

OMOSESSUALI NEL CELIBATO E NEL MATRIMONIO: ALCUNI CASI

Parliamo di alcuni casi di omosessuali di fronte alla vocazione al celibato, alla verginità consacrata, e al matrimonio. Intendiamo essere brevi e chiari¹. Ci riferiamo ai sacerdoti, ai religiosi, alle religiose, ai candidati sia al sacerdozio che alla vita religiosa, con una *tendenza* o anche un'*attività* omosessuale. Alcuni di quelli che esercitano l'omosessualità non si riconoscono peccatori neppure nella confessione sacramentale, ma si scusano, si difendono, a volte anzi attaccano il confessore². Ma un comportamento ribelle nella confessione fa almeno dubitare della buona volontà del penitente, che «deve essere disposto in modo tale che, ripudiando i peccati che ha commesso e avendo il proposito di emendarsi, si converta a Dio» (c. 987). Dal penitente quindi si richiede la contrizione e il «proposito di emendarsi» (c. 959). Finché egli non «scorge che il peccato contrasta con la norma etica,

¹ Questa in sostanza è una mia conferenza tenuta alla Penitenziaria Apostolica per i Penitenzieri (Confessori) di Roma, nel mese di novembre 1992.

² Quando alla responsabilità e al peccato degli omosessuali in generale si vedano i documenti: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale, *Persona humana*, del 29 Dicembre 1975, in AAS 68 (1976) 77-96 e in *Enchiridion Vaticanum* (= EV) 5, 1126-1157; Id., *Homosexualitatis problema ad universos catholicae ecclesiae episcopos de pastoralis personarum homosexualium cura*, in AAS 79 (1987) 543-555 e in EV 10, 666-693; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, sotto il tit. «Castità e omosessualità», nn. 2357-2359.

iscritta nell'intimo del proprio essere e non si riconosce peccatore dicendo "io ho peccato"»³; finché non sente il bisogno dell'«accusa sincera e completa dei peccati»⁴, e non «ammette che il peccato ha introdotto nella sua coscienza una divisione, che pervade poi tutto il suo essere e lo separa da Dio e dai fratelli»⁵; finché non rinuncia al peccato e non è pronto a combatterlo, non è in grado di ritrovare «la propria verità interiore, turbata e sconvolta dal peccato»⁶, non si avvia «ad una vera e genuina penitenza»⁷. Qui non basta avere una convinzione soggettiva, magari essere in buona fede. Occorre un'informazione esatta e parimenti uno sforzo sincero di acquisire una formazione adeguata della coscienza vera⁸.

Alcuni presupposti indispensabili

1. Che anche nello stato celibatario ci siano degli omosessuali è un *facto* innegabile. Difficile a dire statisticamente, ma secondo un'indagine svolta negli Stati Uniti, ci sarebbe un sacerdote omosessuale ogni tre. Secondo un'altra indagine, su 100 sacerdoti solo 15 sarebbero sessualmente normali. Tra gli anglicani

³ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap., *Reconciliatio et paenitentia* (= *RP*) (2 dic. 1984), in *AAS* 77 (1985) 185-275; *EV* 9, 1075-1207, qui n. 31, III.

⁴ *RP*, n. 31, II.

⁵ *RP*, n. 31, III.

⁶ *RP*, n. 31, III.

⁷ *RP*, n. 31, III; cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 1993², 300-301.

⁸ Cf. I. FUČEK, *La formazione della coscienza*, in *Id.*, *Dio e l'uomo nella coscienza, Verità - norma - libertà*, Roma 1991, 224-230.

(«Church of England»), secondo quanto risulta dal loro Sinodo del 1987, un terzo del loro clero sarebbe omosessuale.

Non ci atteniamo troppo a queste e simili statistiche, a volte anch'esse ideologizzate, come per altro tutto il problema dell'omosessualità oggi, ma il *fatto* è purtroppo innegabile⁹.

2. Riportiamo sommariamente alcune *distinzioni* di maggior rilievo. Innanzitutto occorre fare un'osservazione previa: l'atteggiamento di Gesù è per noi

⁹ Cf. X. THÉVENOT, *Les homosexualités*, in *Études* 3 (1983) 339-342; K.H. PESCHKE, *Homosexualität*, in H. ROTTER-G. VIRT (Hg.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990, 340-348; W. MÜLLER, *Homosexualität - eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*, Mainz 1986; G. PIANA, *Omosessualità e transessualità*, in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 830-838; R. ZIMBRON LEVY, *Nuevos enfoques sobre la homosexualidad*, Mérida, Yuc. 1989; R.T. BARNHOUSE, *Homosexuality: a Symbolic Confusion*, New York 1977; H. VAN DE SPIJKER, *Omotropia. Un discorso diverso sull'omosessualità*, Torino 1983; T. KEMPE, *Aspetti sociali dell'omifilia*, in AA.VV., *L'omosessualità. Aspetti medici, sociali e pastorali*, Brescia 1967, 73-96; E. MOBERLEY, *Homosexuality: Structure and Evaluation*, in *Theology* 83 (1980) 177-184; I. BIEBER-T.B. BIEBER, *Male Homosexuality*, in *Canadian Journal of Psychiatry* 24 (1979) 409-421; G. MARCHESI, *L'omosessualità: problema pastorale per la Chiesa. A proposito del documento vaticano*, in *La Civiltà Cattolica*, 1986, IV, 560-569; J. MARMOR, *L'inversione sessuale*, Milano 1970; C.W. SOCARIDES, *The Sexual Deviations and Diagnostic Manual*, in *American Journal of Psychotherapy* 32 (1978) 414-426; B. KIELY, *Sulla recente lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede. La cura pastorale delle persone omosessuali: nota psicologica*, in *L'Osservatore Romano*, 14 novembre 1986, 6; I. FUČEK, *Ideologiziranje homoseksualnosti i bolest AIDS* [Ideologizzazione dell'omosessualità e la malattia dell'AIDS], in V. POŽARČ (dir.), *AIDS. Činjenice - zavaravanja - nade*, Zagreb 1992, 201-250.

esemplare, per cui esso è per noi la norma del nostro atteggiamento anche con gli omosessuali. Gesù, il Pastore buono, distingueva bene tra la persona che pecca e il suo peccato, tra debolezza e attiva volontà. Il peccatore va assolto: «Neanch'io ti condanno» (Gv 8,11a); il peccato va condannato: «Va' e d'ora in poi non peccare più» (Gv 8,11b).

Certo, c'è peccato o per cattiva volontà o per debolezza. Ma la debolezza di per sé non esclude anche il peccato grave¹⁰. C'è poi milizia soggettiva o oggettiva: oggettivamente «gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati»¹¹; sono contrari alla legge naturale; precludono all'atto sessuale il dono della vita; non sono il frutto di una vera complementarietà affettiva e sessuale; *in nessun caso possono essere approvati*¹².

Il *punto chiave* del discorso sull'omosessualità è il problema sull'*identificazione*. Secondo l'orientamento psicoanalitico, intorno al sesto anno di vita si pongono le basi determinanti dell'orientamento sessuale *adulto*. Come può risolversi, fisiologicamente, l'antagonismo edipico giunto ad una intensità non più tollerabile? Può risolversi nell'*identificazione* con il genitore del proprio sesso. Da quel momento in avanti ci si relaziona con il genitore del sesso opposto «attraverso» il genitore del proprio sesso. Questa identificazione pone le basi psicodinamiche profonde dell'orientamento sessuale adulto, che sarà e dovrà essere confermato (dopo la fase di «latenza» dai sei ai dodici anni)

¹⁰ Cf. I. FUČEK, *Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Roma 1991: sul peccato «di malizia»/«di debolezza», 257-258.

¹¹ Dichiarazione *Persona humana*, n. 8.

¹² Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992), n. 2357.

nella pubertà. Il problema è il seguente: se la fase edipica non viene «chiusa», cioè, se l'*identificazione* con il genitore del proprio sesso *non avviene* (il figlio con il padre, la figlia con la madre), il soggetto *regredisce* affettivamente *fissandosi alla fase pre-genitale* (pre-edipica): quella *senza antagonismo*: senza antagonismi e tensioni intollerabili. Troppo insicuro, quindi, circa la propria «identità» sessuale, non sarà in grado di affrontare il rapporto con il sesso complementare e si ripiegherà su persone del suo stesso sesso. Essendo animato da una «energia» che lo spinge al rapporto, troverà la soluzione *deviante*, appunto *omosessuale/lesbica*¹³.

¹³ G. CESARI, *Natura ed interpretazione dell'omosessualità*, in A.I.D.S. *problemi bioetici correlati con la clinica, l'epidemiologia e le implicazioni socio-culturali della sindrome da immunodeficienza acquisita* (a cura di E. Sgreccia), Bologna, 101-113, qui 106-107.

Il *Catechismo della Chiesa cattolica*, nel testo sulla *Castità e omosessualità* dice che «un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta *tendenze omosessuali innate*. Costoro non scelgono la loro condizione omosessuale; essa costituisce per la maggior parte di loro una prova «(n. 2358). Di quale *innatismo* parla il *Catechismo*? Se, secondo scienziati biologi, nell'individuo omosessuale, come causa della sua omosessualità non si può provare alcun *gene* (o sano o malato) differente da quelli dell'individuo eterosessuale; se neppure l'altra teoria sugli *ormoni*, da cui nascerrebbero le *inclinazioni* omosessuali, è provabile, il summenzionato innatismo forse si riferisce alla teoria *psicologica*.

In ogni caso il significato di questa espressione «tendenze innate» nel *Catechismo* suggerisce un fenomeno *anomalo*, come lo *suppone* nel suo commento P.G. PESCE, moralista francescano, dicendo che «la tendenza omosessuale *in quanto legata a una qualche anomalia* non può essere colpevolizzata, ma va considerata con delicatezza che merita chiunque si trova a vivere in una condizione personale dura e difficile»: *Catechismo della Chiesa Cattolica, Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato (AL) 1993, 1088.

Una distinzione di base è conosciuta a tutti, cioè quella tra l'omosessualità maschile e quella femminile, anche se fondamentalmente tra l'una e l'altra non c'è differenza. L'omosessualità può essere acquisita con colpevolezza personale propria o senza colpevolezza propria. Vi sono poi omosessuali così detti occasionali, mentre di altri si può dire che siano strutturali. Tra questi vi sono tipi con una tendenza forte o meno forte, ma senza attività, oppure quelli che esercitano attività omosessuali con un partner più o meno stabile o con diversi partner successivamente o contemporaneamente. Ci sono gli omosessuali di natura statica, mentre altri sono di natura dinamica; quelli passivi e quelli attivi; quelli detti irreversibili e quelli reversibili, ecc.

3. Uno può scoprire di essere omosessuale *prima* dell'ingresso in seminario e non dirlo a nessuno per diversi motivi: per paura di essere cacciato via dal seminario; perché spera che questo vizio col tempo possa sparire da solo; ha il proposito di rivelare ai superiori la sua condizione soltanto se le cose diventassero complicate, ecc.

Possiamo immaginare anche il caso in cui un candidato giunga alla consapevolezza della propria omosessualità *poco prima dell'ordinazione* e che neppure si preoccupi del fatto.

Tutto può esplodere anche *dopo l'ordinazione*. Generalmente ciò non succede subito nei primi mesi, e talvolta neppure nei primi anni.

Finalmente ci sono *sacerdoti*, probabilmente nella maggioranza dei casi, la cui omosessualità si è verificata soltanto nell'età *adulta*.

4. Si possono menzionare dei *motivi indicativi* per cui un candidato omosessuale sceglie il sacerdozio o la vita religiosa: *ignoranza* quanto ai pericoli; cerca-

re una *sicurezza* poiché si sente insicuro; convinzione che le *difficoltà spariranno* con l'età e con il lavoro pastorale; *amore* verso lo stato sacerdotale o religioso; *incapacità* per la vita eterosessuale o il suo *rifiuto*, per una educazione sbagliata, per vergogna sbagliata di svelare la propria intimità con un partner dell'altro sesso, per paura...; per assicurarsi il *rispetto* in tale vocazione e non vivere emarginato; sentirsi *sicuro* nel vivere con persone dello stesso sesso; oppure il candidato, ancorché omosessuale, *scopre* come unicamente vera la sua vocazione sacerdotale o religiosa...

Vi sono omosessuali spinti a diventare *guide, maestri, organizzatori*; altri pensano di potersi *realizzare* più facilmente come sacerdoti / religiosi, anzi che per loro in tale stato la *salvezza eterna* sarà più sicura. Comunque per alcuni omosessuali la loro *vita sacerdotale* può essere una copertura dietro la quale nascondere la loro condizione.

5. Però non ci si può illudere: con la *scelta della vocazione* sacerdotale o religiosa il problema non si risolve, anzi può aumentare, se il celibato non viene capito da un tale candidato come *donazione* nell'amore maturo, bensì come *soluzione* del proprio problema sessuale (il che è sbagliato) e come *dovere* di regola. Un tale atteggiamento e l'opzione fondata su queste motivazioni non è sufficiente, perché manca una donazione personale a Dio e a Cristo e al suo regno (Cf. Mt 19,12; cc. 277, § 2; 599). Bisogna anche dire che per tali tipi l'ambiente *unisessuale aumenta* la tendenza e non la diminuisce.

Infatti nel candidato è possibile un doppio atteggiamento: pensare che il celibato come tale è santo, oppure che la legge del celibato è santa. Il candidato deve conoscere e riconoscere che il carisma del celibato è un grande *dono* di Dio (c. 277, § 2), perciò il

celibato è una cosa santa. Non basta pensare che per il fatto che il celibato nella Chiesa cattolica per i sacerdoti è prescritto dalla legge, la legge stessa sia santa. Infatti, la domanda personale di fondo che un candidato deve porsi, e non una sola volta, è la seguente: sono chiamato o no al celibato?

6. Allora l'omosessualità è *una controindicazione* tale per questi stati di vita che candidati omosessuali in ogni caso devono essere respinti? È vero che i chierici con facilità *idealizzano* la continenza, anche la castità; ma il *divario* maggiore tra il celibato promesso e la vita sessuale concreta e praticata ogni giorno, in generale si evidenzia soltanto *dopo* l'ordinazione. In una tale vocazione la tendenza omosessuale si vive in genere con *maggior difficoltà*, trovandosi in un ambiente formato da persone dello stesso sesso.

Quindi in generale si può e si deve dire che, proprio a causa della *deviazione* della sua tendenza sessuale, la persona omosessuale vive la continenza e la castità con maggiore difficoltà. Queste difficoltà possono non essere necessariamente sul piano fisiologico, ma ci sono certamente sul piano psicologico e anche su quello psico-fisiologico.

4

Direttive per candidati alla vocazione celibataria

1. Se il candidato *svela* ai superiori la sua condizione omosessuale, prima di tutto occorre un'*adeguata diagnosi* sia di fronte alla tendenza che all'eventuale attuazione. La diagnosi può fare il suo corso secondo la seguente indagine: quali sono le fantasie omosessuali predominanti? Precisamente nell'atto masturbatorio? Suo padre era mai il suo ideale? Se no, perché? Era ed è sotto un forte influsso della madre? Se sì, perché? Sente la tendenza omosessuale oppure

omofilica, e in quale intensità, ma senza alcuna attuazione? Oppure ha delle esperienze omosessuali già vissute: raramente, frequentemente, con quali tipi di persone? Era mai stato attratto da una persona dell'altro sesso? Questa vocazione per lui è una *fuga* (assicurazione) dalla propria sessualità deviata?

Se la maggioranza delle risposte a queste domande sarà *positiva*, si avrà una *controindicazione* per la vita sacerdotale oppure religiosa. Diversa è la situazione se l'omosessualità si esaurisce esclusivamente nella tendenza, ma mai praticata, ovvero se l'attuazione nel passato è stata solo sporadica, mentre la vita spirituale attuale è forte, la salute psichica normale, se esistono indicazioni *sicure* per una vita sessuale casta... Però qui occorre «*opinio tutior et non solum probabilis*».

2. Di conseguenza, la questione fondamentale è: il candidato omosessuale sarà in grado di vivere *pienamente* il celibato, senza un continuo sforzo eroico, con cui non è ragionevole contare? Infatti, Dio dà la grazia della vocazione e del celibato, certo, però *gratia supponit naturam, non substituit*. Un tale candidato sarà nel celibato disteso, lieto, felice, quindi senza troppa tensione? Conosce bene la sua tendenza? L'accetta? La domina relativamente con facilità? Sarà capace di donarsi agli altri con amore disinteressato e non possessivo egoistico? Il lavoro apostolico con ragazzi, giovani, vedovi..., non gli sarà una tentazione insuperabile?

Invece, se il candidato stesso *non si accetta* definitivamente tale quale è e non si sforza di formarsi sul serio, non è tranquillo, anzi vive nella paura, nella depressione..., non si darà mai pienamente nella sua vocazione e ci sarà pericolo che si dia all'alcolismo, ad altri vizi, ed anche alla sessualità sregolata... Pertanto

un candidato di questo genere non potrà essere *ordinato sacerdote*, né ammesso ai *voti religiosi*¹⁴.

Il celibato o la verginità consacrata, infatti, richiedono una persona *matura*, consapevole delle sue tendenze, per cui, conoscendole, le accetta e, con la grazia di Dio, le domina. Una persona affettivamente matura non reprime i sentimenti sessuali, ma li domina tranquillamente. Un tipo così non è egoista, è capace di vivere per gli altri e servire gli altri. Allora, se un candidato ha la *tendenza* e la conosce, ma mai è caduto in qualche atto omosessuale, il *criterio* decisivo per l'ordinazione o per l'ammissione ai voti religiosi sarà la sua *maturità affettiva e spirituale*, della quale deve giudicare il suo direttore spirituale.

Nel caso in cui il candidato avesse anche *chiari segni* di vocazione sacerdotale, ma esercita anche attività omosessuali, deve essere *dissuaso dal farsi ordinare*, perché facilmente ricadrà.

Però questo punto, per i candidati, non deve essere trattato come un punto isolato da tutto il resto ed eccessivamente accentuato. Non occorre cercare psichiatri, fare test psicanalitici... La strada migliore saranno i colloqui aperti e sereni con il proprio direttore

¹⁴ CONGREGAZIONE PER GLI IST. DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Direttive *Potissimum institutioni*, 2. febr. 1990, n. 39: «In questo contesto, si esporranno e si comprenderanno le ragioni che giustificano il fatto di *scartare dalla vita religiosa quelle e quelli che non giungeranno a padroneggiare le tendenze omosessuali e che pretendessero di poter adottare una terza via* vissuta come uno stato ambiguo tra il celibato e il matrimonio» (sottolin. nostra) AAS 82 (1990) 497; EV 12, 47. (Per analogia ciò vale anche per l'ammissione agli ordini). Cf. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis, *Hodierni conatus*, 19 marzo 1985, n. 39 (qui si parla di «maturità affettiva» e di «comprovata castità»); cf. n. 48 (EV SI, 985; 999). Cf. anche cc. 1029; 247, §1.

spirituale, nel quadro della *maturità affettiva* umano-cristiana-sacerdotale. L'importante è l'atmosfera spirituale e di piena fiducia, applicando le direttive della Chiesa su questo settore¹⁵.

3. Ci si pone anche la domanda sul *contenuto delle promesse* fatte nell'ordinazione diaconale, secondo il senso del c. 277, § 1, e del *voto dei religiosi*, secondo il senso del c. 599, nel caso di omosessualità strutturale o «inguaribile». Con la promessa di celibato «i chierici sono tenuti all'obbligo di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli» (c. 277, § 1). Il voto dei religiosi del «consiglio evangelico di castità assunto per il Regno dei cieli..., comporta l'obbligo della perfetta continenza nel celibato» (c. 599). I due testi quindi identificano il celibato con la continenza perfetta, che deve raggiungere la *virtù religiosa e morale della castità* (c. 599)¹⁶.

Ora, che senso hanno le *promesse* fatte nell'ordinazione diaconale o il *voto religioso* per un omosessuale strutturale, «incurabile» o «inguaribile», dato che questi per la sua condizione «irreversibile»¹⁷, già

¹⁵ Cf. tra l'altro SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione *Il presente sussidio*, Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale, 11 aprile 1974, in *EV* 5, nn. 190-426, precisamente sulle mete dell'educazione seminaristica nei seguenti tre capitoli: «Formazione alla maturità umana» (nn. 233-246); «Formazione alla maturità cristiana» (nn. 247-256); «Formazione alla maturità sacerdotale» (nn. 257-266).

¹⁶ Esaminando i due canoni citati (cc. 277, § 1 e 599) si nota la differenza nella formulazione. Ambedue i canoni parlano della *continenza perfetta*.

Però il c. 277, § 1 non menziona né la virtù della castità, né il consiglio evangelico, per cui qualcuno potrebbe essere indotto a pensare che per il celibato sacerdotale non sia necessaria la virtù della castità, ancorché il canone parli del celibato come di un «dono particolare di Dio» e di un «cuore indiviso»; il che implicita-

di per sé deve vivere la castità nel celibato, in quanto non è capace ad assolvere gli obblighi di un vero matrimonio?¹⁸ La domanda ricade nell'*oggetto* delle promesse e del voto di un tale candidato. La questione è importante perché coinvolge la validità della professione religiosa, se il voto non avesse un oggetto.

Votum dicitur esse de bono possibili et meliore, cioè la promessa fatta a Dio di un bene migliore¹⁹. L'oggetto del voto (il che vale anche delle promesse) è quindi sempre di un bene migliore, ed ha tre caratteristiche: 1) che sia fisicamente e moralmente attuabi-

mente potrebbe intendersi come consiglio evangelico, ma meno come virtù della castità.

Invece la formulazione del c. 599 è più chiara quando parla del «consiglio evangelico di castità» e del «cuore indiviso», e quando pone questi carismi nel quadro dell'«obbligo della perfetta continenza del celibato».

Così i due canoni devono essere letti insieme, in quanto facenti parte di un unico corpo giuridico, in modo che il c. 599 illumini e in un certo senso spieghi il c. 277, § 1. Pertanto la *continenza perfetta*, controllata dalla volontà umana, di per sé non è ancora una virtù religioso-morale, come lo è invece la castità (*auriga virtutum*). È vero che neppure il c. 599 parla di *castità perfetta*, ma di *castità* senza alcun aggettivo; il che però potrebbe essere facilmente attribuibile ad una mancanza nella formulazione o semplicemente ad una svista.

¹⁷ «Irreversibile» o «incurabile»: certamente un concetto non del tutto chiaro. La discussione tra gli esperti su questo tema non è terminata, essa continua: ci sono alcuni che non ammettono affatto la categoria di «irreversibile» o «incurabile».

¹⁸ Cf. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2359, si legge: «Le persone omosessuali sono chiamate alla castità. Attraverso le virtù della padronanza di sé, educatrici della libertà interiore, mediante il sostegno, talvolta, di un'amicizia disinteressata, con la preghiera e la grazia sacramentale, *possono e devono*, gradatamente e risolutamente, *avvicinarsi alla perfezione cristiana*» (sot-tolin. è nostra).

¹⁹ Cf. c. 1191, § 1; S. Th., II-II, q. 88, a 2.

le; 2) che non sia una cosa già di per sé necessaria e inevitabile (per es. di morire o non morire); 3) che l'oggetto, date le circostanze, sia moralmente migliore dell'opposto, non soltanto onesto o indifferente²⁰.

Per dare una risposta alla nostra domanda, possiamo procedere con un ragionamento per analogia. Analogicamente al senso del voto di castità di un giovane fino al matrimonio, nonostante un tale giovane sia di per sé obbligato alla virtù di castità, dobbiamo cercare il senso del voto di castità dell'omosessuale, nonostante anche questi sia di per sé obbligato ad essa. Qui abbiamo quattro risposte. Le prime tre sono del dottore Angelico:

1) «Qualsiasi bene finito diventa migliore se vi si aggiunge un altro bene. Ora, nessuno può dubitare che lo stesso promettere un bene sia un bene: tant'è vero che noi ringraziamo chi ci promette una cosa, dimostrando così di considerare come un bene la promessa fattaci. Ora, essendo il voto una promessa fatta a Dio, è *meglio fare una cosa con voto che senza voto*»²¹.

²⁰ S. Th., II-II, q. 88, a 2, in corp. distingue tre possibilità: «Id quod est absolute necessarium esse vel non esse nullo modo cadit sub voto: stultum enim esset si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium. Et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonus in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Et ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de bono meliori».

²¹ *De perfectione vitae spiritualis*, c. 12: «Quodlibet bonum finitum cum enumeratione alterius boni melius est. Nulli autem dubium esse potest quin ipsa promissio boni sit aliquid bonum:

2) «Torna a lode di un'opera buona il *rafforzarsi della volontà nel bene*, come torna ad aggravamento della colpa l'ostinarsi della volontà nel male. Ora, è manifesto che chi fa un voto *rafforza la sua volontà* rispetto a ciò che ha votato, e l'adempimento sarà un bene che procede da una *volontà ferma*; come dunque è un aggravamento di colpa fare il male con proposito deliberato; così è un *aumento di merito* fare per voto un'opera buona»²².

3) «Se fosse meglio far le opere buone senza voto, la Chiesa non inviterebbe i fedeli a far voto: anzi li terrebbe lontani, proibendoli o quanto meno sconsigliandoli; e dai voti fatti assolverebbe tutti i fedeli»²³.

Con ciò S. Tommaso ci dà la risposta alla domanda postaci sul senso e il contenuto del voto di castità di un giovane prima del matrimonio, il quale è già di per sé obbligato alla castità²⁴. Per analogia ricaviamo la

unde et qui homini aliquid promittit, bonum aliquod ei videtur iam impendere; unde et quibus aliquid promittitur, gratias agunt. Votum autem est quedam promissio Deo facta... *Melius est igitur aliquid facere et vovere, quam facere simpliciter sine voto*» (sottolin. nostra).

²² *Ibid.* «Ad laudem boni operis pertinent quod voluntas firmetur in bono; sicut ad aggravationem culpae pertinet quod voluntas sit obstinata in malo. Manifestum est autem quod qui aliquid vovet, *voluntatem suam firmat ad id quod vovet*; et sic cum implet quod voverat, opus bonum ex voluntate firma procedit. Sicut igitur ad gravamen culpae pertinet quod ex proposito firmato aliquis malum operatur, hoc enim est ex malitia peccare; *ita ad augmentum meriti pertinet quod aliquis bonum opus operatur ex voto*» (sottolin. nostra).

²³ *Ibid.*: «Si melius esset bona opera facere absque voto, Ecclesia non invitaret ad vovendum, sed etiam a vovendo retraheret vel prohibendo, vel etiam dissuadendo...; omnes a votis factis absolveret...».

²⁴ S. Tommaso a questo caso dà una luce quando distingue: «Votum... quoddam est *in praecepto*, quoddam *in consilio*. Ex

risposta anche riguardo al senso e al contenuto del voto di castità di un omosessuale, il quale pure già di per sé è obbligato ad essa.

4) Ma c'è ancora una risposta. Il voto di castità dell'omosessuale, secondo quanto detto sopra, ci pare abbia un *senso profondamente teologico*, non solo riguardo alla *materia* della castità, ma anche alla *forma* della virtù di castità: la grazia del voto rafforza la volontà umana, purifica gli affetti, cioè il cuore, in modo che in un certo senso trascenda il celibato nelle sue richieste generali della «continenza perfetta» (cc. 277, § 1 e 599), e tenda alla virtù della castità nel suo apice, alla verginità consacrata. In tale stadio della verginità, la castità viene vissuta nel grado più maturo e perfetto possibile. Così il voto dell'omosessuale ha il suo senso eminentemente teologico, giacché esso guida alla virtù di castità più perfetta, e con ciò alla via migliore per la propria santificazione.

Direttive per quelli già ordinati

1. Alcuni si rivelano come omosessuali «incurabili» solo *dopo l'ordinazione*, e forse parecchi anni

utroque autem ex necessitate concluditur, quod melius est aliquod bonum facere ex voto quam sine voto.

Manifestum est enim quod ea quae sunt *de necessitate salutis*, omnes tenentur ex Dei praecepto... Finis autem cuiuslibet praecepti est *caritas*... Frustra ergo daretur aliquod praeceptum de aliquo faciendo, si non magis ad caritatem pertineret illud facere quam non facere. Datur autem praeceptum non solum de credendo vel de non furando, *sed etiam ut haec voveamus. Credere igitur ex voto, et abstinere a furto ex voto, et cetera huiusmodi, magis ad caritatem pertinent quam si sine voto fiant. Quod autem magis ad caritatem pertinent, magis est laudabile et magis meritorium. Magis est ergo laudabile et meritorium facere aliquid ex voto quam sine voto*» (*Ibid.*, sottolin. è nostra).

dopo, in situazioni difficili, negli insuccessi e nelle frustrazioni, con depressione, malinconia, solitudine, con ossessione sessuale, ecc. Le prime pratiche omosessuali generalmente sono accompagnate con un forte senso del peccato, senso di inferiorità, con una pratica dell'ascesi a volte straordinaria, ma allo scopo di poter dominare se stessi. Questi soggetti fanno il loro dovere pastorale con esattezza e successo, perciò sono stimati e cercati dalla gente, ma nel loro interno soffrono molto. Ciò li conduce ad una sempre più grande solitudine e inquietudine. Sono costretti a fingersi «sacerdoti buoni» e così a doppio livello vivere il loro dramma vitale. Non sanno a chi rivolgersi: non trovano una persona competente e di fiducia, ma li accompagna una terribile vergogna, e, a volte, specie nei momenti di forte crisi, non sono lontani dalla tentazione del suicidio.

2. Come deve comportarsi il direttore *spirituale*, il *confessore*, quando questi soggetti giungono ad aprirsi? Malgrado tutto, è necessario *insistere* sulla scelta compiuta per il celibato, e sull'armonizzazione della vita con la vocazione sacerdotale. A queste persone occorre dare una conveniente possibilità di parlare apertamente della loro situazione: non allontanarsi da loro, non disprezzarli, non rifiutarli, non essere impazienti con loro, perché un atteggiamento scorretto dello spirituale o del confessore potrebbe ancora aumentare le loro pene, la loro vergogna e confusione, che già sono molto grandi e pesanti.

3. Se non segue nessuna emendazione occorre eventualmente consigliare l'*abbandono* del sacerdozio? Attenzione: occorre molto pregare, dialogare, domandare consiglio agli esperti, sempre caso per caso. L'*abbandono* del sacerdozio non risolve il problema dell'omosessualità del sacerdote, bensì lo aggrava.

Si deve distinguere: se la tendenza omosessuale non è *esasperata*, occorre continuare a vivere come sacerdote e, secondo le circostanze, continuare a svolgere il proprio ministero quanto meglio possibile. Il superiore ecclesiastico non deve mai ad un sacerdote omosessuale dare posti di secondo o terzo valore, portando come motivo l'omosessualità del sacerdote stesso, ma deve, d'altra parte, stare anche attento a non esporlo a difficoltà maggiori.

Anche il sacerdote omosessuale deve essere valutato nel quadro complessivo della sua vita. Bisogna aiutarlo fraternamente perché sia, per quanto possibile, fedele al suo celibato. Se conveniente, deve sottoporsi a terapia. In ogni caso deve fuggire da ogni occasione per nuove cadute, e da ogni specie di scandalo, ecc.

Infine, tali persone devono essere aiutate ad accogliere le loro *tendenze omosessuali* come *croce data da Dio*. Infatti, portando questa croce e entrando così nel Mistero pasquale di Cristo, esse possono con sforzi sinceri, lavorare per la loro salvezza e santificazione.

Omosessuali e il matrimonio cattolico

Per completare il quadro della problematica, possiamo aggiungere quest'ultima considerazione di fronte al matrimonio cattolico.

Il *fatto* è che parecchi omosessuali entrano nel matrimonio cattolico (il 15% di omosessuali vive nel matrimonio eterosessuale)²⁵. I motivi di questa situa-

²⁵ Con degli autori citati nella nota 9, cf. anche F. BERSINI, *Matrimonio e anomalie sessuali e psicosessuali*, Milano 1980, 252-258.

zione sono prevalentemente sociali. La *durata* di un tale matrimonio, generalmente è breve. Si pone la domanda: deve essere *rivelato* il proprio difetto al/alla consorte?

La risposta deve tener presente diverse possibilità. Se la tendenza omosessuale *prima* del matrimonio è debole, occorre comunque rivelarla al futuro partner; se la tendenza è forte, il candidato non è fatto per il matrimonio, e se non lo dice, può essere colpevole di *dolo* o *inganno*, e allora si può configurare un *errore di qualità* della persona (*error circa qualitatem personae*: l'altra parte ha sposato il sano e non il malato), che per sua natura può perturbare gravemente la comunità di vita coniugale (c. 1098).

Nel caso però in cui prima del matrimonio il candidato non si è reso conto della sua situazione, ma ha scoperto *la sua tendenza dopo* la celebrazione del matrimonio, dipende:

(1) se la tendenza è *debole*, si consiglia di non aggravare il partner con la rivelazione della situazione, qualora tutto procede più o meno bene, qualora non ci siano difficoltà rispetto alla vita matrimoniale normale e alla fedeltà coniugale;

(2) se invece la tendenza è *forte*, in questo caso la vita matrimoniale normale e precisamente la *fedeltà* saranno compromesse (c. 1098).

L'esperienza dice che anche gli omosessuali nel matrimonio eterosessuale possano essere *genitori buoni*, ma ci si chiede se abbiano la capacità di essere anche educatori buoni. Certamente, ciò dipende dal grado della loro maturità emozionale, ma non soltanto.

In linea di principio, agli omosessuali, specie se praticanti l'omosessualità, *non è da consigliare* il matrimonio. Per l'omosessuale *strutturale*, in generale, il

consenso matrimoniale sarà nullo, perché egli non può moralmente assumere gli obblighi matrimoniali essenziali (c. 1095, 3)²⁶.

IVAN FUČEK, S.I.

²⁶ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiea*, cit., sotto il titolo «Capacità psichica», dice tra l'altro: «Sono in fine incapaci coloro che per cause di natura psichica non possono assumere gli *obblighi essenziali* del matrimonio (3°), in quanto non basta che questi siano conosciuti in astratto e valutati in concreto, ma ci dev'essere anche la possibilità reale di adempierli, che in alcuni casi di anomalie viene esclusa (per es. omosessualità, ninfomania, incapacità di compiere in modo naturale l'atto coniugale, ecc.). Il consenso in questo caso è nullo non perché l'oggetto viene escluso, ma perché non può moralmente essere assunto, per la mancanza di disponibilità della materia dell'impegno da parte della persona.

Perché il matrimonio sia nullo l'incapacità dev'essere presente in una almeno delle parti al momento della celebrazione del matrimonio. Per la dichiarazione di nullità da parte del giudice, la definizione di una sostanziale incapacità dev'essere stabilita con l'aiuto di una perizia, tenendo presente gli elementi essenziali dell'antropologia cristiana, che definisce l'uomo nella sua apertura a Dio e all'azione della grazia, escludendo ogni tipo di determinismo» (p. 356-357).