

5.1 Tra teologia morale, diritto e teologia sistematica

GIUSEPPE ANGELINI, «La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente», in Centro Italiano Femminile, *Uomo-donna. Progetto di vita*, UECI, Roma, 1983, 47-102: 49-54.

Il *de sexto* costituiva una parte cospicua dei tradizionali manuali di «teologia morale». Ma soprattutto costituiva un capitolo cospicuo della confessione individuale, fino a che rimase nella consuetudine cattolica l'uso della confessione periodica («almeno una volta all'anno»). (...) Non è per altro cosa del tutto agevole dire quale sia la concezione complessiva della sessualità e i modelli ideali secondo cui essa va vissuta nel magistero ecclesiale.

In primissima approssimazione possiamo notare che quel Magistero ha conosciuto un incremento sostanziale, a partire dal Concilio Vaticano II, e più precisamente dal testo della *Gaudium et Spes* riguardante il matrimonio. È lì prospettata per la prima volta a livello di documenti magisteriali una concezione «personalistica» della sessualità, che era decisamente estranea alla tradizione dottrinale manualistica e allo stesso magistero precedente - tipicamente quello della *Casti Connubii* (1930), il primo e il più organico documento del magistero riguardante la morale sessuale. (p. 49)

Nella storia del cattolicesimo moderno le norme morali a cui deve conformarsi il comportamento sessuale erano esposte e motivate nei manuali di teologia morale. Osserviamo che questi manuali, usati per l'insegnamento della morale nei seminari e nelle facoltà teologiche, furono espressamente concepiti fin dalla loro origine (XVII secolo) in ordine ad un obiettivo pastorale, e non propriamente scientifico; la stessa disciplina della *theologia moralis* si costituì quale disciplina distinta dalla *theologia scolastica* (che potremmo qui tradurre con «teologia teorica», poi si chiamerà «dogmatica») proprio in vista del compito pastorale a cui doveva assolvere. Il compito era quello di provvedere i futuri sacerdoti delle conoscenze necessarie all'esercizio del ministero del confessionale. Il nome stesso della disciplina fu all'inizio non quello di *theologia moralis*, ma di *cursus casuum conscientiae*: si trattava dunque di un corso volto al chiarimento del giudizio morale sui «casi», ossia sulle situazioni tipiche di scelta, a proposito delle quali esaminare la coscienza dei fedeli.

L'impostazione «casistica» comportava, di necessità, la concentrazione di tutta la riflessione morale sul problema della delimitazione del lecito e dell'illecito; era escluso ogni interesse per l'argomento virtù; ma più in generale era escluso ogni interesse per un'elaborazione dottrinale organica dei valori ideali che debbono presiedere al comportamento cristiano nei singoli ambiti di vita. Così, per quanto riguarda il nostro tema, mancava nella teologia dei manuali, una diffusa trattazione generale dell'argomento sessualità, o dell'argomento matrimonio, antecedente alla considerazione dei comportamenti singoli. La sistematica dei manuali induceva addirittura a separare l'argomento *de sexto* da quello *de matrimonio*: il primo rientrando nella successione dei comandamenti, svolgeva la problematica morale; mentre il secondo, rientrando nella sezione dedicata ai sacramenti (anche se in realtà assai poco ci si occupava dell'aspetto propriamente sacramentale), svolgeva la problematica canonistica. E tuttavia non si può negare la rigorosa coerenza teorica della soluzione suggerita ai singoli «casi» morali considerati: quella coerenza era riflesso di una «teoria» estremamente schematica e quasi geometrica nella sua semplicità, non esplicitamente svolta, ma indubbiamente presupposta.

Tale teoria sarà poi nelle sue linee essenziali anche quella ripresa dalle esposizioni magisteriali, quando il magistero — quello romano s'intende — comincerà ad occuparsi dell'argomento etico-sessuale in forma propositiva e «relativamente» organica. Non dobbiamo dimenticare che l'intervento puntuale del magistero pontificio sugli argomenti morali più rilevanti — e anzi tutto, quelli inerenti alla vita sociale — è fatto recente, e tipicamente successivo al Vaticano I; più in generale, successivo al rilievo decisivo che il pontificato romano ha assunto nella vita del cattolicesimo contemporaneo, nel contesto della sua

opposizione agli errori «moderni», e cioè alle idee diffuse dalla nuova cultura laica emancipata dall'egemonia ecclesiastica.

Prima della *Casti Connubii* non esistono documenti organici del magistero pontificio sul tema della morale sessuale; esistono soltanto censure su singole proposizioni teologiche, risalenti ai tempi del conflitto tra lassisti e rigoristi; esistono soprattutto le disposizioni canoniche, e ultimamente quelle del *Codex Iuris Canonici* del 1918, che certo comportano anche un'immagine relativamente precisa del matrimonio (Cfr. in specie i can. 1013 e 1081); tale immagine comanderà anche la trattazione manualistica — senza che sia prospettata neppure ipoteticamente la questione di una possibile eccedenza della figura etica e teologica del matrimonio rispetto a quella canonistica.

Occorre inoltre rilevare come la dottrina dei diversi manuali fosse decisamente uniforme, e solo marginalissimamente riguardata da differenti opzioni dottrinali dei singoli autori. (...)

La rappresentazione fondamentale della sessualità, nella teoria tradizionale, è quella di *facultas generativa*. Alla radice di tale rappresentazione c'è indubbiamente per un lato la tacita identificazione tra sesso e organi genitali, che è ovviamente riduttiva; l'identificazione è favorita dalla scarsità delle conoscenze biologiche relativa alla complessità del carattere sessuale, e alla sua diffusione nell'organismo. (...)

L'aspetto funzionale del sesso costituisce l'aspetto «obiettivo», oggettivabile con chiarezza fino alla sua separazione dalla coscienza. Il sesso inteso come funzione procreativa è infatti insieme considerato come funzione al servizio della specie, e non dell'individuo; gli atti mediante i quali esso si attua sono rappresentati come atti *transeuntes* e non *immanentes*; e cioè, come atti il cui senso e il cui valore vanno valutati in termini di risultati esterni prodotti (...).

Al carattere di funzione attribuito al sesso è da ricondurre anche la terminologia «utilitaristica»: si parla di *usus matrimonii*, una espressione particolarmente grossolana ed implausibile alle nostre orecchie, ma invece coerente e prevedibile nell'ottica del sesso-funzione. Anche il «materialismo» della definizione canonistica del matrimonio — contratto mediante il quale ci si scambia lo *jus in corpus* in ordine a tutti gli atti per sé atti alla generazione della prole (era il dettato del can. 1081 del vecchio Codice) - è per così dire propiziato dalla concezione riduttiva del sesso quale facoltà riproduttiva.

L'aspetto «soggettivo» del sesso — ma l'aggettivo è messo tra virgolette, perché non appropriato, meglio diremmo l'aspetto per cui il sesso è modalità della coscienza e non unicamente del corpo — era trattato nella manualistica in termini di *appetitus* e *delectatio*. All'esercizio della facoltà procreativa, inclina un «appetito sensitivo», chiamato spesso senz'altro *concupiscentia*; l'attuazione della facoltà procura una *delectio* qualificata come venerea, o anche detta *voluptas*. Anche a questo proposito ciò che subito colpisce è il sapore materialistico, quasi impudico, della terminologia: il semplice vocabolario rivela come sullo sfondo stia una percezione spregiativa di tutto questo aspetto dell'esperienza sessuale. (...)

Il rapporto tra *delectatio venerea* e compito procreativo tende ineluttabilmente ad essere pensato in termini «mercenari»: quel piacere è una ricompensa per questo compito, considerato come oneroso. Troviamo traccia di tale concezione estrinsecista e «mercenaria» del piacere sessuale nella stessa *Casti Connubii*: «Questa delittuosa licenza (ci si riferisce ai comportamenti contraccettivi, n.d.r.) alcuni si arrogano perché, aborrendo dalle cure della prole, bramano soltanto soddisfare le loro voglie, senza alcun onere (*solam sine onere voluptatem explere copiant*, DS 3716)».

La morale sessuale che ne consegue tutta può riassumersi nell'imperativo di contenere l'inclinazione sessuale - *maxime insolens*, come spesso è qualificata - nei confini della ragione. Il peccato in questa materia ha il nome tecnico di *luxuria*: la virtù invece quello di *castitas* o *pudicitia*, definita in termini di questo genere: «virtù morale che inclina la volontà a moderare secondo la retta ragione l'esercizio di quegli atti che, anche se in sé non «venerei», sono idonei ad eccitare l'attuazione e la volontà venerea » (M. Zalba, Madrid 1958). (...)

A proposito della *delectatio venerea* o della *voluptas* la dottrina corrente riconosce solo — ed anche questa fu affermazione che stentò ad essere generalmente recepita, come vedremo — ch'essa è

motivazione lecita del comportamento quando non escluda l'intenzione, almeno implicita, di soggiacere alla norma espressa dalla *recta ratio*; in concreto, è lecita quando l'atto sessuale sia posto entro il matrimonio e senza porre alcun deliberato impedimento all'eventualità della generazione. L'obiettivo materialismo che insidia tale concezione del «piacere» sessuale impedisce di discernere in esso un significato, e quindi di valutare moralmente le diversissime qualità che il cosiddetto «piacere» può assumere. Il giudizio morale sugli atti tutto si concentra sulla descrizione analitica delle modalità materiali di essi; tale modo di procedere conduce alla deprecabile e spesso deprecata analiticità e impudicizia delle descrizioni prodotte nei manuali.

La dottrina sul matrimonio è svolta nei manuali — come già si accennava — in altro luogo rispetto a quello (*De sexto*) della morale sessuale. Il contenuto di quel trattato è fondamentalmente canonistico, ed è tutto comandato dalla definizione del matrimonio stesso quale contratto mediante il quale l'uomo e la donna si scambiano lo *jus in corpus*. La comprensione del matrimonio quale «contratto» ha l'indubbio vantaggio di privilegiare il momento del «consenso», e cioè della dichiarazione di volontà, rispetto al *concubitus*, in ordine all'istituzione del rapporto matrimoniale. Ma ha il grosso svantaggio di ignorare il momento affettivo e il suo essenziale rilievo in ordine alla nascita del matrimonio. Il «consenso» matrimoniale non è solo, non è soprattutto consenso reciproco ad una figura di rapporto giuridico definito dall'ordinamento canonico: ma è fondamentalmente «consenso» ad una figura di rapporto — ad una comunione, ad un'alleanza, ad un'amicizia coniugale — che si propone come possibile e buona, ed anzi come doverosa e insieme grata agli sposi, in forza dell'esperienza dell'innamoramento.

Esaminare fenomenologicamente tale figura dell'innamoramento, riconoscere in essa i tratti di una «rivelazione», di una rivelazione alla quale si può e si deve consentire mediante l'atto religioso della fede e l'impegno etico conseguente, riconoscere però insieme le figure spurie che può assumere quell'esperienza in rapporto a scelte moralmente negative della libertà, tutto questo costituisce un compito obiettivo della morale sessuale, che in nessun modo è affrontato nella dottrina manualistica.

A tale lacuna corrisponde l'altra, riguardante non più il momento della genesi del matrimonio, ma la sua qualità di permanente stato di vita. Le pochissime affermazioni eventualmente fatte a tal proposito, a commento del fine «secondario» del matrimonio che è il *mutum adjutorium*, o anche a commento del secondo dei tre «beni» del matrimonio che è *fides* (in tal senso orienta la *Casti Connubii*, associando la *fides* alla concezione «più ampia» del matrimonio quale *vitae communio*, *consuetudo*, *societas*), non appaiono intrinsecamente connesse né all'esperienza dell'incontro sessuale, né all'esperienza originaria dell'innamoramento. Il matrimonio quale comunità di vita tra gli sposi è descritta in termini «amicali» e quasi asessuati, non invece come la realizzazione etica di ciò che l'incontro tra uomo e donna significa, annuncia ed esige.