

Paolo Merlo *

ARISTIDE FUMAGALLI & «L'AMORE POSSIBILE»

Una ricognizione critica

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. L'ARTICOLAZIONE DEL VOLUME – II. CRITICA TEOLOGICO-MORALE: 1. *La dottrina ecclesiale*; 2. *Dottrina ecclesiale e impossibilità dell'amore omosessuale*; 3. *L'eventualità dell'amore omosessuale*; 4. *I limiti dell'amore omosessuale*; 5. *Criteri morali per l'amore omosessuale* – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

L'attuale cultura occidentale manifesta sull'omosessualità un acuto distanziamento dalle prospettive dominanti in un passato neanche tanto remoto: a lungo considerata come una condotta deviante e patologica, l'omosessualità viene oggi comunemente intesa quale una delle possibili modalità, del tutto normali, di gestire le proprie tendenze affettive ed erotiche. Il mutamento ha interessato non solo la cultura, ma anche la legislazione delle liberaldemocrazie occidentali, che ha variamente riconosciuto il legame fra coppie dello stesso sesso, talora equiparandolo *in toto* al matrimonio tra un uomo e una donna, incluso il diritto all'adozione.

A questi mutati orientamenti culturali e giuridici non poteva rimanere insensibile la riflessione etico-teologica delle varie confessioni cristiane, in cui si registra il maturare d'indicazioni assai disparate, che vanno dal persistere della tradizionale condanna degli atti omosessuali, sino alla loro legittimazione etica nel quadro di una stabile unione; talune confessioni prevedono anche la benedizione di questo tipo di unioni, come pure il conferimento del ministero pastorale a persone dichiaratamente omosessuali. Si tratta di una situazione che coinvolge la stessa Chiesa Cattolica, in cui – accanto al persistere della valutazione tradizionale – è possibile

* Professore emerito di Teologia Morale presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, Sezione di Torino.

registrare, fra teologi e pastori, una crescente tendenza alla legittimazione delle relazioni omosessuali, con esiti discordi sul piano etico e pastorale¹.

In tale quadro, assai complesso, s'innesta il volume «*L'amore possibile. Persone omosessuali e morale cristiana*» del teologo milanese Aristide Fumagalli (Cittadella Editrice, Assisi, 2020). Abbiamo accostato questo volume di circa 200 pagine – inclusivo di una *Prefazione* di M. Semeraro e di una *Postfazione* di G. Piana – con l'intento di proporre una ricognizione critica integrale, attenta ai singoli capitoli. Sennonché, per esigenze editoriali, abbiamo dovuto ridimensionare assai il nostro contributo, ora circoscritto a due soli punti: 1) uno sguardo all'articolazione del volume; 2) un'analisi del capitolo VII, che veicola il nucleo centrale della proposta etico-teologica di Aristide Fumagalli².

I. L'ARTICOLAZIONE DEL VOLUME

Già da uno sguardo all'indice emerge l'intento di fornire una trattazione attenta ai vari aspetti inerenti alla possibile configurazione dell'amore fra persone omosessuali, ben evocata dal titolo del volume. Dopo aver delineato il fenomeno dell'omosessualità nei suoi tratti peculiari ed elementi variabili [capitolo I], lo studio propone un *excursus* volto a mettere in luce l'evoluzione della comprensione dell'omosessualità lungo la storia [capitolo II], seguito da una ricognizione sull'eziologia di questo fenomeno, quale emerge dalle indagini delle scienze umane [capitolo III]. Lo studio

¹ Il tema dell'omosessualità riesce non poco divisivo nel mondo cristiano, e questo non agevola il compito di fornire uno sguardo d'insieme e aggiornato sui diversificati indirizzi tra le varie confessioni e all'interno delle medesime. Informazioni relative a varie religioni e numerose confessioni cristiane sono reperibili nel volume di J.S. SIKER (ed.), *Homosexuality and religion. An encyclopedia*, Greenwood Press, Westport - London 2007: sezione 2; ma si vedano pure i contributi reperibili in A. THATCHER (ed.), *The Oxford handbook of theology, sexuality, and gender* (= Oxford handbooks), Oxford University Press, Oxford, United Kingdom 2015: parte V (con ragguagli su controversie nella Chiesa cattolica, Comunione Anglicana, Chiese Pentecostali, Chiese Evangeliche e Chiese Afroamericane). Per uno sguardo alle posizioni delle confessioni cristiane presenti in Africa rinviamo a E. CHITANDO - A. VAN KLINKEN (edd.), *Christianity and controversies over homosexuality in contemporary Africa* (= Religion in modern Africa), Routledge, Taylor & Francis Group, London - New York 2016.

² Per evitare possibili confusioni nell'uso delle parentesi, i capitoli e le pagine del volume in esame verranno abitualmente indicate tra parentesi quadra: [capitolo *], [pp. **-**], [p. *], [ivi].

entra quindi nell'ambito più specificamente teologico-morale, operando anzitutto delle ricognizioni di tipo positivo: vengono così esaminati alcuni testi biblici sull'omosessualità [capitolo IV] e, a seguire, l'elaborazione teologica maturata nel corso dei secoli, con particolare attenzione a taluni apporti che, in tempi a noi più vicini, hanno dischiuso nuove prospettive sul piano etico e pastorale [capitolo V]; l'attenzione si porta, infine, sulle indicazioni formulate in materia dal magistero ecclesiale [capitolo VI]. Si giunge così a quello che è il capitolo più rilevante del volume, volto a porre in dialogo l'attuale dottrina morale della Chiesa con l'esperienza omosessuale di persone credenti, allo scopo di approfondire criticamente il rapporto tra l'amore vissuto da persone omosessuali e l'amore comandato da Cristo [capitolo VII]. Lo studio si conclude esplorando il tema della cura pastorale delle persone omosessuali in ambito ecclesiale e quello del riconoscimento giuridico dei loro diritti in ambito civile [capitolo VIII].

I capitoli del volume sono preceduti da una *Introduzione* che, opportunamente, ne inquadra il contenuto [pp. 15-24]. Oltre a tratteggiare brevemente la questione dell'omosessualità, si riporta l'esperienza di un paio di credenti omosessuali per evocare in modo più vivo la forma di amore in gioco, la cui qualità cristiana interpella oggi il discernimento ecclesiale. Viene infine delineato il percorso tematico del volume, con l'avvertenza di precisare che si rinuncia a una completa disamina, vuoi per la sterminata letteratura in materia, vuoi per l'intento di fornire un'interpretazione e una valutazione sintetiche dell'amore omosessuale³.

II. CRITICA TEOLOGICO-MORALE

Come abbiamo anticipato, è nel capitolo VII che s'incontra il nucleo centrale della proposta etico-teologica di Aristide Fumagalli. È questo un capitolo necessariamente più esteso degli altri [pp. 127-185], nel quale l'Autore – muovendo dalla dottrina ecclesiale in materia – prospetta una serie di argomenti volti all'avallo etico – a certe condizioni – dell'amore omosessuale. Il percorso proposto viene articolato in cinque momen-

³ Nell'*Introduzione* l'Autore prospetta un percorso articolato in *nove* capitoli [pp. 23-24], mentre il volume ne propone *otto* soltanto (e questo perché gli ultimi due capitoli previsti nell'*Introduzione* vengono di fatto accorpati nel capitolo VIII del volume). È questa una svista di una certa entità e, purtroppo, non isolata: talune imprecisioni, infatti, sono riscontrabili pure in altri capitoli del volume, non recensiti nel presente contributo.

ti: i primi due riprendono la dottrina ecclesiale sull'omosessualità – già esplorata per esteso nel capitolo VI⁴ – per evidenziare come, alla sua luce, l'amore omosessuale non sia moralmente legittimabile; nei tre momenti successivi, Fumagalli argomenta la possibilità di avallare tale amore, riconoscendone però i limiti e fornendo taluni criteri per una sua genuina attuazione.

Funzionale al percorso che l'Autore intende proporre è la parte introduttiva del capitolo [pp. 127-128], in cui si sottolinea che «l'attuale dottrina della Chiesa sull'omosessualità, nella quale convergono il messaggio della Scrittura, l'insegnamento della Tradizione e i pronunciamenti del Magistero, non è un monolite fissato una volta per tutte» [p. 127], ma – come ogni altra dottrina – «si sviluppa nel corso della storia in “continuità difforme”, senza contraddirsi e senza fossilizzarsi, assumendo effettivamente nuova forma» [ivi]. Si tratta di uno sviluppo sollecitato dalle questioni inedite emergenti nella vita della Chiesa, che – come osserva l'Autore – nella dottrina pregressa trovano un imprescindibile criterio di discernimento; di qui l'esigenza, per la critica teologico-morale, di verificare e sviluppare la dottrina ecclesiale sull'amore omosessuale. È questa un'esigenza senz'altro sottoscrivibile, ma con l'avvertenza – non esplicitata nel testo – di non trascurare che il percorso auspicato potrebbe talora configurarsi come corruzione, anziché come genuino sviluppo della dottrina.

1. La dottrina ecclesiale

Poiché «la dottrina della Chiesa sull'amore sessuale ha il suo fondamento nella teologia della creazione e il suo sviluppo in un'antropologia della sessualità» [p. 128], Fumagalli s'impegna in una ricognizione di questi due momenti, tra loro correlati: la teologia della creazione – che prende le mosse dai racconti biblici – trova, infatti, riscontro e sviluppo in un'antropologia della sessualità sensibile alle istanze della filosofia con-

⁴ Il capitolo VI tratta dell'omosessualità ponendo attenzione alle condanne e alle disposizioni canoniche emanate da Sinodi e Concili [pp. 109-110] e dai Pontefici [pp. 110-112], nonché al giudizio più complessivo e articolato formulato in anni più recenti dal magistero postconciliare: vengono così diligentemente ripercorse le indicazioni della dichiarazione *Persona humana*, della lettera ai vescovi *Homosexualitatis problema*, del *Catechismo della Chiesa Cattolica* e del magistero di papa Francesco (con particolare riferimento all'esortazione apostolica *Amoris laetitia*) [pp. 112-125].

temporanea, sulla quale si innerva la dottrina magisteriale sulla sessualità umana, arricchita dall'insegnamento di Giovanni Paolo II.

Entrambi i momenti vengono articolati dal teologo milanese sulla base della relazione differenziale tra uomo e donna e della fecondità generativa di tale relazione [pp. 128-143]. L'esito di questo percorso ricognitivo trova adeguata sintesi nel seguente passaggio conclusivo:

La dottrina della Chiesa sull'amore sessuale, fondata nella teologia della creazione e sviluppata in una conseguente antropologia sessuale, prospetta una condizione e una caratteristica essenziali. La condizione essenziale è che l'amore sessuale, in quanto relazione interpersonale, esige l'alterità differenziale di uomo e donna. La caratteristica essenziale è che l'amore sessuale tra uomo e donna gode di una fecondità procreativa.

L'impossibilità di corrispondere alla condizione e alla caratteristica essenziali dell'amore sessuale è la ragione per cui l'attuale dottrina della Chiesa esclude la legittimità dell'amore omosessuale [p. 143].

2. Dottrina ecclesiale e impossibilità dell'amore omosessuale

Sulla base della sintesi testé riferita, si comprende perché il teologo milanese riprenda e precisi le ragioni di tipo antropologico che, nella dottrina ecclesiale, escludono la possibilità dell'amore omosessuale e motivano il giudizio morale negativo sull'omosessualità [pp. 144-147].

Quanto all'*assenza di alterità sessuale* in una relazione tra uomo e uomo o tra donna e donna, Fumagalli osserva che «se è vero che la persona è inevitabilmente sessuata, nondimeno la persona è irriducibile alla sua sessualità», cosicché «si potrebbe sostenere che l'amore tra due persone non necessita della differenza sessuale» [p. 145]. A dire il vero, riesce del tutto evidente che non solo «si potrebbe», ma «si può» e, anzi, «si deve» sostenere l'indipendenza dell'amore dall'alterità sessuale: sono le stesse relazioni divine, infatti, a testimoniare la possibilità di genuine forme di accoglienza, di dono e di comunione tra le persone, in assoluta indipendenza da differenze sessuali. L'amore, in quanto tale, non esige quell'alterità sessuale che è, invece, richiesta nel caso specifico dell'amore sessuale.

All'alterità sessuale – osserva Fumagalli – si connette quella *fecondità procreativa* che, pur con variazioni d'accento, la tradizione dottrinale della Chiesa ha sempre ricordato alla sessualità umana. Il passaggio dall'antica concezione finalistica della sessualità (volta alla procreazione) alla più recente concezione simbolica (per cui l'unione sessuale veicola

un significato unitivo e procreativo) non ha però modificato il giudizio magisteriale sull'omosessualità: poiché «nella relazione omosessuale la comunione profonda è impossibile per l'assenza dell'alterità sessuale e l'attitudine a generare è impossibile per la sterilità strutturale», «l'omosessualità contravviene al significato unitivo e procreativo della sessualità umana» [p. 147].

Ispirata a un noto interprete della dottrina magisteriale⁵, la formulazione di questo giudizio rinvia (unitamente alla strutturale impossibilità a generare) a una «comunione profonda» che sarebbe preclusa per «l'assenza dell'alterità sessuale». A nostro avviso, come già nel caso dell'amore, così anche in quello della comunione sarebbe stato opportuno rimarcare la distinzione tra la comunione in senso generico e il caso particolare della comunione che si dà nell'intimità sessuale. Omettendo questa distinzione, si potrebbe pensare che non si dia comunione profonda se non nell'alterità sessuale: cosa evidentemente fuori luogo, alla luce dell'archetipo costituito dalla comunione intratrinitaria.

La ricognizione sulla dottrina ecclesiale ha fornito l'orizzonte entro cui si situano il *giudizio morale* sull'omosessualità e le argomentazioni che lo supportano. Fumagalli illustra il giudizio magisteriale articolandolo in tre momenti: la persona con inclinazione omosessuale; l'orientamento omosessuale; il comportamento omosessuale [pp. 147-153].

Molto opportunamente il teologo milanese richiama quel *primato della persona sulla sua sessualità* che è alla base delle argomentazioni addotte a sostegno dell'attuale dottrina magisteriale sull'omosessualità [pp. 147-149]. Su tale primato si fonda il dovere morale di riconoscere la dignità propria di ogni persona, indipendentemente dal suo orientamento (omo) sessuale, evitando ogni ingiusta discriminazione. Ma a tale primato – come nota l'Autore – vengono pure raccordate talune avvertenze terminologiche, come quella di parlare di «persona con inclinazioni omosessuali» (anziché di «persona omosessuale»), di uomini e donne «che provano attrazione per persone dello stesso sesso» (e non di «identità omosessuale»), di «omoerotismo» (invece di «omosessualità») formula, quest'ultima, ritenuta più adatta per esprimere l'attrazione erotica tra due persone sessualmente simili. Il primato della persona sulla sessualità si prolunga pure

⁵ L'Autore rinvia a L. MELINA, «Criteri morali per la valutazione dell'omosessualità», in *Antropologia cristiana e omosessualità* (= Quaderni de "L'Osservatore Romano" 38), L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1997, 103-110.

nel saldare l'identità sessuale all'essere stesso dell'uomo e della donna, cosicché – osserva l'Autore – tale identità viene sottratta alla vicenda storica della persona e prospettata come un dato precostituito, che il soggetto deve assumere; ma è questo un esito da cui l'Autore pare prendere velatamente le distanze, anticipando una posizione che verrà successivamente argomentata.

Quanto all'*orientamento omosessuale* [pp. 149-151], Fumagalli segnala che nella dottrina magisteriale esso viene valutato come «oggettivamente disordinato» in quanto può indurre la relazione sessuale tra due uomini o tra due donne, compromettendo l'ordinato esprimersi dell'identità sessuale. Giustamente l'Autore si premura di ricordare che il Magistero constata l'inconoscibilità della genesi dell'omosessualità, ammette l'eventualità di un orientamento omosessuale irreversibile, non lo qualifica mai come patologia⁶ ed esclude esplicitamente che sia «in sé peccato»; inoltre, riconoscendo che tale orientamento non costringe agli atti omosessuali, ma solo inclina ad essi, con varia intensità, la dottrina magisteriale invita le persone omosessuali a intraprendere la via della castità personale e dell'amicizia interpersonale, nella rinuncia a comportamenti omosessuali.

Su questa base, l'Autore afferma che «la dottrina della Chiesa legittima l'amore di una persona con orientamento omosessuale» e che «alla persona omosessuale sarebbe concesso di amare, ma non di amare sessualmente» [p. 151]. Non sarebbe stato fuori luogo, a nostro avviso, sfumare lievemente queste affermazioni sull'amore, e questo perché l'amore, in quanto tale, non è affatto una concessione: il relazionarsi nell'amore è sempre legittimo e doveroso per una persona, a prescindere dal suo orientamento sessuale. Con ciò, riemerge ancora una volta l'importanza di distinguere, in maniera più marcata, tra l'amore in quanto tale e quella sua peculiare modalità costituita dall'amore sessuale.

Fumagalli si occupa, infine, della *condanna dell'omosessualità* nella dottrina morale ecclesiale [pp. 151-153]. Tale giudizio negativo – lungo tutta la storia della Chiesa – verte propriamente sugli *atti omosessuali*, e

⁶ L'affermazione andrebbe sfumata e circoscritta ai documenti magisteriali posteriori alla dichiarazione *Persona humana*, pubblicata nel 1975. Questo documento – pur discostandosi dalle sbrigative condanne di un tempo e facendosi attento a taluni apporti della psicologia – reca ancora i segni di una concezione patologica dell'omosessualità là dove parla di una «tendenza [...] transitoria o, almeno, *non incurabile*» e di «una specie di istinto innato o di costituzione *patologica*, giudicata *incurabile*» (n. 8; corsivo nostro).

non sulla persona o sul suo orientamento omosessuale; e – quasi anticipando un distanziamento che verrà successivamente tematizzato – ricorda la condanna di tali atti al fatto che «l'omosessualità è stata lungamente ritenuta un modo di comportarsi esteriore e non un'inclinazione interiore o, ancor meno, una condizione esistenziale della persona» [p. 151].

Il teologo milanese completa la sua sintesi della dottrina ecclesiale richiamando l'iscrizione degli atti omosessuali alla categoria degli «atti intrinsecamente cattivi» e gli argomenti privilegiati nel giustificarne la condanna: il loro contravvenire alla naturale finalità procreatrice e, in tempi più recenti, la loro incapacità di significare mediante il sesso la relazione interpersonale per l'assenza di complementarità sessuale.

3. *L'eventualità dell'amore omosessuale*

È a questo punto che Fumagalli prospetta un percorso aperto alla legittimazione, a talune condizioni, dell'amore tra persone omosessuali anche nella sua espressione sessuale, cercando di mostrare che *pure in questa forma d'amore si dà un certo grado di alterità sessuale e di fecondità* [pp. 153-185]. Si tratta di un percorso in certo modo originale, in quanto Fumagalli eccede il consueto argomentare di altri teologi, per lo più attento al valore proprio di ogni relazione d'amore, anteriore alle modalità in cui si esprime⁷.

3.1. L'alterità omosessuale

L'argomentare di Fumagalli è volto anzitutto a mostrare che «*la differenza sessuale, oltre che tra persone di sesso differente, si riscontra, benché meno immediatamente ed evidentemente, anche tra persone dello stesso sesso*» [p. 159; nostro il corsivo].

Il suo percorso prende le mosse da una riflessione sull'amore omosessuale, inteso quale «amore sessuale tra due persone dello stesso sesso» [p. 154]. Egli osserva che tale amore è sufficientemente accreditato, in quanto «anche tra persone dello stesso sesso sussiste una differente iden-

⁷ È questa la linea rinvenibile in G. PIANA, «Ipotesi per una reinterpretazione antropologico-etica dell'omosessualità», *Crede oggi* 20, 116 (2000) 47-56. A quanto ci risulta, è questo uno dei primi contributi che, in ambito italiano, hanno prospettato un ripensamento nella valutazione etico-teologica delle relazioni omosessuali.

tità personale e, quindi, la condizione necessaria affinché il loro amore sia autenticamente interpersonale» [ivi]. In altri termini, «dato che l'identità della persona trascende il suo essere maschio o femmina, una relazione d'amore interpersonale può avvenire comunque, al di là della similitudine o della differenza sessuale delle persone» [ivi]. È questo un dato su cui si può senz'altro convenire, a condizione però di distinguere opportunamente l'amore come tale (che riguarda ogni persona) dall'amore sessuale (che si esprime con gesti di intimità corporea). Non a caso – come, del resto, nota l'Autore – «il divieto della Chiesa non cade sull'amore omosessuale in quanto amore, ma in quanto sessuale» [p. 155].

Ora, poiché la dottrina morale della Chiesa esclude l'eventualità dell'amore omosessuale per assenza di alterità (e di fecondità generativa), l'Autore s'impegna a vagliare l'idea secondo cui tra due persone dello stesso sesso non sussisterebbe alcuna alterità sessuale. A tale scopo Fumagalli riconsidera gli elementi costitutivi l'identità sessuale, identificati nel suo essere corporea, culturale e spirituale. L'esito di questo percorso è ben sintetizzato nel seguente passaggio:

La differenza sessuale, oltre che tra persone di sesso differente, si riscontra, benché meno immediatamente ed evidentemente, anche tra persone dello stesso sesso. Il riscontro di un'aliquale differenza sessuale tra persone dello stesso sesso ammette una certa alterità sessuale tra di loro e, quindi, anche i presupposti per una relazione d'amore omosessuale [p. 159].

A questa conclusione Fumagalli giunge attraverso un argomentare che ha il suo punto centrale nella tesi – ben presente nel magistero di Giovanni Paolo II – secondo cui «la persona umana è una 'totalità unificata' di spirito e corpo», cosicché «il corpo non è la protesi esteriore dello spirito, ma la sua forma espressiva» [p. 158]. Su questa base, Fumagalli ritiene di poter affermare quanto segue:

La differenza sessuale che sussiste tra due persone dello stesso sesso è fondata sull'unicità dei loro spiriti personali che si riflette nell'unicità dei loro corpi sessuati. La differenza sessuale tra uomini o tra donne è senz'altro meno evidente che la differenza sessuale tra uomini e donne, e tuttavia, non esistono uomini sessualmente identici, come neppure donne sessualmente identiche [ivi; corsivo nostro].

A quanto pare, secondo Fumagalli, sarebbe la singolarità della persona, che si riflette nella singolarità della propria corporeità sessuata, a fondare

l'unicità sessuale di ciascuno e, quindi, la sua alterità sessuale rispetto alle altre persone, anche del proprio sesso.

La cosa, in verità, ci lascia non poco sorpresi: visto che è in gioco una differenza «sessuale», radicata nella corporeità, sarebbe stato opportuno porre maggiore attenzione ai dati di tipo *biologico* che, su tale differenza, forniscono dei dati niente affatto trascurabili. In particolare, risulta che è la presenza del cromosoma Y – o, più precisamente, del gene SRY, localizzato nel cromosoma Y⁸ – a determinare, *fin dal concepimento*, uno sviluppo corporeo in senso maschile, mentre, in sua assenza, lo sviluppo si dipana in senso femminile. Alla presenza/assenza del cromosoma Y corrispondono i cromosomi sessuali trascritti nel DNA di ogni singola cellula, con uno sviluppo prenatale che vede il progressivo emergere di ulteriori tratti di differenziazione sessuale (da cui la distinzione tra sesso «genetico», «gonadico», «duttale» e «fenotipico»). Lo sviluppo – che contempla precoci ricadute nella struttura e nel funzionamento del sistema nervoso centrale⁹ – prosegue dopo la nascita in forma meno eclatante, per riprendere poi impetuoso con le complesse trasformazioni dell'età puberale, che portano a maturazione le funzioni riproduttive maschili e femminili. Alla luce di questi dati biologici, ritenere di poter individuare un'alterità sessuale tra persone dello stesso sesso pare davvero eccessivo, nonostante l'unicità del corpo sessuato di ciascun soggetto umano: più che «meno evidente» di quella tra uomo e donna, una siffatta alterità sessuale riesce biologicamente inconsistente¹⁰.

⁸ Risale agli inizi degli anni '90 la dimostrazione che la presenza del gene SRY è necessaria e sufficiente per indurre la differenziazione del testicolo e il successivo sviluppo maschile di un mammifero: cf P. KOOPMAN et al., «Male development of chromosomally female mice transgenic for Sry», *Nature* 351, 6322 (1991) 117-121. L'attività del gene SRY, necessaria per la mascolinizzazione delle gonadi dell'embrione, è segnalata anche da N.M. SHAH - T.M. JESSELL - J.R. SANES, «La differenziazione sessuale del sistema nervoso», in E.R. KANDEL et al. (edd.), *Principi di neuroscienze*, Casa Editrice Ambrosiana, Rozzano 2015⁴, 1311-1332: 1312; questo studio è noto pure a Fumagalli, che lo cita in merito alle incerte basi genetiche dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere [p. 47, nota 7].

⁹ Cf P. NEGRI-CESI, «Differenziamento e dimorfismo sessuale», in E.A. JANNINI - A. LENZI - M. MAGGI (edd.), *Sessuologia medica. Trattato di psicosessuologia e medicina della sessualità*, Elsevier Masson, Milano 2007, 66-73: 70-73; N.M. SHAH - T.M. JESSELL - J.R. SANES, «La differenziazione sessuale del sistema nervoso», 1326-1329.

¹⁰ Si noti che il riferimento alla presenza/assenza del cromosoma Y persiste pure nella classificazione dei vari disturbi della differenziazione sessuale (DSD: *disorders of*

Ci pare inoltre che, sotto il profilo *filosofico*, Fumagalli non ponga sufficiente attenzione al problema posto dal darsi di gemelli omozigoti che – per quanto geneticamente identici – sono persone tra loro distinte e non intercambiabili¹¹. Il darsi del loro comune patrimonio genetico dovrebbe, da una parte, rendere meno perentoria l'affermazione sull'unicità dei corpi sessuati (viene a mancare, infatti, il dato biologico dell'unicità genetica) e, dall'altra, sollevare la questione dell'effettiva sorgente della singolarità irripetibile di ogni essere umano, che palesemente eccede la stessa dimensione biologica, chiamando in causa l'intrigante questione del costitutivo formale della persona¹².

Forse potrà riuscire un po' eccessiva l'attenzione da noi prestata ai dati biologici; ma a questo ci ha condotto il riferimento di Fumagalli all'unicità dei *corpi* sessuati nel suo argomentare l'alterità sessuale tra persone del medesimo sesso. Ad ogni modo, non intendiamo certo ridurre la sessualità umana al piano biologico/istintuale, quasi che questa fosse a un livello analogo a quello degli animali: siamo ben consapevoli che la sessualità umana eccede il dato corporeo, connotando l'uomo e la donna anche sul piano psichico e spirituale. L'irriducibilità della sessualità a mero dato biologico è emersa fin dalle prime metodiche indagini sul complesso mondo della psiche umana, che hanno condotto a mettere in luce il lungo processo di soggettivazione inconscia del sesso, designato da Lacan come «sessuazione»¹³. Che la sessualità ecceda l'ambito corporeo e segni l'essere umano a ogni livello (fisico, psichico e spirituale) è evidenziato pure

sexual differentiation). Tale riferimento si dà persino nel caso di DSD ovotesticolare (ex Ermafroditismo vero), caratterizzato dalla coesistenza di strutture testicolari e ovariche nel medesimo individuo: o in una stessa gonade (il cosiddetto *ovotestis*) o in gonadi distinte (un ovaio da un lato e un testicolo dall'altro). Cf in merito: I.A. HUGHES, «Disorders of sex development: a new definition and classification», *Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism* 22/1 (2008) 119-134.

¹¹ Un riferimento a tale problematica affiora una volta *en passant*, solo per osservare che «a meno di essere gemelli omozigoti, i corpi di due persone, anche dello stesso sesso, non sono identici» [p. 170].

¹² Là dove non sono andati smarriti i fecondi sentieri della filosofia dell'essere, il costitutivo formale della persona viene individuato nell'atto che la fa esistere (*actus essendi*): è da tale atto che dipende l'irripetibile singolarità della persona umana, e non dal suo patrimonio genetico (che può benissimo essere identico a quello di un'altra persona umana, che però è «altra» perché «altro» è il suo *actus essendi*).

¹³ Per una sintetica presentazione del lungo e complesso processo di sessuazione, che si svolge parallelamente alla crescita e approda all'assunzione di una specifica identità

dalla riflessione personalista, di cui si avverte l'eco anche in documenti vaticani¹⁴ e nella produzione teologico-morale¹⁵.

Giunti a questo punto, è doveroso chiederci: è riuscito l'Autore ad argomentare adeguatamente il darsi di alterità sessuale tra due persone del medesimo sesso, per quanto «meno evidente» di quella fra uomo e donna? La nostra risposta è senz'altro negativa, supportata com'è da una forma di sapere – quello scientifico/biologico – che, per quanto perfettibile, non può per statuto esimersi dal confronto con i dati esperibili. Viene meno, con ciò, uno dei punti d'appoggio indicati da Fumagalli per la legittimazione di una relazione d'amore omosessuale.

3.2. La fecondità omosessuale

Per quanto riguarda il recupero di una certa *fecondità dell'amore omosessuale*, il teologo milanese non può sottrarsi a un confronto con le indicazioni magisteriali sul rispetto del duplice significato – unitivo e procreativo – dell'unione sessuale.

Dopo aver notato che a tale dottrina non si oppone l'unione sessuale posta tra coniugi temporaneamente o stabilmente sterili, ma rispettosa del significato unitivo, l'Autore si chiede se tale situazione non sia «analoga a quella di due persone dello stesso sesso che, strutturalmente sterili, esprimessero sessualmente la loro comunione di vita» [p. 161]. Consapevole che la dottrina della Chiesa obietterebbe che un atto omosessuale è privo della complementarità sessuale caratterizzante l'atto eterosessuale, Fumagalli riconosce che «la congiunzione dei sessi, in effetti, è possibile solo laddove i sessi sono differenti» e che «gli organi genitali, se sono simili, possono solo giustapporsi, non congiungersi» [ivi]. Sennonché, alla rico-

sessuale, vedi G. RICCI, *Sessualità e politica. Viaggio nell'arcipelago gender* (= Argomenti), Sugarco, Milano 2016, 202-205.

¹⁴ Emblematica, in merito, riesce la descrizione della sessualità reperibile in SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «Orientamenti educativi sull'amore umano», *Enchiridion Vaticanum* 9 (1983) 420-456: n. 4: «La sessualità è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano [...]. La sessualità caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione».

¹⁵ Vedi, ad esempio: M.P. FAGGIONI, *Sessualità matrimonio famiglia* (= Trattati di etica teologica), EDB, Bologna 2021³, 131-168.

nosciuta impossibilità della congiunzione sessuale tra persone dello stesso sesso, fa seguito un testo che è opportuno riportare integralmente:

A questo riguardo, occorre tuttavia considerare come *l'espressione sessuale dell'amore personale non si restringe al coito, ma conosce le molteplici espressioni delle carezze, degli abbracci, dei baci*. L'assenza del coito non costringe la coppia omosessuale al mutismo sessuale, ma può valorizzare altre espressioni corporee dell'amore personale, in analogia alla coppia eterosessuale che, avvalendosi dei metodi naturali, nei periodi di continenza esprime fisicamente la comunione amorosa pur senza avere rapporti completi [ivi; nostro il corsivo].

Sorprende, in questo testo, l'elenco di talune modalità dell'*ars amatoria* omosessuale, senza evocazione alcuna della possibilità che queste, con l'eccitazione sessuale, giungano a includere anche la *pedicatio* o il tribadismo, come pure varie forme di penetrazione rettale o vaginale, avvalendosi anche di oggetti a forma di fallo (pratiche per nulla estranee, del resto, a certe relazioni erotiche eterosessuali)¹⁶. Insieme, prendiamo atto dell'«analogia» – il termine riesce davvero pertinente! – individuata tra le espressioni amorose della coppia omosessuale e quelle adottate dalla coppia eterosessuale nei periodi di continenza.

È in tale contesto che Fumagalli delinea la sua interpretazione della fecondità della coppia omosessuale, ben sintetizzata nel seguente passaggio:

In un atto (omo)sessuale compiuto all'insegna del significato unitivo, quale espressione cioè di comunione amorosa, *l'assenza del significato procreativo non è l'assenza di ogni fecondità generativa*. Per quanto infatti la fecondità sessuale abbia la sua espressione più emblematica nella generazione dei figli, essa conosce le già indicate altre espressioni della «fecondità *spirituale*», per la quale i due danno reciprocamente vita; della «fecondità *relazionale*», mediante la quale i due crescono nella comunione d'amore e di vita; della «fecondità *sociale*», con cui i due contribuiscono al bene comune della società. Fatto salvo per la fecondità procreativa, tutte le altre forme di fecondità non

¹⁶ Le tecniche, le fantasie, le posizioni, i trucchi, le difficoltà di varie pratiche erotiche tra maschi vengono descritte, con dovizia di particolari, nel volume di C. SILVERSTEIN - E. WHITE, *Le gioie dell'omosessualità*, Centro Studi Terapie Sessuali s.n.c. Editore, Bologna 1985. L'edizione originale del volume (*The joy of gay sex. An intimate guide for gay men to the pleasures of a gay lifestyle*, Crown Publishers, New York 1977), ha conosciuto successive edizioni, con variazioni nel titolo, nei contenuti e negli Autori (C. SILVERSTEIN - F. PICANO, *The new joy of gay sex*, HarperCollins Publishers, New York 1992; C. SILVERSTEIN - F. PICANO, *The joy of gay sex*, HarperResource, New York 2003³).

sono precluse all'amore omosessuale permettendo quindi di parlare di una fecondità omosessuale [ivi; corsivo nostro].

A quanto pare, anche nel caso della fecondità, come in quello delle espressioni amorose, ci ritroviamo nell'ambito di un'«analogia» tutto sommato debole e, in ogni caso, assai lontana da quella coniugale: tale fecondità, infatti, rende gli sposi addirittura «*pro-creatori*», ossia collaboratori di Dio nel suscitare alla vita una nuova persona umana, chiamata a partecipare – in Cristo – alla stessa vita divina! Quella tra uomo e donna è una fecondità che si pone su un piano decisamente «altro» non solo rispetto a quello di una coppia omosessuale, ma anche rispetto a quello di qualsiasi altra persona, magari consacrata, pure essa capace di forme di fecondità «spirituale», «relazionale» e «sociale», pur nella rinuncia a quella «pro-creativa». Su questa base, non ci è possibile concedere adeguato credito neppure al secondo dei punti d'appoggio esplorati da Fumagalli per legittimare una relazione d'amore omosessuale.

3.3. Giudizio morale

Alla luce della sua rivisitazione critica dell'amore omosessuale, Fumagalli procede a una revisione del giudizio morale, pure in questo caso articolato in base al triplice livello della persona, dell'orientamento e del comportamento omosessuale [pp. 162-170].

Riferendosi alle indicazioni magisteriali, l'Autore osserva che «la definizione dell'orientamento eterosessuale e omosessuale, rispettivamente come ordinato e disordinato rispetto all'identità sessuale maschile e femminile, presuppone che l'orientamento sessuale non appartenga essenzialmente all'identità sessuale, ma solo accidentalmente» [p. 162]. Si tratta di una prospettiva che «permette alla dottrina della Chiesa di riconoscere la dignità morale della persona, anche omosessuale, ma al contempo di non approvare il suo orientamento omosessuale» [pp. 162-163]; in tale prospettiva si rifletterebbe, a detta di Fumagalli, una «*concezione essentialista dell'identità sessuale*, costituita da un nucleo immutabile, cui poi si aggiungerebbe, in modo più o meno ad esso coordinato, l'orientamento sessuale» [p. 163; nostro il corsivo]. Il teologo milanese osserva che tale concezione «contrasta con *una visione più integrata dell'identità sessuale*, definita non dalla sola natura corporea, ma dal complesso concorrere

delle altre variabili» [ivi; corsivo nostro], incluso – ovviamente – l'orientamento sessuale, come ben risulta dal testo che riportiamo:

L'identità sessuale non è una sostanza precostituita alla quale il soggetto deve far corrispondere l'orientamento eterosessuale. Data la storicità dell'essere umano, l'identità sessuale non è già precostituita a monte della sua storia di vita, ma diviene nella sua vicenda storica. E nel divenire, l'orientamento sessuale non semplicemente risulta sintonico, se eterosessuale, o distonico, se omosessuale, rispetto all'identità sessuale dell'uomo e della donna, ma interviene nel suo costituirsi [p. 165].

Secondo il teologo milanese, questa visione «più integrata» dell'identità sessuale «impedisce di separare la persona, da rispettare nella sua dignità, dal suo orientamento sessuale, che se non fosse eterosessuale, risulterebbe disordinato» [ivi] e, insieme, richiede che «*la dignità venga riconosciuta non alla persona, nonostante il suo orientamento omosessuale, ma alla persona con orientamento omosessuale, così come alle persone con altri orientamenti sessuali*» [ivi; corsivo nostro]. Le implicazioni etiche di questa prospettiva – che si coniuga con la fissità dell'orientamento sessuale omologo¹⁷ – sono facilmente arguibili, e vanno nella direzione di una sostanziale legittimazione dell'amore omoerotico, secondo modalità da precisare.

In verità, ci si potrebbe chiedere se a siffatta visione «più integrata» dell'identità sessuale non soggiaccia una concezione pure essa in certa misura «essenzialista», e questo perché la valutazione della moralità dell'amore omosessuale viene ora a ritrovarsi rapportata proprio a tale modello di identità. L'ipotesi ci pare confermata dal tentativo di Fumagalli di appoggiare questo nuovo referente etico all'idea stessa di «natura», di cui fa più volte menzione. A questo scopo, egli chiama in causa Tommaso d'Aquino, di cui viene evocata l'ammissione di una certa «connaturalità» del comportamento omosessuale relativamente a determinati soggetti. È ben vero che l'Aquiniano non legittima tale comportamento, come anche Fumagalli riconosce; nondimeno, a suo dire, «ciò che Tommaso mette in luce, è che tale comportamento, oggettivamente peccaminoso, può corrispondere alla 'natura' di un determinato soggetto, a quella che, in termini più attuali, potremmo dire essere la sua 'identità sessuale'» [p. 164]. Insomma, preme al teologo milanese rilevare che Tommaso – che pure

¹⁷ In verità, il testo lascia intravedere una prospettiva che eccede il caso dell'omosessualità, visto che si parla di «altri» orientamenti sessuali.

«giudica ‘corrotta’ la natura soggettiva di chi si comporta oggettivamente contro natura» – «parlando di natura [...] colloca l’omosessualità al livello dell’identità sessuale della persona, ovvero del suo modo di essere uomo o donna, e non come ciò che si aggiunge alla sua identità già predefinita di uomo o donna» [pp. 164-165].

Fumagalli basa questa sua lettura di Tommaso principalmente su un testo della *Summa Theologiae* (I-II 31,7,c). È ben vero che una palese polisemia connota l’uso del termine «natura» da parte dell’Aquinates; nondimeno, tra le varie accezioni del termine «natura» reperibili in Tommaso – e da raccordare alla sua ontologia – prevale quella di essenza o di sostanza generabile, dotata di un principio di azione intrinseco e teleologicamente orientato¹⁸. La relazione della «natura» con l’idea di «essenza» comporta un’apertura sull’universale che accomuna più enti tra loro distinti, e questo rende intellegibile quanto l’Aquinates dichiara altrove circa la moralità dell’agire: «La rettitudine naturale degli atti umani non va desunta in base a quello che capita accidentalmente in un particolare individuo, ma in base a quello che conviene a tutta la specie» (*Summa Contra Gentiles* III 122,7). Con ciò, pare davvero eccessiva la pretesa di appoggiarsi a Tommaso per ricondurre alla «natura» (che nei viventi è un principio d’azione *intrinseco*, indotto *per generazione e comune a tutta la specie*) una «identità sessuale» che «diviene nella sua vicenda storica» e, insieme, è ben lungi dall’essere a tutti comune. Paradossalmente, se il «naturale» è indotto per generazione, potrebbero apparire meno distanti da Tommaso persino quei ricercatori (per lo più omosessuali) che si sono a lungo impegnati nell’individuazione del «gene gay» (o di qualche altro fattore

¹⁸ Sull’accezione del termine «natura» in Tommaso, commentatore di Aristotele, verte il puntuale studio di A. GHISALBERTI, «La concezione della natura nel commento di Tommaso d’Aquino alla “Metafisica” di Aristotele», *Rivista di filosofia Neoscolastica* 66 (1974) 533-540. Questo studioso avverte che, nei suoi scritti, Tommaso non esamina in alcun modo la nozione di «natura» da un punto di vista sistematico; per desumere il suo pensiero in materia si rende pertanto necessario mettere insieme gli elementi presenti nelle varie opere e inserirli nel contesto caratteristico dell’ontologia tomista. La varietà di questo aspetto del pensiero tommasiano è ben documentata negli studi recentemente editi in «Le concept de nature selon saint Thomas. Actes du Colloque. Toulouse, 28-29 mai 2021», *Revue Thomiste* 122/1-2 (2022).

biologico) proprio per fornire alle prassi omoerotiche una legittimazione su base «naturale»¹⁹!

Lo stesso testo della *Summa Theologiae* addotto, del resto, avverte che taluni piaceri sono «assolutamente parlando, innaturali [*innaturales, simpliciter loquendo*]», «sebbene siano connaturali in senso relativo [*sed connaturales secundum quid*]». I piaceri divenuti in certo modo «connaturali» a certi individui vengono da Tommaso ricondotti a una qualche «corruzione della natura» verificatasi in loro; si tratta di una corruzione che – secondo l'Angelico – può dipendere o dal corpo (come una malattia o una costituzione fisica difettosa) o dall'anima (come il provare piacere, per «tristi abitudini», «nell'antropofagia, nel coito con le bestie, nei rapporti sessuali tra maschi, e in altre cose del genere, che non sono conformi alla natura umana»). Come si può evincere dal testo tommasiano, è in gioco una «connaturalità» alquanto sfumata, visto che essa risulta «*secundum quid*»; tale «connaturalità», pertanto, non è da assumere in senso pieno, connotandola di quell'universalità che connota la rettitudine naturale degli atti umani. Ci sarebbe pure da spiegare a quale titolo si potrebbe lecitamente procedere alla cura di malattie o di difetti fisici, qualora anche questi riuscissero «connaturali» «*simpliciter loquendo*». Similmente, bisognerebbe pure chiarire a quale titolo le pratiche derivanti da «tristi abitudini» dovrebbero essere gestite diversamente dalle patologie o dalle malformazioni fisiche, come pure perché alla legittimazione morale dei rapporti omosessuali non dovrebbe accomunarsi pure quella dell'antropofagia e della zooerastia, evocate dall'Aquinate.

In verità, quest'ultima difficoltà è ben presente a Fumagalli, che fornisce il seguente abbozzo di risposta:

L'obiezione che potrebbe facilmente sorgere è che allora qualsiasi orientamento sessuale diverrebbe moralmente legittimo, compresi [*sic*], quelli [*sic*],

¹⁹ A partire dai primi anni '90 l'individuazione delle possibili basi biologiche dell'omosessualità ha incontrato non poca attenzione da parte di ricercatori gay. Colpisce, nei dati forniti dallo psicologo A.D. Byrd, la disparità tra la percentuale di popolazione auto-identificatasi come omosessuale (circa il 2-4%) e quella delle indagini sulla base biologica dell'omosessualità condotte da scienziati omosessuali (circa il 50%): A.D. BYRD, «Homosexuality: Innate and Immutable? What Science Can and Cannot Say», *Liberty University Law Review* 4 (2015) 479-501: 481. Un coinvolgimento così marcato di ricercatori omosessuali lascia intravedere delle finalità che eccedono il mero interesse scientifico, inclusa quella – talora esplicitata – di fornire una sorta di base «naturale» alla legittimazione morale, culturale e giuridica dell'omosessualità.

per restare all'esempio di Tommaso d'Aquino, della zoofilia. A questa obiezione, però, si può rispondere richiamando il criterio per cui l'amore personale non può esprimersi che tra due persone, non quindi tra una persona e un essere che non sia una persona umana. Inoltre, l'amore personale presuppone che le persone coinvolte abbiano un'adeguata maturità psico-fisica e spirituale, ciò che esclude, per esempio, la legittimità della pedofilia [p. 165].

A nostro avviso, i criteri dall'Autore richiamati per un «amore personale» rinviano fatalmente a qualcosa di universalmente valido per ogni persona, e questo fa pensare al fattuale e involontario emergere di una prospettiva di tipo «essenzialista», che tutti accomuna. L'implicito riferimento di Fumagalli a una prospettiva siffatta pare richiamato, per altro verso, dalla sua preoccupazione di recuperare una qualche forma di «fecondità» all'amore omoerotico: infatti, se la sterilità biologica riesce «con-naturale» a una relazione omosessuale, perché preoccuparsi di mostrare gli aspetti di «fecondità» dell'amore tra persone dello stesso sesso? Una tale preoccupazione non finisce per tradire un implicito riferimento alla sessualità umana, «naturalmente» orientata all'amore fecondo?

Ma, soprattutto, è da rilevare che riesce fuori luogo il tentativo di appoggiare l'«identità sessuale» all'idea stessa di «natura», visto che tale identità non si radica solo su quanto il soggetto è per nascita, ma si salda pure con il «divenire della sua vicenda storica», come dice Fumagalli. È questo un aspetto su cui si deve senz'altro convenire, specie se si considerano i *fattori di tipo psicosociale* che possono influire nella genesi delle tendenze sessuali, come pure le *scelte* operate dal soggetto in risposta a tali tendenze. Proprio per questo riteniamo che tale identità sarebbe da agganciare non tanto alla categoria filosofica di «natura», bensì a quella psicologica di «personalità», che rimanda all'insieme delle disposizioni e funzioni affettive, volitive e cognitive di una persona, connotando il suo peculiare modo di interagire con gli altri e con l'ambiente in cui è inserita²⁰.

A questo punto, bisogna riconoscere che il tentativo di Fumagalli di «naturalizzare» l'identità sessuale non solo è andato a vuoto, ma ha cerca-

²⁰ La categoria «personalità» figura nella citazione di un testo della Congregazione per l'Educazione Cattolica (da noi riportato alla nota 14); ma di tale testo Fumagalli si serve solo a convalida, nella dottrina magisteriale, di «una concezione più integrale dell'identità sessuale», alternativa a quella «essenzialista» [p. 163].

to un improprio punto d'appoggio, chiamando in causa Tommaso d'Aquino e la sua poliedrica idea di «natura».

Venendo ora alla valutazione dell'*orientamento* delle persone omosessuali, quella di Fumagalli non può che essere conseguente al percorso da lui compiuto:

L'integrazione dell'orientamento omosessuale nell'identità sessuale della persona permette di ritenerlo ad essa connaturale. In tal modo, l'orientamento omosessuale non è più giudicato indebito, come invece può esserlo in una concezione dell'identità sessuale definita a priori e a prescindere dall'orientamento omosessuale [pp. 166-167].

Come nota il teologo milanese, l'asserita connaturalità dell'orientamento omosessuale non è ciò che più propriamente contrasta la dottrina morale della Chiesa, benché essa definisca l'orientamento omosessuale «oggettivamente disordinato»: il giudizio negativo che la dottrina della Chiesa riserva all'orientamento omosessuale riguarda il suo rapporto con il comportamento della persona, e non con l'identità sessuale della persona [p. 167]. Emerge così una questione cruciale nella proposta di Fumagalli: quella di superare il giudizio di condanna degli atti omosessuali da parte della Scrittura, della Tradizione e della dottrina magisteriale.

Ora, per quanto riguarda la Scrittura e la Tradizione, l'Autore ribadisce che il giudizio di condanna degli atti omosessuali riguarda «il loro compimento per libera scelta conseguente all'idolatria religiosa o all'egoismo edonistico»; ma, aggiunge subito, «non sembra questo il caso di atti omosessuali espressivi di amore personale, compiuti da persone dall'orientamento e quindi dall'identità omosessuale» [p. 168]. Secondo Fumagalli, sarebbe questa un'eventualità «testimoniata anche da persone omosessuali credenti», che «pone in discussione l'inevitabile qualificazione degli atti omosessuali come espressivi di idolatria religiosa ed egoismo edonistico e avanza l'ipotesi che possano essere espressione di amore personale cristiano» [ivi]. Una tale ipotesi, aggiunge l'Autore, non sarebbe impedita dal giudizio della Scrittura e della Tradizione perché tale giudizio «non contempla la possibilità, sconosciuta sino all'epoca contemporanea, che gli atti omosessuali corrispondano alla natura della persona ed esprimano l'amore personale» [ivi]; neppure la presentazione biblica dell'amore sponsale tra uomo e donna come senso della sessualità umana escluderebbe tale ipotesi, poiché tale amore «può rappresentare la figura ideale e paradigmatica dell'amore interpersonale, che non esclude altre figure non

emblematiche eppure analoghe» [ivi]. Con ciò ci troviamo di fronte a un ampliamento argomentativo, sul quale non abbiamo remore nell'esprimere le nostre riserve: vuoi di fronte al valore probante della testimonianza delle persone omosessuali credenti (che potrebbero anche errare – sia pure in buona fede – nel valutare la bontà morale delle loro relazioni sessuali), vuoi di fronte a una tradizione biblica dell'amore sponsale tra uomo e donna, che – a detta dell'Autore – potrebbe non escludere altre figure analoghe di amore interpersonale (e qui abbiamo a che fare con un argomento *ex silentio*, da integrare fornendo un'adeguata fondazione alle «figure analoghe» evocate).

Il teologo milanese osserva che il Magistero recente non solo conferma il giudizio negativo della Scrittura e della Tradizione sugli atti omosessuali, ma addirittura lo amplia, estendendolo anche gli atti omosessuali intenzionati dall'amore personale cristiano; tale ampliamento – nota l'Autore – riposa sulla definizione degli atti omosessuali come atti «intrinsecamente cattivi» [p. 169], non coonestabili in alcun modo. Per superare tale giudizio negativo, Fumagalli s'impegna in una disquisizione sull'*intrinsece malum*²¹, contrastando la concezione secondo cui «la finalità iscritta nell'azione (*finis operis*) impedisce l'isciversi in essa di un altro significato intenzionale (*finis operantis*)», in quanto «mantiene un certo estrinsecismo tra gli atti e la persona che li compie, quasi che i primi fossero entità già totalmente plasmate nella loro finalità morale, che la persona può solo decidere se assecondare o meno» [ivi].

È ben vero che si danno interpretazioni teologico-morali che vanno nella direzione testé evocata, dalle quali pure noi ci distanziamo. Bisognerebbe però giustificare la preferibilità – o, meglio, la fondatezza – delle interpretazioni che, invece, si fanno attente alla dimensione intenzionale delle azioni; ma con ciò si entra in un territorio ampio e accidentato, che rinvia al multiforme darsi della teologia morale fondamentale ed eccede l'ambito della presente ricognizione²². Ci limiteremo, pertanto, ad acco-

²¹ Per una pregevole ricostruzione storica della dottrina sull'*intrinsece malum* rinviamo a J.F. DEDEK, «Intrinsically Evil Acts: The Emergence of a Doctrine», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 50 (1983) 191-226. Quella dell'*intrinsece malum* è una questione controversa, che impegna non poco la riflessione teologico-morale: cf N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The concept of intrinsic evil and Catholic theological ethics*, Lexington Books/Fortress Academic, Lanham et al. 2019.

²² A. Bonandi, a conclusione di una puntuale ricognizione dei testi di teologia morale fondamentale prodotti in epoca postconciliare, rilevava «una pluralità di approcci, che

stare la questione sollevata da Fumagalli alla luce di una tradizione di pensiero etico sensibile alla perfezione dell'agire, che raccorda la moralità anzitutto alla dimensione intenzionale delle azioni, badando alle motivazioni di colui che agisce e alle sue scelte deliberate, maturate prestando attenzione al contesto concreto, nella sua singolarità²³.

È di un certo interesse notare che l'adozione di una cifra interpretativa della moralità degli atti umani esente da venature estrinseche trova riscontro nello stesso insegnamento della *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II (nn. 71-83), là dove si osserva che «per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre [...] collocarsi *nella prospettiva della persona che agisce*» (ivi, n. 78). È proprio ponendosi in tale prospettiva che si dischiude la possibilità di cogliere adeguatamente la qualità morale degli atti posti dalla persona, correlata anzitutto all'intenzionalità che li abita. Più precisamente, è il *fine deliberatamente inteso* (il «fine immediato») a fornire la prima e basilare cifra interpretativa della moralità di un atto, prima ancora di un'eventuale finalità ad esso giustapposta (il «fine ulteriore») ²⁴. In tale prospettiva, un atto intrinsecamente cattivo non può che rinviare a *un atto deliberato della persona, volto a un fine immediato negativo*, non coonestabile neppure se accompagnato da un'eventuale finalità positiva.

in parte si intersecano, in parte si elidono, in parte convergono o potrebbero convergere»; a suo avviso, questa sembrava «una condizione permanente, solo in parte nuova, della teologia morale»: A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare* (= Questioni di etica teologica), Cittadella, Assisi 2003, 317-318. Non ci risulta che, nel volgere del tempo, sia venuta meno l'attualità di queste annotazioni.

²³ Quella evocata nel testo è la prospettiva che connota le cosiddette etiche «*in prima persona*», assai diversa da quella delle etiche «*in terza persona*», che guardano alle azioni dall'esterno, nella loro fattualità, considerando – ad esempio – i soli *effetti* da queste prodotti, oppure la loro *materiale conformità* alle regole di condotta. Per approfondimenti su queste differenti prospettive, rinviamo a G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – I* (= Biblioteca di scienze religiose 118), LAS, Roma 1996.

²⁴ Alla dicitura «*finis operis*» / «*finis operantis*» taluni preferiscono quella di «*fine prossimo*» / «*fine remoto*», di matrice tommasiana; da parte nostra, riteniamo preferibile quella di «*fine immediato*» / «*fine ulteriore*» in quanto meno esposta, a nostro avviso, a fraintendimenti sull'intenzionalità che informa gli atti umani. Si tenga presente, ad ogni modo, che il linguaggio etico in materia è tutt'altro che uniforme e conosce altre diciture.

Ora, se si intende il *fine negativo* come *contrario al bene individuato nel discernimento prudentiale*, l'atto veicola un'intenzionalità opposta a quanto è colto come autentico bene da perseguire. E proprio questo accade quando la scelta cade su quanto è riconosciuto come strutturalmente inadeguato ad attuare il bene con verità²⁵. Tra le varie possibilità, rientra pure la scelta di esprimere l'amore interpersonale mediante un atto sessuale per se stesso incapace di veicolare con verità quella tensione all'amore fecondo che lo dovrebbe abitare²⁶.

Ci esimiamo dall'esaminare la «concezione simbolica delle azioni» attraverso cui l'Autore ritiene superabile la possibile nota estrinsecista degli atti intrinsecamente cattivi²⁷. Notiamo soltanto che, a suo dire, tale concezione sarebbe supportata da «una più complessiva antropologia simbolica,

²⁵ Là dove si presta attenzione al percorso che – nel quadro di un'etica delle virtù – conduce all'individuazione del bene da compiersi, il giudizio sull'atto da porre riesce già *inclusivo della considerazione delle «circostanze»* capaci di assicurarne la bontà («chi», «che cosa», «dove», «con quali mezzi», «perché», «in quale modo», «quando»). Più in generale, a tale giudizio contribuisce pure ogni altro elemento del discernimento prudentiale (buon uso della «ragione», «memoria» del bene, «intelligenza», «sagacia», «docilità»...), inclusa quella «previdenza» che, volgendo lo sguardo anche alle possibili conseguenze dell'atto in questione, illumina sull'opportunità o meno di porlo in essere (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, 49). In tale quadro, l'oggetto della scelta positiva coincide con l'atto colto come doveroso nel giudizio che conclude il processo di discernimento.

²⁶ È possibile che una lettura dell'*intrinsece malum* alla luce della dottrina delle «fonti della moralità degli atti umani» (*finis operis, circumstantiae, finis operantis*) possa riuscire talora fuorviante e, magari, indurre a una lettura all'insegna di quel certo estrinsecismo rilevato da Fumagalli. Da parte nostra, non intendiamo affatto negare l'importanza della menzionata dottrina, proposta anche dall'enciclica *Veritatis splendor* (nn. 71-78) e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 1750-1754): siamo, anzi, del parere che tale dottrina si presti assai bene per una sorta di «autopsia» di un atto già compiuto, al fine di valutarne la moralità guardando all'oggetto scelto, alla retta intenzione e alle debite circostanze; essa riesce di indubbia utilità nel caso in cui – come accade ai confessori – si debba procedere alla valutazione di atti da altri compiuti. Nel caso, invece, di un atto ancora da porre, l'individuazione della sua qualifica morale trova nel discernimento prudentiale un percorso più pertinente e compiuto, abitato dalla tensione alla perfezione dell'agire che connota il soggetto virtuoso.

²⁷ A. Fumagalli si è interessato a più riprese del tema della moralità degli atti umani. Di particolare interesse riesce il recente contributo: «Indagine sull'*intrinsece malum*. L'intenzionalità delle azioni intrinsecamente cattive», *La Scuola Cattolica* 150, 3 (2022) 385-414. È indubbiamente da apprezzare l'attenzione prestata all'intenzionalità degli atti umani, da lui argomentata muovendo dalla dottrina delle «fonti della moralità» (e con una certa sensibilità per orizzonti etici di tipo normativo).

fatta propria dallo stesso magistero della Chiesa, per la quale la persona umana è una totalità unificata di spirito e corpo» [p. 170]; e così conclude:

Stante questa antropologia simbolica, non sussiste amore personale che non sia corporeo e quindi, nella misura in cui si riconosce alla persona omosessuale la capacità di amare donando se stessa ad altri, si dovrebbe anche riconoscere la possibilità, se non l'inevitabilità, che si esprima negli atti del corpo [ivi].

Ci pare però un po' eccessivo affermare che «non sussiste amore personale che non sia corporeo», soprattutto pensando a quanti – professando i «consigli evangelici» – tendono alla «perfezione della carità» prescindendo da qualsiasi intimità sessuale. Ancora una volta si ripropone l'importanza di distinguere fra amore in senso generico e amore sessuale, avvertendo che il primo sussiste anche con modalità differenti da quelle intime di una relazione sessuale.

4. I limiti dell'amore omosessuale

Quella di Fumagalli è una proposta in cui i limiti dell'amore omosessuale vengono apertamente riconosciuti, proprio per il suo obiettivo sottrarsi all'integrale significato della sessualità umana. In merito, il teologo milanese così si esprime:

La simbolica di due corpi omosessuati non ha la medesima valenza di due corpi eterosessuati, né in ordine all'alterità personale [sic], né in ordine alla fecondità personale. La differenza di due corpi eterosessuati rivela l'alterità personale [sic] in modo più immediato ed evidente di due corpi omosessuati. La differenza di due corpi eterosessuati rivela la fecondità personale in modo indisponibile a due corpi omosessuati, il modo della generazione filiale. Non si può quindi negare che in una relazione omosessuale l'alterità sessuale sia ridotta rispetto a una relazione eterosessuale, ed è pure innegabile che una relazione omosessuale sia strutturalmente priva delle [sic] fecondità procreativa, prerogativa invece di una relazione eterosessuale, a meno di impedimenti accidentali [p. 171].

In verità, dobbiamo ribadire il nostro dissenso rispetto a una «ridotta» «alterità sessuale» fra *corpi* omosessuati, visto che – sul piano biologico – i sessi rinviano a un codice binario²⁸. Ad ogni modo, è senz'altro da rimar-

²⁸ È noto che nella più recente ondata di pensiero femminista si è manifestata la tendenza a superare il rigido dimorfismo sessuale di cui sarebbe imbevuta – così si sostiene – la cultura occidentale. La più nota paladina di tale prospettiva è l'americana A. Fausto-

care l'esplicito riconoscimento, da parte dell'Autore, dei limiti strutturali delle relazioni tra persone dello stesso sesso, per cui non si dà simmetria tra omosessualità ed eterosessualità nell'esprimere l'amore interpersonale negli atti di intimità sessuale: si tratta di un riconoscimento effettivo, anche se l'Autore ci tiene a notare che «l'asimmetria simbolica non equivale, tuttavia, all'opposizione assoluta. Non si può infatti negare, come si è detto in precedenza, che l'omosessualità implichi un'aliquale alterità e fecondità» [p. 172].

Con una concessione di credito a talune letture psicologiche, Fumagalli s'impegna pure nell'esplorazione dei rischi del vissuto omosessuale di soccombere al fascino narcisista [pp. 173-173]; ma su questo aspetto – diversamente connotato in maschi e femmine e che può interessare anche le relazioni eterosessuali – preferiamo non soffermarci. Il nostro interesse si concentra piuttosto sulla parte finale di questa sezione, in cui l'Autore prospetta un ulteriore percorso per fornire un avallo etico all'amore sessuale tra due persone del medesimo sesso, in certo modo anticipato nel titolo stesso del volume: quello dell'«amore possibile».

È questa una prospettiva che pare imperniata su una nozione – quella di «*bene possibile*» – che ha incontrato un certo favore tra taluni addetti alla teologia morale in seguito all'impiego fattone da papa Francesco nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* (n. 308). Ma è anche una nozione che – sul piano etico – va maneggiata con cura, visto che potrebbe indurre a dei seri fraintendimenti: non a caso, qualcuno ha osservato che «si corre il rischio di fare del bene possibile il secondo nome del male»²⁹. Il rischio,

Sterling, docente di biologia e di *Women's Studies* che – basandosi sul caso dei neonati intersessuali – ha ritenuto di poter individuare ben cinque sessi: A. FAUSTO-STERLING, «The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough», *The Sciences* 33 (1993) 20-24. Sennonché – rivedendo questo e altri contributi della Fausto-Sterling e applicando criteri più rigorosi – L. Sax ha fissato la prevalenza dei neonati intersessuali intorno allo 0,018%: L. SAX, «How common is intersex? A response to Anne Fausto-Sterling», *The Journal of Sex Research* 39 (2002) 174-178. Se si dà credito a questo studio, è chiaro che la prevalenza indicata riesce talmente esigua da minare alla radice la pretesa di superare il codice binario dei sessi. L'assai modesta prevalenza fornita da Sax pare piuttosto supportare la generalizzazione sottesa alla posizione della medicina ufficiale, che non contempla altro che la bipartizione maschio/femmina e riconduce gli stati intersessuali a un disturbo o malfunzionamento nello sviluppo sessuale.

²⁹ A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Superamento del soggetto come coscienza ed etica della virtù. (TB 73-108)», in V. PAGLIA (ed.), *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, 157-163: 162-163.

in effetti, è reale, ed è avvertito soprattutto là dove si riconosce il darsi dell'*intrinsece malum*. Rinviando a uno specifico e puntuale contributo in materia³⁰, ci limitiamo in questa sede a talune annotazioni sull'uso della nozione di «bene possibile» nell'esortazione apostolica di papa Francesco.

L'Amoris laetitia si riferisce al «bene possibile» illustrando la «logica della misericordia pastorale» (nn. 307-312), necessaria per accompagnare le situazioni coniugali dette «irregolari». Si tratta di una logica che – «senza sminuire il valore dell'ideale evangelico» – porta ad «accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone» (n. 308). È in gioco, insomma, una prassi *pastorale* che – evitando di adulterare l'insegnamento evangelico (e, quindi, la verità sul bene) – si fa prossima ai fedeli che vivono in tali situazioni per coinvolgerli, in vario modo, nella vita ecclesiale, attraverso un adeguato discernimento (nn. 296-300). L'istanza formulata da papa Francesco è chiara: «Si tratta di integrare tutti, si deve aiutare ciascuno a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale» (n. 297). Ma – si noti – è in gioco *un'integrazione che conosce taluni limiti, anche di tipo dottrinale*: come dice il Pontefice, «se qualcuno ostenta un peccato oggettivo come se facesse parte dell'ideale cristiano, o vuole imporre qualcosa di diverso da quello che insegna la Chiesa, non può pretendere di fare catechesi o di predicare, e in questo senso c'è qualcosa che lo separa dalla comunità» (*ivi*). Nondimeno, continua Francesco, «perfino per questa persona può esserci qualche maniera di partecipare alla vita della comunità: in impegni sociali, in riunioni di preghiera, o secondo quello che la sua personale iniziativa, insieme al discernimento del Pastore, può suggerire» (*ivi*). In ogni caso, l'impegno di una maggiore integrazione deve avere un respiro che abbraccia qualsiasi situazione non in sintonia con l'ideale evangelico: «Non mi riferisco solo ai divorziati che vivono una nuova unione – aggiunge Francesco –, ma a tutti, in qualunque situazione si trovino» (*ivi*).

A questo punto, dovrebbe essere chiaro che la categoria del «bene possibile» utilizzata in *Amoris laetitia* rinvia all'ambito *pastorale*, a un certo modo di farsi prossimi e di coinvolgere nella vita ecclesiale persone che

³⁰ Cf M. PANERO, «Discernimento del bene possibile e l'*intrinsece malum*», in J.J. PÉREZ-SOBA - A. FRIGERIO (edd.), *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor* (= Studi sulla persona e la famiglia 49), Cantagalli, Siena - Pontificio istituto teologico Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e della famiglia, Roma 2019, 159-187.

vivono situazioni di non piena sintonia con l'insegnamento evangelico; ma una sua diretta trasposizione in ambito *etico* – estranea all'*Amoris laetitia* – riesce quanto mai azzardata, specie se si considera che *non è lecito perseguire un bene mediante atti moralmente negativi*³¹. Ci pare che questa lettura del magistero di papa Francesco possa trovare un certo supporto nella successiva enciclica *Fratelli tutti* (n. 209): l'Autore di *Amoris laetitia*, infatti, richiama esplicitamente il darsi di un «male intrinseco» che non ammette eccezione alcuna (neppure, quindi, in vista di qualche possibile bene)³².

Ora, venendo al caso di una stabile coppia omosessuale, è chiaro che *la scelta di tendere all'amore interpersonale viene perseguita anche col porre atti omoerotici*, per se stessi impossibilitati ad esprimere un amore sessuale effettivamente unitivo e aperto alla procreazione: con ciò, dovrebbe riuscire palese la fallacia di avallare eticamente, per questa via, l'amore sessuale di due persone dello stesso sesso, per quanto reciprocamente fedeli³³.

È proprio accantonando questa avvertenza che Fumagalli si pone sui sentieri della legittimazione delle relazioni omosessuali. Diamo direttamente la parola al teologo milanese:

³¹ Nel quadro di un'etica attenta alla dimensione intenzionale dell'agire, la bontà morale si riferisce a *un medesimo atto morale*, unificato e informato da una finalità positiva, perseguita con mezzi proporzionati (si pensi alla scelta di salvare la vita di un paziente amputandogli un arto in cancrena). Quando, invece, sono in gioco *due distinti atti morali*, per cui quello buono deriva da quello cattivo (si pensi al classico caso del «derubare un ricco per aiutare un povero») abbiamo a che fare con un agire moralmente negativo (contrario alla massima, di derivazione paolina, secondo cui «*non sunt facienda mala ut veniant bona*»: cf Rm 3,8). È chiaro che riesce del tutto fuorviante interpretare la nozione di «bene possibile» alla luce del secondo dei casi esemplificati; nel primo caso, invece, il «bene possibile» coincide con il bene morale concretamente perseguibile in una situazione in cui non è assolutamente praticabile la tutela congiunta del bene fisico della vita e di quello, subordinato, dell'integrità corporea.

³² «Di fronte alle norme morali che proibiscono il *male intrinseco* non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno», scrive papa Francesco (*Fratelli tutti*, n. 209; nostro il corsivo). Il testo – che riprende un passaggio della *Veritatis splendor* (n. 96) – riesce di non poco interesse, anche perché evoca il peculiare statuto delle norme morali negative, di cui in *Amoris laetitia* non si fa menzione alcuna.

³³ Anche ipotizzando di poter assorbire totalmente l'atto omoerotico nell'intenzionalità di un atto d'amore interpersonale («fine immediato»), resta il fatto che tale amore si attua secondo una modalità del tutto inadeguata ad esprimere un amore realmente unitivo e fecondo (fa difetto, in altri termini, la «circostanza» «con quali mezzi»).

A fronte degli oggettivi limiti delle relazioni omosessuali rispetto alle relazioni eterosessuali, ovvero la strutturale riduzione dell'alterità sessuale e assenza della fecondità generativa, si può negare alle relazioni omosessuali ogni valore, oppure si può riconoscere il grado di valore in esse comunque presente. Lo sguardo valutativo, insomma, può dirigersi sul bicchiere mezzo vuoto o sul bicchiere mezzo pieno [p.174].

È cosa questa su cui si potrebbe senz'altro convenire qualora fosse in gioco uno sguardo di tipo *pastorale*, volto a cogliere ciò su cui si può far leva per accompagnare la maturazione religiosa e morale delle persone; diversamente vanno le cose, invece, qualora lo sguardo valutativo fosse di tipo *etico*. Ma ritorniamo all'argomentare di Fumagalli:

Una teologia dell'ideale oggettivo, disattenta alla storia soggettiva, considera in termini negativi, di male, ogni distanza dall'ideale. Una teologia più attenta alla vicenda personale considera il cammino verso l'ideale, riconoscendo la gradualità necessaria per adempierlo e gli eventuali intralci che lo limitano. Questa seconda concezione teologica caratterizza il più recente magistero della Chiesa, maturato sinodalmente e insegnato autorevolmente da papa Francesco. *Tale concezione, alla (teo)logica del tutto o niente preferisce la (teo)logica del meglio possibile*. Il frutto che essa ha prodotto, emblematicamente, per riferimento alle cosiddette situazioni matrimoniali irregolari, e più specificamente ai cosiddetti fedeli divorziati risposati, è un esempio che può istruire analogamente il discernimento morale e l'accompagnamento pastorale delle persone omosessuali nel cammino dell'amore cristiano [*ivi*; nostro il corsivo].

Risulta qui evidente la trasposizione della logica *pastorale* del «bene possibile» (anzi, del «meglio possibile», come dice Fumagalli) sul piano squisitamente *etico*. Con ciò, abbiamo un passaggio dall'accompagnamento paziente e misericordioso delle persone omosessuali alla legittimazione etica della loro modalità d'amare, per quanto in forma non integrale:

L'amore omosessuale non è, oggettivamente, la realizzazione della vocazione all'amore, propria di ogni essere umano, «nella sua interezza (*omnibus ex eius partibus*)», ma lo è in tutte le parti possibili alle persone omosessuali. È una attuazione simbolica dell'amore. La simbolicità dell'amore non può essere ridotta al matrimonio e alla verginità, in quanto esse sono comunque espressioni simboliche, che mentre lo attuano, lo limitano, anzi lo attuano limitandolo. Il tutto dell'amore è dato nel frammento, ma il frammento resta tale, e non può pretendere di esprimere totalmente l'amore, poiché è solo un frammento.

La questione morale riguardante l'amore omosessuale non è quindi «se» sia possibile, ma «come» possa essere vissuto [pp. 174-175; corsivo nostro].

5. Criteri morali per l'amore omosessuale

Alla luce del percorso compiuto, Fumagalli non esita a ricordare esplicitamente l'amore omosessuale allo stesso «amore più grande» additato da Gesù:

Il comandamento nuovo di Gesù è il criterio sintetico e fondamentale per vivere ogni amore umano, *in primis* l'amore eterosessuale, in cui l'alterità e la fecondità delle persone può trovare la sua più compiuta espressione, ma anche per l'amore omosessuale, in cui l'alterità e la fecondità sono strutturalmente limitate dalla somiglianza sessuale e dalla sterilità strutturale dei partner [pp. 175-176].

Avvertendo l'importanza di «delineare i criteri morali per vivere cristianamente l'amore omosessuale», l'Autore considera dapprima «la responsabilità che esso esige» e quindi «gli atti in cui esso si esprime» [pp. 176-185].

Il tema della *responsabilità dell'amore omosessuale* viene articolato secondo «il quadruplici criterio della responsabilità per l'altro, di se stessi, del mondo ambiente e della storia di vita» [p. 176]. È questo un percorso che non intendiamo riprendere in modo analitico, limitandoci solamente a talune sottolineature.

Fumagalli riconosce che «anche la persona omosessuale è chiamata a integrare le sue azioni corporee, affinché il suo spirito non sia tiranneggiato dalle pulsioni sessuali» [pp. 177-178]; per questo sottoscrive senz'altro quanto insegna il Magistero, e cioè che «le persone omosessuali sono chiamate come gli altri cristiani a vivere la castità» [p. 178]. Questa, però – precisa l'Autore –, è da intendere «non riduttivamente come continenza, ma come 'potere di differenziazione o di alterizzazione'» [ivi], per cui essa «va nella linea di vincere la compulsività del comportamento sessuale, favorendo gli altri livelli della relazione personale» [ivi].

Nei brevi cenni sulla castità, Fumagalli procede a un autentico elogio di tale virtù che, cristianamente intesa, «non è mero prodotto dell'ascesi umana, ma virtù suscitata dallo Spirito Santo, soprattutto attraverso la pratica sacramentale» [ivi]. In particolare, egli osserva che «agevolando il controllo della compulsività, il perseguimento della castità favorireb-

be quanto meno il superamento di forme degradanti di comportamento sessuale» [ivi], fornendo con ciò l'accento più esplicito (e contenuto) alla possibilità di problematiche attuazioni dell'*ars amatoria* omosessuale.

In tale quadro, volto a delineare la preziosità della virtù della castità, c'è indubbiamente spazio per la possibilità di relazioni meramente amicali fra persone omosessuali:

La via dell'amicizia si propone in modo particolare alle persone omosessuali come possibilità di investire la propria sessualità, ben più ampia che non la genitalità, in termini positivi. Una vera amicizia, fedele e stabile, è senz'altro alternativa alla promiscuità omosessuale, fenomeno frequente soprattutto nell'omosessualità maschile, e può quindi favorire una relazione non esclusivamente erotica, ma più globalmente personale [p. 179].

Nondimeno, nella prospettiva di Fumagalli la posizione di atti omoerotici non viene affatto esclusa, ma avallata, con l'avvertenza di inserirla in «storia di vita» espressiva di un amore per l'altro/a che si presenta come «un processo graduale, non garantito nel suo progresso e non alieno da stasi e regressione» [p. 181].

In verità, l'Autore segnala pure l'importanza che l'amore omosessuale integri la responsabilità verso quello che egli designa come il «mondo ambiente», «costituito dai legami sociali e improntato dalle elaborazioni culturali» [p. 179]. Si tratta di una responsabilità che può prendere adeguatamente corpo laddove l'amore omosessuale è riconosciuto e legittimato. Tra le attuazioni di tale responsabilità l'Autore indica anzitutto quella di un'interazione con il «mondo ambiente» tale da evitare «la logica privatistica di chi nei confronti della società rivendica solo diritti senza adempiere ad alcun dovere» [p. 180]; viene inoltre evocato il dovere primario di «riconoscere e corrispondere al principio di giustizia», che «invita a riconoscere la differenza dell'amore omosessuale rispetto all'amore eterosessuale, non pretendendo la loro equivalenza sul piano sociale e quindi la loro equiparazione sul piano giuridico» [ivi].

Su questa base, prende forma il *criterio di legittimità morale* degli atti omosessuali formulato da Fumagalli a conclusione di questo momento del suo percorso:

La legittimità morale di un atto omosessuale dipende dal promuovere la persona nel vivere per l'altro/a, con tutto se stessi, nel mondo ambiente, mentre invece la sua illegittimità morale deriva dal suo trattenere o deviare la persona dal vivere per l'altro/a, con tutto se stessi, nel mondo ambiente [pp. 181-182].

Si tratta, a quanto pare, di un criterio di legittimità morale tutto concentrato sulla «responsabilità dell'amore omosessuale», un criterio che dà per scontate – senza farne qui menzione esplicita – quell'alterità e quella fecondità che, in precedenza, l'Autore si era industriosamente impegnato ad argomentare, anche se in modo non probante.

L'Autore prosegue il suo percorso esplorando la questione degli *atti che esprimono l'amore omosessuale e ne rivelano la qualità cristiana* [pp. 182-185]. Anche in questo caso Fumagalli sceglie di articolare la sua proposta «in riferimento alla quadruplici responsabilità per l'altro, di se stessi, del mondo ambiente e della storia di vita», precisando che tale responsabilità «esige atti che manifestino, rispettivamente, la donazione interpersonale, l'unificazione personale, l'interazione sociale, la narrazione storica» [pp. 182-183]. Ci esimiamo, come in precedenza, da una ripresa analitica di questo percorso, limitandoci a talune sottolineature; ad ogni modo, è chiaro che per l'Autore l'amore omosessuale, a talune condizioni, può essere integrato a pieno titolo nella vita cristiana.

A detta di Fumagalli, «l'amore cristiano [...] si manifesta negli atti omosessuali quand'essi sono belli e puri» [p. 182], ovvero quando manifestano l'amore di Cristo; «e poiché l'amore di Cristo può essere sinteticamente espresso come il dare la vita per gli altri (cf Gv 15,13; 10,10), gli atti impuri sono quegli atti sessuali che invece di vitalizzare mortificano la vita amorosa» [p. 182]. In breve, «puri sono gli atti sessuali che esprimono il dono di sé per l'altro/a, impuri quelli che chiudono egoisticamente il soggetto in sé stesso» [ivi].

Secondo Fumagalli, «l'amore omosessuale corrisponde al comandamento nuovo dell'amore di Cristo nella misura in cui i partner si donano reciprocamente vita» [p. 183]. Certo – riconosce l'Autore –, tali atti possono venire falsati come quando, ad esempio, la reciproca donazione viene «contraddetta in un atto imposto all'altro, come pure in un atto subito» [ivi], oppure quando fosse in gioco «un atto che sia in qualche modo mortificante, danneggiando il corpo, turbando la psiche, o pervertendo lo spirito» [ivi]. In ogni caso, secondo Fumagalli, l'amore omosessuale trova la sua giusta collocazione in un orizzonte di fedeltà reciproca e definitiva: egli esclude, infatti, che «i due partner compiano atti omosessuali con altri soggetti, poiché essi tradirebbero il loro amore» [p. 184]; insieme, sottolinea che «la narrazione storica dell'amore omosessuale esige che gli eventuali atti omosessuali avvengano dentro una storia di vita che i due condividono senza limiti di tempo» [p. 185].

Emerge in modo palese, da queste indicazioni, la proiezione sull'amore omosessuale di taluni requisiti etici di un genuino amore tra uomo e donna, sancito nel patto nuziale: il suo connotarsi quale relazione all'insegna del libero e reciproco dono di sé, di carattere esclusivo e definitivo; ma è pure rilevabile una certa genericità nel delineare le modalità sessuali atte ad esprimere l'amore fra persone dello stesso sesso.

CONCLUSIONE

Giunti al termine di questa ricognizione, rimane da formulare una valutazione globale circa l'affidabilità del percorso compiuto dal teologo milanese per legittimare l'amore omosessuale.

In merito, dobbiamo osservare che tale amore non riesce adeguatamente argomentato e giustificato. Non riuscito, infatti, è l'industrioso tentativo di argomentare il darsi di alterità sessuale tra persone dello stesso sesso, né quello di andare oltre il mero livello dell'analogia tra la fecondità omosessuale e quella di chi coopera con Dio nel procreare; ma a vuoto è andato pure il tentativo di «naturalizzare» l'identità omosessuale cercando inattendibili punti d'appoggio nel pensiero dell'Aquinate; fallace, inoltre, si è rivelato il percorso etico imperniato sul cosiddetto «bene possibile», col quale decade pure la prospettiva di poter individuare fondati criteri morali per l'amore sessuale tra persone dello stesso sesso. Su queste basi, non si vede neppure quale apporto possa venire a un genuino sviluppo della dottrina ecclesiale in materia.

Inalterato rimane, in ogni caso, il valore dell'appello per una prassi pastorale più attenta alle persone omosessuali, superando una diffusa fatica nel prendersi cura del loro cammino di fede [capitolo VIII]. Si tratta di attivare percorsi non dimentichi dell'azione della grazia divina e, insieme, rispettosi della dignità della persona con tendenze omosessuali: anch'essa, infatti, è dotata di quella «libertà fondamentale» che connota ogni essere umano e rende possibile l'inoltrarsi sui sentieri di una sempre maggiore «libertà effettiva», nella crescente capacità di padroneggiare le proprie pulsioni e i propri desideri³⁴. È ben vero che le tendenze omoerotiche, nella loro genesi, rinviano a dinamiche complesse, che eccedono la consapevo-

³⁴ Abbiamo ripreso la distinzione tra «libertà fondamentale» e «libertà effettiva» da B.J.F. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano* (= Opere di Bernard J.F. Lonergan 3), Città Nuova, Roma 2007, 775.

lezza del soggetto; ma è anche vero che ogni persona dispone di uno spazio di libertà in cui costruire il proprio stile di vita, governando responsabilmente le proprie inclinazioni, quelle di tipo omosessuale incluse. Su questa base, sarà possibile additare la via sicura – non rifiutata dall'Autore [p. 179] – di caste relazioni amicali, una via indubbiamente aperta all'amore interpersonale e alla fecondità, anche se di tipo non procreativo³⁵.

Se la teologia morale – come insegna il Vaticano II – è chiamata a illustrare «la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo» (*Optatam totius* 16), sarà doveroso attivarsi per una riflessione atta a proporre tale vocazione anche alle persone omosessuali, nella consapevolezza che «chi fa la verità va verso la luce» (Gv 3,21). E qui occorre ricordare che il vivere cristiano, nel suo nucleo più profondo, dice anzitutto conformazione a Cristo, partecipazione al suo filiale affidamento al Padre. Ebbene, la consegna di Gesù al Padre, nell'Amore, è perfetta, totale: Gesù si affida al Padre senza riserva alcuna e, proprio per questo, approda all'oblazione totale di sé sulla croce. Se il credente partecipa realmente dell'animo filiale di Gesù – se, in altre parole, si lascia guidare dal suo Spirito – il suo assenso al Padre non potrà veicolare riserve o zone d'ombra, ma sarà inclusivo del Suo disegno sulla sessualità umana e, per questo, rispettoso della sua tensione al reciproco dono, aperto alla trasmissione della vita.

18 gennaio 2023

³⁵ È certamente da apprezzare che Fumagalli evochi il servizio pastorale di *Courage International*, un'organizzazione che, nella fedeltà alla dottrina cattolica sulla morale sessuale, offre accompagnamento spirituale alle persone con attrazione per lo stesso sesso e ai loro cari [p. 188, nota 4].