

*Aristide Fumagalli **

LA RICOGNIZIONE CRITICA DI PAOLO MERLO

Una replica

SOMMARIO: I. L'ALTERITÀ E LA FECONDITÀ OMOSESSUALE: 1. *La riduzione genetica dell'identità sessuale*; 2. *L'amore senza corpo*; 3. *La fecondità solo procreativa* – II. L'IDENTITÀ OMOSESSUALE – III. IL BENE POSSIBILE – CONCLUSIONE

La ricognizione critica di Paolo Merlo al mio libro, *L'amore possibile*¹, merita attenzione. Anzitutto per l'ampiezza, che sarebbe stata anche maggiore, se le esigenze editoriali poste dalla rivista non l'avessero circoscritta ai due soli punti di un breve sguardo all'articolazione del volume e di un'analisi del nucleo centrale della mia proposta etico-teologica contenuta nel capitolo VII; inoltre, per l'acribia con cui è stata condotta, riguardante anche imprecisioni e sviste redazionali, che non sono state tutte elencate per il suddetto limite di ampiezza². Ma, principalmente, la ricognizione critica del teologo salesiano è meritevole di attenzione per la valutazione globale cui conclude, secondo la quale l'amore omosessuale, di cui nel libro ipotizzo la possibile legittimità morale, «non riesce adeguatamente argomentato e giustificato». La perentorietà di tale giudizio è così precisata: «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

* Professore ordinario di Teologia Morale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ *L'amore possibile. Persone omosessuali e morale cristiana* (= Questioni di Etica Teologica), Cittadella, Assisi (PG) 2020.

² Di quelle segnalate si è tenuto conto nella prima ristampa del libro (marzo 2023).

apporto possa venire a un genuino sviluppo della dottrina ecclesiale in materia» [p. 437].

Nella mia replica alla ricognizione critica di Paolo Merlo, che ringrazio per l'ampia e puntuale attenzione dedicata al mio libro, procedo riprendendo i suoi rilievi critici.

I. L'ALTERITÀ E LA FECONDITÀ OMOSESSUALE

L'ipotesi che argomento nel mio libro, sulla quale in effetti regge la possibilità di legittimare l'amore omosessuale, è che l'alterità sessuale sussista anche tra persone dello stesso sesso, per quanto meno evidente di quella tra persone di sesso diverso. Ritenendo questa ipotesi «in certo modo originale, in quanto [...] 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 esprime» [p. 414], Merlo si chiede se essa sia adeguatamente argomentata. La risposta cui egli addiviene è «senz'altro negativa». Egli, cioè, nega l'adeguatezza dei miei argomenti rispetto all'alterità sessuale tra persone dello stesso sesso, supportando la sua critica con i «dati esperibili» mediante il «sapere scientifico/biologico» [p. 418]. Tra persone dello stesso sesso non si potrebbe riconoscere – secondo Merlo – alcuna alterità sessuale, poiché non vi sarebbe alcuna differenza biologica scientificamente rilevabile.

1. La riduzione genetica dell'identità sessuale

L'argomentazione addotta dal teologo salesiano è affetta – a mio giudizio – da una duplice indebita riduzione: la riduzione dell'identità sessuale al sesso biologico e la riduzione del sesso biologico al solo sesso genetico³.

Stando alla sua dichiarazione d'intenti, la riduzione dell'identità sessuale al sesso biologico non corrisponderebbe al vero, poiché egli scrive che «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» [p. 417]. Sennonché, questa dichiarazione non ha alcun rilievo in rapporto

³ L'illustrazione della pluridimensionalità dell'identità sessuale si trova in: *L'amore possibile*, 134-141.156-159.

all'identità (e, quindi, all'alterità) sessuale, che egli definisce attingendo esclusivamente al sapere scientifico/biologico.

Ma la riduzione dell'identità sessuale non si limita al sesso biologico, integralmente inteso ai suoi vari livelli, poiché Merlo la restringe ulteriormente al solo sesso genetico, e ancor più al gene SRY localizzato sul cromosoma Y, dalla cui presenza o assenza dipende la formazione dei caratteri sessuali, rispettivamente, maschili o femminili. Certo egli non manca di osservare che dal sesso genetico, differenziato in senso maschile o femminile, si sviluppano progressivamente gli altri livelli del sesso biologico, vale a dire, prima della nascita, il sesso gonadico, duttale e fenotipico, e con la pubertà, le funzioni riproduttive. Tuttavia, il semplice accenno ai vari livelli del sesso biologico li prospetta come prodotti di un determinismo genetico per cui dalla presenza del gene SRY derivano caratteri sessuali primari e secondari identici in tutti i maschi e dalla sua assenza derivano caratteri sessuali primari e secondari identici in tutte le femmine.

Merlo conclude ritenendo che, alla luce dei dati biologici, il «poter individuare un'alterità sessuale tra persone dello stesso sesso pare davvero eccessivo» [p. 416]. Il difetto della sua conclusione è che i dati biologici che egli considera – di fatto il solo dato del sesso genetico – sono insufficienti. Contrariamente, quindi, al suo timore di avere dedicato ai dati biologici un'attenzione forse «un po' eccessiva» [p. 417], a me sembra che essa sia carente.

L'insufficiente attenzione biologica di Merlo già consta dal suo silenzio sul fatto che la differenza sessuale tra uomo e donna non è assoluta, ma relativa. E questo a tutti i livelli, compreso quello genetico, se è vero che uomo e donna, insieme al differente gonosoma X o Y, presentano entrambi il gonosoma X. Ciò non sminuisce certo la differenza sessuale, ma attesta che essa non esclude ogni somiglianza.

Non è però questo l'aspetto più carente dell'argomentazione di Merlo, dato piuttosto dal solo nominare la differenza dei caratteri sessuali primari e secondari maschili e femminili, senza meglio attenzionarli proprio sotto il profilo biologico. Qualora anche solo li si elencassero, già apparirebbero evidenti, come lo è al senso comune, le loro differenze anche tra individui dello stesso sesso.

Tra i caratteri sessuali primari, per esempio, gli organi genitali esterni sia maschili, sia femminili risultano di diversa forma, dimensione e calibro.

Ancora più pronunciate sono le differenze dei caratteri sessuali secondari, se solo si considerano, nell'insieme degli uomini e in quello delle donne, per esempio: la statura, lo scheletro, la muscolatura, le mammelle, la laringe (voce), la pelle, i peli.

La differenza dei caratteri sessuali tra individui dello stesso sesso andrebbe ulteriormente integrata tenendo conto di aspetti comportamentali, quali l'andatura e la gestualità.

Un'attenzione biologica meno formale e più informata sul sesso biologico permetterebbe di scorgere differenze, anche a livello genetico, persino tra gemelli omozigoti⁴, che Merlo, invece, ritiene siano «geneticamente identici» [p. 417].

Non vi è dubbio che tra uomini e donne le differenze biologiche, specialmente dei caratteri sessuali primari, appaiono più evidenti. Ma si può giungere sino a negare che vi sia una differenza di caratteri sessuali anche tra uomini o tra donne, sostenendo – come fa Merlo – che l'alterità sessuale tra individui dello stesso sesso «riesce biologicamente inconsistente» [p. 416]?

Le considerazioni biologiche di Merlo ignorano gli odierni risultati della genomica funzionale, la quale informa di come i processi di sviluppo sessuale dell'organismo umano siano regolati da un numero molto elevato di geni interagenti⁵, che sin nelle fasi più precoci dello sviluppo embrionale effettuano l'interazione reciproca dei tre foglietti embrionali (ectoderma, mesoderma ed endoderma). Se lo sviluppo sessuale embriofetale dell'essere umano è regolato pressoché esclusivamente da fattori genetici, col proseguimento del suo ciclo vitale assumono progressiva rilevanza i fattori ambientali⁶. L'interazione tra informazioni genetiche e condizioni ambientali è all'origine di quel fenomeno denominato «plasti-

⁴ Cf H. JONSSON - E. MAGNUSDOTTIR - H.P. EGGERTSSON *et al.*, «Differences between germline genomes of monozygotic twins», *Nature Genetics* 53 (2021) 27–34 [https://www.nature.com/articles/s41588-020-00755-1].

⁵ Questi geni sono per esempio SRY, SOX3, SOX8, SOX9, SOX10, MAP3K1, ERK1 ed ERK2, tutti espressi anche in tessuti che, apparentemente, non hanno alcuna funzione sessuale: cf K. MCELREAVEY - A. SINCLAIR, «Genetics of Differences of Sex Development», *Sexual Development* 16/2-3 (2022) 77-79 [doi: 10.1159/000526328].

⁶ Cf J.E. MANK, «Sex-specific morphs: the genetics and evolution of intra-sexual variation», *Nature Reviews Genetics* 24/1 (2023) 44-52 [doi: 10.1038/s41576-022-00524-2].

«cità epigenetica»⁷ che spiega non solo le differenze fenotipiche tra sesso maschile e femminile⁸, ma anche le variabilità tra individui dello stesso sesso⁹. A partire dalle differenze sessuali embriologiche¹⁰, la biotipologia sessuale diviene una realtà multi-fattoriale con influenze determinanti di fattori genetici ed ambientali¹¹.

La differenza sessuale tra persone dello stesso sesso è un'evidenza assai più riconosciuta di quanto non consti dai discorsi comuni, ma anche da quelli scientifici, che vertono principalmente sulla differenza tra uomini e donne. Quando un uomo incontra un uomo, o una donna incontra una donna, come si riconoscono persone diverse e diverse nella loro unicità? Sembrerebbe che in tale riconoscimento non abbiano alcun rilievo i loro caratteri sessuali, che sarebbero identici. Ma ciò significherebbe che l'unicità dell'altra persona sarebbe riconoscibile a prescindere dal suo corpo sessuato.

Non è certo questa l'esperienza umana, che la riflessione antropologica, propria anche dell'attuale insegnamento della Chiesa, convalida considerando la persona come una totalità unificata di spirito e corpo¹². La persona dell'altro/a non è riconoscibile prescindendo dal suo corpo, ma è proprio nel suo corpo che si rivela l'alterità della sua persona. E poiché il corpo è inevitabilmente sessuato, la persona dell'altro/a è riconoscibile considerando i tratti differenziali del suo corpo sessuato. Questa espe-

⁷ Cf F. PIFERRER, «Epigenetic mechanisms in sex determination and in the evolutionary transitions between sexual systems», *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, 376/1832 (2021) [doi.org/10.1098/rstb.2020.0110].

⁸ Cf A.M.A. GLASGOW - C.M. GREENE, «Epigenetic mechanisms underpinning sexual dimorphism in lung disease», *Epigenomics*, 14/2 (2022) 65-67 [doi.org/10.2217/epi-2021-0400].

⁹ Cf K.P. LEHRE - P. LAAKE - N.C. DANHOLT, «Greater intrasex phenotype variability in males than in females is a fundamental aspect of the gender differences in humans», *Developmental Psychobiology*, 51/2 (2009) 198-206 [doi.org/10.1002/dev.20358]. In termini solo descrittivi e divulgativi vedi: R. ALFANO, *Maschiology. Come riconoscere, conquistare e tenersi ogni tipo di uomo*, Kowalski, Milano 2013; G. NARDONE, *Gli errori delle donne*, Ponte alle Grazie, Milano 2019³.

¹⁰ Cf M. BARBIERI - P. CARINCI, *Embriologia*, Casa Editrice Ambrosiana, Rozzano (MI) 2015³.

¹¹ Cf T.J.C. POLDERMAN - B.P.C. KREUKELS - M.S. IRWIG *et al.*, «The Biological Contributions to Gender Identity and Gender Diversity: Bringing Data to the Table», *Behavior genetics*, 48/2 (2018) 95-108 [doi.org/10.1007/s10519-018-9889-z].

¹² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 11.

rienza, normalmente più evidente nel caso dell'incontro tra un uomo e una donna, nondimeno accade anche nell'incontro tra due uomini o tra due donne.

Tra i riscontri esperienziali più evidenti che individui dello stesso sesso presentano caratteri sessuali differenti vi è il fatto che quando uomini e donne si innamorano, sino anche a sposarsi, non scelgono genericamente un individuo dell'altro sesso, ma un preciso individuo dell'altro sesso, tanto diverso dagli altri da essere ritenuto unico.

Il riconoscimento dell'alterità personale attraverso la differenza dei corpi sessuati vale anche nel già citato caso peculiare dei gemelli omozigoti. Essi, infatti, appaiono identici solo per chi li conosce appena, ma non per chi, come i familiari, li conosce da vicino e sa ben distinguerli.

La difficoltà a tematizzare questa ovvia evidenza comune dipende anche dal fatto che la riflessione antropologica, nonché teologica, ancora oggi, quando tratta della corporeità della persona lo fa in termini de-sessuati, neutri, e anche quando la considera sessuata, tratta il maschile e il femminile in senso generale e standardizzato.

2. *L'amore senza corpo*

All'antropologia simbolica che concepisce la persona umana come totalità di spirito e corpo (sessuato), uniti ma non confusi, distinti ma non separati, corrisponde una concezione dell'amore che è, inevitabilmente, corporeo. Questo argomento pare a Merlo «un po' eccessivo, soprattutto pensando a quanti – professando i “consigli evangelici” – tendono alla “perfezione della carità” prescindendo da qualsiasi intimità sessuale» [p. 429].

In questa sua osservazione si nasconde un equivoco, che sembra affliggere l'intera sua critica: si tratta dell'equivoco tra espressione corporea e intimità sessuale.

Nessun uomo o donna, per quanto consacrato nella verginità, ama senza il suo corpo sessuato. La sua rinuncia a qualsiasi intimità sessuale non è rinuncia a qualsiasi espressione corporea, la quale, peraltro, risulta inevitabilmente sessuata, se è vero che non esistono corpi neutri.

L'espressione corporea è indissociabile dall'amore umano. Il criterio della sua bontà morale è dato dal suo corrispondere al grado di comunione amorosa. Quanto maggiore sarà la comunione di vita, tanto più intensa potrà essere la sua espressione corporea. Questo criterio giustifica la

tradizionale norma della morale sessuale che riserva il rapporto sessuale completo (coito) al matrimonio, senza negare legittimità, prima del matrimonio, ad altre forme di gestualità sessuale tra fidanzati, quali gli sguardi, gli abbracci, i baci.

L'inevitabile espressione corporea, e quindi sessuata, dell'amore personale, deriva dalla costituzione spirito-corporea della persona umana. In questo la persona umana è diversa dalle persone divine, cosicché non si possono invocare «le relazioni divine» – come invece ritiene di fare Merlo – per «sostenere l'indipendenza dell'amore dall'alterità sessuale [e] testificare la possibilità di genuine forme di accoglienza, di dono e di comunione tra le persone, in assoluta indipendenza da differenze sessuali» [p. 411]¹³.

Chiarito come non sia eccessivo ritenere che l'amore personale, anche quello dei consacrati nella verginità, sia inevitabilmente corporeo, resta il fatto che essi, perseguendo la carità perfetta, rinunciano a ogni intimità sessuale. Ciò non dimostra la necessità di distinguere, come richiama più volte Merlo, tra «amore in senso generico e amore sessuale»? Senz'altro.

A questo riguardo occorre però precisare perché l'amore verginale non contempla l'intimità sessuale. La ragione non consiste nel fatto che la perfezione dell'amore può essere vissuta anche senza intimità sessuale. Su questo non ci piove. La ragione della rinuncia all'intimità sessuale da parte di chi si consacra nella verginità consegue alla sua rinuncia a stabilire con ogni altra persona una comunione di vita esclusiva e indissolubile. La rinuncia all'intimità sessuale è espressiva di una rinuncia a una comunione integrale di vita con una persona umana, per testimoniare il primato della comunione di vita con Dio.

Questo presupposto del non volere entrare in una comunione di vita, esclusiva e duratura, non ricorre nel caso dell'amore omosessuale, il cui presupposto è che le due persone vivano una comunione fedele e stabile di vita. Laddove due persone omosessuali fanno mutuo dono della propria vita, fedelmente e stabilmente, che cosa vizia l'espressione corporea del loro amore?

¹³ Quando si compara la realtà della comunione umana con l'archetipo della comunione intratrinitaria è necessario non dimenticare la dottrina classica dell'analogia, secondo la quale «per quanto grande sia la somiglianza (*similitudo*), maggiore è la differenza (*dissimilitudo*)»: CONCILIO LATERANENSE IV, *La Trinità*, DH 806.

L'esclusione di ogni espressione corporea dell'amore tra due persone dello stesso sesso, sul presupposto che si tratti di amore autentico, sembrerebbe giustificata dall'assenza della complementarità sessuale: se il sesso è simile, non vi è possibilità del coito. Vero, ma i gesti dell'amore corporeo si riducono al coito? Non sono molti altri i gesti con cui l'amore parla il linguaggio del corpo sessuato?

Merlo sembrerebbe accogliere questa ipotesi, dal momento che prende atto dell'analogia «tra le espressioni amorose della coppia omosessuale e quelle adottate dalla coppia eterosessuale nei periodi di continenza», salvo poi definirla «tutto sommato debole» [p. 420]. La sua posizione su questo punto non risulta meglio chiarita. La sua attenzione si concentra piuttosto su quella che egli definisce l'«*ars amatoria* omosessuale», sorprendendosi del fatto che io non abbia elencato pratiche quali «la *pedicatio* o il tribadismo, come pure varie forme di penetrazione rettale e vaginale, avvalendosi anche di oggetti a forma di fallo» [p. 419]. A parte il fatto che – come ammette lo stesso Merlo – pratiche simili non sono esclusive dell'erotismo omosessuale, ma ricorrono anche nell'erotismo eterosessuale, occorre ricordare – come consta dalla mia trattazione – che tutti i gesti sessuali, anche i più ordinari, sono sottoposti a criteri morali, tra i quali quello di non mortificare chi li compie, danneggiandone il corpo, turbandone la psiche, o pervertendone lo spirito¹⁴.

La mancata chiarezza di Merlo nell'argomentazione circa l'espressione corporea dell'amore omosessuale lascia l'impressione che egli, fissando nel coito l'unica espressione sessuale dell'amore e non ritrovandola ovviamente nella relazione omosessuale, misconosca ogni altra possibile espressione corporea dell'amore omosessuale.

La riduzione dell'intimità sessuale, espressiva di amore integrale, al coito sconta una duplice ipotesi che lungamente ha penalizzato la morale sessuale della Chiesa. La prima ipotesi è legata alla concezione secondo cui il fine primario dell'intimità sessuale è la procreazione. La seconda ipotesi, derivante dalla prima, è che qualora l'intimità sessuale non preveda la procreazione scade inevitabilmente nell'edonismo egocentrico.

Questa duplice ipotesi è stata però tolta dallo sviluppo della dottrina morale della Chiesa in epoca contemporanea, la quale ha riconosciuto, al pari del significato procreativo dell'unione sessuale, un significato unitivo,

¹⁴ Cf *L'amore possibile*, 183.

giungendo su questa base a legittimare, per esempio, il rapporto sessuale di due coniugi anche nei periodi agenesiaci.

Se sulla base di un'antropologia che concepisce gli atti del corpo in chiave simbolica e non più finalistica – antropologia promossa dal cosiddetto personalismo ed elaborata a livello magisteriale soprattutto da Giovanni Paolo II – si è rivista la dottrina sugli atti coniugali, non si dovrebbe anche rivedere la dottrina sugli atti omosessuali? Non è proprio la revisione della morale sessuale in coerenza con lo sviluppo contemporaneo dell'antropologia sessuale in seno alla Chiesa che permette di fondare l'analogia tra figure di amore interpersonale come l'amore omosessuale e la figura paradigmatica dell'amore coniugale?

Una tale revisione – si potrebbe subito obiettare – non potrebbe comunque mai legittimare gli atti omosessuali, poiché la dottrina sinora insegnata dalla Chiesa lo esclude. Vi è una sola possibilità per cui l'illegittimità degli atti omosessuali insegnata dalla Chiesa e la loro legittimità in quanto espressione di amore personale non siano in contraddizione e risultino invece coerenti. E la possibilità è che il giudizio di illegittimità e il giudizio di legittimità riguardino atti moralmente differenti, per quanto fenomenicamente simili. Detto in termini tradizionali, che due atti omosessuali, l'uno significante edonismo egocentrico e l'altro significante comunione personale, siano valutabili come oggettivamente differenti, abbiano cioè un differente «oggetto» morale¹⁵. Il discorso dovrebbe qui inoltrarsi nella presentazione di una «concezione simbolica delle azioni» e, su questa base, di una rinnovata considerazione degli atti cosiddetti «intrinsecamente cattivi (*intrinsece malum*)». Ma da questo anche Merlo si esime, rinviando peraltro a un mio studio sul tema¹⁶.

¹⁵ Ciò rinvia a una teoria simbolica e non finalistica dell'«oggetto», che ho provato a delineare nei seguenti due articoli: «Il giudizio morale sulle azioni umane. Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*», *La Scuola Cattolica* 147/1 (2019) 37-68; «Il giudizio morale sulle azioni umane. Dalle *fontes moralitatis* al discernimento prudentiale», *La Scuola Cattolica* 148/1 (2020) 67-93.

¹⁶ A. FUMAGALLI, «Indagine sull'*intrinsece malum*. L'intenzionalità delle azioni intrinsecamente cattive», *La Scuola Cattolica* 150/3 (2022) 385-414. Citando questo mio articolo, Merlo lo definisce «di particolare interesse», osservando come sia «indubbiamente da apprezzare l'attenzione prestata all'intenzionalità degli atti umani, [...] argomentata muovendo dalla dottrina delle “fonti della moralità” (e con una certa sensibilità per orizzonti etici di tipo normativo)» [p. 428, nota 27].

3. *La fecondità solo procreativa*

Anche nei confronti dell'analogia che nel mio libro stabilisco tra la fecondità omosessuale e la fecondità coniugale, Merlo sostiene che «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!». Egli continua sottolineando che «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”, benché non “procreativa”» [p. 420].

Nessun problema nel ritenere che la fecondità procreativa sia esclusiva della coppia eterosessuale. Ma da ciò consegue che, rispetto alle altre forme di fecondità, non vi sia analogia tra l'amore omosessuale e l'amore coniugale? Avrebbe potuto riconoscerla meglio anche Merlo se avesse comparato la fecondità omosessuale con la fecondità di coppie eterosessuali sterili o di coppie che, per responsabilità procreativa, non mettono al mondo (altri) figli.

II. L'IDENTITÀ OMOSESSUALE

La ricognizione critica di Merlo sostiene che la mia concezione dell'identità (omo)sessuale sarebbe appoggiata all'«idea stessa di “natura”» cui farei «più volte menzione» [p. 421]. Circa la plurima menzione del termine «natura» andrebbe notato che mai ricorre nel paragrafo in cui, trattando dell'alterità omosessuale, spiego la categoria di «identità sessuale»¹⁷. Il fondamento dell'identità sessuale che presento nel mio libro si trova infatti non nell'idea di natura, ma in una antropologia della sessualità che, ispirata ai racconti biblici e nutrita dalla riflessione filosofica contemporanea, specialmente personalista, innerva l'insegnamento contemporaneo della Chiesa¹⁸.

¹⁷ Cf *L'amore possibile*, 154-159.

¹⁸ Cf *L'amore possibile*, 134-143, ove, cedendo alla puntigliosità, si potrebbe fare notare come il termine «natura» compaia due sole volte, una per indicare la «natura essenzial-

Quando dunque nel mio libro, discutendo del giudizio morale della Chiesa al livello della persona omosessuale, chiamo in causa Tommaso d'Aquino non è per tentare – come pare a Merlo – di appoggiare la mia concezione dell'identità sessuale sulla sua idea di natura. Nella logica del discorso, l'aggancio al pensiero tommasiano sull'omosessualità potrebbe anche essere eliminato senza nulla togliere alla sua forza argomentativa.

Vero è che la mia ripresa del pensiero di Tommaso, suggerita da uno studioso più che esperto in materia¹⁹, intenderebbe rappresentare un argomento di convenienza, che contiene cioè elementi comparabili con la concezione dell'identità sessuale proposta nel mio libro.

La comparazione non riguarda certo il giudizio di legittimità degli atti omosessuali. Come chiaramente riferisco²⁰, Tommaso elenca «il vizio della sodomia», cioè l'accoppiamento «con il sesso indebito, cioè maschi con maschi e femmine con femmine»²¹, tra i peccati *contra naturam*. Il peccato contro natura, corrispondente a «ogni atto venereo da cui non può seguire la generazione»²², è «più grave e turpe» poiché «trasgredisce ciò che è determinato secondo la natura nell'uso della sessualità»²³.

La comparazione riguarda piuttosto ciò che io intendo per integrazione dell'orientamento (omo)sexuale nell'identità sessuale della persona e che Tommaso invece intende quando osserva come capitì «*che ciò che è contrario alla natura dell'uomo, o secondo la ragione o secondo la conservazione del corpo, diventi connaturale a quest'uomo preso nella sua singolarità, per una qualche alterazione (corruptionem) della natura specifica, alterazione propria a quest'uomo*»²⁴. Ciò che in senso assoluto (*simpliciter*

mente relazionale» e l'altra per indicare la «natura corporea» della persona. Mai nel mio libro il termine natura è impiegato come sinonimo di identità sessuale.

¹⁹ Cf A. OLIVA, *L'amicizia più grande. Un contributo teologico alle questioni sui divorziati risposati e sulle coppie omosessuali* (= Sul confine 26), Nerbini, Firenze 2015, 91-127. Adriano Oliva, frate domenicano, è dal 2015 Presidente della *Commissione Leonina* per l'edizione critica delle opere di Tommaso d'Aquino.

²⁰ Cf *L'amore possibile*, 82-83.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 154, 11, c.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 154, 1, c.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 154, 12, c.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 31, 7, c.

loquendo), permane contro natura, in relazione a un determinato individuo (*secundum quid*) risulta secondo natura²⁵.

È possibile questa accezione del termine natura? Merlo lo ammette, riconoscendo che «è ben vero che una palese polisemia connota l'uso del termine “natura” da parte dell'Aquinate» [p. 422], salvo poi affermare che «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 orientato» [p. 422]. La logica di Merlo non appare qui perspicua: la prevalenza elimina forse la polisemia?

Quando Tommaso studia il principio dell'inclinazione omosessuale e la considera connaturale a una persona presa nella sua singolarità si riferisce alla natura umana «quale si concretizza, esiste, nei singoli individui»²⁶. Ed è nella concretizzazione (individuazione) della natura umana nella singolarità di una persona che Tommaso rinviene l'origine dell'inclinazione omosessuale.

Ciò che è di decisivo rilievo nel suo studio è che egli non la considera derivante *ex parte corporis*, bensì *ex parte animae*. L'inclinazione omosessuale «si radica, cioè, in quella parte del soggetto umano che lo anima, lo fa vivere, e non è un puro elemento corporale o sessuale»²⁷. Essa non viene quindi ristretta al livello psico-fisico, ma radicata al livello più intimo dell'essere personale. Se radicata nell'anima di una persona, l'omosessualità non può essere considerata contro la sua natura, benché tale concreta natura non corrisponda alla natura più generalmente concretizzata nelle persone.

Non prestando debita attenzione al fatto che Tommaso, trattando dell'inclinazione omosessuale, si riferisca alla natura della singola persona e la collochi nell'anima, Merlo paventa che, paradossalmente, l'Aquinate possa essere accostato alle posizioni genetiste di «quei ricercatori (per lo più omosessuali) che si sono a lungo impegnati nell'individuazione del “gene gay” (o di qualche altro fattore biologico) proprio per fornire alle prassi omoerotiche una legittimazione su base “naturale”!» [p. 423]. Un

²⁵ A tale proposito, definendola come un «“contro natura” naturale», A. Oliva parla di «un'intuizione geniale dell'Aquinate» (*L'amicizia più grande*, 93).

²⁶ A. OLIVA, *L'amicizia più grande*, 97.

²⁷ A. OLIVA, *L'amicizia più grande*, 107.

tale sospetto dimentica che Tommaso «si colloca sul piano esclusivamente metafisico»²⁸.

L'interpretazione del concetto di natura in senso universale e non singolare corrisponde – nell'intento di Merlo – alla difesa della necessaria oggettività del criterio di moralità dell'agire, per il quale – come insegna Tommaso – «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»²⁹. Come si può notare, la citazione addotta dallo stesso Merlo riguarda gli atti umani, cosicché essa non mette in discussione la connaturalità dell'inclinazione omosessuale che Tommaso ammette possibile in un particolare individuo³⁰.

Questa interpretazione del pensiero di Tommaso sembrerebbe contestata dal fatto che per quanto connaturale egli ritenga l'inclinazione omosessuale in un particolare individuo, mai ne deriva la legittimazione degli atti omosessuali. Essi, infatti, come già ho ricordato, rientrano nel «peccato contro natura», in quanto strutturalmente privi del «fine principale» della sessualità umana, ovvero «la procreazione e l'educazione della prole»³¹.

In Tommaso, come in tutta la tradizione della Chiesa sino sostanzialmente al concilio Vaticano II, l'illegittimità morale degli atti omosessuali è fondata su una concezione della sessualità umana finalizzata primariamente alla procreazione.

Questa concezione procreativa della sessualità è ciò che l'insegnamento più recente della Chiesa ha ulteriormente sviluppato, integrando il significato procreativo della sessualità umana con il suo significato unitivo³². La differente concezione della sessualità nella teologia medioevale di Tommaso e nell'insegnamento contemporaneo della Chiesa, se per un verso non consente di appoggiare la legittimazione degli atti omosessuali al pensiero dell'Aquinate, per altro verso nemmeno permette di delegittimarli in base al suo stesso pensiero.

²⁸ A. OLIVA, *L'amicizia più grande*, 103.

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles* III, 122,7.

³⁰ È così diversa questa interpretazione del pensiero di Tommaso da quello del Magistero contemporaneo della Chiesa (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana*, 8) quando riconosce la presenza di «omosessuali che sono definitivamente tali per una specie di istinto innato (*quasi impulsus innati*)?»

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Supplementum, 65, 1, c.

³² Cf PAOLO VI, *Humanae vitae*, 12.

L'obiezione che Merlo oppone all'integrazione dell'orientamento omosessuale nell'identità sessuale della persona o, per dirla con Tommaso, al riconoscimento della connaturalità dell'inclinazione omosessuale in singoli individui, è che tale identità singolare diverrebbe il modello cui rapportare la valutazione della moralità dell'amore omosessuale [cf p. 421]. Riferita all'identità singolare di ciascuno la moralità degli atti sarebbe privata di ogni criterio oggettivo, scivolando verso un individualismo etico che potrebbe giustificare qualsivoglia comportamento, compresi per esempio, quelli citati da Tommaso della zoerastia o dell'antropofagia, o quello oggi più tristemente noto della pedofilia.

Non basta a Merlo, come risposta alla sua obiezione, il mio richiamo al criterio dell'amore personale, il quale esige: la relazione tra due persone, non dunque tra una persona e un animale; che una persona non venga ridotta a oggetto, non dunque ridotta a cibo commestibile; che entrambe le persone abbiano raggiunta un'adeguata maturità fisica, psichica e spirituale, e non siano invece immature per età o responsabilità.

A suo avviso, il mio richiamo al criterio dell'amore personale rinvia «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» [p. 424]. Con questo rinvio di Merlo concordo: nell'antropologia cristiana, il criterio dell'amore personale non è individualistico, ma riferito a una “Essenza” che tutti accomuna, universalmente valida per ogni persona, quella del Dio amore, poiché «Dio è amore» (1Gv 4,8.16).

È l'amore del Dio trinitario, rivelato agli uomini in Cristo per mezzo dello Spirito che funge da criterio oggettivo di giudizio dell'agire umano, compreso l'agire sessuale. Esso trova la sua formulazione più sintetica e paradigmatica nel comandamento nuovo di Gesù: «che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34).

Il riferimento all'amore trinitario è necessario non tanto per distinguere – come ritiene Merlo – tra «amore in senso generico e amore sessuale» [p. 429], quanto per qualificare e valutare ogni espressione sessuale dell'amore.

L'amore del Dio trinitario, rivelato in Cristo e universalizzato dallo Spirito, è comunione feconda, cosicché ogni amore sessuale, nella misura in cui voglia corrispondere a tale amore assumendolo come criterio di valutazione, dovrà risultare, per quanto possibile, comunionale e fecondo.

Questo permette di rispondere alla domanda di Merlo sul perché «preoccuparsi di mostrare gli aspetti di “fecondità” dell'amore tra persone del-

lo stesso sesso», dato che «la sterilità biologica riesce “connaturale” a una relazione omosessuale» [p. 424]. Se l'amore omosessuale non presentasse alcuna forma di fecondità non corrisponderebbe al criterio dell'amore cristianamente qualificato.

Non ho alcuna difficoltà ad ammettere che tale preoccupazione – come osserva Merlo – «finisce per tradire un implicito riferimento della sessualità umana, “naturalmente” orientata all'amore fecondo» [p. 424], a patto che non si riduca la fecondità dell'amore sessuale alla procreazione.

L'obiezione di Merlo al mio integrare l'orientamento omosessuale nell'identità sessuale si fonda – a suo giudizio – sull'essermi appoggiato all'idea di «natura», mutuandola indebitamente – sempre a suo giudizio – da Tommaso [p. 425]. Non mi sembra che in entrambi i casi il suo giudizio risulti fondato. Da quanto ho esposto mi sembra di poter concludere che né ho appoggiato la categoria di identità sessuale sull'idea di natura, avendola ancorata all'antropologia sessuale contemporanea condivisa dalla Chiesa; né ho indebitamente interpretato il pensiero di Tommaso sulla connaturalità dell'inclinazione omosessuale in particolari individui, avendo mostrato il significato che egli assegna, a tale riguardo, al concetto di natura.

Ritenendo di dover agganciare la categoria di «identità sessuale», «non tanto alla categoria filosofica di “natura”, bensì a quella psicologica di “personalità”» [p. 424] Merlo non chiarisce il suo pensiero a riguardo dell'orientamento omosessuale. Dove lo colloca? A quale livello della personalità, dato che tale categoria – osserva il teologo salesiano – «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 inserita» [p. 424]?

III. IL BENE POSSIBILE

La ricognizione critica di Merlo giudica fallaci i criteri morali che suggerisco per l'amore sessuale tra persone dello stesso sesso, perché imperniati su una nozione, quella del cosiddetto «bene possibile», che io avrei frainteso. Il bene possibile – fa notare Merlo – non può riguardare il «male intrinseco» [p. 432], perché «di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno»³³.

³³ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 209, che cita GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 96.

Al male intrinseco – secondo Merlo – appartengono gli «atti omoerotici», anche qualora fossero posti da persone, stabilmente unite e reciprocamente fedeli, che tendessero all'amore interpersonale. Il teologo salesiano ritiene infatti che gli atti omoerotici siano «per se stessi impossibilitati ad esprimere un amore sessuale effettivamente unitivo e aperto alla procreazione» [p. 432]. Questa evidenza, che secondo Merlo «dovrebbe riuscire palese», non è però che la conseguenza della sua indebita riduzione dell'espressione sessuale dell'amore interpersonale al solo coito, il quale, esigendo la complementarità dei sessi genitali, da cui dipende anche l'attitudine procreativa, è ovviamente impossibile tra persone dello stesso sesso. Dell'inadeguatezza di questa riduzione abbiamo già trattato in precedenza.

Merlo non esclude in assoluto il ricorso alla categoria di bene possibile o, anche, di «meglio possibile» – come io preferisco nominarla –, a condizione però che si rimanga nell'ambito dell'accompagnamento pastorale delle persone omosessuali e non la si trasponga nell'ambito della valutazione etica del loro comportamento sessuale. Proprio questa indebita trasposizione sarebbe ciò che io avrei operato, contravvenendo – a dire di Merlo – allo stesso uso della categoria di «bene possibile» nell'Esortazione apostolica postsinodale di papa Francesco, *Amoris laetitia*.

Il significato della categoria di «bene possibile» in *Amoris laetitia* può essere adeguatamente interpretato solo se riferito alla «gradualità» della vita cristiana, così come essa è stata concepita a partire dal Sinodo dei Vescovi su *La famiglia cristiana* del 1980³⁴.

Sin dalla sua introduzione in quei lavori sinodali, la categoria di «gradualità» è stata intesa secondo due linee di tendenza: l'una che la riferiva alla «storia del popolo pellegrinante di Dio», l'altra che la riferiva alla «dottrina della Chiesa»³⁵.

La prima linea tratta della gradualità per riferimento alla conversione del mondo verso la «pienezza dell'età di Cristo», conversione che contempla «gradi diversi». «Si tratta infatti di un processo dinamico, che partendo dall'amore di Dio, effuso nei nostri cuori ad opera dello Spirito, che conduce a scegliere il Cristo rivelatore del Padre nel mistero pasquale, procede a poco a poco verso l'integrazione dei doni di Dio e delle esigen-

³⁴ Cf SINODO DEI VESCOVI - V ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Elenco delle proposizioni* Post disceptationem, 24 ottobre 1980, Proposizione 24, in *EV* 7, 747.749.

³⁵ J. RATZINGER, «II Relazione», *Il Regno - documenti* 21 (1980) 488-492: 488-489.

ze del suo amore assoluto e definitivo in tutta la vita personale e sociale degli uomini»³⁶. In questa concezione «dinamica» del disegno di Dio nei riguardi degli uomini³⁷, la verità morale è conosciuta mediante il «senso della fede»³⁸ e i «segni dei tempi»³⁹. A tale scopo «è necessaria una continua educazione della coscienza che apra le orecchie dell'uomo interiore e lo renda capace di conoscere il giusto e di applicare correttamente le regole per il discernimento degli spiriti»⁴⁰. Per questo pure «è necessaria una guida pastorale e pedagogica perché i singoli fedeli e anche i popoli e le civiltà siano condotti pazientemente da ciò che hanno già ricevuto dal mistero di Cristo a una comprensione più ricca del mistero e a una sua integrazione più piena nella loro vita e nei loro costumi»⁴¹.

Nella seconda linea di tendenza, emergente a riguardo della regolazione della natalità, compare esplicitamente la categoria di «legge della gradualità». In questo caso, il riferimento è alla «situazione veramente difficile e dolorosa di tanti coniugi cristiani che, nonostante la loro sincera volontà, si sentono impari ad obbedire alle norme morali date dalla chiesa, a causa della loro debolezza e di obiettive difficoltà». In questa concezione «statica» delle norme morali, la verità morale è conosciuta tramite la dottrina della Chiesa. A tale scopo alla pedagogia della Chiesa «spetta anzitutto far sì che i coniugi conoscano chiaramente la dottrina [dell'*Humanae vitae*] come normativa [dell'esercizio della sessualità] e sinceramente cooperino a creare le condizioni adatte a seguire tali norme». Nel seguire la legge della gradualità, la concreta pedagogia pastorale «dev'essere coerente e mai separata dalla dottrina della chiesa», evitando «una falsa dicotomia fra la dottrina e la pratica pastorale»⁴².

Fin dalla sua introduzione nell'insegnamento magisteriale, l'approccio alla categoria di «gradualità» è stato quindi duplice: l'uno definibile come teologico-morale, l'altro come dottrinale-pastorale⁴³. L'approccio teolo-

³⁶ V ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Elenco delle proposizioni* Post disceptationem, 24 ottobre 1980, Proposizione 7, in *EV 7*, 703.

³⁷ *Ibid.*, Proposizione 6, in *EV 7*, 702.

³⁸ *Ibid.*, Proposizione 2-4, in *EV 7*, 696-698.

³⁹ *Ibid.*, Proposizione 5-6, in *EV 7*, 699-702.

⁴⁰ *Ibid.*, Proposizione 6, in *EV 7*, 702.

⁴¹ *Ibid.*, Proposizione 7, in *EV 7*, 704.

⁴² *Ibid.*, Proposizione 24, in *EV 7*, 747.

⁴³ Cf J. RATZINGER, «Il Relazione», *Il Regno - Documenti* 25/21 (1980) 488-492: 488-489.

gico-morale considera la gradualità come il dinamismo storico-salvifico risultante dall'agire della libertà umana rispetto all'azione dello Spirito divino⁴⁴. L'approccio dottrinale-pastorale considera la gradualità come lo strumento pedagogico per raccordare l'insufficiente agire della libertà umana alle esigenze poste dalle norme magisteriali.

Questi due approcci alla gradualità si ritrovano anche nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, pubblicata da Giovanni Paolo II a seguito del Sinodo dei vescovi del 1980, senza che la gradualità nella conversione al mistero di Cristo⁴⁵ e la gradualità nell'adempimento delle norme della Chiesa⁴⁶ trovino adeguata composizione.

L'interpretazione della categoria di bene possibile avanzata da Merlo regge sullo sfondo dell'approccio dottrinale-pastorale alla gradualità della vita cristiana, il quale non solo non è l'unico, ma nemmeno è il più consono ad *Amoris laetitia*.

Nella considerazione della vita cristiana, *Amoris laetitia*, senza misconoscere la necessità e il valore delle norme esteriori, mira a coglierne l'essenziale dinamismo che la anima interiormente. Rivolgendosi direttamente alla teologia morale, Francesco afferma che «seppure è vero che bisogna curare l'integralità dell'insegnamento morale della Chiesa, si deve sempre porre speciale attenzione nel mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo, particolarmente il primato della carità come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio»⁴⁷.

Il primato accordato da Francesco all'amore di Dio, piuttosto che alla dottrina ecclesiale, funge da criterio ermeneutico per chiarire il significato della gradualità in *Amoris laetitia*. Se pure permangono in essa tracce di quell'ambivalenza che connotava i precedenti documenti magisteriali, tale criterio invita a riferire la gradualità alla dinamica amorosa più che non alla normativa statica⁴⁸. La maggiore chiarezza intorno all'insegnamen-

⁴⁴ Cf J.-M. LUSTIGER, «Gradualità e conversione», in *La «Familiaris Consortio»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 31-57.

⁴⁵ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 9.

⁴⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 34.

⁴⁷ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 311.

⁴⁸ Cf D. BOGNER, «Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della "gradualità" in *Amoris laetitia*», in S. GOERTZ - C. WITTING (edd.), *Amoris Laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?* (= *L'Abside - Saggi di teologia* 79), San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 163-180.

to di *Amoris laetitia* non va dunque cercata interpretando il ricorrente e diffuso richiamo alla gradualità come l'adempimento graduale di una norma, al momento impraticabile, ma in seguito compiutamente praticata, quanto piuttosto come la crescita graduale nell'amore, sempre possibile e mai definitivamente compiuta. In questa ottica, la categoria di «cammino graduale», proposta in *Familiaris consortio* come sinonimo di «legge della gradualità»⁴⁹, ne esprime meglio il significato.

Il chiarimento ulteriore del cammino graduale che connota la vita cristiana trova luce nella teologia della «legge nuova», specialmente elaborata da Tommaso d'Aquino⁵⁰.

La legge nuova principalmente è la stessa grazia dello Spirito santo, concessa a coloro che credono in Cristo. [...] Tuttavia la legge nuova contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito santo, o a esercitare codesta grazia; ed essi sono aspetti secondari della legge nuova, che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola viva, o mediante gli scritti. Si deve quindi concludere che la legge nuova principalmente è una legge infusa e secondariamente è una legge scritta⁵¹.

La legge nuova consta dunque di due elementi: un elemento principale ed interiore – la grazia dello Spirito santo – e un elemento secondario ed esteriore – i precetti della Scrittura e della Tradizione – che predispongono ad accogliere ed esercitare la grazia dello Spirito santo. In che modo i due elementi convergono nel configurare la legge nuova? Come la grazia interiore dello Spirito santo e i precetti esteriori che la Chiesa insegna sospingono e guidano il cammino graduale della vita cristiana, anche in ambito sessuale?

La questione del rapporto tra i due elementi della legge nuova è stata lungamente pregiudicata nella dottrina morale della Chiesa dallo smarrimento dell'elemento principale della grazia dello Spirito santo. Nella più generale dimenticanza dello Spirito santo che ha connotato la teologia oc-

⁴⁹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 34.

⁵⁰ La *lex nova* rappresenta il vertice del trattato sulla legge morale della *Summa Theologiae* di Tommaso: cf A. VALSECCHI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI, «Legge nuova», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA (edd.), *Teologia morale* (= Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, 541-552, e si propone come chiave di volta della sua interpretazione: cf A. FUMAGALLI, «L'amore come legge. Per una rinnovata teologia della legge morale», *La Scuola Cattolica* 135/1 (2007) 3-28.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 106, 1, c.

cidente moderna⁵², anche la teologia morale ha finito per ridurre la legge nuova al solo elemento, peraltro secondario, delle norme insegnate dalla Chiesa, specialmente tramite il Magistero⁵³. Le norme morali, che dovrebbero essere sempre «seconde»⁵⁴, invece che disporre al riconoscimento della grazia dello Spirito santo, l'elemento primo e primario della legge nuova, ne hanno preso il posto.

La riduzione della legge nuova alle norme esteriori ha indotto la riduzione della coscienza morale a sillogismo razionale, consistente nell'applicare le norme generali ai casi particolari. La teologia morale manualistica, nell'intento di sottrarre la coscienza all'errore e ai dubbi, si è prodigata nello strenuo sforzo di approntare una casistica normativa che fornisca la risposta per ogni situazione. Le norme oggettive, declinate per ogni evenienza, sono state proposte, quando non imposte, come l'adeguata determinazione del bene da compiere e del male da evitare. Le norme, invece che «parole penultime»⁵⁵, destinate a istruire il giudizio ultimo della coscienza, hanno finito per soppiantarla. Il dettato delle norme ha imbavagliato il dettame della coscienza.

Da questa riduzione normativa della legge morale cristiana prende distanza Francesco, il quale, facendo eco alla polemica di Gesù contro l'ipocrisia farisaica, afferma come sia «meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale, perché questo non basta a discernere e ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano»⁵⁶.

⁵² Cf A.M. PUTTI, *Il difficile recupero dello Spirito. Percorsi e luoghi teologici della Pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio* (= Tesi Gregoriana - Serie Teologia 224), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2016.

⁵³ Cf S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 301-330.

⁵⁴ B. PETRÀ, *Amoris laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità* (= Cantiere Coppia), Cittadella, Assisi (PG) 2016, 34.

⁵⁵ K.-W. MERKS, «Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali», in S. GOERTZ - C. WITTING (edd.), *Amoris Laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?* (= L'Abside - Saggi di teologia 79), San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 130-162: 133.

⁵⁶ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 304.

CONCLUSIONE

Alla luce delle argomentazioni che ho presentato, ritengo di poter concludere questa mia replica alla ricognizione critica di Merlo riferendo ad essa il giudizio che egli ha riservato al mio libro *L'amore possibile*.

Non riuscito è il tentativo di Merlo di negare il darsi di alterità sessuale tra persone dello stesso sesso, nonché la fecondità omosessuale; a vuoto è andato pure il suo tentativo di attribuirmi la “naturalizzazione” dell’identità omosessuale cercando inattendibili punti d’appoggio nel pensiero dell’Aquinata; fallace, inoltre, si è rivelata la sua interpretazione della categoria di «bene possibile» e quindi la sua esclusione di poter individuare fondati criteri morali per l’amore sessuale tra persone dello stesso sesso.

Concludendo la sua ricognizione al mio libro, Merlo ritiene che sulle basi della sua critica «non si vede quale apporto possa venire a un genuino sviluppo della dottrina ecclesiale in materia» [p. 437], lasciando intendere – come del resto Merlo ventilava sin dall’inizio – che si tratti piuttosto di una sua «corruzione» [p. 410]. Alla luce della mia replica, le basi su cui Merlo ha appoggiato la sua ricognizione critica appaiono inconsistenti e, di conseguenza, la sua conclusione risulta inadeguata.

Tra i pericoli da evitare al genuino sviluppo della dottrina morale della Chiesa non vi è solo quello di corromperla, ma anche quello di congelarla. Uno degli antidoti più efficaci contro tali pericoli è senz’altro il dialogo, aperto e franco, tra i teologi, di cui *La Scuola Cattolica*, in questo fascicolo, ha voluto offrire un piccolo saggio. L’auspicio è che la ricerca teologica, senza inibizioni e censure, possa «continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali»⁵⁷ quali quelle poste dall’amore omosessuale, a beneficio dell’autorevole discernimento ecclesiale e, più specificamente, magisteriale.

30 aprile 2023

⁵⁷ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 2.