fuori del quale è atto menzognero, simbolo corporeo di una realtà inesistente. *Familiaris consortio* n. 11 così argomenta:

«La donazione fisica totale sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione

personale totale, nella quale tutta la persona, anche nella sua dimensione temporale, è presente: se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente».

Non è sufficiente una semplice disponibilità alla donazione, occorre che sia effettiva (cfr PH 7). La norma morale ora in considerazione suppone anche il modo dell'unione sessuale, che è quello dell'incontro amoroso dei soggetti, perché non sarebbe rispettoso del principio un'unione che riducesse l'altro a mezzo per conseguire il piacere (cfr HV13).

2) *Non separare il significato unitivo e quello procreativo dell'atto coniugale.*

Questa seconda indicazione normativa vuole garantire, all'unione coniugale, la caratteristica di totale accoglienza e dono reciproco che si riflette nelle caratteristiche dell'unità e fecondità. Segnala così la profonda contraddittorietà di un atto che comporta l'esclusione diretta delle dimensioni della donazione fino a giungere ad una posizione difensiva nei confronti della fecondità dell'amore dell'uomo e della donna. Il principio viene formulato dall'enciclica *Humanae vitae* 12 sotto forma di inscindibilità dei significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale. Possiamo leggere direttamente come *Familiaris consortio* 32 esprima questo dato:

«Al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccettione impone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello cioè del non donarsi all'altro in totalità: ne deriva, non soltanto il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale».

Non accade la stessa cosa quando invece i coniugi fanno ricorso ai tempi infecondi perché spiega ancora lo stesso testo dell'esortazione apostolica:

«Quando invece i coniugi, mediante il ricorso a periodi di infecondità, rispettano la connessione inscindibile dei significati unitivo e procreativo della sessualità umana, si comportano come “ministri” del disegno di Dio ed “usufruiscono” della sessualità secondo l'originario dinamismo della donazione “totale”, senza manipolazioni ed alterazioni (HV13). Alla luce della stessa esperienza di tante coppie di sposi e dei dati delle diverse scienze umane, la riflessione teologica può cogliere ed è chiamata ad approfondire la differenza antropologica e al tempo stesso morale, che esiste tra la contraccettione e il ricorso ai ritmi temporali: si tratta di una differenza assai più vasta e profonda di quanto abitualmente non si pensi e che coinvolge in ultima analisi due concezioni della persona e della sessualità umana tra loro irriducibili. La scelta dei ritmi naturali comporta l'accettazione del tempo della persona, cioè della donna, e con ciò l'accettazione anche del dialogo, del rispetto reciproco, della comune responsabilità, del dominio di sé. Accogliere poi il tempo e il dialogo significa riconoscere il carattere insieme spirituale e corporeo della comunione coniugale, come pure vivere l'amore personale nella sua esigenza di fedeltà. In questo contesto la coppia fa l'esperienza che la comunione coniugale viene arricchita di quei valori di tenerezza e di affettività, i quali costituiscono l'anima profonda della sessualità umana, anche nella sua dimensione fisica. In tal modo la sessualità viene rispettata e promossa nella sua dimensione veramente e pienamente umana, non mai invece “usata” come un “oggetto” che, dissolvendo l'unità personale di anima e corpo, colpisce la stessa creazione di Dio nell'intreccio più intimo tra natura e persona».

3) *Non separare la procreazione dall'unione sessuale*

La terza indicazione normativa rafforza quella immediatamente precedente e segnala i rischi della situazione opposta e cioè della ricerca della procreazione al di fuori dell'unione sessuale. Precisa che tutti i modi per trasmettere la vita non sono ugualmente rispettosi

della dignità umana. L'amore coniugale è il luogo pensato da Dio perché l'uomo possa nascere umanamente non quindi come un prodotto ma come il frutto di una donazione d'amore. Non si tratta di rendere intangibili le strutture biologiche, ma di garantire l'effettiva comunicazione e comunione di anime e corpi nel gesto della trasmissione della vita. La fecondazione artificiale, in particolare le tecniche extracorporee, pongono una ferita alla corporeità femminile e fanno diventare il corpo umano un contenitore sostituibile non significativo, mentre il corpo è la presenza spazio-temporale della persona concreta e vivente⁴.

2. Il peccato sessuale

Per connotare il peccato sessuale occorre fare riferimento al capitolo terzo del libro della Genesi (3, 7). Certamente sappiamo che il racconto genesiaco riguarda il peccato dell'uomo in generale. Troviamo però delle indicazioni estremamente importanti per cogliere la natura profonda della violazione dell'ordine della sessualità. Dallo sguardo puro della condizione originaria, Adamo ed Eva, dopo il peccato, si trovano nella condizione di uno sguardo non più puro e si accorsero di essere nudi. Nella loro nudità scoprono la debolezza della natura e scoprono anche la necessità di coprirsi per nascondere alcune parti del corpo. Il movimento del *pudore* è finalizzato a proteggersi dallo sguardo indiscreto dell'altro, perché si percepisce la sensazione di essere guardati in modo non vero e non rispettoso. È la stessa condizione della quale parla il Signore nelle antitesi del discorso della montagna (Mt 5, 28): è lo sguardo desiderante che rappresenta un'espressione della concupiscenza che rimane nell'uomo peccatore e che trova nella dimensione sessuale una particolare forza espressiva. Lo sguardo concupiscente non è più sguardo contemplativo, ma finalizzato al possesso e all'uso, tende a vedere nei corpi sorgenti di piacere e occasioni di benessere. La concupiscenza rende lo sguardo radicalmente non vero sull'altro e in particolare sull'altro in quanto persona sessuale. Per questa ragione il peccato sessuale appare come fallimento e tradimento dell'amore. Il senso della corporeità stessa viene deturpato perché cessa di essere un'anticipazione della verità della persona. La valutazione particolareggiata delle situazioni nelle quali il peccato sessuale prende forma sarà tema della seconda parte di queste dispense.

Prima di passare alla trattazione delle questioni etiche particolari inerenti alla sessualità conviene ancora soffermarci a parlare del vizio capitale che è inerente alla dimensione sessuale: la lussuria. Si chiamano vizi capitali quelli dai quali gli altri vizi derivano, specialmente come da loro diretta causa finale, secondo il modo in cui presentano attrattive fondamentali atte a muovere l'appetito (I-II q. 84 a. 4). Seguendo ancora l'insegnamento di San Tommaso, la lussuria è la dissolutezza nei piaceri venerei (cfr II-II q. 153 a. 1 co). La lussuria, quindi, attiene alla valutazione del piacere nella dinamica dell'appetito in relazione alla dimensione sessuale. Contrariamente a quanto si potrebbe superficialmente pensare, la lussuria non è un peccato inerente alla dimensione sensibile, ma è un vizio della mente. Nella lussuria, almeno nel momento iniziale della sua deliberazione, sono in gioco ragione e volontà a guidare la sensibilità e indirizzarla verso ciò che si ritiene essere il bene. Il lus-

⁴ Cfr CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Dignitas Personae* su alcune questioni di bioetica, (08.09.2008); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione. Risposte ad alcune questioni di attualità* (22.2.87).

surioso impone una alterazione alla realtà e rimane incapace di rapportarsi in modo autentico con essa, vive sempre del frutto alterato delle elaborazioni e delle rappresentazioni della sua immaginazione e della sua sensibilità (vedi pornografia e dipendenza da internet). In modo un po' paradossale possiamo seguire ciò che dice G. Cucci "nell'uomo, l'organo sessuale per eccellenza è il cervello, il suo universo culturale; in tale sede trovano la loro radice i comportamenti devastanti della lussuria". Quando il vizio della lussuria ha preso il possesso dell'animo umano ciò che si cerca non è la persona, ma il piacere e la persona che ne è stata fonte immediata, viene immediatamente dimenticata (cfr il mito di don Giovanni). Nella lussuria si realizza una ricerca impazzita dell'assoluto che sarà sempre frustrante e non condurrà mai a nessuna liberazione, ma ad una schiavitù totale.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, oltre alla lussuria (CCC 2351) cui abbiamo appena fatto cenno, segnala altre offese alla castità e specifici peccati che indagheremo nella parte II. Qui li elenchiamo seguendo quella fonte e riportando in nota la descrizione di quelle situazioni che non riceveranno ulteriore trattazione nel testo: masturbazione (CCC 2352); fornicazione (CCC 2353); *pornografia*⁵ (CCC 2354); *prostituzione*⁶ (CCC 2355); *stupro*⁷ (CCC 2356); omosessualità (2357-2359); adulterio (2380-2381); divorzio (2382-2386); poligamia (2387); *incesto*⁸ (2388); abusi sui minori (2389); libere unioni e matrimonio per prova (2390-2391).

Gli approfondimenti saranno organizzati attraverso quattro mancanze, la cui indagine farà emergere in positivo il pieno significato del patto coniugale: mancanza di alterità personale; di dualità sessuale; di coniugalità; di procreatività.

⁵ «La *pornografia* consiste nel sottrarre all'intimità dei partner gli atti sessuali, reali o simulati, per esibirli deliberatamente a terze persone. Offende la castità perché snatura l'atto coniugale, dono intimo degli sposi l'uno all'altro. Ledde gravemente la dignità di coloro che vi si prestano (attori, commercianti, pubblico), poiché l'uno diventa per l'altro l'oggetto di un piacere rudimentale e di un illecito guadagno. Immerge gli uni e gli altri nell'illusione di un mondo irreali. È una colpa grave. Le autorità civili devono impedire la produzione e la diffusione di materiali pornografici».

⁶ «La *prostituzione* offende la dignità della persona che si prostituisce, ridotta al piacere venereo che procura. Colui che paga pecca gravemente contro se stesso: viola la castità, alla quale lo impegna il Battesimo e macchia il suo corpo, tempio dello Spirito Santo [Cf 1Cor 6,15-20]. La prostituzione costituisce una piaga sociale. Normalmente colpisce donne, ma anche uomini, bambini o adolescenti (in questi due ultimi casi il peccato è, al tempo stesso, anche uno scandalo). Il darsi alla prostituzione è sempre gravemente peccaminoso, tuttavia l'imputabilità della colpa può essere attenuata dalla miseria, dal ricatto e dalla pressione sociale»

⁷ «Lo *stupro* indica l'entrata per effrazione, con violenza, nell'intimità sessuale di una persona. Esso viola la giustizia e la carità. Lo stupro ledde profondamente il diritto di ciascuno al rispetto, alla libertà, all'integrità fisica e morale. Arreca un grave danno, che può segnare la vittima per tutta la vita. È sempre un atto intrinsecamente cattivo. Ancora più grave è lo stupro commesso da parte di parenti stretti (incesto) o di educatori ai danni degli allievi che sono loro affidati».

⁸ «L' *incesto* consiste in relazioni intime tra parenti o affini, a un grado che impedisce tra loro il matrimonio [Cf Lv 18,7-20]. San Paolo stigmatizza questa colpa particolarmente grave: "Si sente da per tutto parlare d'immoralità tra voi... al punto che uno convive con la moglie di suo padre!... Nel nome del Signore nostro Gesù... questo individuo sia dato in balia di Satana per la rovina della sua carne..." (1Cor 5,1; 1Cor 5,4-5). L'incesto corrompe le relazioni familiari e segna un regresso verso l'animalità».

II. QUESTIONI ETICHE

A. *La mancanza di alterità*

1. **Masturbazione**

Per masturbazione si intende la manipolazione, diretta o indiretta, degli organi genitali finalizzata all'ottenimento del piacere dell'orgasmo fuori dell'unione sessuale. La diffusione della masturbazione è notevole nella popolazione maschile e in misura minore in quella femminile.

Le motivazioni e le dinamiche personali possono essere estremamente differenziate, a seconda dei casi, e con diversa gravità dal punto di vista etico. Possiamo così distinguere varie fattispecie.

La *masturbazione infantile*, più frequente verso gli 8-10 anni, manifesta una ricerca di gratificazione fisica senza la consapevolezza del significato sessuale dell'atto e senza la presenza di fantasie erotiche strutturate.

La *masturbazione adolescenziale* è connessa alle dinamiche psicofisiche della pubertà ed è accompagnata, di regola, a fantasie erotiche. Si lega al processo di maturazione verso una sessualità integrata. Non di rado il comportamento svolge un ruolo di compensazione genitale di conflitti che provengono da altre dimensioni della persona e manifestano la reazione di protesta o rivalsa a fronte di frustrazioni di varia natura.

La *masturbazione dell'adulto* può manifestare una natura di tipo compensatorio oppure un carattere edonistico legato a un'attività genitale disordinata, sia in ambito coniugale che extraconiugale.

La *masturbazione compulsiva* segnala, invece, un comportamento frequente e incoercibile, sintomo di patologia psichiatrica. Potrebbe dipendere da fattori schizofrenici oppure da quella che viene genericamente indicata come "dipendenza dal sesso". La masturbazione compulsiva si può associare anche a fenomeni infiammatori dei genitali che si cerca di mitigare attraverso manipolazioni ripetute.

Infine possiamo configurare una cosiddetta *masturbazione su indicazione medica*, per indagare la fertilità del seme o diagnosticare patologie uro-genitali.

Nel corso della storia il comportamento masturbatorio è stato variamente valutato da una accettazione presso gli antichi ad atteggiamenti rigoristi molto forti che sono giunti, con l'avallo della medicina del tempo, anche alla repressione decisa della masturbazione infantile e adolescenziale nel XIX secolo. Sarà S. Freud a sostenere la positività della masturbazione nel processo di sviluppo normale della sessualità e l'influsso delle scienze umane contribuirà a un'inversione di tendenza rispetto alla condanna decretata dalla scienza del sette-ottocento. Molta ricerca psicologica vuole attribuire alla masturbazione una funzione positiva nell'equilibrio psicofisico e nella ricerca di un'adeguata autostima (cfr E. Coleman). La teologia morale ha subito l'influsso delle valutazioni psico-mediche e tra i vari moralisti si possono trovare differenze di accento, fino a considerare l'atto masturba-

torio un atto ordinariamente leggero che solo in singoli ed eccezionali casi può essere considerato moralmente grave.

Il magistero ecclesiastico di recente ha contestato l'idea della normalità statistica cui fanno riferimento la psicologia e la sociologia. Dal punto di vista biblico e della tradizione ecclesiastica non si cerca più come in passato di trovare un riferimento e una condanna esplicita della masturbazione adducendo vari passi a conferma della tesi. La ricerca esegetica ha, infatti, mostrato la differenza dei linguaggi e dei contesti come, ad esempio nell'episodio genesiaco (Gen 38, 8-10) dove Onan è punito per la sua trasgressione alla legge del levirato e non per la masturbazione. Certamente il dato biblico offre un orientamento chiaro a proposito del problema che stiamo trattando, nel contesto della condanna generica del peccato sessuale denominato impurità o impudicizia (cfr PH 9). L'argomento fondamentale che motiva la condanna oggettiva del comportamento masturbatorio è di natura antropologica, infatti, il linguaggio sessuale è un linguaggio connesso alla relazione interpersonale e la sua verità deriva dall'autenticità della relazione nella quale esso è vissuto. La masturbazione è un comportamento che pone la sessualità al di fuori della relazione coniugale e si oppone a uno dei cardini dell'etica sessuale cristiana che vieta appunto di disgiungere l'esercizio della sessualità genitale dal contesto dell'amore coniugale. La masturbazione, dunque, contraddice il senso unitivo e procreativo della sessualità frustrandone la verità.

Con chiarezza viene segnalata l'oggettiva gravità degli atti masturbatori. Dal punto di vista soggettivo, vanno diversamente valutati a seconda del tenore morale dell'intera vita del soggetto e delle particolari dinamiche che interessano le varie tipologie che abbiamo precedentemente individuato. Consideriamo adesso due testi che illuminano l'atteggiamento pastorale generale sulla masturbazione, per poi dare indicazioni sulle singole fattispecie.

Il primo testo è tratto dalla dichiarazione *Persona humana* della Congregazione per la Dottrina della Fede (1975) che al n. 9 afferma:

“La psicologia moderna offre, in materia di masturbazione, parecchi dati validi e utili, per formulare un giudizio più equo sulla responsabilità morale e per orientare l'azione pastorale. Essa aiuta a vedere come l'im maturità dell'adolescenza, che può talvolta prolungarsi oltre questa età, lo squilibrio psichico, o l'abitudine contratta possano influire sul comportamento, attenuando il carattere deliberato dell'atto, e far sì che, soggettivamente, non ci sia sempre colpa grave. Tuttavia, in generale, l'assenza di grave responsabilità non deve essere presunta; ciò significherebbe misconoscere la capacità morale delle persone”.

Un'attenzione particolare deve essere rivolta al caso della *masturbazione degli adolescenti* per la delicatezza del processo evolutivo che essi affrontano. Un'illuminante indicazione può essere tratta dal documento del 1983 della Congregazione per l'educazione cattolica, *Orientamenti educativi sull'amore umano* ai nn. 99-100:

“Un educatore e consigliere perspicace deve sforzarsi di individuare le cause della deviazione, per aiutare l'adolescente a superare l'im maturità sottesa a quest'abitudine. Dal punto di vista educativo, occorre tener presente che la masturbazione e altre forme di autoerotismo sono sintomi di problemi assai più profondi, i quali provocano una tensione sessuale che il soggetto cerca di superare ricorrendo a tale comportamento. Questo fatto richiede che l'azione pedagogica sia orientata più sulle cause che sulla repressione diretta del fenomeno. Pur tenendo conto della gravità oggettiva della masturbazione si abbia la cautela necessaria nella valutazione della responsabilità soggettiva. Per aiutare l'adolescente a sentirsi accolto in

una comunione di carità e strappato dal chiuso del proprio io, l'educatore « dovrà sdrammatizzare il fatto masturbatorio e non diminuire la sua stima e benevolenza verso il soggetto »; dovrà aiutarlo a integrarsi socialmente, ad aprirsi e interessarsi agli altri, per potersi liberare da questa forma di autoerotismo, avviandosi verso l'amore oblativo, proprio di un'affettività matura; nello stesso tempo, lo incoraggerà a fare ricorso ai mezzi raccomandati dall'ascesi cristiana, come la preghiera e i sacramenti, e ad impegnarsi nelle opere di giustizia e di carità».

Nel *caso dell'adulto*, che tende a sviluppare sensi di colpa e disprezzo di sé, occorre valutare l'indicazione dell'impegno e del servizio verso gli altri, affinché possa essere veramente liberante, rispetto alla prigionia dell'io, e non causa di ulteriori tensioni che ancora di più lo condurrebbero a reiterare la pratica compensatoria della masturbazione. Se non s'individuano cause specifiche del comportamento reiterato, occorre suggerire la consulenza di un esperto e cauto psicologo che possa aiutare a individuare dimensioni inconscie. Vanno distinti casi di comportamento occasionale, e del tutto periferico rispetto all'orientamento di fondo della vita morale del soggetto, ed un comportamento reiterato in cui la frequenza della masturbazione impone analisi più approfondita.

La *masturbazione intraconiugale* rimane sempre un disordine che oscura il mutuo dono nell'unione sessuale, sebbene vanno riconosciute con delicatezza situazioni diverse circostanze attenuanti: la gravità potrebbe essere diminuita nel caso di un partner che rifiuta sistematicamente il rapporto, oppure il caso di coniugi che per età o altri motivi indipendenti dalla volontà non possono più avere rapporti e ricorrono alla masturbazione reciproca. Non crea problemi morali invece quando la stimolazione dei genitali tra i coniugi è finalizzata non alla soddisfazione masturbatoria, ma al raggiungimento di un'adeguata eccitazione sessuale cui segua un atto coniugale integro.

Nel caso di *candidati al presbiterato e alla verginità consacrata* occorre valutare se il comportamento masturbatorio rappresenti un indice di un'immaturità che dovrà essere opportunamente indagata prima della conclusione dell'iter formativo. In questo contesto il fenomeno non va minimizzato, soprattutto nel caso di consacrati, è necessario rivalutare le motivazioni della propria scelta personale attraverso una revisione di vita ed in ogni caso occorre saper valorizzare anche la vergogna e il dolore come spazio di libertà che si apre nel peccato e fa appello alla fedeltà che motiva il profondo della persona. In ogni caso occorre indicare che il fine della castità è la carità e questa deve motivare le persone che non lottano più e che hanno smesso di credere alla propria vocazione o hanno accettato una situazione ambigua che alla fine si rivela nevrotizzante.

Per quanto riguarda le *situazioni mediche*, la raccolta del seme può avvenire in diversi modi: mediante la masturbazione, dopo il coito con il condom, attraverso la spremitura della prostata e delle vescichette seminali o la puntura dell'epididimo ovvero la biopsia testicolare. Ultimamente è stato introdotto un vibratore speciale che, attraverso una stimolazione non sensoriale, provoca un'eiaculazione senza la componente psichica dell'orgasmo.

I sistemi più indaginosi e cruenti sono da escludere perché gravati da forti rischi o perché lo stesso seme ottenuto non è del tutto idoneo agli scopi diagnostici. L'uso del condom, eventualmente perforato, può essere utilizzato solo dai coniugi. L'uso del vibratore non presenta problemi etici perché manca la componente sensitiva e fantastica tipica della masturbazione.

La pratica più diffusa resta quella della masturbazione. In questo caso, secondo autorevoli moralisti (A. Auer, G. Perico, D. Tettamanzi), non si avrebbe la malizia della com-

ponente autoerotica e, dunque, non si configurerebbe la negatività propria della masturbazione. Il Sant'Uffizio, nel 1929, si esprime negativamente su questa possibilità e nell'istruzione *Donum vitae* (II, 6), a proposito dell'inseminazione artificiale sostitutiva dell'atto coniugale, il magistero ha segnalato soltanto che la masturbazione è un segno ulteriore della dissociazione tra i significati dell'atto coniugale che contraddistingue tutte le procedure di fecondazione artificiale. Non si tratta, però, di un esplicito pronunciamento nella nostra questione e di un rifiuto espresso delle argomentazioni di quei teologi che, dunque, esprimono un'opinione almeno probabile. A giudizio di padre Maurizio Faggioni questa situazione, più che tradursi in un'approvazione esplicita da parte un sacerdote eventualmente interrogato, lo autorizzerebbe a "tollerare nel penitente una decisione in questo senso, quando fosse assolutamente necessario per evitare un grave danno alla salute e non fosse possibile ricorrere a mezzi eticamente più sicuri".

Se passiamo dagli scopi diagnostici della raccolta del seme al suo uso nelle procedure di procreazione artificiale, l'eventuale masturbazione rimane assorbita all'interno della negatività morale di quelle pratiche che pongono in essere una sostituzione dell'atto coniugale. La finalità riproduttiva della procedura di fecondazione artificiale non può fondare l'onestà della pratica in se stessa (cfr *Donum vitae*).

2. Parafilie

Il termine parafilìa⁹ non indica semplicemente un disorientamento della pulsione sessuale, ma una distorsione della capacità di amare. I termini "parafilìa" e "perversione" possono essere sinonimi, ma possono anche distinguersi quando nel secondo si fanno confluire comportamenti in cui l'avversione e la trasgressione alle norme sociali costituiscono la parte eccitante del comportamento. Non siamo alla presenza di un semplice disturbo dell'orientamento della pulsione sessuale, o di modalità diverse per giungere all'orgasmo, ci troviamo invece in presenza di un fenomeno complesso che distorce la vita amorosa dell'uomo.

Il modo di fare esperienza del parafilico è essenzialmente anonimo, l'altro viene colto solo secondo criteri di utilità e di convenienza che distorcono la percezione dell'alterità del partner. In questo senso c'è un'incapacità di stabilire un'intima comunità di vita e di amore. La parafilìa può avere diverso grado di radicamento nella persona e si può manifestare anche attraverso forme larvate o simboliche, molto spesso presenti in modo soltanto latente. Le parafilie non sono per se stesse malattie mentali, anche se possono configurarsi come un sintomo di qualche patologia psichiatrica. Per una corretta diagnosi non ci si deve soffermare soltanto sull'esame del comportamento sessuale, ma occorre valutare l'impostazione generale della personalità. Il comportamento sessuale abnorme deve essere in sintonia con la deformazione della personalità in modo da costituire uno stile di vita che si presenta in modo costante, cioè ripete sempre la stessa struttura, è permanente, non è quindi spontaneamente risolvibile nel tempo o con il mutare delle circostanze. È dunque opportuno distinguere la perversione dalla perversità.

Le parafilie vere e proprie non vanno neppure confuse con manifestazioni sessuali paradossali legate a fattori occasionali (lutto, abbandono, frustrazione ecc.) o condizioni particolari (es. detenzione). Ogni parafilìa è definita da una particolare esperienza: feticismo, autoerotismo, esibizionismo, voyeurismo, sadismo e masochismo, travestitismo ecc.

⁹ Dal greco *para* (παρά) che significa "presso", "accanto", "oltre" e *filia* (φιλία), "amore", "affinità".

Le caratteristiche che accomunano queste forme possono così essere sintetizzate:

- la richiesta sessuale è restrittiva perché l'interesse è rivolto ad un oggetto specifico o a una modalità particolare di ottenere il piacere. Ciò impedisce che ci sia un rapporto duale perché predomina il centramento sull'individuo;
- il partner viene "cosificato", il narcisismo è il denominatore comune delle condotte sessuali devianti e quasi sempre la condotta sessuale si conclude in un atto autoerotico;
- il desiderio e la richiesta sessuale si manifesta nel modo preferenziale e ripetitivo, mentre diminuisce la possibilità di gratificazione;
- spesso si instaura una sudditanza alla sensibilità, cosicché il soggetto non sembra disporre di libertà interiore;
- l'immaginazione si intensifica quanto più è abnorme la pratica, in buona parte la parafilia si consuma nell'immaginario e la realizzazione concreta è molto più ridotta del desiderio;
- spesso sono presenti elementi rituali attraverso i quali l'azione si ripete con modalità e regole precise che in alcuni casi chiedono una certa messa in scena (es. sadomasochismo);
- il comportamento sessuale in questi casi si presenta molto spesso attraverso perturbazioni improvvise (accessi) che tendono a scaricarsi in modo tumultuoso.
- il soggetto è di regola perfettamente consapevole della condizione e della contrarietà più o meno grave alla legge civile o morale, ma non ritiene, di regola, che sia anomala la struttura della sua personalità
- la procreazione in questi comportamenti è quasi sempre esclusa.

I caratteri che abbiamo individuato valgono per le parafilie conclamate e i comportamenti devianti si danno solo raramente nella forma pura. Si presentano mescolati sebbene vi sia un carattere dominante che fa denominare il comportamento all'interno di una determinata categoria (polimorfologia).

Sulle cause originanti c'è ancora una relativa oscurità, si riconosce che abbiano un'origine molto precoce e si manifestino nel corso dell'adolescenza, sebbene, nell'adolescenza siano solo abbozzate. Le possibilità terapeutiche sono attualmente piuttosto limitate con qualche incidenza delle psicoterapie di gruppo e la possibilità di inibire comportamenti, senza però modificare la struttura della personalità, con l'uso di farmaci.

Affronteremo ora l'indagine di una particolare manifestazione di parafilia: la *pedofilia*. La ragione dell'approfondimento è dovuta alla particolare odiosità e diffusione del comportamento, che mette a repentaglio la vita e l'integrità psicofisica del bambino, e per il riflesso mediatico che il problema ha assunto negli scandali del clero cattolico.

Non affrontiamo in questo contesto il tema storico-pedagogico dei rapporti verso l'infanzia nel corso dei tempi e delle culture, ed in particolare di ciò che il mondo greco ha espresso nella pratica della pederastia riprovato e visto con sospetto nel mondo romano. Dal punto di vista psicologico occorre invece fare cenno all'influsso del pensiero psicoanalitico di Freud che non solo mette in luce le pulsioni libidiche della prima infanzia, ma spiega anche la sessualità adulta perversa riconducendola a condizioni di sofferenza psichica dei primi anni di vita. Come dato sociologico si constata nel momento attuale una

crescita del fenomeno dell'abuso sessuale dei minori sostenuto anche dal mezzo telematico di Internet che consente un allargamento del mercato pedofilo unito al fenomeno del turismo sessuale che coinvolge su scala planetaria più di 1 milione di soggetti.

La pedofilia si manifesta in svariate espressioni ed è possibile, con qualche approssimazione, distinguere espressioni a sfondo prevalentemente affettivo da forme più marcate dalla ricerca di contatti sessuali di vario tipo, fino alle manifestazioni esplicitamente a sfondo erotico e sadico. L'universo esistenziale e mentale del pedofilo rintraccia alcune costanti significative: un contesto familiare di origine difficile con figure parentali inadeguate, episodi di violenza sessuale subiti, un'uscita dall'infanzia avvenuto in modo traumatico, una struttura personale disturbata e incapace di sessualità matura. Il pedofilo è incapace di vivere in modo sereno e costruttivo il confronto interpersonale con l'altro sesso e quello di tipo competitivo con i membri del proprio sesso. Sussiste una forte carica di ansia con timori sul futuro e la mancanza di accettazione della finitudine e della morte. Il disturbo inizia di solito nell'adolescenza, ma talvolta si palesa più tardi e, in alcuni soggetti, si segnala la comparsa di eccitazione alla presenza di bambini solo durante la mezza età.

L'interpretazione psicodinamica non è univoca, certamente la lettura fornita da Freud rimane un punto di partenza consolidato. Egli annovera la pedofilia nelle perversioni e la concepisce come una scelta oggettuale narcisistica in base alla quale l'abusante vede se stesso nel bambino e il bambino viene scelto perché il pedofilo è incapace di sostenere un rapporto con un adulto di sesso opposto. Il soggetto è fissato sulla fase edipica stabilizzando il narcisismo primario del bambino in un narcisismo patologico che ostacola i rapporti con gli altri e pone in essere un'asimmetria di tipo dominativo.

Purtroppo si è assistito a tentativi di normalizzazione della pedofilia, sia cercando di interpretare il comportamento pedofilo come un modo per trovare un equilibrio sessuale e sviluppare un sistema di relazioni (J. McDougall), sia creando gruppi di pressione che cercano di normalizzare alcune relazioni a sfondo erotico e ludico tra adulto e bambino, solo escludendo comportamenti esplicitamente sadici e atti di coercizione e agendo attraverso campagne volte a depenalizzare qualsiasi rapporto consenziente tra adulti e minori di 15 anni (in Francia è l'età del consenso; p. es. M. Foucault, J. Derrida, L. Althusser).

Venendo alle problematiche etiche, tenendo certamente conto delle interpretazioni sociologiche e psicologiche del fenomeno, occorre giungere alle radici antropologiche e ai nodi morali che lo caratterizzano. La specifica malizia morale della pedofilia risulta estremamente chiara alla luce dei valori portanti della sessualità. Il valore della libertà e dell'uguaglianza nella relazione esclude ogni ricorso alla violenza, all'intimidazione, al ricatto emotivo, a manovre subdole per disporre dell'altro, esige attenzione al consenso, alla conoscenza e condivisione del significato degli atti compiuti. L'atto pedofilo contraddice in radice questa evidenza etica perché è privo di ogni considerazione circa la maturità fisica, psichica, affettiva e sessuale dei soggetti coinvolti. Insieme al danno fisico, l'abuso lascia nel bambino traumi psichici capaci di prolungarsi per tutta l'esistenza, e in questa ferita profonda, duratura e non facilmente superabile consiste la malizia perversa e devastante della pedofilia.

Sul piano della responsabilità soggettiva ci si scontra con problemi estremamente delicati. Risulta chiaro che al di fuori delle situazioni psicopatologiche, la responsabilità nei confronti del comportamento pedofilo deve essere sempre presunta, perché è il frutto del libertinaggio sessuale e della ricerca della soddisfazione dei propri bisogni.

Più complesso è il caso invece di soggetti strutturalmente deviati nelle scelte, soprat-

tutto quando l'anomala struttura determina un comportamento che può risultare compulsivo. Certamente riconoscere possibili diminuzioni di responsabilità non esime da interventi energici per contenere e reprimere il comportamento pedofilo che rappresenta una lesione di un diritto certo dei minori coinvolti. Il dovuto rispetto anche alla persona malata non può portare a compromessi quando è in gioco il bene dell'infanzia.

I risultati terapeutici allo stato attuale delle possibilità e dei protocolli di intervento non sembrano essere risolutivi, pur recando qualche beneficio a chi vi si sottopone. Il trattamento psicologico può essere imposto, affiancandolo all'eventuale pena detentiva. Se questo trattamento può essere imposto senza esplicita richiesta del soggetto, occorre certamente che esso vi collabori per poter portare frutto.

Spesso viene evocata la castrazione fisica come trattamento per i pedofili autori di delitti sessuali per i quali si teme il reiterarsi delle azioni violente. Va certo escluso ogni finalità meramente punitiva e occorre anche escludere che essa si presenti come un'autentica terapia. Più opportuno è valutare un eventuale trattamento farmacologico, da non chiamarsi castrazione chimica, per la riduzione non irreversibile della libido attraverso particolari psicofarmaci che non eliminano le fantasie di tipo pedofilo, ma impediscono la possibilità di espressione della pulsione. Questo tipo di intervento andrebbe collocato all'interno di un'alleanza terapeutica sincera e va inteso come un aiuto per accompagnare lo svolgimento della terapia psicologica.

È necessario fare un accenno ai casi di pedofilia all'interno del *clero cattolico*. Certamente si tratta di casi estremamente gravi e sicuramente presenti in molte chiese, ma non certamente con l'estensione che certa pubblicistica vuol far intendere. Il Papa e gli organismi della Santa sede hanno opportunamente segnalato un cambiamento di atteggiamento nei confronti della pedofilia nel clero, superando ogni tentazione di copertura. Basta consultare lo stesso sito della Santa sede che nella *home page* presenta un rinvio a tutte le disposizioni in materia ("Abuso sui minori. La risposta della Chiesa"). Nel 2001 si è avuto un approfondimento dell'argomento con precisazioni ulteriori rispetto al dettato del can. 1395. In particolare si sono estesi i cosiddetti "*delicta graviora*" ad ogni peccato compiuto contro il sesto comandamento se messo in atto da un chierico con un minore al di sotto dei 18 anni. Per questi delitti è competente la Congregazione per la dottrina della fede. Quando l'ordinario del luogo ha notizia verosimile di un possibile atto delittuoso, compiuta un'indagine preliminare, deve segnalare alla Congregazione la quale decide se avocare a sé la decisione oppure dare indicazioni all'ordinario locale. Per la tutela della *privacy* tutti i procedimenti sono soggetti al segreto pontificio. Per quanto riguarda la collaborazione con le *autorità pubbliche* in queste disposizioni si prevede che "va sempre dato seguito alle disposizioni della legge civile per quanto riguarda il deferimento di crimini alle autorità preposte".

B. La mancanza di dualità sessuale

1. Intersessualismo e transessualismo

Con il termine *intersessualismo* o stati intersessuali, si segnalano dei disordini dello sviluppo sessuale, mentre con *transessualismo* viene indicato un disturbo dell'identità di genere. Per comodità tematica li trattiamo nello stesso paragrafo ma va rimarcato che appartengono a due livelli differenti, come si è già evocato nella breve definizione qui segnalata.

Per disturbi dello sviluppo sessuale si fa riferimento a quella complessa articolazione che realizza il sesso fisico della persona attraverso la determinazione del sesso cromosomico, del sesso gonadico, del sesso genitale interno e di quello fenotipico. Per questa ragione si tratta di problematiche afferenti alla dimensione somatica del soggetto e individuale disordini della differenziazione sessuale. Nell'antichità queste situazioni di ambiguità cadevano sotto i termini greci *androgino* o *ermafrodita* e, soprattutto nella cultura romana più antica (cfr legge XII Tavole, IV) subivano una sorta terribile perché i soggetti affetti venivano annegati o abbandonati in mare perché ritenuti contaminanti il suolo. Essi infrangevano la legge della natura e della società mentre, per il diritto successivo più evoluto, doveva essere ascritto a un sesso in base al criterio del sesso prevalente (cfr Ulpiano).

Senza entrare troppo approfonditamente nella specificità medica dei problemi, tocchiamo solo i rilievi di carattere antropologico e morale.

Il punto di partenza è costituito dallo stabilire *il sesso di appartenenza* dell'intersesso. Per i limiti conoscitivi riguardanti la sessualità, nel passato l'attribuzione del sesso si fondava prevalentemente su dati somatici, essendo la sessualità considerata una caratteristica della dimensione prettamente corporea. In epoca contemporanea, per tutte le acquisizioni raggiunte sulla complessa fenomenologia della sessualità umana, la risposta all'interrogativo sull'assegnazione del sesso appare più articolata per aderire alla verità integrale della persona. In questa logica non è più accettabile il ricorso a un criterio esclusivamente fisiobiologico. Sarà così necessario, per orientare le scelte terapeutiche adeguate, tenere in considerazione sia indici somatici sia indici psichici. Tra i fattori somatici il primo dato è costituito dal sesso fenotipico e da quello gonadico, senza farne un parametro assoluto. Il primo dato è importante perché il bambino dalla scoperta del proprio corpo sessualmente definito può elaborare un'immagine di sé, mentre l'aspetto gonadico ha un valore per elaborare quegli *imprinting*¹⁰ cerebrali sia di tipo neuroendocrino (nei circuiti ipotalamo-ipofisari) sia di tipo psichico (influsso sull'identità di genere) in modo da consentire l'elaborazione tipica di ciascun sesso. Gli indici psichici devono, invece, prestare attenzione all'identità di genere e al ruolo di genere attuali o prevedibili.

Il *trattamento* dei disordini dello sviluppo sessuale richiede l'aiuto della medicina e della chirurgia per cercare una sintesi armonica delle componenti sessuali, all'interno dell'individuazione del progetto di verità della persona. Non si tratta soltanto di sanare un corpo, ma di aiutare la persona a conseguire un equilibrio psicofisico realizzando la piena

¹⁰ Modalità di apprendimento (per impressione o stampigliatura) che ha luogo in una fase sensibile, o periodo critico, in cui il soggetto è particolarmente "impressionabile".

autenticità e la propria dignità. L'intervento terapeutico, in questi casi, non è solo ammissibile ma *diventa doveroso* quando rappresenta l'unico modo a disposizione che sia ragionevole e praticabile per avvicinarsi almeno alla naturale armonia psicofisica della persona. Le diverse opportunità d'intervento saranno caratterizzate dalla possibilità di realizzare una diagnosi precoce. In casi difficili può non essere agevole prendere una decisione immediata e la definizione chirurgica non può essere dettata dalla fretta. Come criterio orientativo generale, si può attribuire al neonato un sesso congruente con il sesso gonadico e genetico, mentre gli interventi medico-chirurgici sono disposti a definire meglio le diverse componenti. Se non ci sono impedimenti, come l'impotenza, il soggetto intersessuale, opportunamente trattato, può essere un partner di una relazione eterosessuale e può contrarre matrimonio, se invece vi è una discordanza insanabile tra sesso fenotipico, genetico e gonadico non è possibile ammettere alle nozze il soggetto.

Passiamo ora a trattare il secondo gruppo di disturbi che abbiamo collocato in questo paragrafo e cioè *i disturbi dell'identità di genere*. Esiste, infatti, un insieme di situazioni cliniche nelle quali si presentano alterazioni della sfera psichica a carico dell'identità di genere. Essa può presentarsi sia come semplice disagio per il proprio sesso biologico oppure in termini di una vera e propria insoddisfazione accompagnata anche dal desiderio di avere un corpo del sesso opposto e/o essere considerati come membri del sesso opposto. È molto dibattuta in campo medico-psicologico la sistemazione di questi disturbi, come anche la loro denominazione. Questi disturbi vanno teoricamente distinti dai disordini dello sviluppo sessuale come pure dall'omosessualità.

Utilizziamo il termine *sindrome transessuale* e ci limitiamo alla situazione più comune di questi disturbi. Il transessualismo è una sindrome psichiatrica caratterizzata da un permanente conflitto tra sesso corporeo, normalmente sviluppato dal punto di vista cromosomico, istologico e anatomo-fisiologico, e sesso psichico a partire dal fondamento dato dall'identità di genere. Il transessuale ha la convinzione di essere una donna nonostante il corpo maschile e più raramente di essere uomo nonostante il corpo femminile. In entrambe le manifestazioni, il corpo è percepito come estraneo alla propria identità. La situazione può essere di una particolare gravità tanto da indurre stati di disperazione che possono condurre al suicidio o all'auto-castrazione.

All'interno dell'universo transessuale si sta delineando il gruppo dei cosiddetti *transgender*, cioè di soggetti che desiderano assumere in modo permanente un ruolo sociale opposto al proprio sesso, ma senza il desiderio di modificare i genitali esterni.

Il disturbo presenta una percentuale d'incidenza molto rara, dove è stato possibile quantificarlo si stima la presenza di un caso ogni 30.000 maschi adulti e un caso ogni 100.000 femmine adulte. Sulle cause che scatenano questa sindrome, si dibatte sulla prevalenza degli aspetti organici e quelli a base socio-psicologica. In ogni caso per l'unità somapsiche, si fissano stabilmente entro i cinque anni anche le alterazioni su base psichica, producendo un'impronta irreversibile sulle strutture nervose. Si può dunque parlare di un'eziologia determinata da cause psico-biologiche interagenti.

Dal punto di vista terapeutico, l'approccio al transessualismo deve tendere a ricomporre l'armonia fra *soma* e *psiche* del soggetto. Questo può essere compiuto attraverso la psicoterapia che offre buone speranze di risoluzione soltanto se il problema dell'identità di genere è affrontato entro i 4-5 anni di vita. Negli adulti la psicoterapia, unita anche a un sostegno farmacologico, può aiutare a migliorare la condizione penosa del soggetto, ma non

sempre riesce nell'intento. A fronte di questo si pensa di risolvere il problema ponendosi sul piano della correzione del fenotipo per adattarlo all'identità di genere. Già nel 1989 il Consiglio d'Europa e il Parlamento europeo chiedevano agli Stati membri aggiornare le legislazioni per consentire la modifica dello stato civile dei transessuali operati. In Italia la materia è regolata dalla legge numero 164 del 1982. Prima di entrare sulla liceità etica di un tale procedimento, occorre soffermarsi sui dati a disposizione circa il successo del trattamento. Si parla del 50-85% dei casi di successo, ma si segnala un 10% di completi fallimenti dovuti al ripresentarsi del disagio e all'insoddisfazione per il nuovo fenotipo connesso a difficoltà relazionali. Risulta maggiormente efficace il passaggio da femmine a maschi che registra solo il 4% di pentimento dopo la chirurgia correttiva. La soluzione chirurgica non risolve certamente i disagi di tutti i transessuali, ma in molti casi determina un miglioramento della situazione psicologica.

L'intervento chirurgico pone legittime domande dal punto di vista etico perché la dimensione fenotipica della sessualità non esaurisce il suo significato complessivo, come pure l'autocoscienza del soggetto e il suo percepirsi in rapporto alla sessualità biologica, non può esaurire il discorso per giustificare l'intervento demolitivo e ricostruttivo. L'unità psicosomatica del soggetto chiede di essere rispettata e il solo intervento terapeutico legittimo è dato dalla via psichiatrica e, se fossero possibili terapie farmacologiche adeguate sicure per rettificare lo psichismo alterato, potrebbero essere seguite senza difficoltà.

Detto questo in generale come criterio di orientamento, occorre considerare che, in caso di fallimento della terapia psichiatrica e nel caso in cui la condizione emotiva della persona sia diventata insostenibile fino all'orlo del suicidio, per evitare un grave danno altrimenti inevitabile si può accettare la terapia correttiva. Questa non s'intende come terapia specifica ma come forma palliativa che, senza risolvere né modificare sostanzialmente la malattia, ne attenua i sintomi più insopportabili.

Va ricordato che i transessuali sono persone umane e cittadini che hanno il diritto di essere rispettati e tutelati come ogni altra persona e godono del diritto alla riservatezza e a non essere discriminati. Una cura speciale deve essere attuata per evitare che questi malati diventino vittime di raggiri e truffe da parte di medici e cliniche senza scrupoli o siano sfruttati dal racket della prostituzione.

Non ha fondamento, invece, il diritto a scegliere il sesso cui appartenere perché questo non può consistere semplicemente nel possedere determinati organi sessuali, ma è una condizione esistenziale e rimane previa a ogni scelta e anzi permette ogni altra scelta essendo la condizione sessuale un tutt'uno con l'esistenza umana concreta. Esiste il diritto, per i transessuali come per ogni persona, a essere curati con mezzi idonei messi a disposizione dalla medicina, cercando di conseguire un equilibrio di salute fisica psichica e relazionale il più alto e soddisfacente possibile. Se, come si è detto per l'impotenza della medicina e per le particolari condizioni di difficoltà psicologica, non si può escludere assolutamente la correzione del sesso fenotipico, non può essere concesso loro il diritto a sposarsi con persone del sesso di provenienza e, per il bene inalienabile e primario del bambino, non sono idonei all'adozione.

Dal punto di vista canonico i transessuali battezzati godono dei diritti dei fedeli non escluso il diritto di ricevere, con le dovute disposizioni, i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. Non esiste per loro, come per nessun fedele, il diritto di accedere all'ordine sacro e di entrare in un istituto di vita consacrata.

2. Omosessualità

Per omosessuale s'intende una persona, uomo o donna, che percepisce un'attrazione erotica e/o affettiva, esclusiva o prevalente, con o senza rapporti fisici, verso adulti del proprio sesso. Nell'omosessualità vera e propria non ci sono segni di alterazione fisica e l'identità di genere è normale e congruente con il sesso genetico. Il maschio e la femmina omosessuale possono soltanto, nel contesto di rapporti erotizzati, tendere ad assumere il ruolo del sesso opposto o mostrarne i manierismi corrispondenti.

L'orientamento omosessuale si presenta con alcune caratteristiche: attrazione molto forte, talora fin dall'infanzia, verso persone del medesimo sesso; poca o nessuna attrazione verso persone dell'altro sesso, anche nei bisessuali la tendenza omosessuale tende a diventare predominante col passare del tempo; il desiderio, almeno a livello immaginativo-fantastico di compiere atti omosessuali quali fonte di piacere psichico e genitale. Le manifestazioni del maschio e della femmina, nell'orientamento omosessuale, si possono distinguere per un diverso gioco d'identificazione e per un diverso erotismo meno promiscuo, meno costantemente genitalizzato e più personale e affettivo nella donna.

Per quanto difficilmente questa realtà sia quantificabile, possediamo alcuni dati sull'incidenza nella popolazione: sono omosessuali esclusivi per tutta la vita circa il 2-3% dei maschi e l'1,5-2% delle femmine. Un numero almeno triplo di persone ha sperimentato in modo esclusivo o meno e per periodi più o meno lunghi qualche comportamento classificabile come omosessuale.

Si possono dare comportamenti omosessuali legati a situazioni diverse: comportamenti omosessuali *transitori* nelle fasi di aggiustamento della sessualità nell'adolescenza, comportamenti omosessuali *accidentali* dovuti all'ebbrezza o uso di sostanze stupefacenti o a condizioni di vita monosessuale obbligata (es. carceri); comportamenti omosessuali *sintomatici*, che segnalano la presenza di patologie cerebrali; comportamenti omosessuali *accettati* per vantaggi economici o per gusto di trasgressione.

Anche su quest'argomento il conflitto delle interpretazioni si presenta particolarmente acceso e, nel dibattito scientifico attuale, si contendono spiegazioni di tipo biologico e altre di tipo psicologico. Ultimamente si assiste anche a una ripresa di teorie organiciste che tentano la spiegazione dell'omosessualità con un'ipotesi psico-endocrina che si fonda sull'azione degli ormoni sessuali sull'encefalo del feto. Quest'azione potrebbe dipendere da fattori sia immunitari sia genetici. Alcune teorie avanzano, invece, cause direttamente genetiche fondate su una concordanza significativa fra gemelli omozigoti e una familiarità per l'omosessualità nella linea materna. I risultati di queste indagini sono, comunque, a livello d'ipotesi e non sono pienamente condivise dalla comunità scientifica.

Le teorie psicologiche presentano altrettanto sostegno nella spiegazione dell'orientamento omosessuale e, in particolare, individuano la sua causa nell'ambiente familiare o in una forma di disadattamento sociale. Si ritiene che l'omosessualità possa essere interpretata come un'alterazione della relazione oggettuale che, nel maschio, è connessa a un atteggiamento difensivo verso la donna in risposta ad un attaccamento inadeguato alla madre in concomitanza con una relazione inadeguata con una figura paterna fortemente carente; nella femmina, invece, spesso si ritrova una madre che non favorisce l'indipendenza della figlia in modo da comprometterne l'identificazione o le trasmette l'idea che la relazione con l'uomo sia fonte di sofferenza, soprattutto se la presenza paterna sia caratterizzata da una durezza che induce un atteggiamento di paura nei confronti

del maschio.

Data la complessità e pluridimensionalità della sessualità umana occorre procedere sempre con un approccio globale, perché la sessualità è strutturalmente legata al mondo della natura, ma si proietta verso il mondo della cultura. L'omosessualità potrebbe essere predisposta sia da fattori interni costituzionali, sia da fattori esterni situazionali convergenti. Tra questi ultimi non possono non essere sottolineate le influenze della cultura dominante di tipo permissivo. Certamente la tendenza ad attenuare le naturali differenze tra i sessi e la complementarietà reciproca dei ruoli sessuali svolgono un'influenza decisiva che si associa all'effetto disorientante presentato da modelli di ambiguità sessuale nei *mass media*.

Cercando ora di passare da una fase constattiva a un'interpretativo-valutativa, ci accostiamo intanto al dato biblico, dove certamente comportamenti omosessuali, sia nel Vecchio sia nel Nuovo Testamento, sono apertamente condannati. Variamente i passi che sono legati a comportamenti immorali sono stati forzati sia in eccesso sia in difetto per avallare tesi pro o contro il comportamento omosessuale. Un dato da tenere presente è certamente che non possiamo proiettare la nostra comprensione dell'omosessualità su testi biblici che non conoscono la categoria socio-culturale di omosessualità come la intendiamo oggi. Sicuramente l'atto omosessuale è riprovato in sé, ma non si direbbe della condizione omosessuale modernamente intesa poiché la dimensione sessuale è vista in rapporto alla generazione.

La tradizione ecclesiale è certamente orientata verso una condanna dell'omosessualità fin dai primi secoli, sebbene sia nota una maggiore insistenza e inasprimento nel secondo millennio dell'era cristiana. Nonostante la nettezza delle prese di posizioni teologiche, certamente il fenomeno dell'omosessualità non è mai scomparso dai paesi cristiani e, in certi momenti ha assunto proporzioni allarmanti tali da provocare un inasprimento nel campo delle leggi civili con interventi di grande rigore nel campo della predicazione ecclesiastica (per es. san Bernardino da Siena). L'atteggiamento della tradizione cattolica dichiara che la pratica omosessuale non è solo un peccato, ma è un peccato segnato da una particolare nota d'infamia e di ripulsa rispetto ad altre colpe dell'ambito sessuale. Questa condanna delle pratiche omosessuali non coincide con l'individuazione dell'omosessuale come appartenente a una natura diversa. Domina la comprensione dell'omosessualità come disordine morale e, soltanto dalla seconda metà del XIX secolo comincerà ad apparire come patologia psichica. Sarà proprio l'influenza di quest'ultima impostazione psicopatologica a condizionare la lettura dell'oggi e se ne dovrà tener conto per affrontare la comprensione del fenomeno omosessuale.

Nel corso del XX secolo, sotto la spinta della cultura gay, anche presso ambienti scientifici, si è giunti a negare che l'omosessualità rappresenti una condizione patologica dell'orientamento sessuale, ma si tratti di una modalità, seppure minoritaria, di vivere l'identità sessuale. Significativo da questo punto di vista è stata la cancellazione, a partire dalla terza edizione del Manuale diagnostico statistico dei disordini mentali (DSM III), della omosessualità come categoria diagnostica. L'operazione è certamente segnata da presupposti ideologici molto forti, come sostengono autorevoli psicologi (p. es. B. Kiely), sebbene certo l'omosessualità non possa essere inquadrata come una malattia mentale specifica. Essa è piuttosto una costellazione di vari fattori e si presenta come un disordine perché è una strategia inadeguata all'interno di un meccanismo di difesa contro problemi più profondamente radicati nella persona. In questa prospettiva l'omosessualità è un "sin-

tomo”, cioè la cima di un iceberg psicosomatico (cfr S. Lesse).

Venendo alla *considerazione antropologica e morale* del fenomeno sessuale occorre ricordare come la dualità uomo-donna dell'essere umano è in vista della comunione delle persone a immagine della comunione divina. L'apertura alla comunione non è solo una dimensione dello spirito ma è insieme spirituale e corporea. La chiamata alla comunione dell'essere umano avviene, dunque, solo *in e attraverso* un corpo, in questo contesto si coglie il limite intrinseco dell'omosessualità. La persona omosessuale non riesce a uscire dal cerchio del sé per autotranscendersi e incontrare, nella comunione, l'altro da sé. Indipendentemente dalle intenzioni dei soggetti, la relazione omosessuale è impossibilitata a diventare sponsale. Forse potrà incontrare nell'amicizia un'altra persona, ma non la incontrerà come sessualmente “altra”. In questo contesto gli atti omosessuali rappresentano un linguaggio inadeguato perché consistono in una strategia attraverso la quale la persona omosessuale cerca di difendersi dai problemi sottostanti più o meno inconsci che non è riuscito a risolvere. Nell'atto omosessuale una persona cerca di usare un'altra persona come parte del proprio sistema difensivo e non come auto-donazione reciproca. Possono portare un sollievo temporaneo alla persona, ma non corrispondono al suo bene integrale, per questa ragione sono considerati intrinsecamente disordinati perché non rispettano l'integrità del significato unitivo né quello procreativo della sessualità.

Il magistero postconciliare ha dedicato vari documenti¹¹ alla tematica omosessuale. Utilizziamo il testo del Catechismo della Chiesa Cattolica per presentare in modo sintetico la dottrina ecclesiale:

«2357 L'omosessualità designa le relazioni tra uomini o donne che provano un'attrattiva sessuale, esclusiva o predominante, verso persone del medesimo sesso. Si manifesta in forme molto varie lungo i secoli e nelle differenti culture. La sua genesi psichica rimane in gran parte inspiegabile. Appoggiandosi sulla Sacra Scrittura, che presenta le relazioni omosessuali come gravi depravazioni, [Cf Gen 19,1-29; Rm 1,24-27; 2357 1Cor 6,10; 1Tm 1,10] la Tradizione ha sempre dichiarato che “gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati” [Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. Persona humana, 8]. Sono contrari alla legge naturale. Precludono all'atto sessuale il dono della vita. Non sono il frutto di una vera complementarità affettiva e sessuale. In nessun caso possono essere approvati.

2358 Un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta tendenze omosessuali profondamente radicate. Questa inclinazione, oggettivamente disordinata, costituisce per la maggior parte di loro, una prova. Perciò devono essere accolti con rispetto, compassione, delicatezza. A loro riguardo si eviterà ogni marchio d'ingiusta discriminazione. Tali persone sono chiamate a realizzare la volontà di Dio nella loro vita, e, se sono cristiane, a unire al sacrificio della croce del Signore le difficoltà che possono incontrare in conseguenza della loro condizione.

2359 Le persone omosessuali sono chiamate alla castità. Attraverso le virtù della padronanza di sé, educatrici della libertà interiore, mediante il sostegno, talvolta, di un'amicizia disinteressata, con la preghiera e la grazia sacramentale, possono e devono, gradatamente e risolutamente, avvicinarsi alla perfezione cristiana».

¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona Humana. Alcune questioni di etica sessuale* (29.12.1975) n. 8; ID., *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali* (1.10.1986); ID., *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali* (03.06.2003); CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA (1997) nn. 2357-2359.

Sulla base di questi riferimenti si può ora pensare a quale tipo di *approccio pastorale* occorre mettere in gioco nell'affrontare la situazione della persona omosessuale. Dal punto di vista morale dobbiamo porre la necessaria distinzione tra tendenza e atti, fra norma oggettiva e responsabilità soggettiva, tra riprovazione del comportamento e rispetto della persona. Queste distinzioni non rappresentano un dualismo morale ma l'attenzione alla persona, perché il giudizio morale deve tenere conto dell'individualità di ciascuno, della complessità del suo vissuto personale e dei condizionamenti di ognuno. Per questo il giudizio oggettivo, estremamente chiaro circa la natura degli atti omosessuali, non fa giungere automaticamente ad un giudizio di responsabilità soggettiva che va giudicata con prudenza (PH 8), senza però escluderla a priori.

Il primo passo consiste sempre nello sforzo di comprendere il soggetto, il suo vissuto, il suo disagio insieme al suo atteggiamento nei confronti dell'esistenza e degli altri. Occorre un accompagnamento pastorale che conduca a un'educazione per comprendere il valore cristiano dell'amore, della sessualità e del matrimonio, facendo intendere come la genitalità sia solo un aspetto di una realtà più ricca. Occorre aiutare l'omosessuale a uscire dall'isolamento, senza mai consigliare il matrimonio se non c'è reale capacità di relazione eterosessuale stabile. La partecipazione a gruppi ecclesiali è auspicabile, soprattutto se a sfondo caritativo, i gruppi cristiani di soli omosessuali hanno in sé il rischio di chiudere la persona in un ghetto.

Non corrispondendo, gli atti omosessuali, alla comprensione teologica della sessualità umana, la persona omosessuale è chiamata a vivere la *continenza*, tenendo conto della legge di gradualità per esprimere le esigenze concrete di un cammino. Il Catechismo della Chiesa Cattolica, come abbiamo visto, indica anche molto saggiamente l'aiuto che può provenire da un'amicizia gratuita disinteressata.

Nella celebrazione del *sacramento della confessione* vanno distinti: gli *occasionalisti*, che in circostanze particolari hanno compiuto un atto omosessuale, vanno indirizzati alla continenza pur senza drammatizzare l'aspetto della caduta; gli *abitudinari*, che sono soggetti a cadute frequenti, ma s'impegnano in un serio cammino di crescita, chiedono un sapiente discernimento per sostenerli nell'impegno; i *recidivi*, che sono inclini al comportamento omosessuale per costituzione radicata o per vizio contratto e non sono disposti al sacramento, vanno illuminati sul loro stato con un dialogo nella verità.

Nel campo della scelta della *vita religiosa*, a livello formativo e di discernimento, occorre considerare la possibilità che la scelta della castità possa nascondere dinamiche autopunitive e che la scelta di un ambito protetto alla lunga risulti emotivamente poco gratificante ed essendo monosessuale esponga la persona all'infedeltà.

Nel campo dell'ammissione dei candidati alla *vita presbiterale* la Congregazione per l'educazione cattolica pone dei limiti ancor più decisi per chi presenta forme di omosessualità radicata, specie se si è espressa nel sostegno a movimenti gay. Solo in situazione di omosessualità transitoria, come nel caso di un'adolescenza non ancora compiuta, e dopo aver compiuto un percorso psicoterapeutico, si può valutare l'ammissione agli ordini sacri, dopo un tempo congruo di almeno tre anni che permetta di valutare la solidità dei risultati raggiunti¹².

¹² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri* (31.08.2005).

C. *La mancanza di coniugalità*

1. **I rapporti prematrimoniali, libere convivenze e matrimonio per prova.**

Nonostante l'ampia diffusione della pratica, ormai comunemente accettata dal permissivismo delle società contemporanee, occorre interrogarsi sui rapporti sessuali di tipo coniugale al di fuori del matrimonio.

Va certamente distinto un senso generico e un senso stretto in cui s'intendono i cosiddetti rapporti prematrimoniali. In senso generico s'intendono quei rapporti che non hanno nessuna relazione con un'intenzione matrimoniale e come tali nella valutazione morale sono sempre stati giudicati negativamente, perché non espressivi dei significati della sessualità¹³. Più articolato invece il giudizio sui rapporti prematrimoniali in senso proprio, cioè quelli posti in essere da un uomo e una donna che hanno una ferma volontà di sposarsi e, apparentemente, solo a causa di impedimenti esterni non possono celebrare il matrimonio. In questo contesto qualche moralista ha avanzato una accettabilità di tale pratica. La dichiarazione *Persona humana* n.7 ha invece espresso un giudizio negativo su tali rapporti intesi come prematuri. Per quanto possa essere fermo il proposito, non sono protetti dalle fantasie e dai capricci e non consentono di assicurare nella sua sincerità e fedeltà la relazione interpersonale di un uomo e di una donna.

Il magistero della Chiesa e la teologia morale più attenta hanno sempre ribadito l'impossibilità di dissociare l'unione sessuale compiuta in verità dall'unione definitiva dell'uomo e della donna. Il matrimonio stesso non va considerato un puro atto cerimoniale, ma corrisponde alle esigenze stesse dell'unione dell'uomo e della donna in ordine all'unità e totalità del loro rapporto ed in riferimento alla dimensione sociale che l'amore coniugale porta inscritto in se stesso. Inoltre, tra battezzati, il matrimonio conferisce la particolare grazia del sacramento di Cristo che consente all'amore umano di maturare in pienezza. Le relazioni sessuali fuori dal contesto matrimoniale non trovano riscontro nella vita delle due persone che ancora non costituiscono una comunità definitiva e sono prive di quel necessario riconoscimento di garanzia della società civile e, per i coniugi cattolici, della Chiesa (cfr *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 95).

Sul piano educativo va valorizzato il senso della comunicazione sessuale come il linguaggio dell'amore e quindi come espressione della donazione attuale e definitiva delle persone che si può realizzare solo nel matrimonio, nella cornice del quale, l'unione sessuale completa assume il suo pieno significato. Nel fidanzamento, l'accettazione dei rapporti prematrimoniali tende a monopolizzare l'attenzione della coppia occultando o attenuando il rilievo di altri aspetti essenziali da maturare nel tempo della preparazione al matrimonio: la conoscenza dell'altro nei suoi ideali, valori e progetti. Si può, inoltre, creare una situa-

¹³ Il CCC n. 2353 afferma: «La fornicazione è l'unione carnale tra un uomo e una donna liberi, al di fuori del matrimonio. Essa è gravemente contraria alla dignità delle persone e della sessualità umana naturalmente ordinata sia al bene degli sposi, sia alla generazione e all'educazione dei figli. Inoltre è un grave scandalo quando vi sia corruzione dei giovani».

zione di legame prematura che non consente di valutare liberamente la serietà del rapporto e può rendere più traumatico il distacco almeno per uno dei partner. Dal punto di vista empirico si nota comunque come l'aver sperimentato l'esperienza sessuale completa, non fortifichi la coppia, che rimane esposta a un'elevata percentuale di fallimenti, anche dopo relazioni durate molti anni.

Sempre nel contesto del fidanzamento, ci si deve interrogare sul grado di intimità che possa essere ritenuto moralmente accettabile nella preparazione al matrimonio. La scoperta del dono progressivo della corporeità fa parte della comunicazione tra due persone che stanno cercando di approfondire il rapporto. Lo sguardo della persona amata, il bacio, la carezza e il contatto sono espressioni di tenerezza di prossimità che dispongono la coppia alla sessualità coniugale, ovviamente lasciando la definitiva intimità fisica al momento in cui il rapporto giungerà a piena maturità nel matrimonio. Non è ovviamente possibile delimitare i confini valevoli per tutti e sempre. È il compito etico della coppia nel fidanzamento di maturare progressivamente nell'espressione fisica del proprio affetto e del naturale desiderio e ciò va fatto in un clima di rispetto reciproco, di sincerità e di dialogo. Occorrono senso di responsabilità e di onestà verso se stessi e con l'altro per evitare quei comportamenti che possono tendere, anche senza volerlo, verso un rapporto completo o che possono mascherare una forma di genitalizzazione del rapporto di coppia (es. *necking* e *petting*). Essi non tendono alla coniugalità autentica, ma ad una forma di stimolazione genitale reciproca (cfr *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 96) e, quando diventano persistenti e praticati usualmente, possono anche avere un'influenza non positiva sulla vita erotica della futura coppia.

Queste indicazioni sono ovviamente finalizzate, in positivo, a far vivere la *castità prematrimoniale* che va intesa non come censura, ma come modulazione dell'istinto fisico e della pulsione psichica nel linguaggio amoroso. In questo esercizio di apprendimento, svolge un'imprescindibile funzione l'astinenza sessuale ed il silenzio dell'*eros*. L'incapacità del silenzio erotico si può tradurre in erotismo subito e inferto, è subito perché l'io non è in grado di governarlo ed è inferto perché scaricato sull'altro più che essere espresso all'altro.

Le *libere convivenze* si differenziano dai rapporti prematrimoniali perché l'uomo e la donna rifiutano di dare forma istituzionale riconosciuta in modo pubblico a un rapporto che implica anche l'intimità sessuale. Per quanto possano essere diverse le motivazioni immediate della scelta, alla sua base c'è sempre il rifiuto di un impegno definitivo e pubblico e quindi una mancanza di fiducia nella persona. L'idea di poter mantenere la propria libertà nel non impegnarsi stabilmente con un altro da sé è ovviamente un'idea di libertà immatura e l'amore che rifiuta la definitività ha un carattere profondamente contraddittorio (cfr FC 11). Il cosiddetto "*matrimonio per prova*" o "*per esperimento*" esprime sempre una mancanza di coniugalità e per quanto possa esservi un'intenzione rivolta a un successivo matrimonio è poco convincente che si possa fare un esperimento nei confronti di persone umane, la cui dignità esige l'amore di donazione senza alcun limite, né il tempo, né di circostanza (cfr FC 80). In questa situazione lo stesso riferimento alla parola matrimonio è fuori luogo.

2. I divorziati risposati

Le caratteristiche proprie dell'amore coniugale, come abbiamo visto nella prima parte, sono connotate dall'unità e dall'indissolubilità del rapporto. L'indissolubilità non è una caratteristica che s'imponga dall'esterno attraverso qualche vincolo giuridico, ma è espres-

sione stessa dell'attenzione alla perennità e totalità che caratterizza l'amore umano. L'amore coniugale dei battezzati in ragione del sacramento trova una saldezza peculiare (cfr HV 9) nel Vangelo del matrimonio, cioè nella piena rivelazione del progetto divino sul matrimonio voluta dal Signore. Nonostante questo dato teologale e il sostegno della grazia, per l'influenza di varie circostanze esterne e per la fragilità della condizione umana, anche il matrimonio dei credenti conosce l'esperienza del fallimento e pone seri interrogativi alla comprensione dell'indissolubilità e dello stesso matrimonio.

La vita concreta della coppia può registrare momenti d'incomprensione e di gravità tale da rendere impossibile la convivenza coniugale. In simili casi la Chiesa ammette la separazione fisica degli sposi e la fine della loro coabitazione. Questa soluzione, ovviamente, deve considerarsi come una soluzione estrema dopo avere tentato ogni possibile aiuto e i coniugi non cessano di essere marito e moglie davanti a Dio (cfr CCC 1649).

Più complesso è il caso in cui alla fine della prima convivenza segue una nuova unione e il magistero ecclesiale è intervenuto più volte sul tema per illuminare queste situazioni¹⁴. Il suo insegnamento pone alcuni punti fermi dai quali occorre partire per un approccio pastorale ai fedeli che si trovano in situazione di difficoltà matrimoniale:

- i fedeli divorziati risposati si trovano in una situazione oggettivamente contrastante con il progetto di Dio sul matrimonio;
- essi non sono esclusi dalla comunione con la Chiesa e sono chiamati a prender parte alla sua vita, secondo quello che la loro condizione consente;
- essendo la loro comunione con la Chiesa imperfetta, questo impedisce loro di accedere all'Eucaristia che della comunione ecclesiale è il segno.

A fronte della situazione di sofferenza in cui si trovano i fedeli che hanno sperimentato un fallimento matrimoniale e per le complesse situazioni umane familiari che si vengono a trovare, si sono prospettate varie soluzioni da un punto di vista teorico circa la solubilità del matrimonio.

Un primo approccio di *tipo pastorale* vuole risolvere la questione sul piano della coscienza personale e della relazione sacramentale soggettiva. Prendendo coscienza della propria colpa, dopo aver espresso un autentico pentimento e una prova di vera conversione, il divorziato risposato potrebbe essere ammesso alla comunione e ricevere una forma di accoglienza da parte della Chiesa circa la nuova convivenza. La soluzione prospettata, ad esempio dai vescovi dell'*Oberrhein* (1993), si scontra con dati oggettivi come l'insegnamento esplicito del Nuovo Testamento e la prassi tradizionale della Chiesa sull'illegittimità delle seconde nozze, oscura inoltre la dimensione ecclesiale del matrimonio favorendo un individualismo intimista e crea una spaccatura tra una supposta verità soggettiva, percepita dalla coscienza, e verità oggettiva.

Una seconda via di *tipo dogmatico-canonico* tocca la stessa dottrina dell'indissolubilità e, prendendo spunto dalle prassi delle Chiese ortodosse, interpreta le eccezioni contenute nel Vangelo di Matteo, come una possibilità di benedizione delle seconde nozze in casi particolari (B. Häring, *A. Le Bourgeois*).

¹⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esort. apostolica *Familiaris consortio* (22.11.1981) 83-84; CEI, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il "Vangelo della Famiglia"*, Fondazione di Religione "Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena", Roma 1993, 207-234; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *ai vescovi della Chiesa cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati* (14.09.1994).

Una terza possibilità si fonda invece sul *potere delle chiavi* che la Chiesa avrebbe in campo matrimoniale in parallelo con la dispensa dai voti religiosi. Il privilegio paolino e la dispensa sul matrimonio rato e non consumato sono espressione di questo potere che andrebbe esteso anche al matrimonio rato e consumato. Questa posizione è stata esplicitamente ripudiata dalla Congregazione per la dottrina della fede ritenendo che per le disposizioni di diritto divino la Chiesa non ha alcun potere di dispensa.

Una quarta strada ha proposto invece di riconsiderare la *nozione di consumazione del matrimonio* alla luce del lungo dibattito teorico che ha impegnato il diritto canonico medievale. S'introduce la nozione di consumazione psicologica accanto a quella di consumazione fisica per estendere il potere della Chiesa in materia di dispensa.

Infine, si è proposto di accostare la problematica dei divorziati risposati al tema tradizionale della *vedovanza casta* (B. Petrà). Secondo quest'autore il vincolo sponsale non si interrompe con la morte del coniuge e l'ammissione delle seconde nozze dopo la morte fisica è possibile solo per una concessione della Chiesa. Questa concessione potrebbe essere estesa anche al divorziato risposato. La tesi suggestiva riposa però su un presupposto che non è dotato di sufficiente certezza e condivisione in campo teologico e magisteriale.

Tutte queste ipotesi, per quanto diversamente motivate e argomentate, finiscono per affermare che l'indissolubilità del matrimonio non è un elemento così assoluto, contraddicendo ovviamente un dato tradizionale.

Per il magistero della Chiesa percorre, invece, un'altra strada che non consiste nella revisione della dottrina dell'indissolubilità e non introduce prassi pastorali che possano oscurare questa verità. Si pone nella direzione di approfondire le condizioni che stabiliscono la capacità dei nubendi di emettere un valido consenso e di assumere gli oneri propri del matrimonio. In questo senso si agisce attraverso il *riconoscimento della nullità del matrimonio*, cioè il riconoscimento che, fin dall'inizio, non è sorto un vincolo matrimoniale sebbene vi sia stata una celebrazione ed una convivenza che ne avevano la parvenza. Il diritto canonico tende ad allargare le possibilità di provare, in foro esterno, la nullità di un matrimonio superando ogni possibile divario tra verificabilità nel processo canonico e verità conosciuta dalla retta coscienza.

Sul piano pastorale occorre dare attenzione alla *prevenzione* delle possibili situazioni fallimentari a livello educativo e di annuncio della verità cristiana sul matrimonio e va condotta una *cura* delle famiglie in difficoltà. Attraverso l'intervento di molteplici operatori pastorali vanno sostenute le famiglie in crisi e proposti specifici interventi sia per affrontare le difficoltà psicologiche e relazionali, sia offrendo un aiuto di tipo spirituale che possa risanare le piaghe profonde del cuore.

Si pone, infine, la necessità di accogliere chi vive la *situazione matrimoniale irregolare* anzitutto sapendo discernere con molta attenzione le varie situazioni.

- *I conviventi* vivono come marito e moglie senza vincoli matrimoniali. È la situazione di tanti che non si sposano mai, nemmeno con rito civile, mentre altri infine accedono al matrimonio concordatario (cioè celebrato nel rito cattolico e avente effetti sia religiosi sia civili). La Chiesa non considera tali unioni regolari perché mancano le basi sia umane sia cristiane: solo un'unione sacramentale 'nel Signore' la rende cristiana.
- *Gli sposati solo civilmente*. Pur riconoscendo in tale scelta, vari elementi positivi (volontà di impegnarsi in un preciso stato di vita, assumerne i diritti e i doveri,

chiedere il pubblico riconoscimento ecc.) la Chiesa non ritiene ‘sacramento’ la loro unione. Non è però una situazione definitiva: volendo essi potrebbero regolarizzare la loro situazione con il matrimonio religioso fra di loro.

- *I separati o divorziati da matrimonio solo civile.* Questi, sciolto quel legame che fu solo civile e giuridico e assolti gli eventuali doveri, potrebbero accedere, col permesso del Vescovo, al matrimonio concordatario con altra persona.
- *I separati da matrimonio concordatario* che non accedono a nuove nozze civili né convivono con altra persona. Questa situazione non è considerata irregolare dalla Chiesa, quindi non comporta di per sé alcuna riserva per accedere alla Comunione né alla Confessione.
- *I divorziati da matrimonio concordatario, che hanno subito*, tollerato o acconsentito per gravi necessità al divorzio, ma che non intendono accedere a nuove nozze civili perché desiderano permanere nel primo vincolo coniugale. Anche per questi non c’è alcuna riserva negativa: anzi il Magistero della Chiesa “*esprime piena stima nella consapevolezza che il loro esempio di fedeltà e coerenza assume un particolare valore di testimonianza...*” (Direttorio CEI 211). Se si parla di situazione ‘difficile’ è solo per mettere in evidenza l’obiettivo difficoltà in cui si trovano per cui c’è il sollecito invito alla vicinanza e accompagnamento pastorale.
- *I divorziati da matrimonio concordatario, che hanno causato la rottura* del matrimonio e sono moralmente responsabili del conseguente divorzio. Qualora non intendano passare a seconde nozze, essi possono accedere ai sacramenti, ma devono “pentirsi sinceramente e riparare concretamente il male compiuto”.
- *I divorziati che hanno invece l’intenzione di accedere a nuove nozze civili* sono diversi dai precedenti sia per aver voluto la rottura e il divorzio, sia per l’intenzione di risposarsi. La situazione oggettiva non è ancora diventata irregolare (perché non c’è stato ancora il secondo matrimonio), ma certamente le intenzioni stanno portando a quello. Dal punto di vista dell’intenzione sono assimilabili agli irregolari.
- *I divorziati risposati che hanno cessato di vivere in modo coniugale.* Talvolta per i due che si risposano, soprattutto col passare del tempo, ciò che li tiene uniti non è il bisogno sessuale, ma l’esigenza di non essere soli, oppure il condurre meglio l’educazione o le incombenze familiari. La Chiesa non vede ‘irregolare’ la situazione di coloro che s’impegnano a vivere in un rapporto di aiuto e amicizia, astenendosi quindi dagli atti propriamente coniugali.
- *I divorziati risposati che vivono in modo coniugale.* Ci sono alcuni che non avendo particolari urgenze potrebbero ancora sciogliere il legame irregolare; altri invece, per condizioni particolari (ad esempio la necessità di accudire i figli o nuove responsabilità reciproche), in coscienza non se la sentono di sciogliere il legame. È questa la situazione che esprime di più la situazione dei divorziati risposati, che la Chiesa qualifica come *situazione irregolare*. Essi si sentono ormai in uno status permanente irreformabile e non pensano minimamente di poterlo cambiare.

Riportiamo conclusivamente le parole che l’esortazione post-sinodale *Familiaris Consortio* n. 84 dedica al tema dell’accesso ai sacramenti dei fedeli divorziati risposati:

«La Chiesa, tuttavia, ribadisce la sua prassi, fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere

alla comunione eucaristica i divorziati risposati. Sono essi a non poter esservi ammessi, poiché il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'Eucaristia. C'è inoltre un altro peculiare motivo pastorale: se si ammettessero queste persone all'Eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio.

La riconciliazione nel sacramento della penitenza - che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico - può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti a una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi - quali, ad esempio, l'educazione dei figli - non possono soddisfare l'obbligo della separazione, "assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi"».

Dal punto di vista dell'azione pastorale della Chiesa nei confronti dei divorziati risposati, va affermata, come sollecita lo stesso Giovanni Paolo II nel documento sopra riportato, la necessità di un'accoglienza fraterna e solidale della comunità cristiana verso persone ferite negli affetti. Se essi non possono soddisfare alle condizioni che sono state sopra riportate, possono comunque partecipare alla vita della Chiesa ascoltando la parola di Dio; frequentando il sacrificio della messa; perseverando nella preghiera; dando incremento alle opere di carità e alle iniziative della comunità a favore della giustizia; nell'educazione dei figli alla fede cristiana e coltivando lo spirito penitenziale.

Occorre indicare loro la via della *comunione spirituale*, segnalando la ferma fiducia che anch'essi potranno ottenere da Dio la grazia della conversione e della salvezza se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità.

D. La mancanza di procreatività

1. Contraccezione

Come abbiamo messo in luce nella prima parte, l'amore coniugale è aperto al dono della vita. La fecondità è parte essenziale dell'esperienza umana ed anche a livello fisico questa potenzialità va attuata in modo umano nella libertà e nella responsabilità. Il capitolo, di cui questo paragrafo fa parte, fa riferimento in generale alle problematiche etiche della procreazione. In questa prima tappa parleremo più in dettaglio e in senso positivo dell'atteggiamento della coppia che è denominato *paternità e maternità responsabile*.

La riflessione teologico-morale sulla fecondità ha un primo e imprescindibile riferimento nell'enciclica di Papa Paolo VI *Humane vitae* del 1968. Si tratta di una delle più controverse encicliche del magistero contemporaneo che ha affrontato un tema che, già all'interno delle discussioni conciliari, aveva risentito di diversi approcci soprattutto in riferimento ai metodi artificiali di regolazione della fecondità. La costituzione *Gaudium et spes* offrì solo delle indicazioni generali e delle affermazioni di principio, senza dare alcuna traduzione in termini di norme operative. Il papa Paolo VI incaricò un gruppo di esperti di questo approfondimento operativo che si espresse, in certi casi, a favore dell'uso di mezzi contraccettivi. A questa proposta si oppose un gruppo influente di teologi e di cardinali e il papa non accolse quella proposta, incaricando un nuovo gruppo di lavoro che collaborò alla stesura finale dell'enciclica.

Il punto di partenza è il concetto di *paternità responsabile* per l'assunzione del desiderio naturale nell'ordine della ragione. La trasmissione della vita, nell'uomo, non è un semplice atto espressivo della potenza generativa, ma è un atto personale che coopera con lo stesso atto creatore divino. In questa linea si comprende perché la generazione umana si esprima in termini di *procreazione*. Nella generazione di nuova vita umana, il ruolo dell'uomo è certo quello di cooperatore ma la nuova nascita certamente dipende dalla sua volontà cooperativa. La misura della sua attiva cooperazione con la provvidenza divina che guida il mondo, non è conferita all'uomo dalla semplice inclinazione naturale, espressa attraverso i suoi impulsi, ma è un atto della volontà forgiato dalla ragione che, all'interno dell'unione coniugale, è lo stesso atto di amore umano.

L'enciclica *Humanae vitae* dedica il n. 10 all'elaborazione del tema della paternità responsabile e lo articola in rapporto sia ai *processi biologici*, verso i quali si richiede conoscenza e rispetto; sia in rapporto alle *tendenze dell'impulso sessuale e delle passioni*, in ordine alle quali chiede il ruolo plasmatore della ragione e della volontà; sia infine in rapporto alle *condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali* a fronte delle quali la coppia è chiamata sia ad un atteggiamento di generosità verso la procreazione sia, per gravi motivi, anche alla decisione di evitare temporaneamente o a tempo indeterminato una nuova nascita.

Da questi primi passaggi è già sufficientemente chiaro che il problema della paternità responsabile non si risolve nella scelta circa l'assunzione di un metodo per non avere figli. La paternità responsabile, invece, è volta a preservare l'integrità dell'amore coniugale e in questione non è, come invece molti autori hanno frainteso interpretando in modo inad-

guato l'enciclica, il rispetto della struttura biologica dell'atto sessuale. In gioco è la preservazione della natura personale dell'atto coniugale come atto di amore. A proposito della paternità responsabile non si dà affatto l'alternativa tra naturale e artificiale, ritenendo il primo un modo adeguato e il secondo contro la norma morale, si dà invece il contrasto tra volontario e artificiale.

Cercando ora di vedere come il testo papale formuli il problema, possiamo fare riferimento all'affermazione centrale dell'enciclica, contenuta nel n. 12, circa dell'*inscindibile nesso tra unione amorosa e procreazione*: "salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità".

Sotto questa luce possiamo comprendere perché l'unico modo moralmente adeguato di limitazione o regolazione della fecondità è la *continenza periodica* (HV 21; FC 32-33). In senso contrario la "diretta, durevole o temporalmente limitata sterilizzazione dell'uomo o della donna", così come ogni azione "che o in previsione o durante l'esecuzione dell'atto coniugale, o in collegamento con esso nel decorso dei suoi affetti naturali, miri a impedire la procreazione, sia come fine sia come mezzo in vista del fine", è condannata come immorale (HV 14).

Cercando di comprendere meglio l'argomentazione etica sopra espressa, possiamo dar conto del perché la *virtù della castità* e il dominio volontario dell'impulso sessuale da essa ordinato, per mezzo della continenza periodica, formano l'unica base adeguata all'agire umano per una responsabile e ragionevole regolamentazione dell'energia procreativa e dei desideri dei sensi che le danno impulso.

Il punto da comprendere e da mettere a fuoco è l'aspetto della volontarietà dell'autoregolazione. Cerchiamo cioè di capire che cosa decide la differenza tra un atto matrimoniale che cade per scelta dei coniugi in un periodo infecondo, e si collega alla scelta della continenza in periodi di fecondità, e l'atto compiuto attraverso mezzi di contraccezione.

Si tratta della realizzazione di atti pienamente umani e cioè di atti che impegnano il controllo da parte della ragione e il dominio della volontà nel contesto di un reciproco accordo dei due partner coniugali. Essi si mettono in gioco sul piano della reciprocità, dell'uguaglianza, e dell'amore di amicizia che cerca di realizzare sempre il bene dell'altro. Tutti gli atti coniugali devono corrispondere a questo criterio, sia il compimento di un atto matrimoniale che cade volutamente in un periodo infecondo, sia gli atti di continenza che si pongono in periodi di fecondità. In entrambi gli aspetti, i coniugi pongono una personale e volontaria assunzione di responsabilità e i loro atti rimangono atti aperti alla trasmissione della vita, perché in essi viene assunta la responsabilità circa le conseguenze procreative che, invece, la contraccezione esclude.

La volontarietà di cui stiamo parlando non è certamente quella del controllo tecnico di efficienza, che è sempre signoria razionale e che si può esercitare solo su funzioni che non sono portatrici di beni personali. In questo senso anche la contraccezione chiede delle misure di controllo, ma non si tratta certo del controllo virtuoso per i significati personali dell'impulso sessuale. L'impulso sessuale, infatti, va integrato nella struttura dell'agire personale perché a esso è orientato affinché si possa vivere la comunione personale.

La virtù morale della castità dà forma e perfeziona l'impulso sessuale e lo ordina alla realizzazione dei beni umani fondamentali della comunione. La contraccezione, invece,

non assume in sé l'impulso sessuale per dargli forma ma impedisce soltanto le conseguenze procreative e, in questo modo, unione amorosa ed esercizio della responsabilità procreativa risultano distaccate. Considerare distaccate l'unione sessuale e la procreazione significa considerare la fecondità come un fatto sub-personale e biologico che nulla dice dell'essere stesso dell'uomo e della donna nella differenza sessuale.

L'antropologia integrata della visione cristiana (*anima et corpore unus* GS 14) va contro tale dualismo e segnala che la fecondità è costitutiva dell'umano, perché tutta la sessualità fa parte della dimensione soggettiva e personale dell'uomo. In questo senso è componente integrale e costitutiva della sua identità di soggetto morale dell'azione e il percorso, che la riflessione morale sulla sessualità ha compiuto in senso personalistico, conferma questo dato, come abbiamo visto nella prima parte del nostro percorso. La sessualità e la fecondità contribuiscono a definire e a costituire l'unità-duale uomo-donna e il loro poter vivere nell'amore coniugale.

L'impulso sessuale dunque, non può essere semplicemente "oggetto" di misure tecniche, ma è il "soggetto o portatore" (M. Rhonheimer) della responsabilità procreativa. Questo è necessario perché l'amore coniugale sia insieme responsabile e corporeo, infatti, responsabilità procreativa e rapporto sessuale non possono essere separati pena distruggere l'amore nella sua integrità personale. L'impulso sessuale entra a costituire il soggetto agente e non si può disgiungerlo per farlo diventare un oggetto manipolabile, pena perdere il senso complessivo dell'unione personale coniugale nella differenza uomo-donna.

Gli atti di continenza periodica, scelti per responsabilità procreativa, e gli atti di unione in periodi infecondi, sono entrambi atti in cui il soggetto portatore è l'impulso sessuale stesso, perché anche l'atto di continenza è atto dello stesso comportamento sessuale pienamente umano. In entrambe le situazioni, la persona agisce come autore delle conseguenze procreative dell'atto sessuale, mentre nella contraccezione l'agire responsabile è negato nell'atto sessuale stesso. La contraccezione non è un atto di rapporto sessuale o di amore corporeo bensì una semplice misura che ha la sessualità come oggetto. Questo però contraddice l'assunto che la responsabilità procreativa non chiede una qualsiasi forma di conduzione razionale e volontaria della sessualità ma chiede una prassi in cui i singoli atti sessuali siano portatori di responsabilità.

Esercitando la continenza periodica, i coniugi, con il loro comportamento sessuale *volgono evitare* un concepimento di cui, in coscienza, non sentono di potersi assumere la responsabilità e si trattengono da quegli atti che presumibilmente provocherebbero il concepimento. I coniugi che si servono della contraccezione non evitano in senso vero e proprio il concepimento ma lo "impediscono" perché la contraccezione sottrae all'aspetto unitivo dell'attività sessuale la caratteristica di essere portatore di responsabilità e autorità procreativa. Si tratta di una negazione del senso procreativo dell'attività sessuale a livello del mezzo scelto. Ciò che è decisivo in questo operare non è tanto l'intervento sulle strutture naturali e fisiologiche della sessualità, a volte richiesto, ad esempio, per la regolarizzazione del ciclo mestruale (cfr HV 15), bensì l'intervento sulla struttura personale dell'attività sessuale considerata come atto umano.

Significativamente, *Humanae vitae* n. 14 sottolinea, supponendo le ragioni sopra addotte, che a giustificazione della contraccezione non si può portare il complesso degli atti fecondi che furono posti in passato o che poi seguiranno nella vita della coppia, affinché gli atti coniugali, resi intenzionalmente infecondi, possano condividere un'unica e identica bontà morale. Contraccezione e continenza periodica non sono semplicemente due diver-

si metodi per non avere figli, bensì due modi d'azione fondamentalmente diversi a livello etico¹⁵.

La *continenza periodica* non è un'azione puramente negativa che tralascia qualcosa, è invece un atto intimamente pieno di senso, è un atto di amore coniugale e corporeo ed insieme espressione e terreno di nutrimento per la maturazione nell'amore. L'atto di continenza è sempre assenso all'altra persona, alla comunità d'amore e al compito sostenuto in comune. Possono certo presentarsi delle difficoltà nell'agire, ma le difficoltà per quanto grandi non possono far percorrere vie di soluzione che non tengano conto delle basi etiche e antropologiche dell'amore coniugale.

Quanto detto finora, nel contrapporre continenza periodica e contraccezione, supponeva sempre che la coppia potesse avere dei giustificati motivi di responsabilità paterna per evitare il concepimento. Nell'analisi della contraccezione occorre però anche considerare l'espressione di un *atteggiamento fondamentalmente antiprocreativo*, cioè di un volontario rifiuto della responsabilità procreativa in generale. Quest'atteggiamento segnala un decisivo disorientamento della ragione pratica che falsifica la sessualità umana e l'amore coniugale. Questa intenzione può naturalmente servirsi anche della continenza periodica che in realtà viene deformata e perversa da questa intenzione antiprocreativa. Qui saremmo di fronte ad una continenza moralmente riprovevole perché non è espressione di un atto di virtù di castità, sebbene possa configurarsi una misura minore di perversione morale della sessualità rispetto all'uso di mezzi contraccettivi.

Lo snaturamento della sessualità attraverso misure contraccettive comporta tutta una serie di implicazioni che vanno dalla tendenza alla disintegrazione della sensibilità, alla distruzione dell'amicizia coniugale, dell'eguaglianza e della reciprocità. Si sviluppa una tendenza a vivere la sessualità e la corporeità come un puro e semplice oggetto o mezzo, che distorce il rapporto personale tra i partner.

Cercando di approfondire questa disintegrazione della sessualità, va rimarcato che essa non è ovviamente nelle intenzioni dirette dei coniugi che adottano la contraccezione. Pur operando la separazione delle dimensioni unitiva e procreativa dell'atto coniugale, essi pensano comunque di poter ottenere un accrescimento di comunione dalla loro unione sessuale. Oltre le intenzioni esplicite, proprio per le dinamiche che abbiamo messo in luce finora, però si ottiene un risultato opposto come per un'eterogenesi dei fini. Non assumendo in pieno, sul piano dell'intenzionalità dei loro atti di unione, la responsabilità procreativa insieme alla comunione coniugale, gli sposi determinano un impoverimento oggettivo dell'atto sessuale. Mancando la piena assunzione del dinamismo coniugale, l'atto sessuale rimane esposto alla logica della soddisfazione che caratterizza l'impulso sessuale e si rende difficile il perseguimento del suo trascendimento nella logica del dono. L'impulso sessuale, che cerca il suo soddisfacimento nel semplice compimento dell'atto privato di responsabilità procreativa, alla fine chiude il coniuge nel chiuso cerchio della sua individu-

¹⁵ A titolo puramente esemplificativo si può considerare l'assunzione della pillola estroprogestinica che in tre contesti intenzionali differenti riceve una diversa valutazione morale. L'oggetto morale non è dato, infatti, dalla mera fattispecie fisico-biologica, ma dalla diversa specificazione morale. È moralmente illecito assumerla per separare il fine unitivo dal fine procreativo all'interno di una pratica di contraccezione; è invece lecito assumerla a finalità terapeutica per regolarizzare il ciclo mestruale; è ancora lecito assumerla per evitare una nascita come possibile conseguenza di una violenza carnale, essendo presente un pericolo attuale e concreto come nel caso di guerra accompagnata da pratiche di stupro etnico (es. Congo anni '60; Bosnia anni '90).

alità e distorce il significato comunicativo della sessualità umana, con effetti che potranno manifestarsi nella vita della coppia in modo e in tempi molto diversi.

Elenchiamo i vari metodi impiegati nella pianificazione familiare, organizzandoli in modo da facilitare, alla luce di quanto ora esposto, la comprensione delle questioni morali che coinvolgono:

- *Aborto*: intercezione [antiannidatori meccanici (spirale); antiannidatori chimici (minipillola di solo progesterone, pillola del giorno dopo)]; contragestazione (luteolitici e antiprogesteronici es. RU-468).
- *Sterilizzazione*: vasectomia nell'uomo; elettrocoagulazione/legatura delle tube nella donna.
- *Contracezione*: di barriera (condom, diaframma); chimica (pillola estroprogestinica, spermicidi, spugne).
- *Coito interrotto*
- *Metodi naturali*: ritmici (Ogino-Knaus); mucocervicale (Billings); termici (temperatura basale).

Oltre la malizia dell'intenzione contraccettiva, per le argomentazioni già affrontate nel corso di morale della vita fisica, la prima serie di interventi comporta una particolare gravità: il rifiuto della fecondità si realizza attraverso *l'effetto abortivo*, secondo le diverse modalità di ciascuna tecnica. La sterilizzazione diretta, invece, privando in modo permanente il corpo umano di una funzione fondamentale, costituisce una grave *violazione dell'integrità fisica* perché qui manca ogni giustificazione terapeutica che possa invocare il principio di totalità. La contraccezione, che richiede l'uso di mezzi meccanici o chimici, e il coito interrotto condividono la stessa malizia dovuta alla *separazione dell'aspetto unitivo e quello procreativo*.

I metodi naturali, assunti nella logica della virtù della castità e della continenza, se utilizzati congiuntamente, possono dare indicazioni valide per conoscere i ritmi naturali immanenti alle funzioni generative nell'esercizio della paternità responsabile (cfr HV 16). Al di fuori dell'esercizio casto della sessualità, come abbiamo già detto, possono essere considerati metodiche contraccettive.

Concludiamo ora il paragrafo considerando alcune *indicazioni pastorali* per affrontare il delicato argomento, soprattutto qualora la coppia percepisca una situazione conflittuale nella quale diventa difficile la decisione morale. Il primo tentativo della coppia deve essere volto ad armonizzare i valori in gioco senza lederne alcuno, solo qualora non fosse possibile agire altrimenti, deciderà dando la precedenza a quelli che appaiono più alti e irrinunciabili, sapendo che alcuni beni fondamentali non possono mai essere lesi (come ad esempio il rispetto della vita del concepito).

Un appropriato aiuto è offerto dal *Vademecum per i confessori* pubblicato dal Pontificio Consiglio per la famiglia per articolare in modo adeguato il rapporto tra valutazione oggettiva dell'atto morale e la corrispondente responsabilità soggettiva:

«7. Il sacramento della Riconciliazione richiede, da parte del penitente, il dolore sincero, l'accusa formalmente integra dei peccati mortali e il proposito, con l'aiuto di Dio, di non ricadere mai più. In linea di massima non è necessario che il confessore indaghi sui peccati commessi a causa dell'ignoranza invincibile della loro malizia, o di un errore di giudizio non colpevole. Per quanto tali peccati non siano imputabili, tuttavia non cessano di essere un male e

un disordine. Ciò vale anche per la *malizia obiettiva della contraccezione*: questa introduce nella vita coniugale degli sposi un'abitudine cattiva. E quindi necessario adoperarsi, nel modo più opportuno, per liberare la coscienza morale da quegli errori che sono in contraddizione con la natura del dono totale della vita coniugale.

Pur tenendo presente che la formazione delle coscienze va fatta soprattutto nella catechesi sia generale che specifica degli sposi, è sempre necessario aiutare i coniugi, anche nel momento del sacramento della Riconciliazione, ad esaminarsi sui doveri specifici della vita coniugale. Qualora il confessore ritenga doveroso interrogare il penitente, lo faccia con discrezione e rispetto.

8. Certamente è da ritenere sempre valido il principio, anche in merito alla castità coniugale, secondo il quale è preferibile lasciare i penitenti in buona fede in caso di errore dovuto ad ignoranza soggettivamente invincibile, quando si preveda che il penitente, pur orientato a vivere nell'ambito della vita di fede, non modificherebbe la propria condotta, anzi passerebbe a peccare formalmente; tuttavia, anche in questi casi, il confessore deve tendere ad avvicinare sempre più tali penitenti, attraverso la preghiera, il richiamo e l'esortazione alla formazione della coscienza e l'insegnamento della Chiesa, ad accogliere nella propria vita il piano di Dio, anche in quelle esigenze».

2. Tecniche di riproduzione artificiale

¹ Rachele, vedendo che non le era concesso di procreare figli a Giacobbe, divenne gelosa della sorella e disse a Giacobbe: «Dammi dei figli, se no io muoi!». ² Giacobbe s'irritò contro Rachele e disse: «Tengo forse io il posto di Dio, il quale ti ha negato il frutto del grembo?».

Con questa citazione del capitolo 30 del libro della Genesi, ci introduciamo nel tema della sterilità che costituisce lo sfondo entro cui collocare la riflessione sulle tecniche di riproduzione artificiale. Pur nella concisione del testo biblico, emerge con chiarezza la situazione di sofferenza della donna e della coppia per la condizione di sterilità. Per la coppia, e in special modo per la donna, la condizione di sterilità rappresenta una prova molto pesante.

I dati circa l'incidenza della sterilità non sono di facile indagine e non sempre gli autori concordano sui rilevamenti. Dopo aver precisato alcuni termini, vedremo qualche indicazione sull'incidenza del fenomeno.

Intendiamo per *sterilità* l'incapacità di ottenere una gravidanza dopo uno o due anni di rapporti sessuali potenzialmente fecondi. La condizione di sterilità può essere soggettivamente desiderata, accettata o subita; indesiderata o non accettata; fisiologica. Si può distinguere una sterilità primaria quando c'è assenza di gravidanza e una sterilità secondaria quando insorge un'incapacità a concepire dopo una precedente gravidanza.

La *subfertilità* è, invece, la ridotta fertilità da cause transitorie e/o modificabili, mentre l'*infertilità* è l'incapacità a portare a termine una gravidanza con nascita di feto vivo e vitale.

Passando a qualche dato statistico possiamo indicare un'incidenza attorno al 10-15% delle coppie sterili in rapporto al totale dei matrimoni. Il 70% della sterilità è superabile, mentre il 30% è definitiva. Di questi casi il 40% della sterilità dipende da fattore femminile, il 30% da fattore maschile e un altro 30% deriva da sterilità di coppia. Vediamo ora l'incidenza percentuale delle varie cause di sterilità con il seguente prospetto:

<u>Cause di sterilità</u>	<u>Coppie che ne sono affette (%)</u>
Turbe dell'ovulazione	20-29
“Anomalie tubariche”	15
Endometriosi	6
Patologia cervicale	3
Patologia seminale	21-24
Altre cause maschili	2
Turbe della sessualità	6
“Sine causa”	18-28

Esistono dei *fattori di rischio* che influiscono sulla condizione di sterilità: posticipazione della prima gravidanza (età= 25 anni > 5% sterilità; età= 40 anni > 30% sterilità); influsso delle malattie sessualmente trasmissibili (MST); uso di tecniche contraccettive e abortive; inquinamento dell'ambiente di vita e di lavoro; farmaci, droghe, radiazioni; fumo, caffè, dieta, esercizio fisico, stress; introduzione di estrogeni di origine animale (carne) e di provenienza umana (acqua).

I tentativi medico-chirurgici per risolvere il problema della sterilità, se rispettosi dell'identità dei soggetti in gioco, in quanto rispondono ai canoni della deontologia medica, possono essere e vanno esperiti. Si escludono trapianti di gonadi che intaccano l'identità personale dei genitori e della prole, mentre le terapie ormonali vanno calibrate anche riguardo alla possibile gravidanza plurigemellare con tutte le implicazioni che può comportare.

La ricerca nel campo della terapia della sterilità richiede grande impegno e probabilmente l'investimento di maggiori energie per la conoscenza delle cause e l'individuazione di rimedi.

Dobbiamo ora chiederci se le cosiddette *tecniche di fecondazione extracorporea* o di *riproduzione artificiale* possono essere considerate delle terapie. La semplice constatazione che al termine di una procedura di questo genere, anche se coronata da successo, la coppia rimane nella sua condizione di sterilità, salvo problematiche di tipo psicologico che un'eventuale gravidanza possa aiutare a sciogliere come alcuni casi hanno rilevato, deve far concludere che non si tratti di una terapia perché non ha rimosso la causa e dunque non ha guarito la coppia dall'incapacità di avere figli.

Si tratta invece di un *nuovo modo di nascere* rispetto all'atto coniugale dei coniugi e va valutato se risponda al criterio del rispetto della dignità dei genitori e del figlio. In questo contesto occorre inoltre considerare la bassa percentuale di successo che queste tecniche riportano (5-6 % degli embrioni fecondati e 19-22% dei trasferimenti di embrioni compiuti e nella migliore delle valutazioni 25-30% di successo come media mondiale) e si può considerare un fallimento anche come eventuale terapia a fronte dei costi umani economici e sociali che comporta.

Al di là di considerazioni meramente numeriche, la vera domanda da porsi è se queste tecniche rappresentano un modo adeguato di accoglienza della vita. In quanto persona, il figlio non può essere considerato il semplice prodotto di un desiderio¹⁶. La generazione è

¹⁶ L'istruzione *Dignitas Personae* al n. 16 così argomenta: «La Chiesa riconosce la legittimità del desiderio di un figlio, e comprende le sofferenze dei coniugi afflitti da problemi di infertilità. Tale desiderio non

una causa degna in se stessa e non semplicemente uno scopo. Lo scopo è una cosa che ha valore in quanto serve ad altro, mentre il senso esprime una cosa che ha valore in se stessa. La generazione non è uno scopo, ma esprime *un senso* che consiste nell'*acconsentire alla promessa del figlio*. Il bambino non può essere voluto per altri scopi ed il criterio adeguato è l'accoglienza di chi ci trascende. Il bambino non è, dunque, lo scopo attraverso cui i genitori soddisfano un desiderio o peggio ancora esercitano un diritto. Non esiste alcun diritto al figlio perché si ha diritto alle cose, ma non alle persone e il figlio è persona e altro da sé. La nascita non può essere strumentalizzata altrimenti la persona stessa non è più fine in se stessa, ma diventa mezzo per realizzare altro.

Con il rispetto dell'atto dei coniugi, come dimensione umana adatta alla procreazione, non si vuole sacralizzare la biologia ma si segnala che solo l'unità di spirito e corpo che si esprime nell'atto della generazione garantisce al meglio l'accoglienza del nuovo essere.

«La procreazione umana richiede una collaborazione responsabile degli sposi con l'amore fecondo di Dio; il dono della vita umana deve realizzarsi nel matrimonio mediante gli atti specifici ed esclusivi degli sposi, secondo le leggi inscritte nelle loro persone e nella loro unione» (*Donum Vitae* Intr. 5)

«Solo il reciproco dono d'amore sponsale di un uomo e di una donna, espresso e realizzato nell'atto coniugale, nel rispetto dell'unità inscindibile dei suoi significati unitivo e procreativo, rappresenta il contesto degno per il sorgere di una nuova vita umana» (PAV, *Com. Fin. X Ass. Gen.*, n.6)

Questo non esclude che vi siano interventi *in aiuto dei coniugi* con difficoltà procreativa, ma il criterio oggettivo da seguire per valutare la coerenza dell'intervento è che non si ponga come sostitutivo dell'atto coniugale:

«L'intervento medico è rispettoso della dignità delle persone quando mira ad aiutare l'atto coniugale sia per facilitarne il compimento sia per consentirgli di raggiungere il suo fine, una volta che sia stato normalmente compiuto. Al contrario, talvolta accade che l'intervento medico tecnicamente si sostituisca all'atto coniugale per ottenere una procreazione che non è né il suo risultato né il suo frutto: in questo caso l'atto medico non risulta, come dovrebbe, al servizio dell'unione coniugale, ma si appropria della funzione procreatrice e così contraddice alla dignità e ai diritti inalienabili degli sposi e del nascituro» (*Donum Vitae* B,7).

Il magistero ecclesiale, da Pio XII nel 1949 fino a *Donum vitae*, ha ribadito il criterio dell'aiuto all'atto coniugale (*adiuvatio naturae*) perché raggiunga il suo scopo naturale per discernere la ammissibilità di interventi di tipo biomedico a favore della procreazione. Quando il magistero e la teologia cattolica proibisce l'intervento artificiale sulla procreazione, dà alla parola artificiale un senso preciso: è artificiale ciò che si sostituisce all'atto proprio della persona nell'unità anima e corpo e non esclude interventi di carattere tecnico che incidono sulla strutture biologiche della corporeità, ma rispettano la dignità della persona.

Su questo presupposto si può comprendere meglio il perché abbiamo collocato il pa-

può però venir anteposto alla dignità di ogni vita umana, fino al punto di assumerne il dominio. Il desiderio di un figlio non può giustificarne la "produzione", così come il desiderio di non avere un figlio già concepito non può giustificarne l'abbandono o la distruzione. In realtà si ha l'impressione che alcuni ricercatori, privi di ogni riferimento etico e consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere alla logica dei soli desideri soggettivi e alla pressione economica, tanto forte in questo campo».

ragrafo sulle tecniche di fecondazione nella “*mancaza di procreatività*” e abbiamo parlato di tecniche di riproduzione artificiale. Ora dettaglieremo meglio i possibili interventi¹⁷ e vedremo se e dove possa sussistere una legittima “procreazione tecnicamente assistita” (A. Bompiani).

Poniamo anzitutto alcune chiarificazioni terminologiche. Si parla di *fecondazione in vivo* (o *intracorporea*) quando l’incontro dei gameti (ovulo o spermatozoo) e, dunque la formazione dello zigote si verifica all’interno dell’apparato genitale femminile; si parla invece di *fecondazione in vitro* (o *extracorporea*) quando la formazione dell’embrione avviene al di fuori dell’apparato genitale femminile, dove viene poi successivamente trasferito (embryo-transfer) a vari livelli, in rapporto alla metodica utilizzata (tubarico o uterino).

Ancora si distingue la: *fecondazione omologa* quando essa è frutto dell’incontro di gameti provenienti dai due partners della coppia; e la *fecondazione eterologa* quando uno dei due gameti proviene da soggetto estraneo alla coppia e che si definisce *donatore*. Con il termine di *madre surrogata*, il cd. utero in affitto, s’intende la possibilità di avere un figlio attraverso l’opera di un’altra donna che sia disponibile a “prestare” il proprio utero per il periodo della gravidanza.

Tra le metodiche di *fecondazione in vivo*, annoveriamo principalmente l’inseminazione artificiale e la GIFT (Gamete IntraFallopian Transfer)¹⁸; tra le metodiche di *fecondazione in vitro* ricordiamo, fondamentalmente, la FIVET (Fertilization in vitro and embryo transfer) ed altre più recenti tecniche di micromanipolazione dei gameti¹⁹. Tutte queste tecniche possono essere attuate con modalità omologa o eterologa.

Giungiamo ora alla *valutazione morale* delle tecniche differenziando la valutazione anche in riferimento a particolari problematiche che ciascuna tipologia comporta, oltre la considerazione del porsi come aiuto o sostituzione dell’atto coniugale.

Una prima determinazione va posta a proposito delle *procedure eterologhe*. In esse si lede, in modo fondamentale, il nesso tra amore sponsale e trasmissione della vita e la procreazione perde il significato di esprimere l’unità degli sposi, il figlio infatti, trae origine fuori dalla coppia. Scompare la componente personale della generazione, infatti i donatori restano sconosciuti, e si creano degli squilibri all’interno dei rapporti familiari determinando una dissociazione tra gli elementi fisici, psichici e morali che li costituiscono (cfr *Donum vitae* II, A 1-2). Soggiace alla stessa considerazione anche l’ipotesi della *maternità sostitutiva* che, seppure compiuta senza fini di lucro, non può entrare nella logica del dono, perché la funzione gestativa della madre non è estrapolabile dal contesto del significato della sessua-

¹⁷ Riportiamo alcune date significative nello sviluppo delle tecniche di fecondazione in vitro. **1967**: R. Edwards e P. Steptoe, primo successo nella FIV umana; **1976**: prima gravidanza (extrauterina) ottenuta con la FIV; **1977**: dopo oltre 600 tentativi falliti, Edwards e Steptoe riescono a far crescere *in vitro* un embrione fino a 8 cellule; lo trasferiscono in utero e si instaura una gravidanza; **25 luglio 1978**: in Inghilterra, a Oldham, nasce Louise Brown, la prima bimba concepita in provetta; il 20 Dicembre 2006, a Bristol, Louise è diventata madre, partorendo un bimbo (concepito naturalmente!); in poco più di 30 anni, nel mondo, sono nati più di *3 milioni* di bambini, concepiti con la FIVET; in Italia ci sono 359 centri PMA autorizzati dal Ministero per la Salute; dati **2008**: 59.000 coppie; ca 80.000 cicli iniziati; 12.767 gravidanze; 1942 interruzioni; 10825 nati con un tasso di efficacia del 13,5 %.

¹⁸ DIPI (Direct Intra-Peritoneal Insemination); POST (Peritoneal Sperm and Oocyte Transfer); IFI (Intra-Fallopian Insemination); FREDI (Fallopian Replacement of Eggs with Delayed Insemination); GIUT (Gamete Intra-Uterine Transfer).

¹⁹ ICSI (intracytoplasmic sperm injection); SUZI (sub-zonal injection); PZD (partial zona dissection).

lità umana e non è appaltabile ad uso di altri.

Venendo ora alle singole tecniche, consideriamo dapprima quelle che comportano la *fecondazione extracorporea*. Esse intervengono in modo drastico sullo svolgimento del processo generativo, che viene collocato al di fuori del contesto della vita sessuale e amorosa della coppia. L'intervento si presenta come una sostituzione dell'atto dei coniugi e qualifica la generazione umana come produzione ottenuta con un tecnicismo invadente ad opera di persone esterne alla coppia. Le tecniche come la FIVET, inoltre, comportano un'altra serie di questioni importanti.

La necessità della *superovulazione* è legata alla esigenza di non ripetere nella donna prelievi di ovociti in vista della produzione multipla di embrioni, per garantire una maggiore efficacia delle tecniche. La stimolazione ovarica e il prelievo delle ovocellule per via laparoscopica è una procedura che presenta dei rischi materni significativi ed un peso importante per la donna. Queste tecniche presentano il rischio d'insorgenza della malattia pelvica infiammatoria; di rottura dell'utero e delle tube e di aumento del numero delle gravidanze ectopiche.

Ai fini dell'efficacia della tecnica occorre produrre più embrioni da impiantare in utero, in genere tre per ogni ciclo di tentativi di fecondazione artificiale. Questa prassi comporta una serie di conseguenze decisive sul piano della valutazione etica. Tutto parte ovviamente dalla considerazione che l'embrione dal momento della fecondazione è persona e non semplice aggregato cellulare (cfr *Dignitas personae* 16-22). Per questa ragione è immorale esporre volontariamente l'embrione al rischio di un'alta percentuale di *abortività*, come è ugualmente illecito sottoporlo a *selezione eugenetica*, attraverso la diagnosi preimpianto, in vista di una "riduzione" embrionale. Essa è la soppressione, e quindi l'aborto, di embrioni non considerati tecnicamente accettabili per la presenza di tare genetiche.

Nelle procedure di fecondazione artificiale si ricorre anche al *congelamento di embrioni*, sia perché sono stati prodotti in vista di più impianti o perché le procedure non sono giunte alla completa realizzazione. La crioconservazione è incompatibile con il rispetto dovuto agli embrioni esponendoli a gravi rischi di morte o di danno per la loro integrità fisica e li priva almeno temporaneamente dell'accoglienza e della gestazione materna. La maggior parte di essi è destinata a rimanere "orfana", come autorevolmente attestato l'istruzione *Dignitas personae* n. 19, perché non è pensabile destinarli a forme di adozione prenatale per le stesse ragioni che rendono la procreazione artificiale eterologa e la maternità surrogata gravemente illecite. Gli embrioni destinati a questo stato di abbandono costituiscono una "situazione di ingiustizia di fatto irreparabile". Anche i progressi nel congelamento degli ovociti non rappresentano una soluzione al problema, perché la connessione al processo di riproduzione artificiale fa sì che vada considerato moralmente inaccettabile (*Dignitas personae* n. 20).

Le considerazioni svolte a proposito della FIVET vanno estese anche alla micromanipolazione dei gameti e in particolare l'ICSI che sta assumendo una particolare diffusione per la sua migliore efficacia (*Dignitas personae* n. 17).

La valutazione moralmente negativa di queste procedure non comporta ovviamente alcun giudizio negativo sulla vita di coloro che sono venuti alla luce in questo modo perché, come sostiene opportunamente *Donum vitae* (II, B, 5), «ogni bambino che viene al mondo dovrà comunque essere accolto come un dono vivente della Bontà divina e dovrà essere educato con amore». Egli certamente rimane leso nei suoi diritti, soprattutto nelle modalità eterologhe, per la dissociazione tra componente genetica e affettiva e per la mol-

tiplicazione di figure genitoriali (genetiche, gestazionali, educative, psicologiche, giuridiche).

Sono invece ammissibili, in linea di principio, quelle tecniche che rispettano l'integrità dell'atto coniugale come l'*inseminazione artificiale*. Il momento unitivo è procreativo potrà essere separato nel tempo (come del resto accade in natura) ma non è disgiunta la connessione di significati e di intenzione. A proposito dell'inseminazione omologa, si parla di un *artificio in senso improprio* perché viene messo in atto solo un aiuto tecnico affinché il seme eiaculato nell'ambito e in coincidenza con l'atto coniugale possa unirsi alla cellula uovo e attuare così la fecondazione. Sono accettabili, anche se raramente usate, le tecniche che comportano il trasferimento dell'ovulo in una sede più favorevole per l'incontro con gli spermatozoi, che avviene comunque dopo un'unione sessuale normale e senza ulteriori interventi medici. Sulla GIFT e le tecniche analoghe, anche tra moralisti cattolici, vi è una divergenza di valutazione. Il grado d'invasività della tecnica, comunque, richiedendo il prelevamento disgiunto di spermatozoi e ovuli da far incontrare nelle tube di Falloppio, rappresenta più una sostituzione che un aiuto (C. Navarrini)²⁰.

Conclusivamente possiamo svolgere alcune riflessioni sulla legge che ha disciplinato in Italia questa materia (n. 40/2004). Dobbiamo anzitutto riconoscere che, contrariamente a quanto da alcuni sostenuto, non si tratta della legge cattolica sulla procreazione medicalmente assistita, sebbene politici cattolici vi abbiano dato l'assenso per superare la precedente assenza di normativa e per mitigare effetti maggiormente negativi di una legislazione più permissiva (cfr EV 73 sulle leggi imperfette). Pur consentendo la fecondazione in vitro, che abbiamo visto dal punto di vista morale rimane eticamente inaccettabile, essa viene ristretta alla sola fattispecie omologa, a cui si può accedere solo per accertata impossibilità e riservandola a persone di sesso diverso in età potenzialmente fertile. Contiene, inoltre, norme a tutela dell'embrione come la previsione della produzione al massimo di tre embrioni da destinare a un unico e contemporaneo impianto. Sono vietati: il congelamento e la soppressione degli embrioni; la riduzione embrionaria; la produzione di embrioni per la ricerca; la selezione eugenetica; la clonazione; la fecondazione interspecifica.

²⁰ Del prelevamento dello sperma, attraverso la masturbazione, ne abbiamo già parlato sopra (II.A.1) a proposito di detto argomento.

III. CASTITÀ, VERGINITÀ E MATRIMONIO

Concludiamo il nostro percorso, svolto attorno ai problemi della morale sessuale, coniugale e familiare, riproponendo l'insegnamento che il Catechismo della Chiesa Cattolica offre a proposito della *vocazione alla castità*, elaborato all'interno del sesto comandamento del decalogo (CCC 2337-2350).

La virtù della castità offre, infatti, la tensione al raggiungimento dell'integrazione della sessualità nella persona e consente insieme di sperimentare l'unità interiore dell'essere corporeo e spirituale. La stessa virtù della castità si compone di due dinamismi implicati vicendevolmente e che si possono esprimere come "*integrità della persona*" e come "*integralità del dono*".

Dal primo punto di vista la persona casta mantiene l'integrità delle forze vitali e d'amore che le appartengono. Questo avviene attraverso una pedagogia della libertà umana e consiste nell'acquisizione del dominio di sé. Quest'acquisizione comporta un'opera di lungo respiro che non risulta acquisita una volta per tutte, ma si deve estendere e realizzare in ogni età della vita, sebbene in alcune possa comportare un maggiore impegno, come nel periodo di formazione della personalità. La castità conosce leggi di crescita per costruire l'uomo virtuoso giorno per giorno, anche attraversando l'esperienza dell'imperfezione e del peccato. L'impegno personale si deve associare allo sviluppo stesso della società, attraverso uno sforzo culturale che sostenga il cammino della persona, mediante il rispetto del diritto all'informazione e all'educazione, conforme a una visione integrale della persona umana. La castità, che è certo virtù morale afferente alla virtù cardinale della temperanza, è anche dono di Dio e frutto dello Spirito. È lo Spirito Santo che dona la capacità di imitare la purezza di Cristo.

Considerando ora l'*integralità del dono di sé* che appartiene alla virtù della castità, dobbiamo vedere il rapporto che essa ha con la carità; quest'ultima, infatti, è madre e forma di tutte le virtù. Sotto l'azione della carità, la castità prende la forma del dono di sé, in modo che chi la pratica possa diventare testimone della stessa fedeltà e tenerezza di Dio. Essa si esprime e si dispiega nell'amicizia, diventando amicizia con Cristo e con i fratelli, secondo la misura del dono stesso di Dio che ci ha scelti come suoi amici (Gv 15,15).

La virtù della castità deve essere esercitata e custodita, come sostiene l'istruzione *Persona humana* n. 12:

«i fedeli anche nel nostro tempo, anzi oggi più che mai, devono adottare i mezzi, che sono stati sempre raccomandati dalla chiesa per vivere una vita casta: la disciplina dei sensi e dello spirito, la vigilanza e la prudenza nell'evitare le occasioni di peccato, la custodia del pudore, la moderazione nei divertimenti, le sane occupazioni, il frequente ricorso alla preghiera e ai sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. I giovani, soprattutto, devono preoccuparsi di sviluppare la loro pietà verso l'immacolata Madre di Dio e proporsi, come esempio da imitare, la vita dei santi e degli altri fedeli, specialmente dei giovani, che si sono distinti nella pratica della castità. Occorre, in particolare, che tutti abbiano un'alta idea della virtù della castità, della sua bellezza e del suo rifulgente splendore. Essa onora l'essere umano e lo rende capace di un amore vero, disinteressato, generoso e rispettoso degli altri».

L'esercizio della virtù della castità si esplicita in modo differente a seconda degli stati di vita che assumono le persone nella loro esistenza: le une nella verginità o nel celibato

consacrato per dedicarsi in modo eminente a Dio con cuore indiviso, le altre secondo la determinazione della legge morale a seconda che siano sposate o celibi (cfr PH 11).

Approfondiamo adesso queste modalità, anzitutto considerando la verginità consacrata ed il celibato ecclesiastico e poi la castità matrimoniale.

Per i *vergini consacrati*, la castità assume la forma e il significato del dedicarsi a Dio solo e alla sua Chiesa in modo eminente e con cuore indiviso. La castità non va intesa come una condizione donata automaticamente in connessione alla scelta di un particolare stato di vita, è invece il necessario presupposto perché abbia senso l'osservanza del celibato o la professione dei voti religiosi. La castità assume una caratteristica dinamica che è soggetta alla possibilità di crescita o di defezione, non si acquisisce una volta per sempre ma è il risultato di una laboriosa conquista e di una quotidiana affermazione. La condizione di verginità comporta una libertà interiore che esprime la serena fiducia di poter vivere appoggiandosi al Signore come sostegno unico della vita, e comporta il distacco dalle cose e dalle persone con la rinuncia all'esclusività delle amicizie e il superamento di ogni tentazione di appropriazione o di dipendenza. La castità vissuta in questa condizione non si esprime come un controllo oppressivo dell'istinto sessuale, ma dà forma al dono di sé, in forza della vocazione, abbracciando anche la dimensione sessuale. Il consacrato dovrà tendere sempre maggiormente a integrare la sua sessualità riversando le energie vitali nell'amore di Dio e dei fratelli. Questa elaborazione dovrà però partire dall'accettazione di una *manca-*
zza, perché l'esperienza originaria e iniziale è quella di un vuoto e non quella della confortante presenza del partner dell'altro sesso. Occorre saper elaborare tale indigenza e strutturarla all'interno della vita, non in modo da rappresentare un condizionamento negativo, ma come la condizione indispensabile per ottenere una apertura ancor più radicale nei confronti degli altri.

Nella condizione di verginità, la castità si presenta idonea a manifestare la soprannaturale fecondità che si effonde dall'amore di Cristo per la Chiesa e a manifestare quell'attenzione all'amore universale con il quale Cristo ama tutti i suoi figli e inoltre introduce, in forma allusiva, al destino futuro dell'uomo. La consacrazione per il regno dei Dio non ha una caratteristica funzionale ma esprime una ricerca del Signore con cuore indiviso.

Per quanto riguarda la *castità coniugale* essa si manifesta anzitutto come difesa e promozione dell'amore dei coniugi. La castità coniugale ordina l'eccitazione verso la finalità propria dell'atto sessuale aperto alla vita e contemporaneamente dirige l'emozione ad approfondire il significato della sua verità che appunto è la commozione intima di fronte all'altra persona. Questo deve avvenire in modo equilibrato e senza contraddizione tra le due dinamiche. La castità coniugale fa così vivere in totalità la ricchezza dell'atto coniugale, superando ogni opposizione tra significato unitivo e procreativo e fa apprezzare stimare la grandezza e la dignità propria dell'atto dei coniugi; aiuta a scoprire vivere con intima emozione la varia e infinita costellazione dei gesti di affetto, capace di significare costruire la comunione sempre più intima dei coniugi (cfr C. Zuccaro). La castità coniugale perfeziona il suo compito nell'aiutare a vivere l'amore coniugale come espressione della carità di Cristo, comportando all'ovvia connotazione morale anche una dimensione spirituale perché perfezionata dal dono dello Spirito Santo che è la pietà. Esso offre il dono del rispetto di ciò che viene da Dio. L'esercizio della castità coniugale dunque conduce gli sposi ad acquisire un'attitudine sapienziale che consente ai coniugi una lettura religiosa della realtà creata. I coniugi cristiani, nella mediazione del loro amore, vivono l'amicizia con Dio

e crescono in essa in forza dello Spirito che Dio gli comunica.

Allargando il discorso, la castità, qualunque sia la forma concreta dello stato di vita, deve inserirsi nella pratica cristiana dei consigli evangelici. Infatti, i consigli evangelici di verginità, povertà e obbedienza non appartengono a una delle specifiche vocazioni del cristiano ma alla stessa antropologia cristiana. Sono il modo in cui Dio ha immaginato l'uomo al principio nel suo disegno originario ed esprimono il contenuto della stessa rivelazione attraverso la quale Cristo ha svelato l'uomo all'uomo. Solo l'uomo decaduto non riesce a coglierne la connessione. Verginità, povertà e obbedienza sono le parole che indicano i fondamenti del discorso cristiano sull'uomo. Dio ha pensato l'uomo *vergine*, cioè totalmente bisognoso del suo unico amore, ed insieme sponsale, cioè capace di comunione con l'altro; *povero*, cioè interamente aperto a ricevere e tuttavia anche ricco perché colmato di doni; *obbediente*, cioè totalmente proteso ad ascoltare la Parola che lo chiama l'esistenza e gliene offre i significati e insieme totalmente libero perché legato soltanto dall'amore a cui dà il suo consenso (cfr A. M. Sicari).

Attraverso questa griglia dobbiamo anche leggere tutti percorsi tortuosi che le vicende umane possono presentare, come i fallimenti che abbiamo potuto indagare nella seconda parte del nostro percorso. Tutti siamo chiamati a vivere lo stato dei consigli evangelici, che esprimono la nostra vera e autentica identità, e su questi saremo giudicati perché sono espressione dell'unica decisiva legge del Vangelo che è l'amore generatore di comunione.

SOMMARIO

I. FONDAMENTI	5
A. SESSUALITÀ E MATRIMONIO NELLA SCRITTURA	5
1. <i>L'Antico Testamento</i>	5
2. <i>Il Nuovo Testamento</i>	6
B. ANTROPOLOGIA DELLA SESSUALITÀ	10
1. <i>L'approccio tradizionale</i>	10
a) Sant'Agostino	10
b) La scolastica	11
c) La teologia post-tridentina.....	12
d) La crisi del modello.....	13
2. <i>Gli aspetti determinanti dell'approccio contemporaneo</i>	14
C. L'AMORE CONIUGALE, IL MATRIMONIO E LA FAMIGLIA NELLA PROSPETTIVA CATTOLICA	17
1. <i>Il significato teologico della sessualità</i>	17
2. <i>L'amore coniugale</i>	19
a) Il matrimonio.....	21
b) La Famiglia.....	23
D. IL MODELLO ETICO CRISTIANO	27
1. <i>Orientamenti normativi</i>	27
2. <i>Il peccato sessuale</i>	29
II. QUESTIONI ETICHE	31
A. LA MANCANZA DI ALTERITÀ	31
1. <i>Masturbazione</i>	31
2. <i>Parafilie</i>	34
B. LA MANCANZA DI DUALITÀ SESSUALE.....	38
1. <i>Intersessualismo e transessualismo</i>	38
2. <i>Omosessualità</i>	41
C. LA MANCANZA DI CONIUGALITÀ.....	45
1. <i>I rapporti prematrimoniali, libere convivenze e matrimonio per prova.</i>	45
2. <i>I divorziati risposati</i>	46
D. LA MANCANZA DI PROCREATIVITÀ	51
1. <i>Contraccezione</i>	51
2. <i>Tecniche di riproduzione artificiale</i>	56
III. CASTITÀ, VERGINITÀ E MATRIMONIO	62