APULIA THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le sfide della transdisciplinarità

Antonio AUTIERO
Donata HORAK
José Tolentino de MENDONÇA
Giorgio NACCI
Armando NUGNES
Leonardo PARIS
Sergio RONDINARA
Francesco ZACCARIA

Emmanuel ALBANO
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Marco GALLO
Roberto MASSARO
Francesco SCARAMUZZI

1 ANNO X
GENNAIO / GIUGNO 2024

EDB

SEMESTRALE – € 31,00 – TARIFFA R.O.C. – POSTE ITALIANE S.P.A. – SPED. IN ABB. POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N. 46) ART. 1, COMMA 1, Aut. MBPA/CN/BO/0005/2015

Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532

DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA

Direttore
Roberto Massaro

Vicedirettore
Eleonora Palmentura

Comitato di redazione
Emmanuel Albano – Paolo Contini – Vincenzo Di Pilato – Antonio Favale – Eleonora Palmentura – Francesco Zaccaria

Segretario di redazione/amministratore
p. Santo Pagnotta op

Proprietà
Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore responsabile
Vincenzo Di Pilato

Eventuali proposte di articoli e recensioni vanno spedite all'indirizzo:
apth@facoltateologica.it

Gli autori riceveranno l'estratto dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

Le norme redazionali sono consultabili nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo https://www.facoltateologica.it/info/apulia-theologica

Per l'amministrazione, gli abbonamenti, la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a
il Portico SpA
Via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Abbonamenti 2024
Italia € 51,00
Italia annuale enti € 64,00
Europa € 71,00
Resto del Mondo € 81,00
Una copia € 31,00

L'importo dell'abbonamento può essere versato sul c.c.p. 1064131699 intestato a Il Portico SpA

ISSN 2421-3977

Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014

Editore
il Portico SpA
via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

Stampa
LegoDigit srl, Lavis (TN) 2024

1 ANNO X – GENNAIO / GIUGNO 2024

APULIA THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le sfide della transdisciplinarità

a cura di Giorgio Nacci

EDB

SOMMARIO

Roberto Massaro
Editoriale ..... » 5

FOCUS

Roberto Massaro (a cura di)
«Essere sensibili al fermento».
Intervista al cardinale José Tolentino de Mendonça
Prefetto del Dicastero per la cultura e l'educazione ..... » 7

Sergio Rondinara
La metodologia transdisciplinare tra sfide e opportunità ..... » 15

Francesco Zaccaria
La transdisciplinarità per superare la separazione
tra teoria e prassi in teologia?
I possibili apprendimenti dallo sviluppo epistemologico
della teologia pratica ..... » 35

Giorgio Nacci
Transdisciplinarità e formazione teologica:
la proposta di un mèthodos ..... » 51

Armando Nugnes
Formazione teologica e formazione permanente:
una relazione da (ri)scoprire.
Per un ripensamento nell'ottica della conversione missionaria ..... » 65

Donata Horak
Istituzioni «de-formative» ..... » 89

Antonio Autiero
La transdisciplinarità come sfida.
La teologia nel dialogo tra istituzioni accademiche ..... » 103

Leonardo Paris
Rinnovare la formazione teologica in Italia:
quali strade percorribili e quale futuro
per le istituzioni accademiche? ..... » 117

STUDI

Emmanuel Albano
Archetipiche incomprensioni.
Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana ... » 131

Antonio Bergamo
L'intelligenza artificiale nello spazio aperto
di un umanesimo della reciprocità ..... » 155

Vincenzo Di Pilato
Chiesa, vangelo, culture.
Il contributo di Pierre Haubtmann in Gaudium et spes, *n. 58* ..... » 175

Francesco Scaramuzzi
Dal concetto di «religione pubblica»
alla nascita della «teologia pubblica».
Un breve approfondimento ..... » 193

Marco Gallo - Roberto Massaro
Benedire il peccato?
Considerazioni etiche, liturgiche e pastorali
sulla dichiarazione Fiducia supplicans ..... » 213

RECENSIONI..... » 233

Marco Gallo* - Roberto Massaro**

Benedire il peccato? Considerazioni etiche, liturgiche e pastorali sulla dichiarazione *Fiducia supplicans*

STUDI Peer reviewed

> Nella maggior parte dei racconti della loro relazione, Nicola e Basilio sono uniti durante una cerimonia religiosa. Una tradizione riporta che, il giorno dopo averlo incontrato, Nicola «lavò e vestì Basilio, fu unito a lui durante un rito e lo prese nella sua casa come compagno». Un'altra versione è più esplicita circa la cerimonia: «e nel giorno successivo, egli fece con lui il bagno, cambiò [i suoi vestiti] e andò in chiesa stabilendo con lui un'unione formale, e gioirono l'uno dell'altro»[1].

Il racconto – riportato da John Boswell nel suo testo *Same-Sex Unions in Premodern Europe* – fa riferimento alla storia di Basilio I (811-886), fondatore della dinastia macedone, il quale, secondo alcune fonti, fu unito per ben due volte con altri uomini durante veri e propri riti religiosi. Il riferimento chiaro e documentato è alla cerimonia dell'*adelphopoiesis*, diffusa nelle chiese cristiane di oriente in epoca premoderna fino all'VIII-IX secolo: un rito di «affratellamento» per creare una sorta di parentela spirituale tra due persone dello stesso sesso. Boswell, nella sua ricerca fitta di testi e traduzioni di queste «benedizioni», sostiene che, per alcuni di questi uomini coinvolti nell'*adelphopoiesis*, il legame andava ben oltre la fratellanza e, pur non escludendo

* Docente di Teologia sacramentaria presso lo Studio Teologico Interdiocesano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fossano (TO), invitato presso l'Università Salesiana di Torino e incaricato presso l'Institute Catholique di Parigi (dmarcogallo@gmail.com).

** Docente di Teologia morale presso la Facoltà Teologica Pugliese di Bari e invitato presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma (r.massaro@facoltateologica.it).

[1] J. Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Vintage Books, New York 1994, p. 232; traduzione nostra. Questo poderoso studio è estremamente serio, ma controverso specialmente per la posizione di fondo, ossia l'interpretazione dell'*adelphopoiesis* come unione religiosa di tipo «matrimoniale» tra omosessuali. L'autore, infatti, tende a interpretare come uso legittimo quel che a molti altri appare un abuso.

il matrimonio eterosessuale, gli si affiancava come un rapporto affettivo e, al contempo, anche erotico.

Esistevano, allora, nelle chiese cristiane orientali, delle benedizioni per coppie omosessuali? Forse una risposta totalmente affermativa sarebbe inopportuna. Il contesto socio-culturale ed ecclesiale dell'oriente pre-moderno non è certo assimilabile all'attuale e le relazioni omosessuali dell'epoca – che sicuramente esistevano, ma in una forma differente – non contemplavano l'esclusività e la pervasività che oggi le caratterizzano[2].

Questo esempio, però, ci offre l'opportunità per interrogarci – dopo la pubblicazione della dichiarazione *Fiducia supplicans*[3] lo scorso 18 dicembre 2023, da parte del Dicastero per la dottrina della fede – sullo sviluppo delle benedizioni rituali, sul loro significato e anche sui percorsi di accoglienza, inclusività e integrazione che la chiesa cerca di promuovere in obbedienza al suo Signore, per raggiungere ogni figlio e figlia di Dio.

1. *Fiducia supplicans*: l'emergere liberante delle benedizioni

Non è difficile notare che, quando il magistero si pronuncia su questioni di morale sessuale e sull'ambito liturgico, immediatamente il dibattito si infiamma – almeno molto di più di quando ci si esprime su temi etici ugualmente fondamentali come l'ecologia o la morale sociale, o su pratiche parimenti centrali come la catechesi e la pastorale. Se è vero che questi sono i due nervi più sensibili, supponiamo non fosse difficile attendersi che la pubblicazione di *Fiducia supplicans* – che li tocca entrambi – avrebbe messo in moto una discussione assai accesa. Meno previsto, immaginiamo, è stato il rapido pronunciamento critico di intere conferenze episcopali, in particolare in Africa, il più timido sostegno da parte di poche altre e il disorientamento di non pochi pastori, tanto da far valutare opportuno al Dicastero per la dottrina della fede la pubblicazione, il 4 gennaio 2024, del noto *Comunicato stampa circa la ricezione di* Fiducia supplicans. Vale dunque la pena soffermarsi con cura

---

[2] Sugli sviluppi attuali dell'etica sessuale ortodossa e le proposte contemporanee di alcuni teologi orientali per il recupero del rito dell'*adelphopoiesis* cf. B. Petrà, «L'etica sessuale ortodossa dal XX al XXI secolo tra continuità e transizione», in G. Del Missier – L. Tomassone – B. Petrà, *Le forme dell'amore. Un confronto teologico tra le principali confessioni cristiane*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2023, pp. 119-172.

[3] Dicastero per la dottrina della fede, dichiarazione sul senso pastorale delle benedizioni *Fiducia supplicans* (da ora in poi *FS*), 18 dicembre 2023.

sulla natura di questa dichiarazione che in breve tempo già conosce una storia degli effetti significativa e che è facile presumere non si esaurirà.

Il documento costituisce un atto magisteriale formalmente impegnativo, che esplicitamente intende essere un «vero sviluppo» nella vita della chiesa, per «ampliare e arricchire la comprensione classica»[4]. L'originalità di questo atto magisteriale si inserisce con continuità nel magistero di Francesco (di *Evangelii gaudium* e *Amoris laetitia* in particolare), ma con molto meno tatto rispetto al cammino sinodale in atto e soprattutto con meno respiro in rapporto all'ampiezza dell'impianto liturgico di *Desiderio desideravi*[5].

Dal *Responsum* del 22 febbraio 2021 fino a *Fiducia supplicans* del 18 dicembre 2023, il tentativo di cucire in una certa continuità il discorso è visibile, ma ancora più evidente è la consapevolezza di intervenire con uno sviluppo reale, non ripetitivo:

> Tale riflessione teologica, basata sulla visione pastorale di papa Francesco, implica un vero sviluppo rispetto a quanto è stato detto sulle benedizioni nel magistero e nei testi ufficiali della chiesa. Questo rende ragione del fatto che il testo abbia assunto la tipologia di «Dichiarazione»[6].

Pur esprimendo in tutta chiarezza che «resta ferma la dottrina tradizionale circa il matrimonio» e «non ammettendo nessun tipo di rito liturgico o benedizioni simili a un rito liturgico che possano creare confusione»[7], c'è la volontà di offrire un *novum*. Questa discontinuità si realizza in un'autorizzazione della pratica pastorale di «benedire le coppie in situazioni irregolari e le coppie dello stesso sesso, senza convalidare ufficialmente il loro *status* o modificare in alcun modo l'insegnamento perenne della chiesa sul matrimonio»[8]. Ma la più macroscopica delle differenze è senza dubbio la questione teologica e sacramentale del grado di analogia e differenza tra sacramenti e sacramentali[9], tra matrimonio e benedizioni, nello specifico.

---

[4] *FS* 7.

[5] Uscito prima di *FS* e di *Gestis verbisque*, è ancora comunque assai utile lo studio di C. Maggioni, «Il magistero di Francesco sulla liturgia», in *Rivista di Pastorale Liturgica*, numero speciale in pdf (luglio 2022), pp. 4-9 (https://rb.gy/2c2uqx; accesso: 18 febbraio 2024).

[6] *FS*, Presentazione.

[7] *Ivi*.

[8] *Ivi*.

[9] Il rapporto tra sacramenti e sacramentali è tema tradizionale, sul quale la bibliografia potrebbe essere sterminata. La loro differenza dipende evidentemente dalla definizione di sacramento e, secondo la nota teoria di Damien Van den Eynde, questa emerge con chiarezza solo nel XII secolo: cf. D. Van den Eynde, *La définition des Sa-*

Nel *Responsum* (2021) si dichiaravano illecite le benedizioni di unioni omosessuali proprio sulla base di un rapporto di coerenza tra i sacramentali e i sacramenti. Il testo di appoggio citato era il n. 10 dei *Praenotanda* del *De Benedictionibus*, in cui si dice delle benedizioni che sono «istituite in certo qual modo a imitazione dei sacramenti». Così si concludeva:

> Di conseguenza, per essere coerenti con la natura dei sacramentali, quando si invoca una benedizione su alcune relazioni umane occorre – oltre alla retta intenzione di coloro che ne partecipano – che ciò che viene benedetto sia oggettivamente e positivamente ordinato a ricevere e ad esprimere la grazia, in funzione dei disegni di Dio iscritti nella creazione e pienamente rivelati da Cristo Signore. Sono quindi compatibili con l'essenza della benedizione impartita dalla chiesa solo quelle realtà che sono di per sé ordinate a servire quei disegni. Per tale motivo, non è lecito impartire una benedizione a relazioni, o a partenariati anche stabili, che implicano una prassi sessuale fuori dal matrimonio (vale a dire, fuori dell'unione indissolubile di un uomo e una donna aperta di per sé alla trasmissione della vita), come è il caso delle unioni fra persone dello stesso sesso[10].

Lecita, dunque, restava la benedizione individuale, ma non la benedizione di una relazione non ordinata rispetto alla forma del sacramento.

Qui inizia l'integrazione magisteriale nuova. *Fiducia supplicans* intende accogliere l'invito di Francesco «a fare lo sforzo di ampliare ed arricchire il senso delle benedizioni» (n. 7). Così al n. 12, si va esplicitamente oltre questa coincidenza della richiesta delle condizioni morali che si chiedono per i sacramenti e quelle necessarie per le benedizioni, perché questa posizione forza la benedizione in un controllo ecclesiale che non le è connaturale, che costituirebbe un «grave impoverimento», che è quello del controllo eccessivo, ed alla paralisi nell'accompagnamento pastorale spontaneo e libero (n. 36):

> Infatti, vi è il pericolo che un gesto pastorale, così amato e diffuso, sia sottoposto a troppi prerequisiti di carattere morale, i quali,

---

crements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240), Antonianum-Nauwelaerts, Roma-Louvain 1950. Definito in generale che cos'è sacramento, nascono il settenario e ciò che ne è escluso, i sacramentali appunto. Secondo Enrico Mazza, questo delicato passaggio avviene a causa di Berengario e della polemica relativa alla sua lettura di Agostino; cf. E. Mazza, «Elementi agostiniani necessari per la concezione sacramentale della liturgia», in P.A. Muroni (a cura di), *«Per ritus et preces». Sacramentalità della liturgia*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2010, pp. 43-84.

[10] Congregazione per la dottrina della fede, Responsum *ad un* dubium *circa le benedizioni delle unioni di persone dello stesso sesso*, 15 marzo 2021.

> con la pretesa di un controllo, potrebbero porre in ombra la forza incondizionata dell'amore di Dio su cui si fonda il gesto della benedizione[11].

Per questo si offre una comprensione più ampia della benedizione, che fa riferimento alla ricchissima fenomenologia biblica[12], alla ricerca di un «approccio maggiormente pastorale alle benedizioni» (n. 21). Il maggiore spazio di differenza rispetto ai sacramenti è individuato nel carattere di invocazione di aiuto che chi richiede una benedizione rivolge a Dio, per vivere meglio, con la fiducia di non confidare solo nelle proprie forze, per uscire dagli spazi angusti di un mondo senza grazia. Nella libertà semplice della pietà popolare, le benedizioni sono considerate «espressioni di fede», che quando sono richieste «al di fuori di un quadro liturgico» si esprimono «con maggiore spontaneità e libertà». Considerate così, le benedizioni cessano di essere un rischio o un problema e diventano una risorsa pastorale da valorizzare (n. 23), per la quale non è necessario chiedere alle persone una previa perfezione morale (n. 25), «senza chiedere nulla» (n. 27). «È un seme dello Spirito Santo che va curato, non ostacolato» (n. 33).

L'umanità supplica, ed è Dio che benedice per primo senza smettere mai, qualunque sia la condizione della persona. E il ministro ordinato – fatte salve tutte le condizioni di prudenza ed evitato ogni scandalo – è incoraggiato a mettersi accanto e unirsi alla preghiera di chi, in qualsiasi condizione, si affida al Signore, invoca il suo aiuto, vuole procedere nel suo disegno di amore e verità. Si fa riferimento a benedizioni «che non si trovano nel Benedizionale» (n. 35), «non ritualizzate» e che non diventano «un atto liturgico o semi-liturgico simile a un sacramento» (n. 36), per le quali non è necessario che ci sia sempre una norma o una procedura, un rito (n. 37).

È ben evidente che il pronunciamento rovescia il precedente a partire da una teologia sacramentaria che sa leggere l'analogia sacramenti/sacramentali facendo della loro dissomiglianza non una contraddizione, ma uno spazio. Si esce dal modello binario del *Responsum* (dentro-fuori, ordinato-non ordinato, lecito-non lecito), per entrare in un sistema più complesso, per il quale è certamente richiesto l'esercizio della prudenza e del discernimento – diffusamente argomentato in

---

[11] *FS* 12.

[12] Sullo studio biblico della benedizione, ci troviamo davanti a un vero caso scientifico. È, infatti, l'uscita di un testo a invertire una situazione paradossale: prima di esso il lemma «Benedizione» è minimo nei dizionari biblici, dopo è profondamente ampliato. Il testo che provoca questa svolta è C. Westermann, *La benedizione nella Bibbia e nell'azione della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1997 (or. ted. 1968).

Amoris laetitia e fondato sulla rilettura missionaria di ogni atto ecclesiale di *Evangelii gaudium*. Se c'era una dialettica di incoerenza era quella tra il *Responsum* e le due citate esortazioni apostoliche di Francesco. *Fiducia supplicans* esplicita senza ambiguità ciò che queste dinamiche avevano già fondato.

2. Da *Gaudium et spes* a *Fiducia supplicans*: i passi all'interno di un cambio di paradigma

Se *Fiducia supplicans* rappresenta – com'è stato detto – un «vero sviluppo» che intende «ampliare e arricchire il senso delle benedizioni», essa costituisce anche un ulteriore passo in avanti, da parte del magistero cattolico, nell'interpretazione di temi come il matrimonio, la famiglia e la sessualità.

Il punto di partenza di questa svolta è da rintracciare nella rinnovata comprensione della dottrina matrimoniale esplicitata dal Vaticano II. La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, pur inserendosi, senza dubbio alcuno, nel solco della tradizione precedente[13], coglie l'essenza del matrimonio nell'«intima comunità di vita e di amore coniugale»[14]. Come afferma Aristide Fumagalli,

> la qualità essenziale di ciò che si intende per matrimonio viene evidenziata considerandone il fondamento, ovvero il «patto coniugale». Il termine «patto» costituisce un segnale eccellente del cambio di paradigma rispetto alla precedente dottrina che definiva il consenso matrimoniale in termini di «contratto». La preferenza accordata al termine «patto», oltre che superare una concezione ristrettamente giuridica del matrimonio, evoca l'alleanza biblica, la quale assurge così a criterio per comprendere e valutare la qualità della comunione coniugale[15].

Inoltre, in un'ottica prettamente personalista, la costituzione, eliminando ogni riferimento alla tradizionale dottrina del *remedium concupiscentiae*, offre una visione positiva dell'intimità sessuale degli sposi, quando afferma che «gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onesti e degni […], favoriscono la mutua donazione

---

[13] Il concilio, infatti, ripropone la dottrina dei fini del matrimonio e afferma che matrimonio e amore coniugale sono ordinati alla procreazione e all'educazione della prole. Cf. Concilio ecumenico Vaticano II, costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (da ora in poi *GS*), 7 dicembre 1965, n. 48.

[14] *Ivi*.

[15] A. Fumagalli, *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Queriniana, Brescia 2017, pp. 319-320.

che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente nella gioia e nella gratitudine gli sposi stessi»[16].

L'eredità conciliare, assunta dal magistero dei diversi pontefici che si sono succeduti, trova in Francesco un'ulteriore esplicitazione. Nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, infatti, il papa afferma che

> in nessun modo possiamo intendere la dimensione erotica dell'amore come un male permesso o come un peso da sopportare per il bene della famiglia, bensì come dono di Dio che abbellisce l'incontro tra gli sposi. Trattandosi di una passione sublimata dall'amore che ammira la dignità dell'altro, diventa una «piena e limpidissima affermazione d'amore» che ci mostra di quali meraviglie è capace il cuore umano, e così per un momento «si percepisce che l'esistenza umana è stata un successo»[17].

La sessualità umana, pertanto, non rientra nella sfera dei bisogni – intesi come vuoti da essere colmati –, ma va interpretata come un desiderio, una «mancanza di essere», una spinta a ricercare, nell'incontro con l'altro, una pienezza capace di realizzare l'esistenza intera. Il desiderio erotico sano, secondo Francesco, «sebbene sia unito a una ricerca di piacere, presuppone lo stupore, e perciò può umanizzare gli impulsi»[18].

Riteniamo di poter intravedere, in questo sviluppo dottrinale su matrimonio, famiglia e sessualità, anche un necessario cambio di prospettiva da parte dell'etica cristiana. La sessualità umana non viene affrontata in modo scettico, quasi come fosse un'energia che rilascia impulsi incontrollabili, bensì come un momento centrale nella formazione dell'identità personale, forza capace di umanizzare, vetta della comunicazione interpersonale.

Gli studi più recenti sulla sessualità umana hanno evidenziato la sua plasticità, il suo essere un linguaggio variegato[19], tanto da portare alcuni a sostenere che non esista «un modo di impiego "naturale" del desiderio sessuale, ma solo infinite possibilità di montaggi e di scenari

---

[16] *GS* 49.

[17] Francesco, esortazione apostolica post-sinodale sull'amore nel matrimonio e nella famiglia *Amoris laetitia* (da ora in poi *AL*), 19 marzo 2016, n. 152. Sulla riscoperta dell'erotismo come «forma» umana della sessualità cf. G. Del Missier, «Erotismo: forma umana della sessualità. Sviluppi recenti della morale sessuale cattolica», in Del Missier – Tomassone – Petrà, *Le forme dell'amore*, pp. 17-68.

[18] *AL* 151.

[19] Per una sintesi di questi studi cf. R. Massaro, «Secondo natura? Come le neuroscienze provocano la teologia morale», in R. Massaro – N. D'Onghia (a cura di), *Il Sé tra ragione ed emozione. Come le neuroscienze interrogano la teologia*, Ecumenica Editrice, Bari 2020, pp. 131-159.

attraverso i quali il desiderio sessuale svela l'assenza di un sapere istintuale certo, capace di dirigerlo infallibilmente alla sua meta»[20]. Sessualità ed erotismo sono complessi, così come lo sono gli uomini e le donne che di sessualità e di erotismo sono totalmente intrisi.

L'indefinitezza, la varietà e la radice culturale del desiderio sessuale, pertanto, ci costringono a ripensare gli schemi, a volte rigidi, entro i quali abbiamo rinchiuso la sessualità umana e ci spingono a guardare a essa come a un cammino o un processo, più che come un dato statico e immobile. Un cammino le cui strade non sempre combaciano con il senso e l'ideale che la chiesa propone ai suoi figli e alle sue figlie.

Proprio in tale ottica, *Amoris laetitia*, affrontando il tema delle situazioni di fragilità familiare, ci ha esortati a comprendere che «a causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della chiesa»[21]. *Fiducia supplicans* esplicita che questo aiuto può giungere mediante una benedizione pastorale «nella vita di coloro che non si pretendono giusti ma si riconoscono umilmente peccatori come tutti», per aiutarli a «comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro esistenza»[22], e chiarisce che questo aiuto, oltre alle coppie che hanno contratto una nuova unione dopo un fallimento matrimoniale, può giungere anche a coloro che vivono l'esperienza dell'amore omosessuale.

Ci sembra di poter affermare, pertanto, che *Amoris laetitia* e *Fiducia supplicans* invitano a compiere un duplice passo: da un lato, ben lungi dal presentare una morale lassista rispetto a quella «tradizionale», i due documenti aprono al tentativo di un'etica sessuale che prediliga il criterio della dignità e della promozione di ogni persona agli schemi rigidi della *lex naturae*; dall'altro, presentano una pedagogia morale che, cogliendo al meglio la gradualità attraverso cui l'uomo e la donna giungono alla conoscenza della verità[23], offra loro l'aiuto del Signore che, nel

---

[20] M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 130.

[21] *AL* 305.

[22] *FS* 32.

[23] Già Giovanni Paolo II aveva richiamato questo importante criterio pedagogico-morale a proposito della legge della gradualità: «Ma l'uomo, chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita» (Giovanni Paolo II, esortazione apostolica circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 34).

caso di *Fiducia supplicans*, trova proprio nelle benedizioni una concretizzazione adeguata.

3. Le benedizioni pastorali di *Fiducia supplicans*: una soluzione adeguata?

Per tenere insieme i suoi due poli teorici (i medesimi delle *Respuestas* del papa ai *Dubia* dei cardinali), e cioè l'invariata teologia del matrimonio e la carità pastorale verso chi non vi rientra, lo strumento individuato da *Fiducia supplicans* è dunque quello delle cosiddette «benedizioni pastorali»[24] non liturgiche (o non ritualizzate, o senza forma liturgica). Su questa differenza tra benedizioni liturgiche (e quindi parte di azioni sacramentali o tratte da libri rituali come il Benedizionale, celebrate in un contesto rituale) e forme più libere si fonderebbe, secondo *Fiducia supplicans*, la possibilità di evitare ogni confusione con ciò che sarebbe inteso come analogo al contenuto di un matrimonio.

Le caratteristiche di questi atti sono delineate con una certa ampiezza di particolari: saranno brevi (n. 28) tanto da durare pochi secondi, non possono avvenire nel contesto dei riti civili (n. 39), non prevedono abiti liturgici, né gesti o parole tipiche del rito delle nozze cristiane, non in un luogo importante dell'edificio sacro, soprattutto non all'altare, avvengono in altri contesti (n. 40), magari durante un pellegrinaggio, senza rituale o schema pubblicato. Non c'è concorso della comunità, né ministerialità di altri: si tratta della risposta di un ministro

[24] Riteniamo che la categoria di «benedizioni spirituali» sia una vera innovazione. Esiste, tuttavia, un'interpretazione diversa da quella che proponiamo, secondo la quale questa formulazione avrebbe dei precedenti. L'esperto vaticanista Andrea Tornielli sostiene che questa distinzione tra preghiere liturgiche e non liturgiche sia già stata introdotta nell'istruzione *Sulle preghiere per ottenere la guarigione da Dio* (2000), pubblicata dalla Congregazione per la dottrina della fede e firmata dal cardinale Ratzinger con l'approvazione di Giovanni Paolo II. Parlando di preghiere per i malati, essa ha introdotto la distinzione tra «preghiere liturgiche», che sono tratte da un rituale approvato, e «preghiere non liturgiche», definite come tali quando non lo sono; cf. A. Tornielli, «*Fiducia supplicans*, les bénédictions et la distinction de Joseph Ratzinger», in *L'Osservatore Romano*, 27 febbraio 2024, in https://shorturl.at/bdqwx (accesso: 28 febbraio 2024). Il commento di Tornielli è di una certa importanza, dato che è stato pubblicato da *L'Osservatore Romano*. Tuttavia, a nostro modo di vedere si tratta di un'analogia piuttosto debole, troppo fragile. L'istruzione del 2000 non aveva lo stesso significato di *FS*: nessuno chiedeva se una preghiera spontanea su una persona malata fosse lecita. Si trattava semplicemente di chiarire il suo stile ecclesiale. La sfida di *FS* è invece di ben altro spessore: è possibile benedire le coppie in condizioni non regolari? Inoltre, questa distinzione «liturgico-non liturgico» è molto diversa se stiamo parlando di preghiere spontanee sui malati, che in ogni caso hanno dei modelli nei libri liturgici ufficiali, o se, come nel caso di *FS*, stiamo considerando preghiere che non hanno un riconoscimento.

ad una specifica domanda di alcuni credenti. Il gesto stesso, nella sua essenzialità, è un annuncio del *kerygma* e un invito ad avvicinarsi all'amore di Cristo (n. 44). Il comunicato stampa del 4 gennaio 2024 va oltre, precisando che non è opportuno che i vescovi offrano altri orientamenti pastorali, perché questo concorrerebbe a fare di questi gesti semplici qualcosa di tendenzialmente ambiguo.

L'intento è quello di spogliare di ogni carattere rituale di atto liturgico queste benedizioni, per escluderne ogni valore giuridico e ogni riconoscimento ecclesiale, per le coppie in nuova unione e omosessuali. Ciò che è tipico, infatti, della benedizione nuziale è il fatto di essere passaggio puntuale tra un prima e un dopo. Essa si dà nella forma rituale di una consacrazione[25], condivisa con altri sacramentali come le istituzioni di ministri e le professioni monastiche e religiose. In questo senso, le benedizioni maggiori devono prevedere un rituale riconosciuto dall'autorità competente e hanno degli effetti riconosciuti dal diritto canonico. Si percepisce la delicatezza di un intervento su un tema dogmatico sacramentale – la dottrina sul matrimonio – che una dichiarazione non può assumersi, soprattutto con un processo sinodale in atto.

Ora, rispetto a queste benedizioni che consacrano, le «benedizioni pastorali» di *Fiducia supplicans* emergono quasi solo in negativo (non liturgiche, non rituali, non scritte, non all'altare…), con una lunga serie di negazioni, per differenza e sottrazione. Certo, in positivo si afferma che sono un'espressione di fede, una manifestazione del *kerygma* di salvezza, parte della pietà popolare. Le perplessità rispetto a questi gesti minimali sono due: tale «spogliazione» è l'unico modo di garantire la differenza? E, soprattutto, è ecclesialmente sostenibile? La levata di scudi delle chiese soprattutto africane mostra, a nostro avviso, un dato estremamente interessante. Le benedizioni pastorali sono immaginate come gesti tipicamente ambientati presso i santuari, non in un contesto pastorale parrocchiale. Mentre questo è assolutamente chiaro in America Latina e, in modo diverso, in Europa, la chiesa africana quasi non conosce questa forma di religiosità fuori casa e quindi – non senza ragioni – si chiede come celebrare queste benedizioni furtive in una chiesa comunità stabile.

Dobbiamo chiederci se, date le premesse innovative del documento sullo spazio di differenza tra sacramentali e sacramenti, questa soluzione proposta non finisca per offrire un risultato insufficiente. Come potranno invece creare una vera conversione ecclesiale queste

[25] Si veda l'ottimo testo della liturgista francese Hélène Bricout che mostra la consistenza storica, rituale e teologica di questo tipo di benedizioni: H. Bricout, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Cerf, Paris 2015.

spoglie benedizioni pastorali per le quali i ministri non potranno avere libri approvati? *Fiducia supplicans* non produce paradossalmente un effetto censurante rispetto ai lenti processi in cui conferenze episcopali e diocesi stavano camminando nel comporre riti di benedizione per coppie in nuova unione? Quale soluzione diversa queste stesse premesse di teologia liturgica avrebbero potuto immaginare?

4. Benedire: la realtà è superiore all'idea

Proprio il *De Benedictionibus* citato costituirebbe invece un quadro in cui si sarebbe potuto lavorare a una forma differente di benedizioni, senza per questo negare ogni differenza. Il rituale riformato dopo il concilio, infatti, contiene solo benedizioni non istitutive, senza conseguenze giuridiche. Eppure, per i numerosissimi casi previsti, dai più ordinari (benedizione di alimenti, animali, automobili) ai più raffinati (fidanzamento, figli, anniversari di nozze, malati), si costruisce un quadro rituale elastico (forma lunga, forma breve), con una dinamica fondamentale (radunarsi, ascolto della parola, intercessioni, benedizione) che difende la dignità semplice del rito. Il Benedizionale non prescrive, ma invita a prendersi il tempo, a visitare ambienti esterni o invitare nell'aula liturgica, a cedere la parola, a dialogare. In una parola, vi troviamo delle vere liturgie costruite sulla loro identità, non per sottrazione di ciò che è altro.

Si potrebbe pertanto agire verso le relazioni di legami non sacramentali come le unioni omoaffettive, con la stessa logica con la quale si benedicono neonati, campi e negozi, strade, ponti e fonti d'acqua senza credere che ciò che è benedetto diventi sacro, e nemmeno senza fermarsi all'accusa di qualcuno che li possa leggere come gesti ambigui, superstiziosi e magici. È conveniente sfidare la confusione perché crediamo che la verità renda liberi e possa venire alla luce: seguendo la logica del Benedizionale, possiamo affermare che non basta benedire le persone, perché l'essere umano non esiste senza il mondo delle cose, degli ambienti e soprattutto senza relazioni[26]. Negare la benedizione agli animali domestici o in occasione dell'apertura di un'attività in cui ci si gioca tutto il futuro corrisponde al non benedire la persona stessa che vi è implicata con la sua storia per come la sta realizzando. Ed è proprio il rito ad abitare questa dinamica, perché accoglie la parola e se

[26] Il riferimento più esplicito qui è alla teologia di Guardini, quando mostra che per l'umano ogni gesto rituale è simbolico nel senso di mettere in gioco subito le dialettiche anima-corpo, uomo-cosa, singolo-comunità; cf. R. Guardini, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2008 (or. ted. 1923).

ne appropria per rileggere la realtà secondo il linguaggio della rivelazione. Le benedizioni del *De Benedictionibus* non sono assoluzioni, istituzioni, consacrazioni. La parola proclamata non di rado richiama severamente alla responsabilità, ai poveri, alla conversione.

5. «Benedite e non maledite» (Rm 12,14)

Oltre alle difficoltà in ambito liturgico-rituale, all'interno delle reazioni contrarie che si sono sollevate dopo la pubblicazione di *Fiducia supplicans*, il teologo Andrea Grillo individua, soprattutto nelle lettere di qualche episcopato, alcune particolari «soggezioni» emergenti. Tra queste, una ha una significativa valenza nell'ambito dell'etica teologica:

> È il primato che il «peccato sessuale» ha assunto nella autocomprensione ecclesiale dal XVII secolo in poi. Se Roma parla di superare la «pena di morte» come sanzione, o la «guerra» come rimedio diplomatico, difficilmente i vescovi si stracciano le vesti perché si mette in gioco una evidenza della tradizione. Se invece si tocca la dimensione degli «atti impuri» e si esce dalla costrizione (recentissima) a pensare masturbazione e genocidio nella medesima (rozza) categoria di «atti intrinsecamente malvagi», la reazione ad una sapiente declinazione dei livelli di relazione al bene diventa cieca e quasi furiosa. Poi può essere espressa in modo più diretto e più velato, ma rivela l'incapacità di uscire da una lettura borghese (o tribale) del peccato. La superbia e l'ira non hanno peso, ma la lussuria sembra mettere sempre in gioco Dio e la natura. In questo modo, volendo custodire la tradizione, la si distrugge[27].

Riteniamo che proprio questa «soggezione» abbia scatenato repliche violente alla dichiarazione; repliche che rimproverano il dicastero e il papa di voler «benedire il peccato».

Conviventi, divorziati risposati, coppie omosessuali, secondo alcune interpretazioni «tradizionali» vivrebbero sempre in uno stato di peccato mortale e questo per almeno due ragioni tra loro connesse: in primo luogo, rientrando queste condotte nelle violazioni del sesto comandamento, su di esse non si dà mai parvità di materia; in secondo luogo, trattandosi di *intrinsece mala*, «lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze»[28].

---

[27] A. Grillo, «Tre passi falsi dei vescovi di fronte a *Fiducia supplicans*», in bit.ly/3Qg7uz5 (accesso: 18 gennaio 2024).

[28] Giovanni Paolo II, lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della chiesa *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 80.

L'accento sull'elenco di queste azioni intrinsecamente cattive quanto al loro oggetto, che non vengono mai rese buone da intenzioni rette o da circostanze particolari, ha portato alla deduzione che ciascuna di queste condotte, coinvolgendo *ipso facto* anche l'avvertenza e il consenso della persona, sia da ritenersi peccato mortale (soggettivamente imputabile con piena responsabilità). In tal modo, non si danno sfumature: o si è nel lecito o si è nell'illecito. *Tertium non datur!* È la logica di un sistema binario, il medesimo immaginato dal *Responsum* del 2021.

La via di soluzione proposta da papa Francesco in *Amoris laetitia* percorre una strada differente, molto più fedele alla tradizione morale cristiana[29]. Non sempre, nell'esperienza comune, si sceglie tra più opzioni e non sempre si sceglie tra due mali. Spesso l'ideale evangelico risulta irraggiungibile, la norma incomprensibile, le circostanze avverse. A volte la strada percorribile è una sola ed è anche difficile individuarla:

> I limiti non dipendono semplicemente da un'eventuale ignoranza della norma. Un soggetto, pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere «valori insiti nella norma morale» o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa. Come si sono bene espressi i padri sinodali, «possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione»[30].

In questo modo, il papa ci aiuta a comprendere che esistono diverse «sfumature tra il bianco e il nero»[31] e che ciascuno può cercare, secondo la storia del suo cammino verso Dio, di scegliere la strada che rappresenti il *migliore* – e a volte l'unico – *bene possibile* in quella situazione contingente. «Francesco non *cambia* il contenuto dell'insegnamento della chiesa su matrimonio e famiglia; egli lo *traspone* dalla chiave della legge a quella della virtù e rende il primato dell'amore ancora una volta più chiaro»[32], invitando a percorrere la *via caritatis*. In questa logica, si abbandona lo schema binario del lecito/illecito, a favore di una visione morale capace di abbracciare una realtà che si presenta sempre complessa e poliedrica.

Francesco ci fa capire, inoltre, quanto sia «meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o

---

[29] Cf. A. Autiero, «*Amoris laetitia*. Un punto di svolta per la teologia morale?», in R. Massaro (a cura di), *Sui sentieri di* Amoris laetitia. *Svolte, traguardi e prospettive*, Cittadella editrice, Assisi 2022, pp. 223-242.

[30] *AL* 301.

[31] *Ivi* 305.

[32] N. Austin, *Discernment Charged with Merciful Love: Pope Francis'* Amoris laetitia, *on Love in the Family*, in https://rb.gy/ztlstm (accesso: 28 gennaio 2024); enfasi nel testo, traduzione nostra.

a una norma generale»[33] e che non tutti possiamo camminare allo stesso modo verso la pienezza dell'ideale evangelico. Ci disvela, infine, che non sempre un comportamento oggettivamente sbagliato corrisponde a un peccato mortale, se le dimensioni soggettive della moralità personale non sono pienamente coinvolte[34].

Proprio per questo *Fiducia supplicans* – che di *Amoris laetitia* è «figlia» – apre alla possibilità – in alcuni casi e secondo un attento discernimento – di benedire coppie «irregolari» o omoaffettive. In esse non si vede un peccato, ma persone che, nella loro fragilità – quella fragilità che accomuna tutti i credenti, compresi quelli «regolari» –, cercano di camminare verso Dio. Del resto,

> ciò si può riscontrare in tanti altri contesti di benedizione sia nel passato che nel presente: per esempio, quando si benedicevano le armi, si presumeva di non benedire l'odio o la violenza o l'annientamento che le armi in contesti di guerra implicano; o quando si visitano o benedicono le persone nelle carceri, è pacifico che non si sta approvando i loro atteggiamenti malvagi, né quelli passati, né tanto meno quelli che possono essere mantenuti durante lo stato di reclusione. In questo senso, forse vale la pena dire che il documento avrebbe dovuto dire più esplicitamente che si benedicono le persone, sia individualmente che in coppia, perché ogni persona merita di ricevere un gesto simile, per le ragioni che la stessa dichiarazione offre ampiamente, al di là delle loro condizioni oggettive e perfino soggettive di vita[35].

---

[33] *AL* 304.

[34] Appare, pertanto, urgente riflettere accuratamente sulle cosiddette «fonti della moralità». Come suggerisce Aristide Fumagalli, «il superamento degli opposti scogli della tradizione soggettivista od oggettivista esige la rivisitazione delle tradizionali *fontes moralitatis*, evitando che l'una, il *finis operantis*, e l'altra, *finis operis*, finiscano disgiunte e requisiscano, l'una o l'altra, l'intera moralità dell'azione. L'integrazione delle *fontes moralitatis*, comprensiva, oltre che del *finis operantis* e del *finis operis*, anche delle *circumstantiae*, è effettuabile entro una concezione simbolica delle azioni, la quale, giustificando come il *finis operis* sorga dal concorso del *finis operantis* e delle *circumstantiae*, rimedia sia alla disgiunzione tra *finis operis* e *finis operantis*, rilevabile nella manualistica neoscolastica preconciliare, sia nella giustapposizione tra *finis operis* e *finis operantis*, rinvenibile nel rinnovamento della teologia morale post-conciliare» (A. Fumagalli, «Indagine sull'*intrinsece malum*. L'intenzionalità delle azioni intrinsecamente cattive», in *La Scuola Cattolica* 150[2022]3, p. 413). Sul tema cf. anche G. Del Missier, «Quando le circostanze mutano la specie intrinsecamente illecita. Considerazioni *a latere* di *Amoris laetitia*», in *Studia Moralia* 60(2022)2, pp. 305-323; V. Tirimanna, «*Amoris laetitia*: The Official Catholic Re-Discovery of the Vital Importance of Circumstances in Moral Evaluation», in *Studia Moralia* 56(2018)2, pp. 195-231.

[35] A.G. Fidalgo – R. Massaro – G. Del Missier, «Il polverone sollevato dalla dichiarazione *Fiducia supplicans*», in https://bit.ly/3xzhtsp (accesso: 30 gennaio 2024).

6. Ero omosessuale e mi avete accolto

Nel contesto di questa «soggezione» per il «peccato sessuale», ciò che ha suscitato maggior scalpore nell'opinione pubblica dopo *Fiducia supplicans* non è stata, certo, la possibilità di benedizione per le coppie cosiddette «irregolari», quanto piuttosto l'apertura verso le coppie omoaffettive.

La questione omosessuale – e le rivendicazioni del mondo LGBT+ – sta interpellando la chiesa cattolica in più parti del mondo: se in occidente molti credenti LGBT+ chiedono un riconoscimento dei loro diritti e una maggiore integrazione, non mancano paesi in Asia e in Africa nei quali, per gli omosessuali, sono previste pene durissime, fino a quella capitale.

Attualmente, le risposte del mondo cattolico su questi temi rivelano una forte polarizzazione. Così, da un lato, il *Sinodaler Weg* delle chiese tedesche chiede un radicale cambiamento della morale sessuale[36]; dall'altro, le conferenze episcopali del continente africano guardano con sospetto anche alla possibilità di benedizioni che *Fiducia supplicans* propone[37].

Le motivazioni di questo sospetto affondano le loro radici in una tradizione che ha sempre apertamente condannato le relazioni omosessuali, definendole contrarie all'ordine naturale voluto da Dio stesso.

Ora, il contesto e il tema di questo contributo non ci consentono di affrontare puntualmente tale tematica. Tuttavia, il polverone sollevato dalla recente dichiarazione del Dicastero per la dottrina della fede ci impone qualche riflessione in più che guardi, in modo attento, ma al contempo critico, ad alcuni pronunciamenti del magistero cattolico. Pertanto, senza alcuna pretesa di esaustività, vorremmo, in questa sede, porci alcune domande su una piccola parte dell'istruzione *Persona humana* – documento che ha segnato profondamente il dibattito teologico ed ecclesiale successivo – e provare a problematizzarle.

> Secondo l'ordine morale oggettivo, le relazioni omosessuali sono atti privi della loro regola essenziale e indispensabile. Esse sono condannate nella sacra Scrittura come gravi depravazioni e presentate, anzi, come la funesta conseguenza di un rifiuto di Dio. Questo giudizio della Scrittura non permette di concludere che tutti coloro i quali soffrono di questa anomalia ne siano personalmente responsabili, ma esso attesta che gli atti di omosessualità sono intrinseca-

[36] Cf. Cammino sinodale tedesco, «Vivere l'amore nella sessualità», in *Il Regno/Documenti* 19(2022), pp. 620-640.

[37] Cf. SECAM, *Nessuna benedizione per le coppie omosessuali nelle chiese africane* (12 gennaio 2024), in https://bit.ly/43NnRZm (accesso: 20 gennaio 2024).

mente disordinati e che, in nessun caso, possono ricevere una qualche approvazione[38].

Le relazioni omosessuali sono atti privi della loro regola essenziale e indispensabile. Il motivo principale della condanna dell'omosessualità da parte della tradizione morale cattolica risiede soprattutto nell'affermazione che ogni forma di unione corporea è lecita solo se è in qualche modo (anche astratto, ovvero legato alla classificazione biologica dei sessi e degli individui) aperta alla procreazione. Per secoli, infatti, teologia e magistero hanno ritenuto il fine procreativo l'obiettivo primario dell'atto sessuale, tanto da arrivare, in alcuni periodi, a ritenere l'atto masturbatorio più grave di uno stupro, essendo quest'ultimo aperto alla possibilità di procreare. Tali posizioni sono figlie di una visione naturalista e biologista della sessualità, che ritiene il piacere sessuale un «incidente di percorso» e che considera l'impulso erotico come qualcosa da sottoporre a rigido controllo. La riflessione personalista, al contrario, ci ha portato a ritenere la sessualità «la parte più intima e reconditа della natura umana di un individuo»; «l'aspetto di una persona che richiede più tempo per essere conosciuto a fondo, e conoscerlo rende poi la persona trasparente e comprensibile»; «la chiave che dischiude i profondi misteri della personalità umana»; «il fulcro dell'ermeneutica dell'Io»[39]. La sua regola essenziale, pertanto, non può essere esclusivamente legata alla procreazione, quanto alla possibilità di poter far dischiudere e fiorire l'intimità profonda di ogni uomo e ogni donna[40].

---

[38] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istruzione su alcune questioni di etica sessuale *Persona humana* (29 dicembre 1975), n. 8. In sostanziale continuità con queste affermazioni si pongono anche i documenti successivi: EAD., lettera sulla cura pastorale delle persone omosessuali *Homosexualitatis problema* (1 ottobre 1986); *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1997, nn. 2357-2359; *Compendio del Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 2005, nn. 492-494.

[39] D.M. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essay on Greek Love*, Routledge, London 1990, p. 26; traduzione nostra.

[40] Una proposta di superamento di tale visione la possiamo ritrovare nella proposta di Basilio Petrà, il quale afferma: «Nella luce di tutte le riflessioni che siamo andati facendo, sembra aprirsi un sentiero peculiare per l'etica sessuale ovvero per l'esercizio eticamente corretto della sessualità, un sentiero descrivibile così: solo la forma coniugale (l'*amicitia coniugalis*, come da noi descritta) della relazione esistenziale è il contesto moralmente giusto per ogni atto di comunicazione sessuale; in questo contesto ogni comunicazione sessuale segnata dal rispetto della dignità personale propria e dell'altro, mossa dall'amore e dalla volontà di una fedele donazione reciproca per la vita, attuata secondo le possibilità concrete di espressione della comunione possedute dagli amanti, è certamente non rimproverabile sul piano morale» (B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica. In/fedeltà all'apostolo Paolo*, Cittadella editrice, Assisi 2021, p. 99).

Esse sono condannate dalla sacra Scrittura. È vero. Sono molteplici i brani che, nei libri della Bibbia, esprimono una riprovazione del comportamento omosessuale. Ne parlano il libro del Levitico, l'apostolo Paolo in alcune delle sue lettere, Pietro e, secondo alcuni, anche l'autore della Lettera di Giuda[41]. Non si può, tuttavia, usare la Scrittura come un manuale di teologia morale né, tantomeno, fare etica teologica prescindendo dai contesti e dalle circostanze. In più la Pontificia commissione biblica nei suoi pronunciamenti *Interpretazione della Bibbia nella chiesa* (1993) e *Che cos'è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica* (2019) pone delle chiavi interpretative culturali che impongono un lavoro molto più articolato su questi testi. Prendiamo, come esempio, solo Paolo. Egli conosce un tipo di omosessualità che non ha nulla a che vedere con le forme attuali: il mondo greco praticava e promuoveva la pederastia; la legge romana riteneva leciti i rapporti omosessuali solo tra un uomo libero e uno schiavo, a condizione che quest'ultimo avesse ruolo passivo. Per l'apostolo delle genti, che predicava: «Non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28), questo tipo di rapporti era totalmente contrario alla novità di Cristo di cui lui era annunciatore. La Scrittura, pertanto, che pur condanna alcune forme di rapporto omoerotico, non conosce l'omosessualità che oggi noi conosciamo, dove non c'è né idolatria (come nel contesto del libro del Levitico), né sopraffazione (come nel mondo greco-romano), ma desiderio di costruire una vita insieme, nel rispetto reciproco.

Sono atti intrinsecamente disordinati […] *e in nessun caso possono ricevere una qualche approvazione*. Gli studi sull'eziologia del comportamento omosessuale e la derubricazione dell'omosessualità dal novero delle malattie mentali – avvenuta prima nel 1973 ad opera dell'American Psychiatric Association e nel 1990 da parte dell'Organizzazione mondiale della sanità – ci impongono un linguaggio nuovo. Più che un'inclinazione «disordinata», l'omosessualità si presenta come una vera e propria condizione esistenziale: non una scelta, ma un destino; non un aspetto accessorio, ma un'energia che attraversa tutta l'esistenza di un individuo. È vero che il disordine di cui si parla è in contrapposizione all'*ordo* della creazione, ma ha ancora senso usare un linguaggio che può dare adito a forme di ingiusta discriminazione?

> La chiesa – afferma Andrea Grillo – deve fare la fatica di tenersi alla larga dall'impiegare linguaggi troppo rozzi. […] Una lunga tradi-

[41] I brani della Scrittura che vengono segnalati come avversi all'omosessualità sono solitamente i seguenti: Lv 18,22; 20,13; 1Cor 6,9-10; Rm 1,26-27; 1Tm 1,10; 2Pt 2,6.10; Gd 7.

> zione che ha proposto una comprensione del sesso mediante la sua riduzione alla funzione della generazione […] ha indotto, diremmo naturalmente, ad una totale squalificazione di ogni relazione che non avesse la funzione generatrice come centrale[42].

Una chiesa che benedice, al contrario, sa «dire bene», si pone in ascolto della voce dello Spirito e accompagna ciascun credente con l'arte del discernimento.

Questi passaggi ci dimostrano che non si può affrontare la questione omosessuale ricorrendo, in modo superficiale e sbrigativo, solo al concetto di legge naturale o a certe limitate interpretazioni della Scrittura o dell'antropologia cristiana che individuano nella dualità sessuale maschile e femminile l'unica forma in grado di realizzare le dimensioni essenziali (unitiva e procreativa) dell'unione coniugale. La relazione eterosessuale manifesta certamente in pienezza queste proprietà, ma affermare ciò, probabilmente, non significa escludere *a priori* che la relazione omosessuale possa anche presentare elementi di positività, che l'etica teologica è chiamata a scoprire e che *Fiducia supplicans* ci invita a benedire, perché chiunque possa avere la possibilità di crescere a servizio di Dio e del prossimo. Ci sentiamo, pertanto, di concordare con Julia Knop, quando afferma che

> finora a livello di magistero papale mancano sviluppi sostanziali e correzioni autocritiche della dottrina morale della chiesa riguardo alla percezione dell'omosessualità, che avrebbero significato una ricezione e integrazione competenti delle conoscenze scientifiche della ricerca sessuale di parecchi decenni nell'antropologia teologica[43],

e confidiamo che il dibattito suscitato dalla dichiarazione dell'ex Sant'Uffizio possa aprire a una feconda e proficua discussione.

Conclusione

«Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi» (Lc 22,15). Nella lettera *Desiderio desideravi*, Francesco offre dell'atto rituale una prospettiva dinamica che ne intercetta la radice fondamentale. Prima che dall'agire della chiesa, ogni rito cristiano sorge in realtà dal deside-

---

[42] A. Grillo, *Cattolicesimo e (omo)sessualità. Sapienza teologica e benedizione rituale*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2022, p. 206. Sul tema del rinnovamento dell'etica sessuale cattolica cf. anche M.M. Lintner, *La riscoperta dell'eros. Chiesa, sessualità e relazioni umane*, EDB, Bologna 2016; Petrà, *Una futura morale sessuale cattolica*.

[43] J. Knop, *Teologia delle relazioni. Matrimonio, vita di coppia, famiglia*, Queriniana, Brescia 2023, p. 91.

rio del Signore, nella sproporzione tra l'immensità del dono e la piccolezza di chi lo riceve e dei discepoli che lo diffondono. È impressionante applicare queste considerazioni al gesto di benedizione di coppie omoaffettive. *Desiderio desideravi* chiaramente parla dell'eucaristia, ma è senza dubbio coerente leggere la Cena del Signore come fonte dei sacramentali, anche i più delicati:

> A quella Cena nessuno si è guadagnato un posto, tutti sono stati invitati, o, meglio, attratti dal desiderio ardente che Gesù ha di mangiare quella Pasqua con loro. […] Il mondo ancora non lo sa, ma tutti sono invitati al banchetto di nozze dell'Agnello (Ap 19,9). Per accedervi occorre solo l'abito nuziale della fede che viene dall'ascolto della sua parola (cf. Rm 10,17): la chiesa lo confeziona su misura con il candore di un tessuto lavato nel sangue dell'Agnello (cf. Ap 7,14). Non dovremmo avere nemmeno un attimo di riposo sapendo che ancora non tutti hanno ricevuto l'invito alla Cena o che altri lo hanno dimenticato o smarrito nei sentieri contorti della vita degli uomini. Per questo ho detto che «sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione» (*Evangelii gaudium*, n. 27): perché tutti possano sedersi alla Cena del sacrificio dell'Agnello e vivere di lui[44].

«Todos, todos, todos» risuonava a Lisbona[45]: nelle parole rivolte durante la GMG ai giovani, l'ampiezza di questa conversione missionaria della chiesa. Se è tale, però, i riti stessi di benedizione dei credenti in relazione omoaffettiva non possono fermarsi alla soglia del santuario prospettata da *Fiducia supplicans*. Dalla ricchezza dell'ascolto delle vite di questi credenti e dalla conseguente conversione del linguaggio ecclesiale deriva certo un approfondimento della riflessione morale, ma anche dell'azione celebrativa.

Gli iniziati che si siedono senza merito alla mensa del Signore non possono concedersi un attimo di riposo e lavorano a confezionare anche per gli altri l'abito su misura con lo stesso tessuto lavato nel sangue dell'Agnello. La pubblicazione di *Fiducia supplicans* si presenta così come un atto quasi necessario dentro il disegno a suo modo organico di riforma missionaria della chiesa iniziato con *Evangelii gaudium*. Il *vulnus*

---

[44] Francesco, lettera apostolica sulla formazione liturgica del popolo di Dio *Desiderio desideravi* (29 giugno 2022), n. 4 *passim* e 5.

[45] A Lisbona, il tema del posto delle persone omosessuali nella chiesa è stato esplicitamente trattato dal papa durante la conversazione con i gesuiti portoghesi, presso il Colégio de São João de Brito: cf. A. Spadaro, «Qui l'acqua è stata smossa per bene. Francesco in conversazione con i gesuiti in Portogallo», in *La Civiltà Cattolica* 174(2023) III, pp. 345-359.

semmai è relativo alle dinamiche sinodali sulle quali si cerca di procedere attualmente, dinamiche lente, evidentemente non rispettate dalla dichiarazione e ben segnalate dalle prese di parola insieme critiche e costruttive delle varie conferenze episcopali africane. Sul tema del posto dei credenti omosessuali nella chiesa emerge una domanda molto seria, che fa emergere le sfide affascinanti della chiesa futura: restare cattolica e non frantumarsi, pur incarnandosi seriamente in culture antropologiche tra loro non sovrapponibili.

La pubblicazione della dichiarazione Fiducia supplicans *ha suscitato un notevole clamore che ha avviato un dibattito importante sia sulle questioni liturgiche che su quelle etiche. Il presente contributo cerca di mettere insieme queste istanze, riflettendo, da un lato, sul nuovo sviluppo nella vita della chiesa per ampliare e arricchire la comprensione classica delle benedizioni, dall'altro, sulle implicazioni e le urgenze che la questione omosessuale richiama alla riflessione etico-teologica. Ne emerge un tentativo interdisciplinare che, si spera, possa avviare ulteriori discussioni e approfondimenti per una chiesa sempre più capace di accoglienza e inclusività.*

The publication of the document Fiducia supplicans *has caused considerable clamour and has initiated an important discussion on liturgical and ethical issues. This contribution seeks to bring these instances together, reflecting on this new development in the life of the Church, that permits a broadening and an enhancement of the classical understanding of blessings together with the implications and imperatives that the homosexual question raises regarding ethical-theological reflection. What emerges is an interdisciplinary attempt which, hopefully, can stimulate further discussion and insights for a Church increasingly capable of welcoming others with greater inclusivity.*

***Fiducia supplicans* – Benedizioni – Omosessualità – *Amoris laetitia* – Inclusività**