

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2025

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

L'umano e l'intelligenza artificiale

a cura di Antonio Bergamo e Paolo Contini

• • •
Studium
edizioni



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
www.apuliatheologica.it
apth@facoltateologica.it

DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA

Direttore

Roberto MASSARO

Vicedirettrice

Eleonora PALMENTURA

Comitato di redazione

Emmanuel ALBANO - Paolo CONTINI -
Vincenzo DI PILATO - Antonio FAVALE -
Francesco ZACCARIA

Segretario/amministratore

Giorgio NACCI

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore responsabile

Vincenzo DI PILATO

Le recensioni vanno spedite all'indirizzo:
apth@facoltateologica.it

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

*Gli articoli inviati alla rivista sono sotto-
posti a double blind peer review.*

*Le norme redazionali sono consultabili sul
sito della rivista, all'indirizzo*
www.apuliatheologica.it

• • •
Studium
edizioni

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Edizioni Studium S.r.l.
Via Giuseppe Gioachino Belli, 86
00193 Roma
riviste.gruppostudium.it
Edizioni Studium®
041 27 43 914
abbonamenti@edizionistudium.it

Abbonamenti 2025

per l'Italia € 55,00

per l'Europa € 75,00

per fuori Europa € 90,00

solo abbonamento digitale € 40,00

Possibilità di abbonamento digitale in
aggiunta al cartaceo al prezzo esclusivo
di € 20.00 (anziché € 40.00).

Conto corrente bancario 100000007419
intestato a Edizioni Studium srl
IBAN: IT07C0306903315100000007419
BIC: BCITITMM
Intesa Sanpaolo S.p.A.
Via Ferdinando di Savoia, 8 - 00196 Roma

ISSN 2421-3977

ISBN 978-88-382-5564-9

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

Editore

Edizioni Studium Srl
via Giuseppe Gioachino Belli, 86
00193 Roma
www.gruppostudium.it

SOMMARIO

ROBERTO MASSARO		
EDITORIALE	»	5

FOCUS

GIUSEPPE GIRGENTI		
Saggezza antica, esercizi spirituali e intelligenza artificiale.	»	9

ANTONIO BERGAMO		
Prospettive antropologiche nell'era dell'intelligenza artificiale	»	29

SARAH SICILIANO		
L'IA generativa alla luce delle scienze sociali.	»	43

ALESSANDRO PICCHIARELLI		
Implicazioni etiche dell'intelligenza artificiale	»	55

GIOVANNI DEL MISSIER		
Transumanesimo e intelligenza artificiale: aspetti etici e antropologici	»	67

MASSIMO LAPUCCI		
Intelligenza artificiale ed etica digitale.		
La necessità di un nuovo modello di sostenibilità ESG+H.	»	83

ANTONIO BERGAMO (a cura di)		
L'umano e l'intelligenza artificiale. Intervista a Paolo Ruffini, Prefetto del Dicastero per la Comunicazione della Santa Sede.	»	99

STUDI

EMMANUEL ALBANO		
Fatti di parole.		
L'uomo tra parole, mente e cervello	»	111

ANDREA CARDULLO*

SESSUALITÀ E MATRIMONIO: UN LEGAME INDISSOLUBILE?

ABSTRACT

Uno dei punti di maggior distanza tra l'insegnamento morale della Chiesa e la vita reale delle persone è costituito dal considerare la relazione matrimoniale come l'unico contesto adeguato a un lecito esercizio della sessualità tra l'uomo e la donna. Alla luce del cambio di paradigma in teologia emergente dall'Amoris laetitia, sembra necessario chiedersi se sia possibile ripensare tale proposta normativa, pur rimanendo all'interno di quel medesimo quadro valoriale che, in ultima analisi, ha come fondamento l'esercizio della carità. Lo studio dei testi biblici di riferimento e dell'iter storico che ha condotto al radicarsi dell'indissolubilità del legame tra sessualità e matrimonio consente di ipotizzare che il dato oggettivo del patto coniugale come fondamento della bontà morale degli atti sessuali possa, nell'attuale contesto culturale, essere sostituito dalla presenza di una particolare forma di carità cristiana, che possiamo chiamare, per distinguerla dall'amore coniugale, amore di coppia. Di questa espressione della carità, il linguaggio sessuale sembra poter essere considerato come manifestazione propria. Un tale cambio di prospettiva porterebbe con sé almeno due conseguenze di rilievo. Da un lato, il matrimonio cristiano verrebbe riscoperto come una vera e propria vocazione che il Signore, nella sua libertà di elezione, riserva solo ad alcuni uomini e donne coinvolti in un amore di coppia, affidando loro, come coniugi, una specifica ministerialità. Per gli altri, questo tipo di relazione, non sigillata del patto coniugale, cesserebbe di essere considerata come una condizione irregolare che, di fatto, relega le persone ai margini della vita ecclesiale e verrebbe, piuttosto, riscoperta come un ambito in cui i battezzati sono chiamati a vivere in pienezza una delle molteplici forme della carità cristiana.

One of the major points of distance between the Church's moral teaching and people's real lives is the consideration of the marriage relationship as the only appropriate context for the licit exercise of sexuality between a man and a woman. In light of the paradigm shift in theology emerging from Amoris laetitia, it seems necessary to ask whether it is possible to rethink this normative proposal while remaining within the same value framework that ultimately has as its foundation the exercise of charity. The study of the biblical texts of reference and of the historical process that led to the deep rooting of the indissoluble bond between sexuality and marriage allows us to hypothesize that the objective fact of the conjugal cov-

*Dottore in medicina e chirurgia e in teologia morale (andreadcardullo73@gmail.com).

enant as the foundation of the moral goodness of sexual acts can, in the current cultural context, be replaced by the presence of a particular form of Christian charity, which we can call, to distinguish it from conjugal love, couple love. Of this expression of charity, sexual language seems to be able to be considered as its own manifestation. Such a change of perspective would bring with it at least two major consequences. On the one hand, Christian marriage would be rediscovered as a true vocation that the Lord, in His freedom of election, reserves only for some men and women involved in love as a couple, entrusting them, as spouses, with a specific ministry. For others, this kind of relationship, unsealed by the marital covenant, would cease to be regarded as an irregular condition that, in fact, relegates people to the margins of ecclesial life and would, rather, be rediscovered as an area in which the baptized are called to live out in fullness one of the many forms of Christian charity.

SESSUALITÀ – AMORE DI COPPIA – *AMORIS LAETITIA* – PRINCIPIO DI REALTÀ – CAMBIO DI PARADIGMA

Il legame, apparentemente inscindibile, tra sessualità e matrimonio caratterizza la visione classica dell'etica sessuale in ambito teologico morale e trova la sua perfetta sintesi nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (15 agosto 1997) (= CCC), secondo cui ogni «atto sessuale deve avere posto esclusivamente nel matrimonio; al di fuori di esso costituisce sempre un peccato grave ed esclude dalla comunione sacramentale» (CCC, n. 2390). Mi sembra abbastanza evidente come tale prospettiva costituisca uno dei punti di maggior distanza tra l'insegnamento morale della Chiesa e la vita reale che la quasi totalità degli esseri umani conduce, almeno nella società contemporanea. Proprio tale scissione tra dottrina e vita sembra imporre, come sempre più urgente e necessaria, una riflessione attenta sull'argomento. È proprio questo lo scopo che mi prefiggo nelle pagine che seguono.

1. Prospettive emergenti dal cambio di paradigma di *Amoris laetitia*

Tra le riflessioni più rilevanti scaturite dalla pubblicazione dell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (= AL) va certamente annoverata quella relativa all'idea che la teologia contemporanea stia attraversando una fase di cambio di paradigma, paragonabile a quelle che, secondo la nota teoria di Thomas Khun, segnerebbero il progressivo sviluppo delle scienze nel passaggio attraverso le cosiddette rivoluzioni scientifiche¹.

¹ Cf. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Giulio Einaudi, Torino 2009.

Pur riconoscendo il dichiarato intento di Khun di riferire la sua teoria alle scienze esatte, nonché la forte perplessità di non pochi teologi riguardo alla possibilità di applicarne le logiche di ragionamento alle scienze teologiche, intendo qui mettermi nella prospettiva di quanti ritengono invece evidente il realizzarsi di un cambio di paradigma in teologia proprio a partire dal modo di procedere di Francesco in *Amoris laetitia*². Di un tale cambiamento mi sembrano essere elementi particolarmente rilevanti la centralità riconosciuta alla categoria di amore e una rinnovata attenzione alla realtà in cui la persona umana contemporanea vive la propria esistenza.

Alla luce della rivelazione, sembrerebbe scontato che la teologia sviluppi la propria riflessione collocando l'amore come cardine del proprio impianto di ragionamento. Tuttavia, alla prova dei fatti, è impossibile non riconoscere che l'amore è invece il grande assente all'interno del lavoro della maggior parte dei teologi, come dimostrano i recenti tentativi di un suo recupero da parte di singoli Autori³ o di gruppi di ricercatori⁴.

Allo stesso modo, un insufficiente confronto con la vita reale delle persone sembra essere uno dei capi di imputazione di cui, da più parti e con crescente frequenza, viene accusata in modo particolare la teologia morale⁵, soprattutto in quell'ambito della vita umana su cui *Amoris laetitia* ha focalizzato il proprio interesse e in cui l'amore dovrebbe ricoprire il ruolo più importante: le relazioni familiari e di coppia.

² All'interno di *Amoris laetitia*, Francesco non fa mai riferimento all'idea di un cambio di paradigma. Tuttavia, è interessante notare come in alcuni appunti di Bergoglio, risalenti agli anni 1987-1988, emergano le sue riflessioni circa la possibilità che i canoni ermeneutici della conoscenza possano a un certo momento entrare in crisi, manifestando l'incapacità di interpretare una realtà mutata e la conseguente necessità di un loro rinnovamento. A tal proposito, Bergoglio si chiede se questo adattarsi dell'ermeneutica alla realtà possa condurre a un tipo di conoscenza etichettabile come relativista. Le sue conclusioni portano a negare il rischio del relativismo, sebbene possa essere riconosciuta una qualche fallacia nell'impianto argomentativo degli appunti in questione. Cf. J.M. BERGOGLIO, «Interpretare la realtà», in <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/interpretare-la-realta/> (accesso: 14 maggio 2024).

³ Cf. W.G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2012.

⁴ Cf. C. BETSCHART – M.M. ROMANO (a cura di), *Teologia dell'amore. Prospettive teologiche-filosofiche in dialogo con il Carmelo*, Città Nuova, Roma 2023.

⁵ Si pensi, ad esempio, al richiamo di Francesco in occasione del convegno promosso nel 2023 dall'Accademia Alfonsiana sull'attualità della proposta morale alfonsiana, in cui il pontefice indicò esplicitamente la via di un'attenzione «ai drammi reali delle persone», invitando a diffidare da «una morale fredda, da scrivania» (FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al convegno promosso dall'Accademia Alfonsiana* (23 marzo 2023), in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/march/documents/20230323-accademia-alfonsiana.html> [accesso: 14 giugno 2024]).

2. L'unica carità si declina in molteplici forme

Che all'amore debba competere un ruolo centrale all'interno della teologia morale emerge chiaramente dall'etica teologale che guarda all'esistenza cristiana nel suo complesso come a una vita di carità per la fede nella speranza, in cui la fede costituisce la via d'accesso, la speranza il motore che la sostiene e la carità l'atteggiamento di fondo che si concretizza nel pensare, nel parlare e nell'agire a imitazione di Cristo.

La carità, o amore cristiano, è certamente unica, tuttavia, si declina in modo specifico a partire dalle caratteristiche proprie delle relazioni entro cui viene vissuta. Per dirla interpretando le parole usate da Gesù nell'ultima cena, l'unico comandamento (al singolare) che il Signore ha consegnato ai suoi discepoli chiede quell'osservanza dei comandamenti (al plurale) che, nelle differenti situazioni, consente di permanere nel suo amore (cf. Gv 15,9-12). Così, ad esempio, pur nella sostanziale unicità della carità, l'amore di un genitore verso un figlio non potrà e non dovrà essere del tutto sovrapponibile all'amore che lega due amici. In tal senso si può parlare, tra le varie forme, di amore verso se stessi, di amore fraterno, di amore di amicizia, di amore coniugale, di amore genitoriale, di amore filiale, di amore familiare, di amore per il creato e così via.

In riferimento all'amore coniugale, occorre sottolineare come questo rivesta un ruolo centrale all'interno di *Amoris laetitia*, essendo citato testualmente ben 21 volte⁶, senza contare espressioni analoghe come «amore tra marito e moglie», «amore dei coniugi», «amore tra di loro», «amore tra l'uomo e la donna nel matrimonio»⁷. Tuttavia, nella letteratura teologica e magisteriale, non è affatto frequente imbattersi nell'espressione «amore di coppia», che, a mio parere, non coincide con l'amore coniugale, costituendone piuttosto il necessario presupposto. L'amore coniugale, infatti, fa riferimento a una relazione segnata da quella particolare condizione che è il vincolo matrimoniale, che, con le sue implicazioni personali, sociali e giuridiche, conferisce alla relazione tra un uomo e una donna caratteristiche che ancora non sono presenti all'interno della relazione di coppia pre- o extra-matrimoniale. A tal proposito, risulta essere opportuna una riflessione tesa a dare risposta al seguente interrogativo: le caratteristiche che tradizionalmente riconosciamo come proprie dell'amore coniugale scaturiscono tutte dal matrimonio o ve ne sono alcune che lo precedono? In realtà, tali caratteristiche sembrano emergere come un progressivo approfondirsi di proprietà che già sono presenti nell'amore fraterno e nell'amore di amicizia.

⁶ Cf. *AL*, nn. 68, 72, 80, 81, 89, 120, 123, 142, 161, 162, 163, 165, 179, 222, 314, 319, 321. In alcuni dei numeri in questione, l'espressione è contenuta più di una volta.

⁷ *Ivi*, nn. 67, 89, 172, 196.

3. L'amore di coppia e l'amore coniugale

Mauro Cozzoli presenta la carità fraterna come l'amore che è dovuto a tutti a motivo di quella paternità di Dio che rende l'altro mio fratello. Si tratta pertanto di un amore che ha un fondamento teologico e che è indipendente da qualunque tipo di circostanze, conoscendo le sue espressioni limite nell'amore del povero e nell'amore del nemico. Questo amore verso tutti assume carattere elettivo ed esclusivo quando prende la forma dell'amore di amicizia, che si fonda non più sul dato della fraternità in Cristo, bensì su quella mutua benevolenza e su quella comunicazione di vita (cf. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1; q. 26, a. 5) in virtù delle quali, nella condivisione di valori, di principi, di significati e di obiettivi, gli amici si scelgono reciprocamente come partner di una comunione di vita. Così il vincolo di non esclusione, che si pone come necessità nella carità fraterna, non si dà invece nella carità di amicizia, che può essere soltanto per alcuni e non per tutti.

In questa linea di sviluppo, Cozzoli sottolinea come l'elettività e l'esclusività dell'amore amicale si approfondiscano ulteriormente nella carità coniugale, che esprime la comunione d'amore tra lo sposo e la sposa. Qui l'amore, con il coinvolgimento pieno di tutto della persona (fino all'intimità sessuale), assume il carattere della totalità, rendendo questa relazione unica (perché amare contemporaneamente di un amore totale due persone sarebbe contraddittorio) e definitiva (priva cioè di riserve legate al tempo), in virtù di una fedeltà disposta a superare ogni forma di disconoscimento o di tradimento. A ciò si aggiunge, a motivo della rilevanza giuridica del patto matrimoniale, il carattere pubblico dell'amore coniugale, che viene sottratto da una dimensione occulta e privata per assumere invece rilevanza sociale⁸.

Il crescente coinvolgimento personale, che si dà nel passaggio dall'amore fraterno a quello di amicizia e, successivamente, a quello coniugale, tende a manifestarsi anche nel linguaggio del corpo che esprime una vicinanza sempre più profonda tra le persone man mano che crescono gli aspetti di elettività e di esclusività. Così nella carità di amicizia saranno riscontrabili interazioni fisiche non adeguate alle relazioni con quanti non sono inclusi nella ristretta cerchia degli amici: sarebbe fuori luogo abbracciare o baciare tutti coloro a cui siamo legati in forza del battesimo che ci rende figli dell'unico Padre. Allo stesso modo la vicinanza fisica propria dell'amore coniugale raggiunge livelli che non appartengono alle relazioni amicali, fino a quella vera e propria penetrazione dei corpi in cui si realizza l'intimità sessuale.

Nel progressivo sviluppo che dalla carità fraterna conduce alla carità coniugale passando attraverso la carità di amicizia, sembra, tuttavia, mancare,

⁸ Cf. M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede, Carità, Speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 263-277.

come già accennato, un passaggio decisivo. Infatti, prima che la stipulazione del contratto matrimoniale sancisca l'inizio della relazione coniugale, l'amore conosce un'altra fase di maturazione che si colloca tra la carità di amicizia e la carità coniugale e che consiste in una modalità espressiva dell'amore in cui ancora mancano alcuni elementi propri della relazione matrimoniale, ma che, tuttavia, mostra un chiaro approfondimento dell'elezione e dell'esclusività proprie della carità di amicizia. Si tratta di quello che già abbiamo indicato come carità o amore di coppia e che viene vissuto all'interno di quella relazione che, nel linguaggio comune, indichiamo come fidanzamento⁹.

Ma che cosa distingue l'amore di coppia dall'amore coniugale? Che cosa della relazione coniugale manca alla relazione di coppia pre- (o extra-) matrimoniale? Quale novità introduce il patto matrimoniale nella relazione di coppia consentendole di risolversi in una relazione tra coniugi? Il tentativo di trovare risposte a tali domande sembra esigere un attento confronto con la realtà, tenendo in alta considerazione il mutamento che, attraverso i secoli, ha subito il matrimonio in termini, non solo di percezione sociale, ma anche di configurazione teologica, canonica e giuridica¹⁰.

Nel suo maturare verso l'amore di coppia in termini di intensità, di esclusività e di intimità, l'amore di amicizia va incontro a una crescita (che si manifesta anche in una progressiva prossimità nelle interazioni fisiche) che procede non a balzi ma gradualmente, fino a raggiungere caratteristiche che generalmente connotiamo come coniugali ma che, tuttavia, emergono e si stabilizzano ben prima della stipulazione del patto coniugale e che, piuttosto, nell'esperienza delle persone coinvolte, sembrano costituire quel necessario presupposto senza il quale, almeno nell'attuale contesto culturale, non si giungerebbe mai alla decisione di sposarsi. La totalità come coinvolgimento pieno del proprio essere, l'unicità di una modalità relazionale che non può darsi allo stesso tempo con un'altra persona, l'apertura verso un "per sempre" non sono il prodotto che deriva dalla stipulazione del contratto matrimoniale; sembra piuttosto essere vero il contrario e cioè che il matrimonio si configura come il frutto che matura da un amore totale, unico e definitivo¹¹. Tale tipo di rapporto tra il matrimonio e l'amore come suo presupposto è, in fondo, già riconoscibile in *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) (= FC) in un passaggio, ripreso testualmente nel *Catechismo*, secondo cui le caratteristiche proprie

⁹ In realtà, il termine fidanzamento sottintende, come già presente, un orientamento verso la celebrazione del matrimonio. Tuttavia, sembra necessario riconoscere come l'amore di coppia sussista anche all'interno di quelle relazioni che non intendono darsi alcuna connotazione giuridica, istituzionale o sacramentale.

¹⁰ Cf. S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 419-421.

¹¹ Cf. B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica. In fedeltà all'apostolo Paolo*, Cittadella, Assisi 2021, 91-97.

dell'amore coniugale, quali l'indissolubilità e la fedeltà, dal matrimonio cristiano sarebbero assunte, ma non costituite (cf. *FC*, n. 13; *CCC*, n. 1643).

Dal confronto con la società contemporanea, anche la rilevanza sociale, intesa come dimensione pubblica, non è esente dall'amore di coppia pre- (o extra-) matrimoniale. Sono sempre più frequenti, infatti, nuove coppie e nuove famiglie in cui manca la dimensione giuridica (oltre che sacramentale) del matrimonio, ma che, tuttavia, sono a tutti gli effetti socialmente riconosciute come realtà in cui quell'insieme di doveri, di responsabilità e, in parte, di diritti che tradizionalmente consideriamo come derivanti dal contratto matrimoniale, sono comunque riscontrabili sebbene sulla base di valori morali anziché del diritto. Non si può negare, ad esempio, come, di fronte a un nucleo familiare con figli, la separazione dei genitori susciti, a livello sociale, reazioni sovrapponibili a prescindere che si tratti di persone sposate o meno.

Che cosa aggiungerebbe allora il matrimonio all'amore di coppia? Certamente la connotazione giuridica della relazione tra i coniugi, che diventa così rilevante anche in termini istituzionali, determinando in tal modo l'insorgere di ulteriori diritti e doveri. Inoltre, nel caso in cui il contratto matrimoniale venga stipulato tra persone battezzate, il loro patto viene «elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento» (*CCC*, n. 1601).

4. La concezione tradizionale del matrimonio come contesto proprio della sessualità

A questo punto, mi sembra che sia necessario soffermarsi su quello che verrà certamente rilevato come un aspetto estremamente delicato di tutta questa riflessione, vale a dire quell'esercizio moralmente lecito della sessualità che abbiamo indicato come oggetto del presente lavoro e che è tradizionalmente legato al carattere di totalità della relazione coniugale. Considerare il matrimonio come l'unico contesto in cui la sessualità umana possa essere vissuta in modo moralmente lecito sembra infatti costituire uno dei punti di maggior criticità di tutta la pastorale nell'attuale contesto sociale ed ecclesiale.

Siamo soliti guardare alla sessualità umana come a un linguaggio di comunione che racchiude in sé un carattere di totalità¹² e che, pertanto, diverrebbe un linguaggio menzognero qualora non venisse espresso in un contesto relazionale che non sia anch'esso di totalità¹³. Ora è chiaro che, se

¹² Cf. Y. SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 184-188; GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* (22 agosto 1984), in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud_19840822.html (accesso: 25 giugno 2024).

¹³ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1984, n. 95.

consideriamo la totalità come una caratteristica che si costituisce nel momento in cui il patto matrimoniale inaugura l'instaurarsi della relazione e dell'amore coniugale, il matrimonio risulta essere l'unico contesto in cui l'esercizio della sessualità possa esprimersi come linguaggio non menzognero. D'altro canto, se riconosciamo la totalità come una delle caratteristiche proprie di quell'amore di coppia che precede e fonda l'eventuale scelta di contrarre matrimonio il discorso potrebbe assumere prospettive profondamente diverse. A tal proposito, sembra che il confronto con una realtà in cui la dimensione della totalità non è più percepita come una qualità relazionale emergente dal patto coniugale finisca per rendere l'argomento del linguaggio fragile e forse non più accettabile, come accade ogni volta che si tenta di fondare le norme morali non sulla radice permanente dei valori ma su argomenti segnati da una valenza storica e contingente¹⁴.

In tal senso è legittimo chiedersi se il considerare come luogo proprio della relazione sessuale il matrimonio giuridicamente valido si fondi realmente su valori che rimangono immutabili nel tempo o se, piuttosto, non si configuri come l'assolutizzazione di una prassi che affonda le sue radici in contesti sociali appartenenti a epoche passate. Si pensi, ad esempio, al fatto che il matrimonio, oggi, consiste in un patto che viene siglato da due persone di pari dignità, tra cui intercorre una relazione di amore, in un'età anagrafica decisamente più avanzata rispetto al passato; mentre, nel contesto sociale dell'Israele veterotestamentario, tali caratteristiche erano quasi del tutto assenti¹⁵. Nell'antico Israele, infatti, il matrimonio non era una realtà legata all'amore tra due persone di pari dignità, ma una sorta di passaggio di proprietà di un bene da un capofamiglia a un altro: con il matrimonio, infatti, la donna passava dalla giurisdizione del padre a quella del marito, che così ne diventava a tutti gli effetti il possessore (cf. Dt 21,13) alla stregua degli altri beni che gli appartenevano (cf. Es 20,17)¹⁶. Questa condizione di grande inferiorità della donna rispetto all'uomo non verrà meno neppure al tempo di Gesù, in cui le donne, a livello sociale, si trovavano per certi aspetti, sul medesimo piano degli schiavi¹⁷. Per comprendere l'enorme difficoltà anche solo di ipotizzare un confronto tra il matrimonio cristiano nelle circostanze attuali e quello della società dell'Israele veterotestamentario (ma anche neotestamentario), particolarmente in ordine al legame tra matrimonio ed esercizio della sessualità, occorre, inoltre, prendere in considerazione

¹⁴ Cf. M.P. FAGGIONI, *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna 2010, 17.

¹⁵ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Bologna 1964, 34-48.

¹⁶ Cf. M. PRIOTTO, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 393.

¹⁷ Cf. W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 113.

sia la pratica della poligamia (che scomparirà solo nel post-esilio soprattutto grazie alla predicazione profetica)¹⁸, sia la giovane età di quanti giungevano a siglare il loro patto coniugale, di cui è certamente un riflesso la dottrina rabbinica secondo cui chi a vent'anni non è ancora sposato trasgredisce un comandamento divino¹⁹.

Un testo che chiede scrupolosi approfondimenti è, senza ombra di dubbio, la legge relativa alla cosiddetta violenza su una vergine secondo cui: «Quando un uomo seduce una vergine non ancora fidanzata e pecca con lei, ne pagherà la dote nuziale ed essa diverrà sua moglie. Se il padre di lei si rifiuta di dargliela, egli dovrà versare una somma di denaro pari alla dote nuziale delle vergini» (Es 22,15-16). Il testo è rilevante perché, piuttosto che a un atto di violenza, sembrerebbe che ci si trovi di fronte a un'opera di seduzione (a differenza del brano parallelo di Dt 22,28-29), per cui il rapporto sessuale in questione sarebbe di tipo consensuale. Il peccato a cui il testo si riferisce non sarebbe, pertanto, da legare a un rapporto avuto contro la volontà della vergine coinvolta, quanto piuttosto al fatto che i due non sono tra loro né fidanzati né sposati. Nella valutazione della legge qui proposta, occorre non trascurare l'alto valore economico della verginità di una fanciulla, che per la famiglia di origine poteva costituire l'opportunità di un grande guadagno, a motivo delle ingenti somme che potevano essere versate per avere in moglie una giovane illibata. In questo contesto, non possiamo dare per scontato che la materia del peccato in questione sia di tipo sessuale, essendo alta la probabilità che la fattispecie morale sia piuttosto il furto. Non a caso, da questo peccato non scaturisce alcuna pena per la ragazza coinvolta, mentre soltanto l'uomo è chiamato a un atto di riparazione, che, tuttavia, sembra configurarsi come una sorta di risarcimento di un danno economico: una pena, quest'ultima, non paragonabile a quella inflitta per il peccato sessuale di adulterio, vale a dire la lapidazione (cf. Dt 22,22-29)²⁰.

Certamente, l'insegnamento di Gesù ha introdotto delle novità significative circa la comprensione del matrimonio, ma soprattutto in termini di recupero della dignità della donna in seno alla società²¹; tuttavia, nessuna delle sue parole può essere interpretata come l'indice di uno sguardo di sospetto sulla sessualità, né come l'intento di suscitare, attorno all'argomento, «timori scrupolosi (cf. l'incredibile libertà che emana dalla storia della prostituta che lo unge in Lc 7,36 ss.)»²². Neppure sono rintracciabili nei suoi

¹⁸ Cf. M. PRIOTTO, *Esodo*, 393.

¹⁹ Cf. W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 114-115.

²⁰ Cf. M. PRIOTTO, *Esodo*, 437-438.

²¹ Cf. W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 114.

²² *Ivi*, 121.

insegnamenti espressioni che esplicitamente indichino il contesto giuridico matrimoniale come l'unico ambito di un lecito esercizio della sessualità. Tuttavia, non possiamo negare come, invece, il costante insegnamento della Chiesa abbia sempre indicato questo tipo di prospettiva morale. Non a caso i manuali di teologia morale coniugale presentano, fin dalle primissime pagine, sessualità e matrimonio come una sorta di dittico inscindibile, senza nemmeno interrogarsi sulla necessità di fornire argomentazioni previe a sostegno di una tale impostazione: quando si parla di sessualità, lo si fa unicamente riferendosi alla sessualità tra coniugi, mentre della sessualità vissuta fuori dal contesto matrimoniale si tratta esclusivamente nell'ambito dei cosiddetti peccati sessuali.

Ma come si è giunti a una tale situazione? Sono almeno due gli elementi in grado di fornire una risposta a questa domanda: il primo legato a una chiara indicazione paolina, il secondo di carattere storico.

Innanzitutto, è doveroso affermare come all'origine delle indicazioni normative che legano sessualità e matrimonio venga tradizionalmente collocata la *Prima lettera ai Corinzi*, in cui Paolo, presentando il matrimonio legittimo come l'unico ambito entro il quale la sessualità è sottratta dallo spazio della fornicazione, di fatto, inaugurerebbe e fonderebbe l'idea che la moralità dell'intimità sessuale sia subordinata alla dimensione giuridica del patto coniugale. Tuttavia, a tal proposito, non possono essere taciute le osservazioni di Wolfgang Schrage, secondo cui, il testo in questione di 1Cor 7,2 (che, tradotto alla lettera, recita: «ciascuno abbia la propria donna e ciascuna il proprio uomo», ricorrendo al medesimo verbo “avere” di 1Cor 5,1 in cui si fa riferimento all'immoralità di chi «ha la moglie del padre», nel senso di “avere comunione sessuale”) farebbe riferimento a una situazione di «piena comunione tra partner [più che al matrimonio in senso stretto] benché non vi sia alcun motivo chiaro per escludere esplicitamente il vincolo matrimoniale»²³.

Rimanendo comunque nella prospettiva tradizionale, secondo cui Paolo si starebbe riferendo a una relazione stabile siglata attraverso il patto coniugale, occorre sottolineare come nel suo insegnamento non siano riscontrabili tracce di una visione negativa del desiderio sessuale. Tuttavia, alla luce della sua convinzione dell'imminente instaurarsi del Regno di Dio e della necessità urgente di prepararsi a tale avvenimento, l'Apostolo ritiene che sia opportuno evitare, da parte dei cristiani, tutto ciò che possa distrarli da tale obiettivo (chiaramente questo “tutto” comprende anche l'esercizio della sessualità). Al contempo, però, Paolo è consapevole di quanto possa essere difficile mettere a freno il bisogno di soddisfare il desiderio sessuale; così, per coloro che non sono in grado di praticare la continenza per dedicarsi

²³ *Ivi*, 272.

totalmente alla causa del Regno, indica la via di una sessualità che sia vissuta in modo ordinato, che non renda cioè schiavi delle passioni pervasive che con essa hanno a che fare. Nel contesto sociale in cui Paolo vive, tale principio ordinante viene da lui individuato nel matrimonio (o, forse, più semplicemente, in una relazione stabile, almeno secondo la citata ipotesi di Schrage), che diventa così il rimedio alla fornicazione, vale a dire al modo sregolato di soddisfare quel desiderio di per sé legittimo che è appunto il desiderio sessuale (cf. 1Cor 7)²⁴.

Sebbene in Paolo non sia rintracciabile alcun giudizio negativo sulla sessualità umana, l'imporsi del legame da lui proposto tra sessualità e matrimonio dipenderà invece dalle forti influenze che, sulla Chiesa nascente, ebbero alcune correnti culturali in cui dominava uno sguardo assolutamente negativo sulla sessualità. Tra tali prospettive sono da segnalare sia l'interpretazione dei testi veterotestamentari di Filone di Alessandria, sia le correnti filosofiche di scuola stoica e platonica. A ciò occorre aggiungere l'esigenza, percepita come impellente, di una presa di distanza dalle tendenze libertine proprie del mondo ellenico e romano in cui il cristianesimo iniziava a diffondersi. La comunità cristiana rimaneva comunque consapevole della necessità, in ordine alla sopravvivenza del genere umano, di individuare delle modalità attraverso cui garantire un esercizio della sessualità quantomeno tollerabile da un punto di vista morale. Il modello proposto dalla *Prima Lettera ai Corinzi* fu pertanto assunto, ma il matrimonio cessò di essere inteso come un rimedio alla fornicazione, per configurarsi invece come rimedio alla concupiscenza, vale a dire a un desiderio, quello sessuale, ritenuto come intrinsecamente disordinato²⁵. Secondo la comprensione di Agostino, il matrimonio era in grado di operare una coonestazione procreazionista del desiderio sessuale, riducendo la gravità dei peccati a esso connessi al livello di peccati veniali, scusabili quando realizzati appunto tra coniugi legittimi²⁶. Il matrimonio è divenuto così lo strumento che rendeva possibile la tolleranza nei confronti della sessualità umana, sebbene con finalità esclusivamente procreative: una realtà giuridica diventava in tal modo il fondamento della moralità di atti umani. L'enorme peso della produzione teologica dei Padri della Chiesa, con particolare riferimento a quella del già menzionato Agostino, condusse poi a fare dell'approccio giuridico al matrimonio e alla sessualità la prospettiva predominante nella Chiesa latina, almeno fino al XIX secolo.

²⁴ Cf. B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica*, 33-49.

²⁵ Cf. *Ivi*, 49-61.

²⁶ Cf. *Ivi*, 85.

5. Dalla centralità del patto matrimoniale alla centralità dell'amore

A partire dal cambiamento culturale inaugurato dal Romanticismo, ha tuttavia iniziato a maturare una nuova comprensione della sessualità umana che, con la svolta personalista del XX secolo, ha condotto a un radicale rinnovamento della comprensione del rapporto tra diritto e morale. Nella nuova visione, non sarebbe più la validità giuridica del patto coniugale a determinare la liceità morale della sessualità; sarebbe piuttosto la dimensione morale dell'amore a fare dell'incontro sessuale un vero atto coniugale. Tale prospettiva è sancita dal magistero che con *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (= *GS*) lega la dignità degli atti coniugali al «modo veramente umano» (*GS*, n. 49) del loro esercizio e con *Humanae vitae* (30 settembre 1968) (= *HV*) riconosce come atti coniugali solo quelli che si configurano come un «vero atto di amore» (*HV*, n. 113). Di fatto, non solo i livelli morale e giuridico vengono a essere riconosciuti come indipendenti l'uno dall'altro, ma si giunge ad affermare la dipendenza del secondo dal primo. Questa transizione verso il primato del valore antropologico e morale dell'agire si manifesta, tra l'altro, nella scomparsa dal linguaggio teologico e magisteriale delle tradizionali categorie del *debitum coniugale* e dello *ius in corpus* di chiara connotazione giuridica²⁷. Ciò che in fondo è stato riconosciuto è che la presenza di un valido patto matrimoniale non è in alcun modo in grado di assicurare la bontà morale dell'unione sessuale tra marito e moglie. Non a caso, in una delle sue famose catechesi sull'amore umano, Giovanni Paolo II, suscitando enorme scandalo nell'opinione pubblica del tempo, arrivò a definire «adulterio nel cuore» quello in cui l'uomo guarda a una donna riducendola a oggetto, «anche se guardasse in questo modo la donna che è sua moglie»²⁸.

A questo punto della riflessione, che consiste nella constatazione che la dimensione giuridica del vincolo matrimoniale (che nei battezzati ha anche valenza sacramentale) non è sufficiente a garantire la moralità della sessualità umana, sembra opportuno porsi il seguente interrogativo: rimane comunque necessaria? Ovvero: la liceità morale dell'esercizio della sessualità tra due persone che vivono una relazione di vero amore, esige comunque che tale amore abbia il sigillo giuridico del matrimonio?

Abbiamo già ricordato il ruolo determinante della *Prima lettera ai Corinzi* nello strutturarsi della normativa morale che lega sessualità e matrimonio. Tuttavia, sull'argomento, occorre segnalare l'illuminante intuizione di Basilio Petrà, secondo cui la prospettiva paolina, che vede il matrimonio legittimo come l'unico contesto di liceità morale dell'unione sessuale, non sarebbe altro che il riflesso di quel principio di realtà attraverso cui l'apostolo è

²⁷ Cf. B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica*, 9-18.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Udiienza generale* (8 ottobre 1980), in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19801008.html (accesso: 5 giugno 2024).

solito proporre l'integrazione del Vangelo e dei suoi valori con il contesto culturale in cui si trova. In tal senso, sembra opportuno chiedersi:

se Paolo visse oggi, avrebbe la stessa cognizione morale della realtà? Ovvero, per fare un esempio che può essere illuminante, un Paolo odierno riprodurrebbe la stessa cognizione morale della pratica della schiavitù che aveva il Paolo del I secolo? Probabilmente no. Una domanda analoga si potrebbe porre riguardo alla cognizione morale della sessualità. La cognizione della realtà sessuale acquisita culturalmente nel nostro tempo non è più quella che aveva il Paolo del I secolo. Ovvero, detto in altre parole, un Paolo odierno non potrebbe non avere una cognizione diversa della sessualità e in essa della incontinenza del bisogno sessuale; di conseguenza avrebbe anche una modalità diversa di pensare il modo ordinato di viverlo pur nella continuità della forma evangelica dell'esistenza. Se Paolo avesse avuto una comprensione "contemporanea" della sessualità avrebbe probabilmente applicato il principio di realtà giungendo a conclusioni diverse sul modo di viverne ordinatamente l'incontinenza. Se ad esempio Paolo fosse cresciuto nell'orizzonte cognitivo odierno della sessualità, ovvero sulla base delle conoscenze culturali e scientifiche odierne e avesse avuto davanti non la comunità cristiana di Corinto ma la comunità cristiana di San Francisco, è molto probabile che avrebbe percepito e articolato in modo diverso il rispetto del principio di realtà. Forse ai suoi occhi contemporanei la sessualità non avrebbe avuto più la sua manifestazione ordinata solo nel possesso reciproco (scambio della *exousia*) tra uomo e donna in uno spazio di legittimità sociale (come è per il Paolo di Corinto); forse, avrebbe tratto giovamento dalla consapevolezza ecclesiale del primato dell'etico sul giuridico [...] e avrebbe piuttosto indicato nella forma relazionale segnata dai valori "coniugali" [...] il contesto ordinato della comunicazione sessuale/affettiva; avrebbe cioè indicato nella configurazione coniugale dell'esistenza la modalità ordinata del vissuto sessuale prima ancora che in una collocazione in uno spazio pubblico di legittimità²⁹.

In altri termini, probabilmente, pur sulla base del medesimo principio di realtà, Paolo, nell'attuale contesto culturale, non considererebbe più come luogo proprio di una sessualità vissuta in modo ordinato il matrimonio legittimo, bensì una relazione in cui le persone sono unite da un amore segnato dall'esclusività, dalla totalità e dalla definitività che caratterizzano quello che abbiamo chiamato amore di coppia.

In effetti, qui non si sta tentando di riflettere sulla legittimità o meno, da un punto di vista morale, di una pratica promiscua e puramente edonistica della sessualità; bensì su una sessualità vissuta all'interno di una relazione in cui la comunione di vita non ha più i caratteri propri dell'amicizia, essendo maturata in termini di intensità e di elezione verso un amore esclusivo,

²⁹ B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica*, 80-81.

unico, totale, pubblico e, nelle intenzioni del momento presente, definitivo, sebbene non ancora connotato, attraverso il patto matrimoniale, di una dimensione giuridica e istituzionale. Le coppie di cui si sta parlando sono ad esempio quelle dei fidanzati, che intendono sposarsi ma che ancora non l'hanno fatto; ma anche di coloro che, pur convivendo *more uxorio*, hanno scelto di non sposarsi o, per varie ragioni, non possono farlo.

6. Rottura o continuità?

Ma si tratterebbe di una rottura o di una continuità con il costante insegnamento della Chiesa in ambito di etica sessuale? La chiara e radicale maturazione della comprensione teologica e magisteriale della sessualità umana, sviluppatasi a partire dal Romanticismo e, successivamente, approfonditasi con la svolta personalista del concilio Vaticano II, non permette altro confronto che quello con la prospettiva post-conciliare.

In tale confronto, emerge come la teologia e, soprattutto, il magistero, dal concilio a oggi, pur riconoscendo, come vera e propria novità, la centralità dell'amore nell'ambito del giudizio morale sulla sessualità, non siano stati capaci di liberarsi dal criterio tradizionale del vincolo matrimoniale. In altri termini, si è indicato l'amore come presupposto necessario alla liceità morale della sessualità, ma non si è stati in grado di riconoscere la presenza di tale presupposto se non a partire dall'oggettività del patto coniugale. Il matrimonio risulterebbe pertanto una condizione insufficiente ma comunque necessaria a un esercizio della sessualità umana moralmente lecito, perché è il matrimonio che sancisce la presenza di quell'amore coniugale ritenuto come l'unico contesto adeguato all'intimità sessuale.

La grande preoccupazione di ribadire la necessità della presenza del patto matrimoniale come garanzia di autenticità dell'amore di coppia emerge dal giudizio estremamente negativo sulle cosiddette libere unioni, vale a dire quelle «gravi offese alla dignità del matrimonio» (CCC, n. 2400) che si configurano come il rifiuto

di dare una forma giuridica e pubblica a un legame che implica l'intimità sessuale. L'espressione [libera unione] è fallace: che senso può avere una unione in cui le persone non si impegnano l'una nei confronti dell'altra e manifestano in tal modo una mancanza di fiducia nell'altro, in se stessi o nell'avvenire? L'espressione abbraccia situazioni diverse: concubinato, rifiuto del matrimonio come tale, incapacità di legarsi con impegni a lungo termine. Tutte queste situazioni [...] distruggono l'idea stessa della famiglia; indeboliscono il senso della fedeltà. Sono contrarie alla legge morale (CCC, n. 2390).

Questo numero del *Catechismo* riprende quanto già espresso da Giovanni Paolo II in *Familiaris consortio*, secondo cui queste unioni, prive di ogni

vincolo istituzionale pubblicamente riconosciuto, [costituiscono un] fenomeno [che] non può non attirare l'attenzione dei pastori d'anime, anche perché alla sua base possono esserci elementi molto diversi fra loro, agendo sui quali sarà forse possibile limitarne le conseguenze. Alcuni, infatti, vi si considerano quasi costretti da situazioni difficili [...]. In altri, invece, si riscontra un atteggiamento di disprezzo, di contestazione o di rigetto della società, dell'istituto familiare, dell'ordinamento socio-politico, o di sola ricerca del piacere. Altri, infine, vi sono spinti dall'estrema ignoranza e povertà, talvolta da condizionamenti dovuti a situazioni di vera ingiustizia, o anche da una certa immaturità psicologica [...]. Ognuno di questi elementi pone alla Chiesa ardui problemi pastorali, per le gravi conseguenze che ne derivano, sia religiose e morali (perdita del senso religioso del matrimonio, visto alla luce dell'Alleanza di Dio con il suo popolo: privazione della grazia del sacramento; grave scandalo), sia anche sociali (distruzione del concetto di famiglia; indebolimento del senso di fedeltà anche verso la società; possibili traumi psicologici nei figli; affermazione dell'egoismo). Sarà cura dei pastori e della comunità ecclesiale conoscere tali situazioni e le loro cause concrete, caso per caso [...]. Soprattutto, però, sia fatta opera di prevenzione, coltivando il senso della fedeltà in tutta l'educazione morale e religiosa dei giovani, istruendoli circa le condizioni e le strutture che favoriscono tale fedeltà, senza la quale non si dà vera libertà, aiutandoli a maturare spiritualmente, facendo loro comprendere la ricca realtà umana e soprannaturale del matrimonio-sacramento (FC, n. 81).

Alla base delle considerazioni presentate dall'esortazione apostolica è possibile riconoscere una concezione della società e del sentire comune che non corrisponde più al contesto attuale. La scelta di non sposarsi, infatti, oggi non sembra più inquadrabile come l'espressione di un rifiuto o di un disprezzo nei confronti dell'ordinamento socio-politico; manifesta piuttosto la convinzione, sempre più radicata, che l'autenticità dell'amore non solo non esiga un sigillo istituzionale, ma che addirittura da tale sigillo possa essere sminuita nel suo valore. Anche il riferimento al pericolo dello scandalo non trova più molto spazio nella società contemporanea, in cui eventuali reazioni di turbamento sono legate più alle ferite a cui l'amore può andare incontro piuttosto che all'assenza del patto coniugale. Certamente rimane determinante la necessità di un'educazione sia morale che religiosa, capace di coltivare nei giovani il senso e il valore della fedeltà; tuttavia, il matrimonio non sembra più percepito come l'elemento su cui fondare il discorso sulla fedeltà propria dell'amore di coppia. È innegabile, infine, che l'attuale percezione dell'amore di coppia, del matrimonio e della famiglia attiri, come è giusto che sia, l'attenzione dei pastori; tuttavia, ciò dovrebbe condurre al tentativo di tradurre gli immutabili valori inscritti nella realtà della coppia e della famiglia in nuove norme morali, rispondenti ai mutamenti sorti e radicati in seno a una società che comprende l'amore a partire dall'esperienza

delle persone che vi sono coinvolte. In tal senso, risulta arduo riconoscere in alcune espressioni magisteriali una percezione adeguata della realtà in cui viviamo, come emerge, ad esempio da quanto affermato in *Persona humana* (29 dicembre 1975) (= *PH*), secondo cui sarebbero addirittura «l'esperienza» e le «lezioni della storia» a insegnare che solo il patto matrimoniale è in grado di instaurare nella relazione tra i coniugi quella «definitiva comunità di vita» che, garantendo la fedeltà, la configura come l'unico contesto adeguato all'intimità sessuale (cf. *PH*, n. 7).

Il bisogno di oggettivare, attraverso una realtà giuridica, la presenza dell'amore quale valore fondativo in gioco può essere, a mio avviso, inteso come il riflesso di un duplice atteggiamento. Da un lato, manifesta l'atavico e innegabile imbarazzo della cultura cristiana nei confronti di una sessualità che viene percepita come una realtà, in qualche modo, da tenere a freno. Tale prospettiva emerge, ad esempio, quando, per sottolineare la bellezza dell'amore coniugale, lo si qualifica come «ben superiore [...] alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce» (*GS*, n. 49), come se l'amore di coppia non sigillato dal sacramento del matrimonio fosse invece inquadrabile in tal modo. Dall'altro lato, la necessità di una prova in grado di dimostrare la presenza reale dell'amore sembra esprimere quel radicato approccio morale e pastorale che da secoli è segnato da una sorta di sfiducia nei confronti della coscienza dei soggetti agenti.

A tal proposito, il numero 37 di *Amoris laetitia*, dopo aver riconosciuto la difficoltà «a dare spazio alla coscienza dei fedeli», invita «a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle». Proprio questa sottolineatura sembra porsi a garanzia di una continuità della presente proposta morale con il costante insegnamento della Chiesa, presentandola come una delle tante tappe all'interno di un lungo e lento percorso di progressiva maturazione e non come un punto di vera rottura con il passato. Se la teologia e il magistero conciliari e post-conciliari avevano già operato il passaggio dalla centralità del diritto a quella dell'amore (pur continuando a individuare la dimensione giuridica come necessaria prova oggettiva della presenza di tale amore), il magistero di Francesco sembra porre le basi atte a liberare l'amore, come valore fondativo, dall'esigenza di essere oggettivato da quella realtà giuridica che è il patto matrimoniale. Infatti, la presenza di un amore consona all'espressione di quel linguaggio di totalità che è la sessualità umana risulterebbe garantita sulla base non di elementi giuridici ma della fiducia accordata alle coscienze delle persone coinvolte.

Così, dal momento che la formulazione ($N=V+S$) delle norme morali (N) scaturisce dall'incontro tra il valore in gioco (V) e la storia (S) e che la continuità nella tradizione cattolica si radica sulla fedeltà ai valori e non sulla contingenza delle norme, il permanere (anzi, l'approfondirsi) della centralità dell'amore come fondamento della morale sessuale collocherebbe la

presente proposta nel solco di quel perenne insegnamento della Chiesa che nel concilio Vaticano II ha conosciuto una svolta fondamentale, ripresa e approfondita nel magistero di Francesco.

7. Quali risvolti pastorali?

Cosa comporterebbe la rottura qui ipotizzata del vincolo inscindibile tra matrimonio e sessualità? Detto in modo estremamente sintetico: il riaprirsi di una piena partecipazione, anche in senso sacramentale, alla vita della Chiesa da parte di un numero enorme di battezzati!

Infatti, la relazione di coppia vissuta come libera unione verrebbe finalmente riconosciuta, non più come una forma di grave offesa alla dignità del matrimonio (cf. CCC, n. 2400), bensì come uno dei tanti ambiti in cui i battezzati sono chiamati a vivere la carità di Cristo, illuminati dalla fede e sostenuti dalla speranza. A tale forma di carità apparterrebbe, come modalità espressiva propria, quel linguaggio che esprime la totalità e l'unicità della relazione di coppia e che si realizza nell'intimità sessuale. In tal modo, ciò che fino ad oggi abbiamo considerato come un peccato finirebbe con l'essere riscoperto come l'espressione appropriata dell'unica carità all'interno di quella particolare relazione umana in cui il carattere di esclusività raggiunge la sua massima profondità.

In questa prospettiva, il matrimonio cesserebbe di configurarsi come una sorta di passaggio obbligato di quanti sono coinvolti in una relazione di coppia, irragionevolmente finalizzato a rendere buona o tollerabile una realtà, la sessualità appunto, di per sé considerata come moralmente negativa. Giungerebbe piuttosto, forse in modo più pieno che mai, a manifestare il suo carattere di sacramento al servizio della comunione, nella cui celebrazione i coniugi esprimono la propria accoglienza nei confronti di quella vera e propria con-vocazione³⁰ con cui il Signore invita alcuni a «una missione particolare nella Chiesa [in vista della] edificazione del popolo di Dio» (CCC, n. 1534). Il carattere vocazionale del matrimonio cristiano è in effetti dichiarato esplicitamente da *Amoris laetitia*, che, come logica conseguenza, sottolinea la necessità di vagliare l'autenticità della chiamata attraverso un attento itinerario di discernimento (cf. AL, n. 72), così come già accade quando si ha a che fare con altre forme di vocazione, come quelle alla vita consacrata o al ministero ordinato. Proprio questo riconoscimento dell'iniziativa di Dio come fondamento del matrimonio cristiano autorizza a mettere in discussione l'idea che ogni amore di coppia debba compiersi nella celebrazione del sacramento. Allo stesso modo, sembra contraddittorio che nel medesimo documento si ipotizzi, per le cosiddette situazioni imperfette, la scelta di accompagnare verso il sacra-

³⁰ Cf. S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 422.

mento del matrimonio «daddove questo sia possibile» (*AL*, n. 78); una prospettiva che sembra perdere di vista proprio la dimensione vocazionale, intesa come iniziativa non dell'uomo ma di Dio.

E coloro che non sono raggiunti da questa vocazione? La loro relazione di coppia, eventualmente arricchita dal dono dei figli, continuerà a costituire il contesto in cui vivere a pieno titolo la loro identità di battezzati e di chiamati alla santità. Una vita cristiana non più intesa come partecipazione imperfetta alla vita della Chiesa (cf. *AL*, n. 78), ma dotata di piena dignità ed espressione di quegli imperscrutabili disegni divini attraverso cui Dio destina ciascuno a occupare un posto specifico nella sua Chiesa, vivendo una vita di carità per la fede nella speranza.

Chiaramente, una tale prospettiva porta con sé l'esigenza di ripensare anche il modo di intendere la famiglia cristiana, finora considerata come necessariamente basata sul sacramento del matrimonio³¹, al punto che «il vangelo del matrimonio e della famiglia» (*AL*, n. 89) è presentato come un'unica realtà. In tal senso, alla luce degli insegnamenti del magistero, anche post-conciliare, l'indissolubilità del rapporto matrimonio-famiglia sembra essere ancora più salda rispetto a quella del rapporto matrimonio-sessualità, rendendo estremamente delicata la questione relativa alla possibilità di guardare alla famiglia cristiana come al frutto di quell'amore di coppia che abbiamo qui distinto dall'amore coniugale. Se è, infatti, vero che attorno al tema dell'amore come fondamento della sessualità da diversi anni si sono avviate riflessioni teologiche che possono basarsi sull'autorevolezza di molteplici insegnamenti magisteriali, altrettanto non può essere detto relativamente alla concezione della famiglia. In tale ambito, occorre piuttosto sottolineare la grande difficoltà da parte della Chiesa a lasciarsi realmente interrogare da un mondo in cui sta crescendo in modo esponenziale il numero di coppie di conviventi con figli: se, da un lato, il sentire comune non indugia a inquadrare tali realtà come famiglie, la Chiesa, dal canto suo, si scopre impossibilitata a farlo proprio a motivo dell'assenza del vincolo sacramentale del matrimonio. Tuttavia, a tal proposito, sembra opportuno richiamare quanto Francesco sostiene al numero 31 di *Amoris laetitia*: «È sano prestare attenzione alla realtà concreta, perché le richieste e gli appelli dello Spirito risuonano anche negli stessi avvenimenti della storia, attraverso i quali la Chiesa può essere guidata ad una intelligenza più profonda dell'inesauribile mistero del matrimonio e della famiglia». Pertanto, dato che «il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia riguarda l'uomo e la donna nella concretezza della loro esistenza quotidiana in determinate situazioni sociali e culturali, la Chiesa, per compiere il suo servizio, deve applicarsi a conoscere le situazioni entro le quali il matrimonio e la famiglia

³¹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, nn. 215-220.

oggi si realizzano» (FC, n. 4). Infatti «la Chiesa, avendo una struttura sociale visibile [...], può essere arricchita, e lo è effettivamente, dallo sviluppo della vita sociale umana non perché manchi qualcosa nella costituzione datale da Cristo, ma per conoscere questa più profondamente, per meglio esprimerla e per adattarla con più successo ai nostri tempi» (GS, n. 44).

Ipotizzare un rinnovamento del modo di guardare alla realtà familiare, sia da parte della teologia che del magistero, porterebbe inevitabilmente con sé la necessità di ripensare anche la specificità della missione degli sposi cristiani nella Chiesa. Il legame inscindibile tra matrimonio e famiglia induce infatti a identificare come propri di tale missione svariati ambiti che, nella società contemporanea, sembrano in realtà appartenere anche a quanti sono coinvolti in quelle relazioni di coppia, eventualmente arricchite dal dono dei figli, in cui manca il vincolo del matrimonio. Si pensi, ad esempio, alle indicazioni fornite da *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965) (= AA), secondo cui sarebbero compiti propri degli sposi cristiani la testimonianza dell'amore e della fede tra di loro, ai figli e agli altri familiari; l'educazione, anche alla fede, dei figli e il loro accompagnamento nella scoperta della loro vocazione; la difesa della dignità e dell'autonomia della famiglia in seno alla società; aprirsi all'adozione dei bambini abbandonati; collaborare alle opere catechistiche; prendersi cura degli anziani; ecc... (cf. AA, n. 11).

Riconoscere tali ambiti di annuncio e testimonianza come non esclusivi degli sposi, come permette di inquadrare la missione che invece appartiene a loro in modo specifico? Ritengo che una risposta adeguata a questo interrogativo sia possibile unicamente operando uno spostamento dal piano del fare a quello dell'essere: la specificità della missione degli sposi, infatti, sembra non scaturire dalle opere che sono chiamati a compiere (e che anche altri hanno la possibilità e talvolta il dovere di realizzare), bensì da ciò che la grazia propria del sacramento realizza in loro. Infatti, quella particolare relazione che è l'amore di coppia, in sé già buona come dato naturale e che il sacramento del battesimo fa diventare contesto proprio di una particolare espressione della carità cristiana, viene elevata dal matrimonio a segno sacramentale, vale a dire un segno che ha carattere performativo e non semplicemente informativo, capace, cioè, non solo di indicare, ma di rendere realmente presente la realtà che esso significa (cf. AL, n. 73). Così, l'amore degli sposi cristiani si offre quale presenza reale di quell'amore «con cui Cristo ama la sua Chiesa, continuando a donare la vita per lei» (AL, n. 121); immagine in cui contemplare la Trinità, con le sue relazioni di amore fecondo (cf. AL, nn. 63, 71); specchio a cui la Chiesa possa guardare per comprendere pienamente il proprio mistero (cf. AL, n. 67). La stessa intimità sessuale, qui presentata come linguaggio di comunione appropriato alla relazione di coppia sia nell'ordine della natura che della grazia battesimale, quando vissuta dagli sposi cristiani nell'ambito della vita coniugale

«diviene in certo senso liturgia»³² e quindi «pregustazione del banchetto delle nozze dell'Agnello» (CCC, n. 1642). Pertanto, la specificità della missione degli sposi cristiani non è da intendersi

sotto il segno di un penultimo, ma dell'ultimo – escatologico – delle relazioni rinnovate, anticipatrici del Regno e suo contenuto. Chi si sposa nel Signore manifesta il Regno, lo anticipa, affrettandone la sua venuta. [...] Come coppia i coniugi godono dell'agape trinitaria, che pervade la loro relazione e per questo sono luogo privilegiato [...] della manifestazione della comunione di Dio con gli uomini, autentica essenza del Regno³³.

Conclusioni

Abbiamo dato avvio a questa riflessione individuando come orizzonte di fondo le due significative osservazioni mosse da più parti nei confronti della teologia morale: la marginalità dell'amore e la poca attenzione alla vita reale delle persone. Queste due problematiche sembrano porsi a fondamento del tema assunto come oggetto di studio del presente lavoro, vale a dire l'enorme distanza, relativamente alla vita sessuale dei cristiani, tra ciò che essi concretamente vivono e la dottrina morale della Chiesa, che non contempla la possibilità di un lecito esercizio della sessualità al di fuori del contesto giuridico e sacramentale del matrimonio.

A conclusione del breve itinerario tracciato, mi sembra che si possa affermare che le prospettive di ragionamento, qui presentate sul piano delle ipotesi, possano essere riconosciute, al contempo, come una percorribile via sia di ricomposizione della frattura tra dottrina e vita, sia di risposta alle accuse mosse nei confronti della teologia morale. Infatti, è dalla realtà dell'attuale contesto culturale che diventa possibile riconoscere l'amore di coppia come quel valore che costituisce l'autentico fondamento antropologico e teologico del lecito esercizio della sessualità umana.

Tale fondamento, da un lato, libera quest'ultima da quella gabbia giuridica in cui era stata rinchiusa per colpa di una morale a lungo fondata non sul valore ma su una prassi socialmente condivisa, legata, tuttavia, a contingenti situazioni storiche. Dall'altro, evita che lo svincolarsi della sessualità dal patto matrimoniale finisca per coincidere con lo scivolamento verso una visione edonistica di una sessualità disordinata e promiscua. La moralità degli atti sessuali, infatti, non perde il necessario carattere di oggettività. Tale oggettività,

³² GIOVANNI PAOLO II, *Udiienza generale* (4 luglio 1984), in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud_19840704.html (accesso: 25 giugno 2024).

³³ S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 423-424.

piuttosto, viene a collocarsi nella prospettiva di un'etica in prima persona, in cui la bontà o la malizia morale di un atto umano non dipende dalla valutazione di un osservatore esterno, ma si fonda sulla coscienza del soggetto agente, la cui rettitudine è sempre da presupporci, fino a prova contraria.

Quella appena descritta si presenta certamente come una nuova prospettiva di ragionamento, in grado di indirizzare la prassi pastorale verso orizzonti finora difficilmente ipotizzabili. Tuttavia, nonostante questo carattere di novità, sembra che in diversi ambiti della vita della Chiesa sia già possibile individuare traiettorie di azione o di riflessione che, più o meno consapevolmente, manifestano il medesimo sentire che sottostà alle idee qui presentate. Penso, ad esempio, alla prassi di molti confessori che, in modo più o meno condivisibile, da tempo hanno operato la scelta di assumersi la responsabilità di condurre il proprio ministero contraddicendo le indicazioni magisteriali in tema di peccati sessuali e, di fatto, mettendo in atto quanto argomentato nel presente lavoro. Ma penso anche a tutti coloro che, prima e dopo la pubblicazione di *Amoris laetitia*, si sono interrogati sul perché, nell'ambito della pastorale dei cosiddetti divorziati risposati, la Chiesa Cattolica non operasse la scelta di far propria la prassi delle seconde (e terze) nozze non sacramentali seguita dalle Chiese ortodosse. La cosa che mi sembra importante rilevare è che alla base della prassi orientale deve necessariamente essere riconosciuta l'idea che l'esercizio della sessualità realizzato in una relazione d'amore non sigillata dal sacramento del matrimonio non può essere inquadrabile come un *intrinsece malum*. Infatti, se così fosse, tale prassi comporterebbe l'irragionevole pretesa che alla Chiesa sia dato il potere di rendere buono o, quanto meno, tollerabile ciò che di per sé è moralmente cattivo.

Questi due esempi sembrano suggerire che, relativamente all'ambito di interesse del presente lavoro, si stia realizzando una di quelle situazioni, tutt'altro che infrequenti nel corso della storia della Chiesa, in cui il sentire del Popolo di Dio e la prassi della vita precedono le argomentazioni della teologia e le codificazioni del magistero. Qualcosa di analogo sta, ad esempio, accadendo in questi ultimi decenni nell'ambito della vita consacrata: numerose sono infatti le comunità religiose di nuova fondazione in cui sia la forma di vita che la configurazione di governo non solo non trovano spazio all'interno delle strutture previste dal diritto canonico, ma nemmeno risultano essere inquadrabili con i criteri tradizionali della teologia della vita consacrata. Tali osservazioni invitano senza ombra di dubbio la Chiesa tutta a porsi in atteggiamento di ascolto docile e accogliente nei confronti degli imprevedibili suggerimenti dello Spirito Santo.

Chiaramente, come già dichiarato, tutto questo si pone sul piano delle pure ipotesi di ragionamento e chiede, pertanto, che sia sottoposto al vaglio di una attenta e dettagliata riflessione a più voci. Da una parte, infatti, l'eventuale fallacia o fragilità degli argomenti posti a fondamento delle conclusioni a cui si è

pervenuti collocherebbe le medesime, ben al di là delle intenzioni e della percezione di chi scrive, nella prospettiva di una chiara e inaccettabile posizione di rottura rispetto alla tradizione dell'insegnamento morale cattolico. D'altro canto, però, un convergere nella medesima direzione avrebbe enormi risvolti nella vita di tanti nostri fratelli e sorelle nella fede a lungo relegati ai margini della vita ecclesiale, quantomeno in termini di accesso ai sacramenti.

Si riconoscono come necessari approfondimenti di carattere storico, sociologico, antropologico relativi ai significati che, dall'antichità a oggi, sono riscontrabili nella percezione dell'istituto matrimoniale, dell'amore e della dignità della persone coinvolte. Ma emerge soprattutto, come esigenza basilare, un rinnovato impegno da parte delle scienze bibliche nello studio di quei testi, di origine sia vetero- che neotestamentaria, che potrebbero avere rilevanza sull'argomento in questione.

Dal canto suo, chi scrive, al di là di quanto già esplicitato relativamente alle indicazioni provenienti dalla *Prima Lettera ai Corinzi* (nella cui prospettiva sembra che possano essere lette le condanne della fornicazione presenti anche in Ef 5,5; 1Tm 1,10; Eb 13,4), dichiara, senza remore, di non essere stato in grado di individuare alcun testo biblico riconoscibile come un esplicito fondamento del necessario legame tra matrimonio e sessualità. Infatti, sebbene anche in autorevoli manuali di morale sessuale si dia per assodata la tesi secondo cui già in Genesi 1 e, soprattutto, in Genesi 2 il riferimento all'istituto matrimoniale sarebbe «chiaramente inteso»³⁴, attenti studi biblici dichiarano invece che entrambe le «citazioni dalla Genesi dicono certamente che Dio ha creato l'uomo e la donna e che essi "diverranno" una sola carne. La questione del matrimonio, tuttavia, neppure è accennata in questi passi. Anche per l'Antico Testamento i due passi non parlano né del matrimonio monogamico né della durata del matrimonio stesso»³⁵.

La verità sembra essere che uno degli argomenti più rilevanti della morale e della pastorale cattolica, vale a dire quel necessario legame tra matrimonio e sessualità capace addirittura di determinare la possibilità o meno di accedere ai sacramenti, risulta essere un tema del tutto estraneo all'interesse dei testi sia vetero- che neotestamentari. Questo rende estremamente complesso il tentativo di radicare nella rivelazione biblica l'attuale insegnamento della Chiesa in ambito di morale sessuale. Da qui scaturisce il rinnovato invito rivolto a esegeti e teologi ad approfondire lo studio del tema in questione, nella consapevolezza che ciò potrebbe aprire prospettive morali e pastorali capaci di donare vita nuova a tanti uomini e donne coinvolti in relazioni di amore forse ancora non pienamente comprese nell'autentica luce del Vangelo.

³⁴ A. FUMAGALLI, *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Queriniana, Brescia 2017, 130.

³⁵ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, 78.