

sacra DOCTRINA



ORLANDO LUCA CARPI, *Il problema del rapporto tra etica e religione in Kant*

GIUSEPPE GIMIGLIANO, *The concept of contemplation in aristotelian philosophy and benedictine morals*

闵兴业 (MIN XINGYE), *拉辛格视域中的信仰危机 (Crisis of Faith: Joseph Ratzinger's Perspective)*

AMBROSE IH-REN MONG, *Gustavo Gutiérrez: A Traditional Theologian*

ANTONIO OLMÍ, *Thinking the Unthinkable and Expressing It in Words. The Mystery of the Trinity in Aquinas' "Summa Theologiae," I, 27-43 and in Dante's "Paradiso," XXXIII*

SERGIO PARENTI, *La nuova vecchia morale di papa Francesco*

ANTONINO POSTORINO, *Il concetto della "creatio ex nihilo". Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica*

SUN XUYI, 孙旭义, *Il metodo di evangelizzazione di P. Matteo Ricci SJ e l'introduzione del cristianesimo in Cina*

ESD

1

2017

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 62°

2017/01

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2017 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 62° 2017/01

ORLANDO LUCA CARPI, *Il problema del rapporto tra etica e religione in Kant*

GIUSEPPE GIMIGLIANO, *The concept of contemplation in aristotelian philosophy and benedictine morals*

闵兴业 (MIN XINGYE), *拉辛格视域中的信仰危机 (Crisis of Faith: Joseph Ratzinger's Perspective)*

AMBROSE IH-REN MONG, *Gustavo Gutiérrez: A Traditional Theologian*

ANTONIO OLMI, *Thinking the Unthinkable and Expressing It in Words. The Mystery of the Trinity in Aquinas' "Summa Theologiae," I, 27-43 and in Dante's "Paradiso," XXXIII*

SERGIO PARENTI, *La nuova vecchia morale di papa Francesco*

ANTONINO POSTORINO, *Il concetto della "creatio ex nihilo". Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica*

SUN XUYI, 孙旭义, *Il metodo di evangelizzazione di P. Matteo Ricci SJ e l'introduzione del cristianesimo in Cina*

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (F TER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (F TER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2017

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2017, sconto 80%	€ 4.308,00	€ 861,60

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 31 gennaio del nuovo anno.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

ORLANDO LUCA CARPI

Il problema del rapporto tra etica e religione in Kant 9

Introduzione 10

Il problema dell'immortalità dell'anima
e dell'esistenza di Dio 15

L'idea dell'immortalità dell'anima della
Critica della ragion pura 16

Il postulato dell'immortalità dell'anima 23

La critica alle prove dell'esistenza di Dio
nella *Critica alla ragion pura* 27

Il rapporto fra virtù e felicità: il postulato
dell'esistenza di Dio 38

Etica e religione 51

GIUSEPPE GIMIGLIANO

**The concept of contemplation in aristotelian philosophy
and benedictine morals** 64

Bibliography 73

闵兴业 (MIN XINGYE)

**拉辛格视域中的信仰危机
(Crisis of Faith: Joseph Ratzinger's Perspective)** 74

1. 前言 75

2. 多元主义思想与欧美宗教身份 76

3. 教会训导与神学思考 81

4. 理性主义与科学技术 88

5. 结论 93

AMBROSE IH-REN MONG

Gustavo Gutiérrez: A Traditional Theologian	96
Early Years	101
Joining the Dominicans	104
Towards a Theology of Liberation	107
Creation and Salvation	108
Salvation and Liberation	110
Contemplation and Commitment	113
Suffering of the Innocent	116
Conclusion	119

ANTONIO OLMI

Thinking the Unthinkable and Expressing It in Words. The Mystery of the Trinity in Aquinas' <i>Summa Theologiae</i>, I, 27-43 and in Dante's <i>Paradiso</i>, XXXIII	121
I. Knowledge by Abstraction, Knowledge by Connaturality, Aesthetic Knowledge	122
II. Aquinas' speculative knowledge of the Trinity	131
III. Dante's aesthetic knowledge of the Trinity	136

SERGIO PARENTI

La nuova vecchia morale di papa Francesco	155
Il problema	156
Alcune riflessioni	157
Morale naturale e punto di vista giuridico	164
La differenza tra il punto di vista giuridico e quello morale	169
<i>Il primo argomento</i>	170
<i>Il secondo argomento</i>	172
<i>Un equivoco</i>	177

Educatore, medico e controllore	180
Quando è necessario fare i controllori	185
L'ignoranza di chi condivide il principio ma non riesce ad applicarlo a se stesso	192
Concludendo	198

ANTONINO POSTORINO

Il concetto della *creatio ex nihilo*.

Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica	199
I. Il quadro problematico e la prospettiva di ricerca	200
II. L'insuperato dualismo dell'ontologia classica e la sua segreta radice nichilistica	211
III. L'ontologia creazionista tra superamento e posizione di problemi	226
IV. Verso la rigorizzazione	245

SUN XUYI 孙旭义

Il metodo di evangelizzazione di P. Matteo Ricci SJ e l'introduzione del cristianesimo in Cina	270
1. Il contesto storico della missione della Chiesa in Cina	271
2. L'attività missionaria di P. Matteo Ricci SJ	276
3. La questione dei riti cinesi	279
4. Evangelizzare la Cina: la questione del metodo	282
5. Il <i>Catechismo</i> di Ruggieri e l'ordine di rifarne uno nuovo	284
6. Il problema della scelta dei termini filosofici e teologici	298
7. Il <i>Decalogo</i> tradotto da Ricci (1584)	318

Books and Journals Received	323
------------------------------------	-----

IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA ETICA E RELIGIONE IN KANT

ORLANDO LUCA CARPI

Editor's note: Immanuel Kant is considered a central figure in modern Western thought. He has supposedly accomplished an irreversible paradigm shift, so that very little philosophy could now be carried out in the style of pre-Kantian speculation: a shift which consists in several closely related innovations, such as Kant's "Copernican revolution," emphasising the role of human subjects in the process of knowledge; the "critical philosophy," attempting to discover and systematically explore possible inherent limits to the cognitive capabilities of human reason; the creation of the very concept of the "conditions of possibilities" of human knowledge; the theory that objective experience is actively constituted or constructed by the human mind; the notion of moral autonomy as central to humanity; the stress posed on the principle that human beings should be treated as ends rather than as means.

Nevertheless, even if some critics and historians rate his doctrines so highly as to consider them the culmination of the Western philosophy, others believe that Kant was wrong when assuming that whatever is universal and necessary in our knowledge must come from our mind itself, and not from reality outside us.

*Under the influence of Kant's perspective, some philosophers and theologians have held that the objective data on which the Catholic religion is based are incapable of proof from speculative reason, and are only demonstrable from practical reason, will, sentiment, or vital action: the Immanentist movement, the Vitalism of Blondel, the anti-Scholasticism of the *Annales de philosophie chrétienne*, and other tendencies towards a non-intellectual apologetic of the faith have their roots in Kantism. But the condemnation received from the Magisterium of the Church shows plainly, from a scientific-sapiential point of view on philosophy and theology, that Kant's conception of the Christian faith has no clear title to be considered a substitute for the apologetic which is founded on the realism of the "implicit philosophy" (*Fides et ratio*, 4).*

INTRODUZIONE

Tutta la filosofia kantiana segna il primato della ragion pratica e solo mediante questa si può giungere alla conoscenza del mondo, come mondo della libertà, dell'io e di Dio. La filosofia pratica di Kant è fondata sull'imperativo categorico,¹ che è la legge morale presente nell'uomo come un fatto (*factum*) della ragione, cioè come evidenza razionale.

L'imperativo categorico, come imperativo morale, è peraltro un giudizio sintetico a priori pratico.² La formula fondamentale del-

¹ A proposito dell'imperativo categorico, Kant afferma: «La realtà oggettiva di una volontà pura o, che è lo stesso, di una ragion pura pratica, è data nella legge morale *a priori*, per così dire, mediante un fatto (*factum*), poiché così si può chiamare una determinazione della volontà la quale è inevitabile, benché non si fondi su principi empirici». I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it., Universale Laterza, Bari 1971, 68.

² Tutta la filosofia critica kantiana è basata sul giudizio sintetico a priori sia nel campo teoretico sia in quello pratico. I filosofi precedenti a Kant avevano basato tutta la loro indagine o su giudizi analitici a priori (razionalismo) o sintetici a posteriori (empirismo). Il giudizio analitico era quello in cui il predicato veniva desunto dal soggetto ed era in esso virtualmente compreso. Esso aveva valore universale-necessario e quindi dal punto di vista della forma era valido, ma dal punto di vista del contenuto non era informativo. Il giudizio sintetico su cui era basata la speculazione filosofica degli empiristi era, invece, molto informativo dal punto di vista del contenuto, perché il predicato veniva unito al soggetto senza essere ricavato da esso, ma per esperienza. Dal punto di vista della forma non era altrettanto valido perché dall'esperienza non si può mai giungere ad una universalità e necessità, ma solo alla generalità dell'esperienza stessa. Kant col giudizio sintetico a priori teoretico e pratico voleva superare sia il giudizio analitico sia quello sintetico. Il giudizio sintetico a priori, infatti, è universale e necessario per quanto riguarda la forma, mentre per quanto riguarda il contenuto è sintetico, cioè il predicato non viene ricavato dal soggetto, ma viene aggiunto costituendo una vera conoscenza. Le difficoltà sia nell'uso teoretico sia in quello pratico erano numerose, come dice lo stesso Kant, quando afferma a proposito dell'imperativo categorico: «Codesto imperativo è una proposizione pratica, sintetica a priori, e siccome

l'imperativo categorico è: «Agisci unicamente secondo la massima che tu puoi volere ad un tempo che divenga legge universale».

Questo è l'unico imperativo di cui Kant dà (per avvicinare maggiormente la legge morale all'intuizione e al sentimento) tre formulazioni nella "Fondazione della metafisica dei costumi" (1785)³ e l'unica fondamentale nella *Critica della ragion pratica*.⁴

Il problema più importante, secondo Kant, era quello di distinguere in primo luogo l'imperativo morale da quelli tecnici e prammati, e, in secondo luogo, di fondare la possibilità reale di quelli morali.⁵

ci sono tante difficoltà nella conoscenza teoretica a intendere la possibilità di proposizioni di questo genere, si presume agevolmente che nella conoscenza pratica la difficoltà non sarà minore» (I. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1955, 116-117).

³ La formula fondamentale dell'imperativo categorico è: «Agisci unicamente secondo la massima che tu puoi volere ad un tempo che divenga legge universale» (KANT, *Fondamenti*, 118). Questo è l'unico imperativo di cui si danno tre formulazioni: «Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere eretta dalla tua volontà a legge universale della natura» (*ibid.*, 119); «Agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro sempre e a un tempo come fine e mai semplicemente come mezzo» (*ibid.*, 133); «L'idea della volontà di ogni essere ragionevole concepita come volontà istituisca una legislazione universale» (*ibid.*, 137). Questo terzo principio derivante dalla trattazione della nozione di fine in sé, riassume i due principi precedenti; infatti, poiché l'essere ragionevole deve essere concepito come fine in sé, non può essere mai un semplice mezzo di una legge che gli si impone dal di fuori: in ciò consiste appunto l'autonomia della volontà. La differenza tra le tre formulazioni e l'imperativo fondamentale è soggettivamente e non oggettivamente pratica, perché si intende portare un'idea della ragione più a contatto con l'intuizione e più vicino al sentimento.

⁴ Nella *Critica della ragion pratica*: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale», I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it., Universale Laterza, Bari 1971, 39.

⁵ Cf. KANT, *Fondamenti*, 112.

Kant afferma come sia bisognoso di soluzione il problema riguardo alla possibilità reale dell'imperativo categorico, cioè l'unico imperativo della moralità. Questo imperativo, infatti, non è ipotetico e la necessità oggettivamente rappresentata non può fondarsi come negli imperativi ipotetici su nessuna supposizione. Qui, però, non bisogna mai perdere di vista il fatto che non si può stabilire per mezzo di un esempio, cioè empiricamente, se esiste in qualche caso un imperativo di questo genere, ma bisogna stare all'erta che imperativi, apparentemente categorici, non siano, invece, occultamente ipotetici.

Quando penso un imperativo ipotetico in generale, non so ciò che conterrà finché non me ne sia data la condizione in un concreto giudizio ipotetico. Se, invece, penso un imperativo categorico, so immediatamente cosa contiene: l'imperativo ipotetico è esemplificabile nella formula «se vuoi questo devi»; quello categorico nel «devi» senza condizione (*sollen*); infatti l'imperativo, oltre la legge, non contiene che la necessità per la massima di essere conforme a tale legge senza che la legge sottostia a nessuna condizione. Di conseguenza, non resta che l'universalità d'una legge in generale cui deve conformarsi la massima dell'azione, ed è soltanto questa conformità che l'imperativo presenta propriamente come necessaria.

Kant conclude che c'è un solo imperativo categorico, cioè quello che comanda di agire soltanto secondo quella massima che si possa volere divenga legge universale.

Il canone del giudizio morale in generale è dunque questo: si deve volere che una massima della nostra azione diventi una legge universale⁶ secondo la prima formulazione presente nella *Fondazione*.

L'imperativo categorico è un giudizio pratico a priori universale e necessario, in quanto comanda senza condizioni, come invece fanno gli imperativi ipotetici dell'abilità e della prudenza; inoltre è

⁶ L'universalità della massima costituisce il criterio per giudicare se un'azione è morale; ma i diritti e i doveri vengono ricavati (come vedremo) dalla seconda formulazione: «Agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro sempre e ad un tempo come fine e mai semplicemente come mezzo». E dalla terza: «L'idea della volontà di ogni essere ragionevole, concepita come volontà che istituisce una legislazione universale» (KANT, *Fondamenti*, 133-137).

un giudizio sintetico, in quanto la volontà è necessariamente legata all'imperativo come sua condizione: la libertà della volontà è ciò che rende sintetico il giudizio pratico a priori; infatti, come Kant afferma nella *Fondazione*,⁷ costituisce il terzo termine tra volontà universale e volontà sottomessa alle inclinazioni sensibili. La libertà, infatti, fa sì che l'uomo possa pensarsi come appartenente anche ad un mondo intellegibile oltre che ad uno sensibile, e quindi come dotato di una casualità libera, ossia di una volontà capace di determinare la mera facoltà di desiderare.⁸

Sul problema della libertà Kant ritorna nella *Critica della ragion pratica*,⁹ affermando che la libertà e la legge pratica si corrispondono in maniera reciproca.¹⁰

⁷ «Cosicché sono possibili degli imperativi categorici per la ragione che l'idea della libertà mi fa membro di un mondo intellegibile» (KANT, *Fondamenti*, 179-180). Poco più avanti aggiunge: «Questo dovere categorico rappresenta una proposizione sintetica a priori nel senso che ad una volontà affetta da desideri sensibili si aggiunge ancora l'idea di questa medesima volontà, ma in quanto appartiene al mondo intellegibile, vale a dire pura e pratica per se stessa, contenente la condizione suprema della prima secondo la ragione» (*ibid.*).

⁸ L'imperativo categorico è una proposizione sintetica a priori: la libertà è il terzo termine che unisce (sintesi) la volontà universale (facoltà superiore di desiderare) e la volontà empirica (facoltà inferiore di desiderare) soggetta ad inclinazioni, il che è un concetto empirico.

⁹ Sul problema della libertà Kant, già nella prima nota alla Prefazione della *Critica della ragion pratica*, afferma: «Perché qui non si creda di trovare incoerenze se ora chiamo la libertà la condizione della legge morale e poi nella trattazione asserisco che la legge morale è la condizione alla quale solamente possiamo diventare consci della libertà, ricorderò soltanto che la libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Poiché se la legge morale non fosse prima pensata chiaramente nella nostra ragione noi non ci terremmo mai autorizzati ad ammettere una cosa come la libertà (benché questa non sia contraddittoria). Ma se non vi fosse libertà la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi». KANT, *Critica della ragion pratica*, 4.

¹⁰ Cf. KANT, *Critica della ragion pratica*, 4.

Il punto di partenza, però, è solo la legge morale, questa è la *Grundnorm*, cioè la norma fondamentale di cui diveniamo consci immediatamente e da cui traiamo il concetto di libertà.

Come ci è possibile la coscienza della legge morale? È possibile perché è un «fatto della ragione», come lo era la coscienza delle categorie, cioè dei principi conoscitivi. Questi costituiscono un «fatto», perché sono sempre all'opera nella nostra conoscenza, così pure la legge morale lo è, perché la moralità opera sempre nell'uomo.

Il giudizio sintetico a priori pratico, stabilirne la possibilità, permette a Kant, quindi, di fondare una metafisica dei costumi, cioè di dare dei contenuti che siano dedotti conseguentemente dai principi esposti nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*. Questo accade perché la sintesi è tra l'idea di una volontà universale e la volontà empirica (che è anche chiamata «facoltà inferiore di desiderare»¹¹).

Per Kant, quindi, è soltanto «una legge formale, cioè tale che non prescriva alla ragione nient'altro che la forma della sua legislazione universale, come condizione suprema delle massime»,¹² ad essere a priori un motivo determinante della ragion pratica.

Nella *Fondazione* il compito che si era assunto Kant era quello di dimostrare la possibilità dell'imperativo categorico come proposizione sintetica a priori e di tracciare a grandi linee come si possa arrivare a dedurre dei doveri e come questi possano essere divisi in doveri perfetti ed imperfetti (a quest'opera si rifarà la *Metafisica dei costumi* del 1797); nella *Critica della ragion pratica* invece, oltre a ritornare sul problema dell'imperativo categorico, Kant esamina anche il rapporto tra legge morale e libertà, e soprattutto come

¹¹ KANT, *Critica della ragion pratica*, 79.

¹² KANT, *Critica della ragion pratica*, 80. «Formale», quindi, non significa «senza contenuto», ma solo «privo di motivi empirici». La massima è il principio soggettivo dell'azione che il soggetto si erige a regola. La virtù è definita da Kant come «la forza della massima dell'uomo nell'adempimento del suo dovere» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, tr. it., Biblioteca Universale Laterza, Bari 1983, 245). Come ogni forza essa si riconosce dagli ostacoli che è in grado di superare, e per la virtù gli ostacoli sono costituiti dalle inclinazioni naturali.

l'uomo, considerato come essere ragionevole ma finito, possa realizzare la virtù e raggiungere la felicità.

Per potere realizzare completamente la virtù è necessario, come vedremo, postulare l'immortalità dell'anima; invece per potere raggiungere la felicità (peraltro non in questo mondo, ma in un altro ultraterreno), è necessario postulare l'esistenza di Dio, che come Sommo Bene Originario possa elargire all'uomo giusto la felicità (sommo bene derivato), cioè la Beatitudine.

IL PROBLEMA DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA E DELL'ESISTENZA DI DIO

Il problema dell'immortalità dell'anima e quello dell'esistenza di Dio sono trattati entrambi nella *Critica della ragion pratica*, ma precedentemente Kant li ha analizzati, da un punto di vista teoretico-speculativo, nella *Critica della ragion pura* (1781). Entrambi costituiscono una risposta alla famosa terza domanda («Che cosa posso sperare?»), presente nella prima *Critica*; infatti Kant, nella *Dottrina del metodo della Critica della ragion pura*,¹³ afferma che ogni interesse della ragione (così lo speculativo, come il pratico) si concentra nelle tre domande: «che cosa posso sapere?»; «che cosa devo fare?»; «che cosa posso sperare?».

Inoltre nelle *Lezioni di logica*, pubblicate nel 1800 dal discepolo Jaesche, ancora vivente il Maestro, accanto a queste tre domande ne figura una quarta («che cos'è l'uomo?»), nella quale, secondo l'Autore, si possono riassumere le tre precedenti.¹⁴

¹³ «Ogni interesse della mia ragione (così lo speculativo, come il pratico) si concentra nelle tre domande seguenti: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?» (KANT, *Critica della ragion pura*, 612-613).

¹⁴ Afferma Kant che «il campo della filosofia in questo significato cosmopolitico si può ricondurre alle seguenti domande: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è dato sperare? Che cosa è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima» (I. KANT, *Logica*, tr. it., Biblioteca Universale Laterza, Bari 1984, 19).

A questa domanda, si dovrebbe rispondere attraverso un'antropologia, ma Kant non rispose mai a questa quarta domanda, a meno che non si voglia intendere per risposta (cosa assai opinabile) l'*Antropologia pragmatica* (1798), in cui peraltro si descrive unicamente l'agire dell'uomo considerato dal punto di vista fenomenico.

Rimangono comunque importanti le tre domande kantiane e le relative sue risposte; la quarta, «che cos'è l'uomo?», sembra non avere risposta da un punto di vista kantiano, perché, se potessimo rispondere ad essa, saremmo anche in grado di determinare «che cos'è l'essere», il quale ci si manifesta certamente attraverso diverse forme di razionalità corrispondenti sostanzialmente alle tre facoltà kantiane (intelletto, giudizio, ragione), ma che sembra non esaurirsi in nessuna di esse.

L'uomo, presupposto da Kant come essere ragionevole, ma finito – la finitezza è infatti il presupposto di tutta la sua filosofia –, può solo «entrare in contatto» con l'essere senza mai riuscire a comprenderlo.

L'IDEA DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Il problema dell'immortalità dell'anima è trattato da Kant da un punto di vista teoretico-speculativo nella sua opera teoretica fondamentale: la *Critica della ragion pura* (1781-1787).

In quest'opera Kant ha diviso la logica trascendentale in analitica e dialettica, intendendo con la prima la logica della verità e con la seconda la logica della parvenza o della mera possibilità. Con la parola «parvenza» Kant intende una conoscenza solo possibile logicamente, che però risulta non reale in quanto, mancando l'intuizione sensibile, rimane solo pensiero vuoto. Kant non vede soltanto negativamente questa parvenza trascendentale, poiché la dialettica trascendentale suggerisce al filosofo e all'uomo qualcosa di ulteriore alla distruzione della metafisica intesa come iperfisica; infatti Kant attribuisce alle idee della dialettica trascendentale un significato positivo, che potremmo definire metodologico: le idee, pur non essendo oggettive, in quanto come concetti razionali mancano dell'intuizione sensibile, tuttavia, non avendo un significato

costitutivo, possiedono un significato regolativo. Questo fa sì che l'esperienza, che ci si mostra necessariamente solo in parte secondo frammenti, possa essere considerata come un tutto, mai dato, ma *in fieri*; un archetipo, un modello prospettico per l'indagine speculativa e scientifica.

La filosofia prekantiana, non avendo concepito il tutto in senso regolativo, ma costitutivo, cioè oggettivamente conoscibile, ha dato luogo alla suddetta parvenza trascendentale, ingannatrice, intesa come metafisica. Tale metafisica dogmatica pretende di conoscere nella loro inseità, cioè come cosa in sé e non come fenomeno, l'io, il mondo e Dio,¹⁵ oggetti rispettivamente della psicologia razionale, della cosmologia razionale e della teologia razionale. La dialettica trascendentale comprende pertanto una critica di tutte e tre queste discipline, che nella metafisica razionalistica costituivano la seconda parte della metafisica stessa, chiamata «metafisica speciale»; mentre la prima parte (denominata «metafisica generale» o «ontologia») trattava dell'essere in quanto essere.

La *dialettica trascendentale*, che è molto spesso riconosciuta come la parte più celebre della *Critica della ragion pura*, voleva unicamente «distruggere» la metafisica speciale e non la metafisica generale,

¹⁵ La metafisica, che a partire dal secolo XVII cominciò a essere chiamata «ontologia», come appare nello *Schediasma Historicum* (1655) di Thomasius, attraverso Clauberg e soprattutto Leibniz, giunse a Wolff. La metafisica wollfiana o appunto ontologia, che Kant riteneva dogmatica, anche alla luce delle critiche dell'empirismo inglese (in particolare di Hume), pretendeva di conoscere nella loro inseità, cioè come cosa in sé e non come fenomeno, l'io, il mondo e Dio: oggetti rispettivamente della psicologia razionale, della cosmologia razionale e della teologia razionale (teodicea). La dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura* comprende pertanto una critica di tutte e tre queste discipline, che nella metafisica razionalistica costituivano la seconda parte della metafisica stessa, chiamata «metafisica speciale», mentre la prima parte (denominata «metafisica generale» o «ontologia») trattava dell'essere in quanto essere. Quest'ultima è sostanzialmente presente anche nella filosofia dello stesso Kant, alla luce della sua rivoluzione copernicana, e corrisponde alle categorie, agli schemi e ai principi dell'intelletto puro, presenti nell'*Analitica trascendentale* della *Critica della ragion pura*.

che Kant pensa invece di poter fondare scientificamente come metafisica della natura (fondata sull'ontologia generale costituita dai principi dell'intelletto puro), e come metafisica dei costumi. Queste due opere dottrinali, denominate rispettivamente *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786) e *Metafisica dei costumi* (1797), furono pubblicate da Kant con il fine di fondare criticamente la metafisica.

Prima di passare alla trattazione dei paralogismi della ragion pura, attraverso i quali Kant critica la psicologia razionale come presunta scienza dell'anima, cioè dell'io in se stesso, mi sembra opportuno sottolineare un terzo significato della dialettica trascendentale. Oltre ai due significati teoretici citati, ve n'è anche uno pratico: poiché l'immortalità dell'anima, la libertà e l'esistenza di Dio non possono essere dimostrate ma neanche confutate, si devono ritenere ingiustificate posizioni come il materialismo, il fatalismo e l'ateismo.¹⁶

In breve, Kant pensa che i limiti propri della ragione teoretica speculativa siano superabili da un altro punto di vista: quello della ragion pratica. Da un punto di vista pratico, infatti, quelle idee avranno un'oggettività non come conoscenze della ragione teoretica speculativa, ma come postulati della ragion pratica. Kant in proposito afferma la famosissima proposizione: «Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede».¹⁷

¹⁶ In proposito afferma Kant: «Soltanto dalla critica possono esser tagliati alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo, che sono dannosi più semplicemente alle scuole, e difficilmente possono passare nel pubblico» (KANT, *Critica della ragion pura*, 31).

¹⁷ Sostiene Kant: «Io dunque non posso ammettere mai Dio, la libertà, l'immortalità per l'uso pratico necessario della mia ragione, senza togliere a un tempo alla ragione speculativa le sue pretese a vedute trascendenti; giacché per arrivare a questo, bisogna che essa impieghi tali principi, non estendendosi in realtà se non agli oggetti di esperienza possibile, quando tuttavia si vogliano applicare a ciò che non può essere oggetto di esperienza, lo tra-

Qui occorre sottolineare come il Filosofo intenda per «fede» la fede razionale pratica, fondata sulla moralità, che renderà poi possibile anche il concepimento della fede rivelata.

Con questa asserzione la metafisica razionalistica leibniziano-wolffiana (e anche quella tradizionale dell'essere, cioè realistica, fondata sulla conoscenza teoretico-speculativa) viene sostituita da una diversa razionalità pratica che in seguito, nella *Critica del Giudizio* (1790), sarà integrata anche da una razionalità estetica e finalistica. Sostanzialmente per Kant la razionalità conoscitiva non è l'unica forma di razionalità e non costituisce la sola via d'accesso all'essere.

Kant conduce, come si è anticipato, la critica all'io nella sua inseità della psicologia razionale nella prima parte della dialettica trascendentale, denominata «Paralogismi della ragion pura». Per essi si intendono le false deduzioni in cui cade la ragione naturalmente, quando pretende di conoscere il soggetto come «cosa in sé» (noumeno) e non come semplice fenomeno.

La psicologia razionale era quella pseudo-scienza, agli occhi di Kant, che tramite la semplice riflessione, senza cioè il ricorso all'intuizione sensibile, pretendeva di dimostrare l'esistenza dell'anima e la sua immortalità. Come si è detto, questa psicologia costituiva una delle tre scienze in cui si divideva la metafisica speciale e il suo fine principale era la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, ma il fine secondario era di fornire all'etica uno dei due fondamenti su cui fondarsi; l'altro era infatti rappresentato dall'esistenza di Dio.

Kant prende in considerazione esplicitamente il *Fedone o dell'immortalità dell'anima* (1767) di Mendelssohn, pensatore razionalista leibniziano-wolffiano che scrisse l'opera in questione rifacendosi

sformano realmente subito in fenomeno, e così mostrano impossibile ogni estensione pratica della ragion pura. Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede: e del resto, il dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della ragion pura, è la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità, e che è sempre mai fortemente dommatico» (KANT, *Critica della ragion pura*, 28-29).

alla tradizione platonica, come traspare anche dal titolo stesso. In realtà il dualismo a cui giunge Mendelssohn, ancor più che platonico, risente della influenza della filosofia di René Descartes. Il filosofo francese infatti, partendo dal *Discorso sul metodo* (1637) per giungere fino alle *Meditazioni* (1641), aveva, nel ricercare il fondamento ultimo di tutta la conoscenza, trovato nel «cogito» come dubitante l'essenza dell'io: sostanza pensante (*res cogitans*) in opposizione totale a tutte le altre cose corporee del mondo esterno, soggetto compreso (*res extensa*). Il razionalismo, soprattutto di Wolff e Baumgarten, più che di Leibniz, era stato notevolmente influenzato dalla concezione psicologica cartesiana.

Kant si mostra molto scettico su quello che può essere definito un vero e proprio passaggio indebito dall'ordine logico all'ordine reale; infatti il «cogito cartesiano», come era stato già sostenuto da alcuni critici contemporanei di Descartes, come Hobbes, Pascal e più tardi anche da Vico, afferma l'esistenza dell'io come sostanza pensante partendo dall'atto del pensare. Kant, nell'*Analitica trascendentale*, forse già pensando alla *Dialettica*, aveva definito l'«io penso», unità sintetica dell'appercezione, come un mero principio di unificazione di un molteplice in generale, e non come una sostanza.

L'io, infatti, non è un oggetto dell'esperienza esterna né dell'esperienza interna. Non è una sostanza ma neppure è un accidente: non possiede un'esistenza ma nemmeno una non esistenza. Sostanza e accidente, come anche esistenza e non esistenza, sono per Kant categorie, cioè concetti puri, che, privi di un'intuizione corrispondente, rimangono vuoti. Non essendo possibile nessuna intuizione dell'io, non si ha conoscenza; pertanto non si può dare nessuna dimostrazione dell'esistenza dell'anima e della sua immortalità, in quanto ad essa non può essere attribuito il carattere di sostanza.

Qui traspare la differenza fondamentale tra pensare e conoscere.¹⁸

¹⁸ «Pensare e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa: la conoscenza prende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato; giacché, se al concetto non potesse esser data un'intuizione corri-

Per poter pensare è sufficiente, secondo Kant, un concetto non contraddittorio (cioè che non contravvenga al principio di identità e non contraddizione); ma per poter conoscere qualsiasi oggetto bisogna possedere, accanto al concetto, un'intuizione corrispondente dell'oggetto stesso.

Per esempio, posso dire di conoscere un libro quando, oltre al concetto, possiedo l'intuizione di questo, che mi è data nella percezione; quando invece pretendo di conoscere l'anima, qui, pur avendone un concetto non contraddittorio, non possiedo un'intuizione corrispondente, pertanto non posso dire di conoscerla.

L'intuizione, secondo Kant, che l'uomo, come essere ragionevole ma finito, può unicamente possedere è sensibile e non intellettuale, in quanto può conoscere direttamente gli oggetti solo attraverso i sensi e quindi solo empiricamente. In base a questa distinzione l'anima sarà solamente pensabile senza contraddizione e con tutti gli attributi che le competono, ma non conoscibile, altrimenti la ridurremmo ad un oggetto sullo stesso piano degli altri oggetti, cioè, parafrasando Kant, a fenomeno alla stregua degli altri fenomeni.

Kant poi afferma che Descartes e tutti i sostenitori della psicologia razionale presupporrebbero quattro proposizioni fondamentali, derivanti dal «cogito ergo sum», che vorrebbero essere sintetiche a priori, ma sono invece meramente analitiche: 1) l'anima essenza pensante è sostanza (paralogismo della sostanzialità); 2) l'anima è semplice (paralogismo della semplicità); 3) l'anima è persona (paralogismo della personalità); 4) l'esistenza di tutti gli oggetti del senso esterno è dubbia (paralogismo della idealità del mondo esterno).

spondente, esso, per la forma, sarebbe un pensiero, ma senza alcun oggetto, e per mezzo di esso non sarebbe punto possibile la conoscenza di una qualsiasi cosa; poiché, per quanto io ne saprei, non vi sarebbe, né potrebbe esservi alcunché, a cui poter applicare il mio pensiero. Ora ogni nostra possibile intuizione è sensibile (estetica); il pensiero dunque di un oggetto in generale mediante un concetto puro dell'intelletto, può in noi diventare conoscenza solo in quanto questo concetto è messo in relazione con oggetti dei sensi» (KANT, *Critica della ragion pura*, 141-142).

Da queste quattro tesi fondamentali derivano poi altre proprietà dell'anima, come l'immaterialità (l'anima non è corpo), l'incorruttibilità (l'anima non è soggetta alla corruzione) e soprattutto la spiritualità e l'immortalità che costituiscono il fine della dimostrazione.

Tutto però deriva, secondo il filosofo tedesco, dal primo paralogismo, che in realtà è una deduzione sbagliata che come sillogismo contiene il medio considerato con due significati diversi:

Nel procedimento della psicologia razionale regna un paralogismo, che è esposto nel raziocinio seguente: «ciò che non può esser pensato, altrimenti che come soggetto, non esiste, anche, altrimenti che come soggetto, e però è sostanza». Ora un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può essere pensato altrimenti che come soggetto. Dunque, esso esiste anche soltanto come tale, cioè come sostanza. Nella maggiore si parla di un essere, che può essere pensato in generale sotto ogni aspetto, e quindi anche come può essere dato nella intuizione. Ma nella minore si parla soltanto dello stesso essere, in quanto esso stesso si considera come soggetto soltanto relativamente al pensiero e all'unità della coscienza, non già a un tempo in rapporto all'intuizione, ond'esso vien dato al pensiero come oggetto. La conclusione, dunque, è dedotta per *sophisma figurae dictionis*, e però in forza di un sillogismo fallace.¹⁹

In breve il concetto medio (soggetto) in una premessa significa autocoscienza, cioè l'unità sintetica dell'appercezione («io penso»), nell'altra («io reale»), cioè sostanza (oggetto dell'esperienza interna); l'«io penso», secondo Kant, non è infatti oggettivizzabile, perché è la condizione di ogni oggettività. Inoltre Kant, analizzando la funzione «io penso», afferma che si possono soltanto derivare quattro enunciati: 1) l'io penso è sempre soggetto e mai predicato; 2) l'io penso è soggetto logico semplice; 3) l'io penso rimane identico a sé

¹⁹ KANT, *Critica della ragion pura*, 326.

in ogni molteplice; 4) l'io penso è diverso dagli oggetti esterni. Questi quattro enunciati sono tutti di natura analitica e non ammettono nessuna estensione sintetica, come invece accadeva per la psicologia razionale che desumeva altre quattro affermazioni: 1) l'io è sostanza; 2) l'io è semplice; 3) l'io è persona; 4) l'io è indubitabile nella sua esistenza.

Queste ultime proposizioni sono pertanto dei paralogismi, false deduzioni, che necessiterebbero di una intuizione corrispondente, intellettuale. Kant, come sappiamo, ritiene possibile solo per l'uomo l'intuizione sensibile, cioè attraverso i sensi, come conoscenza diretta dell'oggetto, mentre l'intelletto è sempre soltanto mediato nella sua attività (conoscenza discorsiva) a causa della «finitezza» che costituisce la dimensione conoscitiva e pratica dell'uomo.

La psicologia razionale sorge dunque da un malinteso, che consiste nel considerare l'«io penso», che è solo una funzione unificatrice del molteplice dato attraverso le categorie (a priori), come cosa, attribuendo ad esso le categorie di sostanza, unità, semplicità, ecc. Descartes pertanto ha in realtà ipostatizzato il pensiero come atto del pensare, rendendolo un oggetto reale (*res cogitans*, sostanza pensante).

La critica alla psicologia razionale è molto importante, secondo Kant, in quanto, da una parte, limita la presunzione della ragione nel ritenere di conoscere l'io come è in se stesso, dall'altra evita di cadere, come peraltro tutta la critica alle idee della dialettica trascendentale, nel materialismo e nell'ateismo, evitando ogni sorta di riduzionismo: sia spiritualistico, sia materialistico.

Il problema dell'immortalità dell'anima viene affrontato da Kant nuovamente nella *Critica della ragion pratica* (1788) sulla base della sua concezione etica, che costituisce una linea di rottura con tutte le etiche del passato, definite eteronome per il fatto che ponevano il principio morale al di fuori del soggetto e non nel soggetto, come invece è proprio della morale kantiana.

IL POSTULATO DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Il postulato è una proposizione ammissibile dalla ragione teoretica speculativa, cioè non contraddittoria, che in sede pratica costituisce un principio soggettivo per l'agente morale. I postulati partono

tutti dalla legge morale (che non è un postulato, ma un principio oggettivo, dato come un fatto della ragione) che costituisce la condizione della loro pensabilità. I postulati della ragion pura pratica sono: 1) l'immortalità dell'anima; 2) l'esistenza di Dio; 3) la libertà.

Dopo avere, nella *Critica della ragion pura*, affermato l'impossibilità di conoscere l'io in se stesso, Kant, nella *Critica della ragion pratica*, sulla base dell'imperativo categorico come *Grundnorm* della morale, perviene al postulato dell'immortalità dell'anima. Questo, come si preciserà, è una necessità soggettiva che l'agente morale si pone come regola per attuare il bene supremo: la virtù. Non è pertanto una necessità oggettiva e non costituisce affatto una prova dimostrativa.

In ultima istanza Kant rimane legato ai risultati dei paralogismi della ragion pura: dal punto di vista teoretico non vi è alcun accrescimento della nostra conoscenza speculativa; nonostante ciò trova oggettività pratica, cioè morale, l'idea dell'io che da un punto di vista teoretico era peraltro logicamente possibile in quanto non contraddittoria.

Entriamo in merito al postulato anticipando il fatto che Kant, di formazione luterana pietista, si mostra notevolmente pessimista riguardo alle possibilità dell'uomo di raggiungere nel mondo dell'esperienza possibile sia la felicità sia la virtù, a causa della sua finitezza. Questa è il presupposto dell'indagine gnoseologica e pratica ed è data non solo dal fatto che l'uomo ha una sensibilità, ma che ha anche una ragione e una volontà finita: Kant ritiene che non sia solo la sensibilità a impedire al soggetto di pervenire all'assoluto (sia dal punto di vista teoretico sia dal punto di vista pratico) e si mostra molto critico nei confronti del razionalismo cartesiano (ma anche leibniziano) che aveva sottolineato soprattutto l'ostacolo rappresentato dai sensi e dalle inclinazioni; infatti, secondo il filosofo tedesco, sempre a causa della finitezza l'uomo ha non solo una sensibilità, ma anche un intelletto discorsivo, una ragione e una volontà limitate, e non viceversa.

Kant afferma che la virtù è il bene supremo e consiste nel rispetto della legge morale attraverso un'intenzione pura, che costituisce il fondamento intrinseco della massima, cioè del principio soggettivo che l'agente morale si pone come regola. La conformità completa dell'intenzione alla legge morale non è però mai realizzata; infatti l'oggetto morale non è mai dato ma è sempre *in fieri*. Questa

conformità totale è, secondo Kant, una perfezione che nessun essere ragionevole finito può mai raggiungere, ma, essendo prescritta dalla legge morale, l'imperativo categorico, deve essere possibile:

L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà la conformità completa delle intenzioni con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Dunque questa condizione dev'esser tanto possibile come il suo oggetto, perché è contenuta nello stesso precetto di promuover questo. Ma la conformità completa della volontà con la legge morale è la santità, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale nel mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza. Poiché essa, mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può esser trovata soltanto in un progresso che va all'infinito verso quella conformità completa, e, secondo i principi della ragion pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà. Ma questo progresso infinito è possibile solo supponendo un'esistenza che continui all'infinito, e una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima). Dunque il sommo bene, praticamente, è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa, come legata inseparabilmente con la legge morale, è un postulato della ragion pura pratica (col che io intendo una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica che ha un valore incondizionato a priori).²⁰

²⁰ KANT, *Critica della ragion pratica*, 148-149. In proposito afferma Kant: «La realtà oggettiva di una volontà pura o, che è lo stesso, di una ragion pura pratica, è data nella legge morale a priori, per così dire, mediante un fatto (*factum*), poiché così si può chiamare una determinazione della volontà la quale è inevitabile, benché non si fondi su principi empirici» (*ibid.*, 68).

L'immortalità dell'anima, pertanto, consiste in un'esistenza che si prolunga al di là della vita terrena, in cui l'uomo possa continuare a perfezionare se stesso, attraverso il superamento di ostacoli che potranno essere di natura completamente diversa da quelli incontrati nel mondo dell'esperienza possibile, ma che pure possano infine farlo pervenire al raggiungimento della virtù intesa come bene supremo. Questa non è il bene sommo originario il quale è Dio stesso, e non è nemmeno il bene sommo derivato, che si ha solo quando alla virtù è unita in sintesi la felicità. Ciò che conterà sarà sempre comunque la purezza dell'intenzione che costituisce, come volontà buona secondo Kant, la caratteristica intrinseca della moralità, diversa dal diritto che necessita unicamente della legalità, cioè della conformità delle azioni rispetto alla legge.

In proposito Kant afferma:

A un essere razionale, ma finito, è possibile soltanto il progresso all'infinito dai gradi inferiori ai superiori della perfezione morale. L'infinito, per cui la condizione di tempo è niente, vede in questa serie, per noi senza fine, l'intera conformità alla legge morale, e la santità, che il suo comandamento esige inflessibilmente per esser conforme alla sua giustizia, nella parte che assegna a ciascuno nel sommo bene, è da trovare completamente in un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali. Ciò che, soltanto, può toccare alla creatura relativamente alla speranza di questa partecipazione, sarà la sicura coscienza della propria intenzione, onde sperare dal progresso avvenuto finora dal peggiore al moralmente migliore, e dal proposito immutabile che essa ha perciò conosciuto, un'ulteriore continuazione ininterrotta di tale progresso finché la sua esistenza può durare, e anche oltre questa vita; e così una piena adeguazione alla volontà di Dio (senza indulgenze o remissioni, che non si accordino con la giustizia), e non mai, a dir vero, qui, o in un momento avvenire immaginabile dell'esistenza, ma soltanto nell'infinità (comprensibile solo a Dio) della propria durata.²¹

²¹ KANT, *Critica della ragion pratica*, 149-150.

Come sembra da queste ultime affermazioni, Kant pensa a un progresso all'infinito anche nella dimensione ultraterrena per pervenire al raggiungimento della virtù. Secondo il mio parere questo postulato kantiano può anche costituire, da un punto di vista religioso, una giustificazione filosofica della teoria del Purgatorio come è inteso dalla dottrina cristiana cattolica.

LA CRITICA ALLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO NELLA *CRITICA ALLA RAGION PURA*

Il problema dell'esistenza di Dio costituisce, insieme a quello dell'immortalità dell'anima, la possibile risposta alla terza domanda: che cosa posso sperare? A questa domanda si collega peraltro la religione che, come abbiamo detto, verrà da Kant trattata dettagliatamente nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793). Il problema dell'esistenza di Dio andrà però prima analizzato da un punto di vista teoretico-speculativo; pertanto prenderemo in considerazione in primo luogo la trattazione che di esso dà Kant nella sua opera teoretica fondamentale: la *Critica della ragion pura* (1781-1787). Prendiamo in considerazione la critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio. La teodicea è la disciplina collocata, all'interno della metafisica razionalistica leibniziano-wolffiana, nella sfera più alta della metafisica speciale. Il suo oggetto peculiare, Dio, costituisce, nella sua definizione filosofica di «ente necessario», lo scopo finale di tutta la conoscenza filosofica. Fra le varie tematiche della metafisica la più rilevante è quella concernente il problema dell'esistenza e dell'essenza di Dio. Sebbene Dio costituisca l'oggetto della teologia rivelata e della religione, esso è trattato anche dalla filosofia. Fin dai tempi di Platone ed Aristotele i filosofi cercarono di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso la ragione naturale. All'interno del processo storico della teodicea, la filosofia kantiana ha dato luogo ad una svolta decisiva: questa può dirsi addirittura una rivoluzione, come si dice abitualmente. Kant non si è tanto accontentato di criticare i filosofi, che dal punto di vista storico si sono occupati di teodicea, quanto di criticare in maniera esaustiva ciò che è possibile dimostrare dal punto di vista della teologia speculativa.

Per questo motivo egli ha fornito, diversamente da quanto ad esempio avesse fatto Hume (*Dialoghi sulla religione naturale*, apparsi

postumi nel 1779), dapprima una visione generale di tutte le prove dell'esistenza di Dio; esse sono tre: ontologica, cosmologica e fisico-teologica. Tutte e tre le dimostrazioni hanno una loro storia: la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dalla finalità della natura, che il filosofo tedesco chiama fisico-teologica, è ritenuta la più antica e la più manifesta al senso comune. Questa non si trova unicamente nella filosofia (ad esempio in Aristotele ed in san Tommaso d'Aquino), ma ad essa si richiamano grandi personalità, come ad esempio san Paolo, quando nella Lettera ai Romani afferma che Dio è conoscibile attraverso le cose create. Nel Medioevo questa prova venne sostenuta sostanzialmente da san Tommaso d'Aquino nella quarta e principalmente nella quinta via.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio, invece, a partire da un'esistenza qualsiasi è denominata prova cosmologica: essa ha come suo ideatore Aristotele con la sua *Fisica* e *Metafisica*, e nel Medioevo si ritrova soprattutto in san Tommaso: delle cinque vie, che giustificano razionalmente la fede in Dio, le prime tre hanno la forma di un argomento cosmologico. Tra i filosofi moderni la prova è difesa da Locke, ma anche dallo stesso Leibniz, che nella *Monadologia* la considera alla pari dell'argomento ideologico (dei «possibili»). Queste due prove costituiscono, insieme al «solito» argomento ontologico (riveduto e corretto soprattutto attraverso una premessa di carattere logico), le tre prove «probanti» fornite da Leibniz.

Per quanto riguarda infine l'argomento ontologico, cioè la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire da semplici concetti (che astraie, cioè, da ogni esperienza), risale a sant'Anselmo d'Aosta, più noto in Europa come sant'Anselmo di Canterbury. Questo argomento, che compare nel *Proslogion*, fu rifiutato da Gaunilone e da san Tommaso d'Aquino nel Medioevo, ma ebbe una vastissima fortuna nell'età moderna. Anche dopo la critica di Kant l'argomento ontologico ha trovato illustri sostenitori: Hegel, il più importante filosofo dell'idealismo tedesco, il filosofo spiritualista Blondel ed il teologo Tillich, ad esempio, l'hanno ritenuto valido.

Kant dimostra che tutte e tre le prove non sono valide, ma da ciò egli però non deduce la non esistenza di Dio; infatti la dimostrazione della non esistenza di Dio (Dio non esiste) è ugualmente impossibile da dimostrare quanto la sua esistenza. Così Kant non ricusa unicamente la teodicea, ma anche un ateismo speculativo, il

quale vorrebbe dimostrare la non esistenza di Dio. La tesi kantiana non è: non esiste Dio, ma: Dio non è conoscibile; pertanto non è possibile sostenere niente di teoreticamente speculativo su Dio.

Questo non significa però che l'idea di Dio sia priva di senso, perché non è autocontraddittoria, in quanto non viene meno al principio di identità e di non contraddizione; pertanto un discorso su Dio potrà avere un'oggettività, anche se diversa da quella teoretico-speculativa: ad esempio potrebbe avere un'oggettività pratica, cioè morale, oppure estetica.

Kant inizia la critica delle prove dell'esistenza di Dio con quella relativa all'argomento ontologico: questo argomento prende in considerazione l'idea di Dio astraendo da ogni empiria (*a priori*). Sant'Anselmo ha inteso Dio nel *Proslogion* come l'ente assolutamente sommo («aliquid quo maius nihil cogitari non potest»): l'ente di cui non si può pensare nulla di maggiore. Una simile definizione dell'idea di Dio viene accettata, secondo sant'Anselmo, anche da chi nega Dio: l'insipiente. La differenza consiste nel fatto che quest'ultimo afferma che un tale ente esiste solo nel pensiero (*in intellectu*) e non nella realtà (*in re*). Sant'Anselmo afferma che è contraddittorio pensare Dio come l'ente sommo, senza attribuirgli l'esistenza. Questo argomento, come si è detto, fu già considerato erroneo da Gaunilone, contemporaneo di sant'Anselmo; anche san Tommaso d'Aquino lo rifiutò, affermando che esso costituiva un circolo vizioso. Nell'età moderna, invece, ebbe un'accoglienza entusiastica da parte dei filosofi razionalisti: Descartes riprese l'argomento ontologico nel *Discorso sul metodo* e nelle *Meditazioni* (quinta Meditazione), insieme a due altre prove che potremmo definire psicologiche, che partono dal concetto di perfezione e di imperfezione presenti nella mente dell'uomo. Da questo momento in poi l'argomento ontologico è stato ripreso molte altre volte (per esempio da Spinoza, Leibniz, Wolff).

Descartes definisce Dio come l'ente perfettissimo (*ens perfectissimum*), cui spettano tutte le perfezioni, cioè tutte le proprietà in sommo grado. Egli poi considera l'esistenza un elemento necessario alla perfezione e da ciò deduce coerentemente che a Dio compete necessariamente l'esistenza. I contemporanei di Descartes, come lo scienziato e filosofo Gassendi e Hobbes, lo rifiutarono, fornendone una critica approfondita. Kant mostra dove si cela l'errore dell'ar-

gomento ontologico: non nell'idea di Dio, che Kant ritiene possibile, essendo non contraddittoria, ma nella supposizione che l'esistenza sia una perfezione. In proposito il filosofo tedesco afferma:

Essere, manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio. Il giudizio: Dio è onnipotente, contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza; la parolina «è» non è ancora un predicato, bensì solo ciò che pone il predicato in relazione col soggetto. Ora, se io prendo il soggetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, o c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l'oggetto in relazione col mio concetto. Entrambi devono avere esattamente un contenuto identico, e però nulla si può aggiungere di più al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, per il fatto di pensare l'oggetto come assolutamente dato (con l'espressione: egli è). E così il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Perché, dal momento che i secondi denotano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e però anch'esso non ne sarebbe il concetto adeguato. Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità).²²

Per rendere manifesto l'errore si deve distinguere tra i diversi significati del verbo essere, su cui la teologia naturale non riflette.

²² KANT, *Critica della ragion pura*, 472.

Bisogna affermare che il verbo «essere» può avere due significati: uno attributivo ed uno predicativo. Nel primo caso la copula indica un attributo (per esempio nella proposizione «il libro è rosso»), nell'altro indica l'esistenza, (per esempio nella proposizione «il libro è»). Kant afferma che nella proposizione «Dio è», lo «è», inteso come esistenza, non è un «predicato reale»; infatti «essere» (nel senso di esistere) non è una perfezione, non aggiunge nulla al soggetto: è «posizione», in quanto solo sinteticamente a posteriori l'uomo può conoscere l'esistenza di qualsiasi oggetto. In ciò Kant è molto influenzato dall'empirismo britannico (cf. *Esse est percipi* di Berkeley), e all'interno di questo da David Hume (per cui l'esistenza è *matter of fact*, cioè un dato di fatto), a cui deve «il risveglio dal sonno dogmatico». ²³ Questa concezione kantiana dell'essere come «posizione» sarà sottolineata da Heidegger nella famosa *Tesi di Kant sull'essere* (1961).

La seconda prova, quella cosmologica, parte dall'esistenza in generale, e ritiene questo dato di fatto contingente e ne ricerca la giustificazione. La dimostrazione conclude, dapprima, dalla contingenza del mondo, all'esistenza di un ente assolutamente necessario e da ciò, in un secondo momento, di un ente realissimo: Dio. Questa prova sembra essere superiore alla prima, in quanto parte dall'esperienza sensibile, e pertanto promette di compensare la debolezza dell'argomento ontologico, cioè di essere più informativa. Kant in proposito afferma:

La prova cosmologica, che ora intendiamo studiare, mantiene la connessione della necessità assoluta con la realtà suprema; ma, in luogo di concludere, come la precedente, dalla realtà suprema alla necessità dell'esistenza, essa piuttosto conchiude dalla necessità incondizionata, data innanzi, di un essere, alla realtà illimitata di esso: e così, almeno,

²³ In proposito Kant: «Lo confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che molti anni or sono, primo mi svegliai dal sonno dommatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa» (I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr. it., Laterza, Bari 1982, 9).

porta tutto sulla rotaia d'un modo di ragionare, non so se ragionevole o sofisticato, ma almeno naturale, che ha la maggiore efficacia di persuasione non solo nel pensiero comune, ma anche per quello speculativo; come esso infatti ha evidentemente tracciate le prime linee fondamentali per tutte le prove della teologia naturale, che si sono sempre seguite e si seguiranno nell'avvenire, siano pure decorate e nascoste con quanti fogliami e volute sempre si voglia. Questa prova, che Leibniz disse anche prova *a contingentia mundi*, metteremo ora sott'occhio e sottoporremo ad esame. Essa suona, dunque: se qualche cosa esiste, deve anche esistere un Essere assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno esisto; dunque, esiste un Essere assolutamente necessario. La minore contiene un'esperienza, la maggiore un'illazione da una esperienza in generale all'esistenza del necessario. Dunque la prova parte, propriamente, dall'esperienza; quindi non è condotta interamente a priori o ontologicamente; e poiché l'oggetto di ogni esperienza possibile è il mondo, perciò questa prova vien detta cosmologica. E poiché astrae da ogni particolar proprietà degli oggetti dell'esperienza, onde questo mondo si può distinguere da ogni altro mondo possibile, essa è distinta già nel suo nome anche dalla prova fisico-teologica, la quale prende i suoi argomenti da osservazioni della particolar costituzione di questo nostro mondo sensibile.²⁴

In questa dimostrazione Kant vede nascosto «un intero nido di pretese dialettiche»; infatti il principio della metafisica tradizionale e di quella leibniziano-wolffiana «ogni contingente è causato» è in realtà privo di significato e non è da confondere con il principio trascendentale «ogni cambiamento avviene secondo il nesso di causa ed effetto» che ha significato soltanto nel mondo fenomenico, cioè nel mondo sensibile, al di fuori del quale non sappiamo se possa essere valido.

²⁴ KANT, *Prolegomeni*, 475.

In proposito Kant:

Vi si trova dunque, per es.: 1) Il principio trascendentale di concludere dal contingente a una causa: principio che ha un significato solo nel mondo sensibile, ma fuori di questo non ha nessun senso. Infatti il concetto semplicemente intellettuale di contingente non può dar luogo a una proposizione sintetica come quella della causalità, e il principio di questa non ha significato di sorta, né alcun carattere del suo uso, fuorché nel mondo sensibile; laddove qui per l'appunto dovrebbe servire ad andare al di là del mondo sensibile. 2) Il principio di concludere dalla impossibilità di una serie infinita di cause date l'una sull'altra nel mondo sensibile a una causa prima, a cui non ci autorizzano i principi dell'uso stesso della ragione nell'esperienza, i quali molto meno possono estendere questo principio al di là di essa (dove questa catena non può certo essere prolungata). 3) La falsa soddisfazione di sé della ragione rispetto al completamento di questa serie, pel fatto che finalmente vien superata ogni condizione, senza di cui peraltro non può aver luogo il concetto di una necessità e, non potendosi quindi concepire nulla più in là, si prende questo per un compimento del suo concetto. 4) Lo scambio della possibilità logica di un concetto di tutte le realtà insieme (senza interna contraddizione) con quella trascendentale, la quale ha bisogno di un principio che renda fattibile una tale sintesi, ma che, d'altra parte, potrebbe concernere solo il campo delle esperienze possibili; ecc.²⁵

²⁵ KANT, *Prolegomeni*, 479. Kant aveva in proposito affermato nell'Analitica trascendentale: «Quindi né anche si è mai arrivati a dimostrare per mezzo di concetti puri dell'intelletto una proposizione sintetica, per es., la proposizione: "ogni contingente ha una causa". Non s'è potuto mai far altro, che dimostrare che senza questa relazione noi non potremmo con l'intelletto comprendere punto l'esistenza del contingente, cioè non potremmo con l'intelletto conoscere a priori l'esistenza di una cosa siffatta; da che per

Infine per quanto riguarda l'argomento fisico-teologico, sebbene Kant consideri l'argomento molto positivamente,²⁶ solleva anche

altro non segue che questa sia anche la condizione della possibilità delle cose stesse. Perciò, se si vuol tornare a guardare la nostra dimostrazione del principio di causalità, si scorgerà, che noi non abbiamo potuto dimostrarlo se non di oggetti di esperienza possibile: tutto ciò che avviene (ogni avvenimento) presuppone una causa; e pertanto che noi non abbiamo potuto dimostrarlo se non come principio della possibilità dell'esperienza, quindi della conoscenza di un oggetto dato nell'intuizione empirica, e non già con meri concetti. Tuttavia non è da negare che la proposizione: "ogni contingente deve avere una causa", non risulti chiara a ciascuno in virtù di semplici concetti; ma allora il concetto del contingente è già inteso in tal modo che contiene, non la categoria della modalità (come qualcosa di cui si possa pensare la non esistenza), ma quella della relazione (come qualcosa che può esistere solo in conseguenza di un'altra); e in questo caso certamente è una proposizione identica: ciò che può esistere solo come conseguenza, ha la sua causa. In realtà, quando noi dobbiamo arrecare esempi dell'esistenza contingente, ci richiamiamo sempre a cambiamenti, e non semplicemente alla possibilità del pensiero del contrario. Ma, cambiamento, è un avvenimento il quale, come tale, è possibile solo mediante una causa, e il cui non essere dunque per sé è possibile; e la contingenza d'una cosa si conosce da ciò, che essa può esistere soltanto come effetto di una causa; se quindi una cosa è presa per contingente, è una proposizione analitica il dire che essa ha una causa» (KANT, *Prolegomeni*, 239-240).

²⁶ In proposito Kant afferma: «Questa prova merita d'esser sempre menzionata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana. Essa ravviva lo studio della natura, come da esso ella medesima ha la sua esistenza, e ne riceve sempre nuova forza. Essa porta fini e scopi dove la nostra osservazione da sé non li avrebbe scoperti, e amplia le nostre conoscenze della natura col filo conduttore di una particolar unità, il cui principio è fuori della natura. Ma queste conoscenze reagiscono sulla loro causa, cioè sull'idea che ha dato loro occasione, e accrescono la fede in un sommo Creatore fino a una convinzione irresistibile. Sicché sarebbe non solo sconcertante, ma anche del tutto inutile tentar di detrarre qualche cosa all'autorità di questa prova. La ragione, che è incessantemente elevata da questi argomenti così potenti e sempre crescenti

contro di questo diverse obiezioni: in primo luogo vi scorge un'inammissibile deduzione analogica; nella prova vengono infatti messi a confronto rapporti naturali con i prodotti dell'arte, e viene supposto che i rapporti naturali siano causati, alla stessa maniera che i prodotti artificiali, da un ente dotato di intelletto e volontà. Attraverso questa supposizione viene dedotto, da ciò che è conosciuto, ciò che non si conosce. È opportuno però precisare che l'arte umana è sempre soltanto un ordinare del materiale dato; pertanto non si può parlare in rapporto ad essa di un Dio creatore, ma soltanto di un Dio ordinatore: creare significa produrre dal nulla. Anche se si considerasse valida l'analogia, essa non proverebbe nient'altro che un demiurgo, un architetto del mondo (cf. *Timeo* di Platone), che ordina unicamente la materia, di cui non è l'autore e che è sottoposta a leggi che egli non ha imposto. Pertanto si dedurrebbe al massimo l'esistenza di un Dio ordinatore, ma non, come nella tradizione ebraico-cristiana, di un Dio creatore onnipotente del mondo. Nonostante ciò questa prova non dimostra nemmeno l'esistenza di un Dio ordinatore, perché il principio di finalità, secondo Kant, ha significato nel mondo fenomenico e non sappiamo se possa avere valore anche al di fuori di questo.

In proposito Kant afferma:

Ora, io non spererò che alcuno sia per prendersi l'ardire di conoscere il rapporto della grandezza del mondo da lui osservata (per l'estensione e pel contenuto) con la onnipotenza, e dell'ordine cosmico con la somma sapienza, dell'unità cosmica con l'unità assoluta del Creatore, ecc. La fisico-teologia, dunque, non può dare un concetto determinato

sotto le sue mani, benché soltanto empirici, non può da nessun dubbio di sottile e astratta speculazione esser abbassata al punto, che non debba essere strappata a ogni indecisione sofistica, come ad un sogno, da uno sguardo che getti alle meraviglie della natura e alla maestà dell'universo, per risollevarsi di grandezza in grandezza fino alla più alta di tutte, di condizione in condizione fino al supremo e incondizionato Creatore» (KANT, *Prolegomeni*, 488-489).

della suprema causa del mondo, né quindi esser sufficiente a un principio teologico, il quale, a sua volta, deve costituire il fondamento della religione. Il passo per via empirica alla totalità assoluta è assolutamente impossibile. Ma lo si fa tuttavia nella prova fisico-teologica. A qual mezzo, dunque, si ricorre, per passare sopra sì vasto abisso? Dopo che si è giunti all'ammirazione della grandezza, della sapienza, della potenza, ecc. del Creatore del mondo, e non si può andare più oltre, si abbandona a un tratto questa prova condotta per argomenti empirici, e si viene alla contingenza del mondo egualmente dedotta prima dall'ordine e dalla finalità del mondo stesso. Da questa contingenza sola intanto si sale, unicamente per concetti trascendentali, all'esistenza di un Essere assolutamente necessario, e dal concetto dell'assoluta necessità della causa prima al concetto completamente determinato, o da determinare, della medesima, ossia di una realtà comprensiva di tutto.²⁷

Quindi, secondo Kant, tutto confluisce nell'argomento ontologico,²⁸ il quale però non è dimostrativo. Pertanto ogni tentativo di provare in maniera speculativa l'esistenza di Dio viene considerato come impossibile: tutta la teodicea deve essere messa da parte; non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio né con argomenti puramente concettuali, né con argomenti empirici, né infine con un'associazione di entrambi. Tuttavia la dialettica della ragione teoretica speculativa non ha soltanto un esito negativo: essa mostra che l'idea di Dio non contiene alcuna contraddizione. Inoltre bisogna aggiungere: Dio non è semplicemente un concetto possibile, ma nei limiti di un ideale trascendentale un concetto necessario per la ragione.

²⁷ KANT, *Prolegomeni*, 492.

²⁸ Kant afferma: «La prova fisico-teologica è restata incagliata, e in questo imbarazzo è saltata senz'altro alla prova cosmologica; e poiché questa non è altro che una prova ontologica mascherata, essa ha adempiuto il suo scopo solamente per mezzo della ragion pura, sebbene da principio avesse rinnegato ogni parentela con questa, e costruito tutto su prove luminose desunte dall'esperienza» (KANT, *Prolegomeni*, 492).

Kant non respinge pertanto soltanto la teologia speculativa, ma anche un ateismo speculativo che affermi la non esistenza di Dio, ed oltre a ciò, in base ai principi della sua filosofia, si può affermare che si sarebbe opposto ad un positivismo logico, come quello rappresentato nella filosofia del '900, ad esempio, da Carnap e da Russell, che consideri l'idea di Dio priva di senso, perché priva di riferimento, e pertanto non degna della ragione. Poiché Dio può essere pensato in modo non contraddittorio, ma non può essere conosciuto in modo teoretico-speculativo, l'unica teologia possibile per una ragione pura, indipendente da ogni rivelazione, è la teologia filosofica fondata su leggi morali, che Kant denomina teismo morale.

Il teismo morale è una forma di teologia naturale ma non fisica, in quanto conferisce oggettività pratica all'idea dell'immortalità dell'anima e all'idea dell'esistenza di Dio secondo la legge morale, l'imperativo categorico. Kant, infatti, pur avendo rifiutato ogni prova razionale relativa all'immortalità dell'anima e all'esistenza di Dio, afferma che queste due idee insieme all'idea di libertà sono pensabili senza contraddizione, in quanto non contravvengono il principio di identità, che costituisce per il filosofo tedesco il principio supremo di tutti i giudizi analitici e la *condicio sine qua non* di tutte le nostre conoscenze. Per approfondire il problema prendiamo in considerazione ciò che Kant ci dice in proposito nella *Critica della ragion pura* e nei *Prolegomeni*.

Nella *Prima Critica* Kant aveva affermato:

La teologia naturale conclude agli attributi e all'esistenza di un Creatore del mondo movendo dalla costituzione, ordine e unità, che si dà in esso mondo, in cui bisogna ammettere due specie di causalità, e la loro regola, ossia natura e libertà. Quindi da questo mondo sale all'intelligenza suprema, o come principio di ogni ordine e perfezione naturale, o come principio di ogni ordine e perfezione morale. Nel primo caso si dice teologia fisica, nel secondo teologia morale.²⁹

²⁹ KANT, *Prolegomeni*, 492.

Siccome Kant ha criticato precedentemente, come si è visto, tutte le prove dell'esistenza di Dio (prova ontologica, cosmologica e fisico-teologica), ritiene valida unicamente come teologia naturale la teologia morale, fondata sui postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, resi possibili dalla legge morale, cioè dall'imperativo categorico. Secondo il proprio idealismo trascendentale Kant limita la conoscenza all'esperienza possibile, lasciando spazio alla fede filosofica in Dio come fede morale.

IL RAPPORTO FRA VIRTÙ E FELICITÀ: IL POSTULATO DELL'ESISTENZA DI DIO

Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva definito la dialettica trascendentale come «critica dell'apparenza»: «non quasi un'arte di suscitare dommaticamente una tale apparenza (arte, purtroppo corrente in svariate ciurmerie metafisiche), ma come critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico». ³⁰ Con la «Dialettica trascendentale», cioè, si confutano e insieme si spiegano gli errori in cui incorre la ragione quando pretende di conoscere oggetti con le sue sole forze, fuori del campo dell'esperienza possibile. Ora, afferma Kant, la ragion pura, speculativa o pratica che sia, ha sempre la sua dialettica perché ricerca la totalità delle condizioni (l'incondizionato) di un dato oggetto sempre condizionato. In altre parole, la ragione umana cade nella dialettica quando pretende di applicare l'idea dell'incondizionato ai fenomeni, come se fossero cose in sé.

Ancora una volta, il Filosofo ribadisce, in questo caso nella *Seconda Critica*, l'assoluta necessità di una critica preliminare di tutta la ragion pura, che sola può eliminare questa illusione: «Sicché l'antinomia della ragion pura, che è manifesta nella sua dialettica, è in sostanza l'errore più benefico in cui la ragione umana abbia potuto incorrere, poiché esso infine ci ha indotto a cercare la chiave per uscir da questo labirinto». ³¹

³⁰ KANT, *Critica della ragion pura*, 102.

³¹ KANT, *Critica della ragion pratica*, 132.

La «Dialettica della ragion pura pratica» viene poi definita da Kant come «esposizione e soluzione delle apparenze nei giudizi della ragion pratica». ³² Per la ragion pura pratica, l'incondizionato è costituito dal sommo bene. La determinazione di questo oggetto (determinazione che deve essere pratica in quanto deve bastare alla massima della nostra condotta razionale) è compito della dottrina della saggezza o filosofia (come la intendevano gli antichi), la quale insegnava cosa fosse il sommo bene e in che modo lo si potesse procurare. Bisogna considerare poi che la legge morale, unico motivo determinante della volontà, per il suo carattere assolutamente formale, deve astrarre da qualunque oggetto del volere: quindi il sommo bene, pur costituendo l'intero oggetto di una ragion pura pratica, non può rappresentare il motivo determinante della volontà; tuttavia, nel suo concetto è già implicita la legge morale come condizione suprema. Kant conclude: «In sostanza la legge morale già inclusa in questo concetto e concepita con esso, e nessun altro oggetto, è ciò che determina la volontà secondo il principio dell'autonomia». ³³

Fatta questa premessa, Kant passa alla determinazione vera e propria del sommo bene, sottolineando, però, che «sommo» può significare «supremo», condizione incondizionata, cioè non subordinata a nessuna altra condizione; e «perfetto», cioè un tutto che non è parte di un tutto più grande e della stessa specie. Il bene supremo (bene più alto) è la virtù, la quale costituisce la condizione suprema di tutto ciò che può apparirci desiderabile, quindi anche ciò che ci rende degni della felicità. Il bene sommo (bene perfetto e completo) a cui possono aspirare esseri ragionevoli ma finiti richiede, oltre alla virtù, anche la felicità. In proposito afferma Kant: «E invero non semplicemente agli occhi interessati della persona che fa di se stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sé». ³⁴

³² KANT, *Critica della ragion pratica*, 131.

³³ KANT, *Critica della ragion pratica*, 134.

³⁴ KANT, *Critica della ragion pratica*, 135.

Ne consegue però che, pur essendo la felicità un elemento costitutivo del sommo bene, la virtù, come bene supremo, rappresenta la condizione suprema a cui subordinare la felicità stessa. Se virtù e felicità sono unite necessariamente nel concetto di sommo bene, allora, afferma Kant, il loro legame sarà analitico oppure sintetico. Nel primo caso, si tratterà di una connessione logica, fondata sulla identità, tale cioè che virtù e felicità si identifichino e si basino quindi sulla stessa massima. Nel secondo caso, invece, il legame sarà reale e si fonderà sulla causalità: un elemento sarà quindi conseguenza dell'altro e le massime poste a loro fondamento saranno diverse e distinte.

Kant afferma poi che fra le antiche Scuole greche, soltanto due – quella stoica e quella epicurea –, nella determinazione del sommo bene, identificarono virtù e felicità. Si differenziarono però nella scelta del concetto fondamentale: per gli stoici, infatti, la virtù esaurisce il sommo bene e la felicità è prodotta dalla coscienza della virtù; per gli epicurei, invece, è la felicità ad esaurire il sommo bene, e la virtù consiste nell'uso razionale dei mezzi per procurarsi la felicità. Aggiunge Kant: «L'una (la scuola epicurea) riponeva il suo principio nel lato sensibile, l'altra (la scuola stoica) nel lato logico; quella nella coscienza del bisogno sensibile, questa nell'indipendenza della ragion pratica da tutti i motivi determinanti sensibili».³⁵

Egli sottolinea poi che l'analitica della ragion pura pratica ha dimostrato che la felicità e la moralità non si identificano, ma sono elementi diversi e distinti del concetto di sommo bene e si fondano, pertanto, su principi differenti, i quali non solo non sono concordi, ma nello stesso soggetto si limitano e si nuocciono reciprocamente. Il loro legame è pertanto una sintesi di concetti conosciuta a priori (cioè non ricavabile dall'esperienza): la deduzione del sommo bene quindi dovrà essere trascendentale. In proposito Kant afferma: «È necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene mediante la libertà della volontà; dunque anche la condizione della possibilità di esso deve fondarsi soltanto su principi della conoscenza a priori».³⁶

³⁵ KANT, *Critica della ragion pratica*, 137.

³⁶ KANT, *Critica della ragion pratica*, 138.

Se il legame fra felicità e virtù è sintetico (cioè causale, perché riguarda un bene pratico, ossia ciò che è possibile mediante azione), allora o il desiderio della felicità è causa della massima della virtù, o la massima della virtù è causa della felicità: questa è l'antinomia della ragion pura pratica.

La prima proposizione, cioè che la ricerca della felicità produca l'intenzione virtuosa, è impossibile assolutamente, come Kant aveva già affermato. Inoltre noi non riscontriamo mai una connessione necessaria nemmeno fra l'intenzione virtuosa (come causa) e la felicità (come effetto); pertanto anche la seconda proposizione, per cui l'intenzione virtuosa produrrebbe la felicità, appare impossibile. Ora, dice Kant, se il sommo bene risulta praticamente impossibile, anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, sarà in sé falsa. Condizione indispensabile per la possibilità del sommo bene (e quindi della legge morale) sarà la soluzione dell'antinomia della ragion pura pratica.

L'antinomia della ragion pura speculativa era causata dal contrasto fra necessità naturale e libertà negli eventi del mondo. Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva risolto tale contrasto ricorrendo alla distinzione fra fenomeni e cose in sé: ciascun essere considerato come fenomeno e, contemporaneamente, come noumeno, può conciliare in se stesso necessità e libertà. Nella *Critica della ragion pratica* accade la stessa cosa: che la ricerca della felicità produca la virtù rimane assolutamente falso, ma che la virtù produca la felicità è falso solo nel mondo sensibile, il quale tuttavia non è che la manifestazione (il fenomeno) di una realtà intelligibile che ne costituisce il fondamento. Pertanto è possibile che moralità e felicità trovino una connessione, se non immediata, almeno mediata da un autore intelligibile della natura nel mondo noumenico. L'antinomia fra felicità e virtù nasce dall'equivoco di aver considerata la relazione fra fenomeni come una relazione delle cose in sé con questi fenomeni. Kant può dunque concludere: «Nonostante questo contrasto apparente di una ragion pratica con se stessa, il sommo bene è il fine necessario e supremo di una volontà moralmente determinata, un vero oggetto di essa».³⁷

³⁷ KANT, *Critica della ragion pratica*, 140.

Già in questa vita, aggiunge poi, l'attività morale suscita una certa contentezza di sé, che nasce dalla coscienza della propria superiorità rispetto alle inclinazioni sensibili, le quali creano inevitabilmente una dipendenza e la cui soddisfazione, inoltre, è sempre e solo parziale. Questo sentimento, che non si deve mai considerare come principio della moralità ma solo effetto di essa, non è identificabile né con la felicità né con la beatitudine. Afferma infatti il filosofo tedesco:

Anche la libertà diviene (indirettamente) capace di un godimento, che non si può chiamare felicità perché non dipende dall'intervento positivo di un sentimento, e neanche, a parlare esattamente, si può chiamare beatitudine, perché non contiene l'indipendenza completa dalle inclinazioni e dai bisogni; ma che però è simile a quest'ultima, in quanto cioè la determinazione della propria volontà può almeno conservarsi libera dal loro influsso, e quindi, almeno quanto alla sua origine, è analogo alla proprietà di bastare a se stesso, che si può attribuire solo all'essere supremo.³⁸

Kant conferma a questo proposito quanto detto in precedenza: la legge morale non si fonda su un certo sentimento morale, per cui la coscienza della virtù sarebbe accompagnata immediatamente da contentezza e piacere, quella del vizio invece da inquietudine e dolore. Questo infatti significherebbe erigere il desiderio di felicità a principio della morale. Il Filosofo chiarisce così:

Si deve apprezzare prima l'importanza di ciò che noi chiamiamo dovere, l'autorità della legge morale, e il valore immediato che con l'osservanza di questa, la persona acquista davanti a se stessa, per sentire quella contentezza nella coscienza della propria conformità alla legge, e l'amara rimostranza quando ci si deve rimproverare la trasgressione della legge.³⁹

³⁸ KANT, *Critica della ragion pratica*, 145.

³⁹ KANT, *Critica della ragion pratica*, 50.

La coscienza dell'obbligatorietà della legge morale, insomma, deve precedere contentezza o inquietudine. Kant ha così dimostrato che la ragion pura pratica deve rappresentarsi il sommo bene come possibile, visto che è suo dovere contribuire alla realizzazione di esso. Si tratta ora di vedere quali sono i principi che costituiscono le condizioni di realizzabilità di tale bene. A questo riguardo Kant afferma:

Così noi cercheremo di esporre i principi di quella possibilità, in primo luogo relativamente a ciò che è immediatamente in nostro potere, e poi, in secondo luogo relativamente a ciò che la ragione ci presenta per supplire alla nostra impotenza di fronte alla possibilità del sommo bene (necessaria secondo principi a priori) e che non è in nostro potere.⁴⁰

Kant introduce così la dottrina dei postulati, ma prima di passare all'esposizione di essa, è necessario ritornare per un momento alla *Critica della ragion pura*. In quest'opera l'Autore, dopo aver parlato delle due facoltà del conoscere – sensibilità e intelletto – nella «Dialettica trascendentale» aveva trattato della ragione definendola come una facoltà conoscitiva superiore (rispetto a quella inferiore, cioè la sensibilità) e, in questo senso, comprensiva dell'intelletto. Propria della ragione è l'esigenza dell'incondizionato, essendo i suoi oggetti le idee, le quali vengono definite come «concetti derivanti da nozioni, che sorpassano la possibilità dell'esperienza».⁴¹ Queste nella *Critica del Giudizio* (1790) saranno definite come «concetti a cui nessuna intuizione è adeguata».⁴² Queste idee sono: l'idea della libertà (relativa al mondo in se stesso), dell'anima e di Dio, concetti possibili a pensarsi (perché non contraddittori) ma problematici. Infatti, per il loro carattere esclusivamente razionale, a cui non può mai essere fatta corrispondere un'intuizione sensibile, le idee della ragione, pur essendo pensabili senza contraddizione, non

⁴⁰ KANT, *Critica della ragion pratica*, 145-146.

⁴¹ KANT, *Critica della ragion pura*, 299.

⁴² I. KANT, *Critica del giudizio*, tr. it., Laterza, Bari 1983, 173.

contravvenendo al principio di identità e non contraddizione (principio sommo di tutti i giudizi analitici), non possono mai divenire oggetto di conoscenza. Questa infatti richiede necessariamente l'intervento della sensibilità, cioè dell'intuizione sensibile; infatti l'intuizione, secondo Kant, che l'uomo può unicamente possedere è sensibile e non intellettuale, in quanto l'uomo, come essere ragionevole ma finito, può conoscere direttamente gli oggetti solo attraverso i sensi e quindi solo empiricamente. In base alla distinzione tra pensare e conoscere, Dio sarà solamente pensabile, senza contraddizione, ma non conoscibile.

Dal punto di vista teoretico, quindi, le idee non hanno una funzione costitutiva (conoscitiva), ma solo regolativa, nel senso che aiutano l'uomo ad orientarsi nella vita e nel mondo. Il fatto però che esse non siano contraddittorie risulta importante perché, come si appresta a dimostrare Kant nella *Critica della ragion pratica*, pur non potendo avere un contenuto speculativo, le idee della ragione possono ricevere una realtà oggettiva, anche se pratica. A conferire loro questa realtà è la legge morale, che le fa diventare postulati della ragion pura pratica, a proposito dei quali Kant afferma: «Col che io intendo una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica che ha un valore incondizionato a priori».⁴³

I postulati, infatti, partono dalla legge morale (che non è un postulato ma un principio oggettivo dato come un fatto della ragione), che costituisce la condizione della loro pensabilità. L'immortalità dell'anima è, come si è visto, postulata per la realizzazione della virtù (cioè del bene supremo): Kant la considera un'esistenza che si prolunga al di là della vita terrena, in cui l'uomo possa continuare a perfezionare se stesso attraverso il superamento di ostacoli, che potranno essere di natura completamente diversa da quelli incontrati nel mondo dell'esperienza possibile, ma che pure possano infine farlo pervenire al raggiungimento della virtù, intesa come bene supremo. In mancanza di questo postulato, o si adeguerebbe la moralità alla nostra comodità, precludendo all'uomo la possibilità di raggiungere la santità, oppure lo si indirizzerebbe alla santità attraverso la via del misticismo.

⁴³ KANT, *Critica della ragion pratica*, 149.

Kant poi afferma che quando alla virtù corrisponde un grado di felicità ad essa proporzionato, ecco che si ha il sommo bene, oggetto della ragion pura pratica, quindi praticamente necessario. Il conseguimento del sommo bene è reso possibile dal postulato dell'esistenza di Dio. In proposito Kant afferma che la felicità, «condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà»,⁴⁴ si fonda sull'accordo della natura col motivo determinante della volontà; la legge morale, da parte sua, comanda mediante motivi determinanti che sono indipendenti dalla natura. Pertanto nella legge morale non è contenuta alcuna connessione necessaria fra moralità e felicità. D'altra parte l'uomo, pur avendo il dovere di cercare di promuovere il sommo bene possibile, non essendo però causa del mondo, non può produrre con le sue sole forze l'accordo della natura con i suoi principi pratici, cioè la sua felicità. Quindi afferma: «Viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità con la moralità».⁴⁵

La possibilità del sommo bene derivato, insomma, suppone l'esistenza di un Sommo Bene Originario, cioè Dio, concepito come Causa prima, dotato di intelligenza e volontà (cioè di natura morale). In proposito Kant afferma: «Dunque la causa suprema della natura, in quanto dev'essere presupposta pel sommo bene, è un essere che mediante l'intelletto e la volontà, è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè Dio».⁴⁶

⁴⁴ KANT, *Critica della ragion pratica*, 151.

⁴⁵ KANT, *Critica della ragion pratica*, 151-152.

⁴⁶ KANT, *Critica della ragion pratica*, 151. Nella *Critica del giudizio*, accanto a questa prova, viene aggiunta una prova etico-teologica perché si possa meglio consolidare la necessità soggettiva anche partendo dalla considerazione della natura attraverso fini (teleologia). A tal proposito Kant afferma: «Ora, poiché riconosciamo l'uomo come scopo della creazione solo in quanto essere morale, abbiamo in primo luogo un motivo, o almeno la condizione principale per considerare il mondo come una totalità finalisticamente connessa e come un sistema di cause finali; ma abbiamo soprattutto relativamente al rapporto, per noi necessario in virtù della costituzione

Con questa importantissima affermazione Kant vuole dire che se per noi è un dovere promuovere il sommo bene, è anche moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio (Sommo Bene Originario). Si tratta di una necessità soggettiva (cioè di un bisogno) e non oggettiva (cioè un dovere), perché non può essere un dovere ammettere l'esistenza di qualcosa. Dio, inoltre, non può essere considerato il principio dell'obbligo morale, che si trova solo nella ragione, perché in questo caso avremmo un'etica eteronoma.

della nostra ragione, dei fini della natura con una causa intelligente del mondo, un principio, il quale ci permette di pensare la natura e le proprietà di questa causa prima come il supremo principio nel regno dei fini, e così di determinare il concetto; ciò che non poteva fare la teleologia fisica la quale non poteva produrre se non concetti indeterminati e appunto perciò, inutili tanto per l'uso teoretico che per il pratico» (KANT, *Critica del giudizio*, 322-323). Mi sembra significativo, a questo proposito, mettere in rilievo che il giudizio riflettente teleologico rende possibile la teoria del «come se», così importante per il rapporto etica-religione. Più specificamente Kant fa questo esempio: «Possiamo dunque supporre un uomo onesto (come per esempio Spinoza) il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, né esiste una vita futura (perché circa l'oggetto della moralità la conseguenza è identica); come giudicherà egli la sua destinazione interna a un fine mediante la legge morale, che egli operosamente onora? Dall'osservanza di essa egli non desidera per sé alcun vantaggio, né in questo mondo né in un altro; vuole anzi effettuare disinteressatamente soltanto quel bene, cui quella santa legge indirizza tutte le sue forze. Ma il suo sforzo è limitato; e se dalla natura può aspettarsi un concorso accidentale, non può mai sperare un concorso legale e regolarmente costante (come sono, e debbono essere, le sue massime interne) a vantaggio dello scopo che egli si sente obbligato e spinto ad attuare. La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti, che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'esser felici, sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa) e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia, da cui erano usciti. Sicché quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile

Dal punto di vista teoretico, l'ammissione dell'esistenza di Dio è un'ipotesi. Dal punto di vista pratico, invece, è una fede, anzi, dice Kant, «una fede razionale pura, perché semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente da cui deriva».⁴⁷

Per chiarire meglio questo concetto di fede razionale il Filosofo aggiunge:

Siccome il promuovimento del sommo bene, e quindi la sua possibilità, è oggettivamente (ma solo in virtù della ragion pratica) necessario, ma nello stesso tempo il modo, in cui noi vogliamo concepire come possibile questo bene, sta alla nostra scelta, nella quale però un libero interesse della ragion pura pratica ci decide ad ammettere un saggio autore del mondo; così il principio che determina in ciò il nostro giudizio, è bensì soggettivo come bisogno, ma nello stesso tempo, come mezzo di promuovere ciò che è oggettivamente (praticamente) necessario, è anche il principio di una massima dell'adesione dal punto di vista morale, cioè una fede della ragion pura pratica. Questa fede non è dunque comandata, ma è derivata dalla stessa intenzione morale come una determinazione libera del nostro giudizio, van-

quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi; o, se vuol restare fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna: e se non vuole indebolire il rispetto ispiratogli dalla legge morale nello spronarlo immediatamente all'obbedienza, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sentimento morale), allora egli dovrà ammettere – e questo è possibile, perché almeno non è contraddittorio – dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore morale del mondo, cioè di Dio» (KANT, *Critica del giudizio*, 322-323).

⁴⁷ KANT, *Critica della ragion pratica*, 153. Si tratta però di un bisogno della ragione pura (non delle inclinazioni), il quale presuppone un concetto problematico, e tuttavia inevitabile per la ragione stessa, cioè quello di un essere assolutamente necessario, il quale concetto vuole essere determinato.

taggiosa al fine morale (comandato), concorde inoltre col bisogno teoretico della ragione di ammettere l'esistenza di questo saggio autore, e porla a base dell'uso della ragione; quindi, in quelli che sono ben intenzionati, può bensì spesso vacillare, ma non mai finire nell'incredulità.⁴⁸

Kant rileva poi come le antiche Scuole greche non poterono mai risolvere il problema della possibilità pratica del sommo bene, proprio perché questo veniva fatto dipendere esclusivamente dall'uso che l'uomo fa della propria libertà, senza che ci fosse bisogno, a loro parere, di ammettere l'esistenza di Dio. La dottrina cristiana invece risolve questo problema ponendo il fine della condotta umana nel perseguimento della santità, alla quale l'uomo può solo tendere all'infinito.

La legge morale, di per sé, non promette nessuna felicità, tuttavia la dottrina cristiana ci rappresenta un mondo ultraterreno, il regno di Dio, in cui alla santità corrisponderà necessariamente una felicità proporzionata. Tuttavia afferma il Filosofo di Königsberg:

Il principio cristiano della morale stessa non è teologico (quindi eteronomia), ma autonomia della ragion pura pratica per se stessa, perché essa, della cognizione di Dio e della sua volontà, non fa il principio di queste leggi, ma soltanto il principio del pervenire al sommo bene, con la condizione dell'osservanza di queste leggi.⁴⁹

Si salva così l'autonomia della morale, anzi Kant dice esplicitamente che è la morale a condurre alla religione, attraverso la conoscenza del dovere (secondo cui la volontà libera si autodetermina) che deve essere sentito come un comandamento divino, obbedendo al quale soltanto possiamo raggiungere il sommo bene.

Si conferma pertanto quanto già detto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: la morale non ci insegna come essere felici, ma come diventar degni della felicità; la religione ci fa sperare di

⁴⁸ KANT, *Critica della ragion pratica*, 176.

⁴⁹ KANT, *Critica della ragion pratica*, 156.

poter godere, un giorno, di una felicità pari alla nostra virtù. Bisogna però aggiungere che il postulato dell'esistenza di Dio non accresce minimamente la conoscenza teoretica speculativa; pertanto Kant rimane fermo ai risultati conseguiti nella *Dialettica trascendentale* della *Prima Critica*, in cui aveva criticato tutte le prove dell'esistenza di Dio. Pertanto dal punto di vista teoretico-speculativo il postulato dell'esistenza di Dio costituisce unicamente una massima per il giudizio riflettente teleologico, come appare dalla *Critica del Giudizio*: il giudizio riflettente, a differenza di quello determinante, non è costitutivo, ma unicamente regolativo, in quanto riflette su una rappresentazione data, ma non la costituisce.

Il terzo postulato della ragion pura pratica è quello della libertà, che l'Autore non tratta specificamente accanto agli altri due, ma a cui dedica un'attenzione particolare nel corso di tutta l'opera.⁵⁰

⁵⁰ Si constata come la centralità del concetto di libertà sia posta in rilievo nella prefazione della *Critica della ragion pratica* e come subito Kant differenzi per almeno due motivi questo postulato dagli altri due: innanzitutto, mediante la libertà (che è reale perché si manifesta con la legge morale) trovano una realtà oggettiva quelle idee di Dio e dell'immortalità dell'anima che, speculativamente, erano destinate a rimanere concetti vuoti; in questo senso, quello della libertà è un postulato reale, rispetto agli altri due, che sono invece possibili. Inoltre, il postulato della libertà è la condizione della legge morale, mentre gli altri sono solo condizioni dell'oggetto di una volontà determinata da tale legge (del bene supremo e del sommo bene). Nella prefazione alla *Critica della ragion pratica* la libertà è considerata come *ratio essendi* della legge morale, mentre la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Per evitare di cadere in un'incoerenza, Kant chiarisce subito che se la legge morale non fosse prima pensata chiaramente dalla nostra ragione non potremmo mai ammettere la libertà (nonostante questa non sia contraddittoria); d'altra parte, se non vi fosse la libertà, non potrebbe darsi la legge morale in noi. Ma che cos'è esattamente la libertà che da un punto di vista speculativo possiamo solo pensare senza contraddizione, ma che, sotto il profilo pratico, siamo costretti ad ammettere come condizione di possibilità della legge morale? La libertà, afferma Kant, non è una struttura psicologica, spiegabile attraverso un accurato esame dell'anima umana, e ricavabile quindi da principi empirici, ma è un «predicato trascendentale

Il problema più importante che suscita questo postulato è: come si conciliano la libertà dell'uomo e la causalità divina? La risposta è: se il tempo fosse una proprietà delle cose in sé, l'uomo fenomenico si identificherebbe con quello noumenico e, quindi, Dio sarebbe causa di una realtà determinata necessariamente; la libertà, pertanto, non esisterebbe per niente. Il tempo però, in Kant, è forma della sensibilità, cioè un modo di rappresentazione dei fenomeni, e non costituisce una proprietà delle cose in sé. D'altra parte, la creazione non può avere come oggetto i fenomeni, ma le cose in sé indipendenti dal tempo (cioè libere). Dunque conclude Kant: «Come sarebbe una contraddizione dire che Dio è un creatore di fenomeni, così è anche una contraddizione dire che, come creatore, egli è causa delle azioni nel mondo sensibile, e quindi delle azioni considerate come fenomeni, benché egli sia causa dell'esistenza degli esseri agenti (come noumeni)».⁵¹

Dio quindi è causa dello stesso essere libero dell'uomo. Sul problema dei postulati, Kant ritorna nella *Critica del giudizio*, in cui, nell'ambito delle cose conoscibili, la libertà è fatta rientrare fra le «cose di fatto», l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio invece fra le «cose di fede».

della causalità di un essere che appartiene al mondo sensibile» (KANT, *Critica della ragion pratica*, 115). La causalità come libertà, quindi, è un carattere dell'uomo noumenico, mentre la causalità come necessità naturale è un carattere dei fenomeni, cioè di quegli eventi che si verificano nel tempo. Ogni evento e ogni azione che avviene in un dato momento è necessariamente condizionato da ciò che è avvenuto prima; poiché il passato non è più in mio potere, le azioni che compio dipendono da motivi che non sono a loro volta in mio potere. Come fenomeno, non posso mai essere libero: se pertanto consideriamo i fenomeni come cose in sé, dobbiamo escludere la possibilità della libertà. È necessario quindi mantenere i due piani – quello fenomenico e quello noumenico – distinti anche se inseparabili. Tuttavia afferma Kant: «Nell'applicazione, quando si uniscono i due concetti in una sola e medesima azione, e perciò si vuole spiegare quest'unione stessa, appaiono grandi difficoltà le quali sembra che rendano impossibile tale unione» (KANT, *Critica della ragion pratica*, 116).

⁵¹ KANT, *Critica della ragion pratica*, 125.

In proposito Kant afferma:

Tra tutte le idee della ragion pura è l'unica di cui l'oggetto sia una cosa di fatto e debba essere messa tra gli *scibilia*; questo perché la realtà dell'idea di libertà con una specie particolare di causalità, il cui concetto sarebbe trascendente dal punto di vista teoretico, si può dimostrare mediante le leggi pratiche della ragion pura e conformemente a queste nelle azioni reali e quindi nell'esperienza.⁵²

La libertà, pertanto, è la sola idea della ragione che, pur non potendo mai dare di sé un'esibizione intuitiva, abbia una realtà, la quale si manifesta nelle azioni, cioè nell'esperienza. Perciò essa può essere fatta rientrare fra gli *scibilia*. L'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio invece (e il sommo bene derivato, scopo finale della morale) sono oggetto di una fede pratica. Derivano quindi dal bisogno dell'uomo di poter sperare nella realizzabilità di uno scopo finale che, tuttavia, non costituisce il principio del dovere il quale, come sappiamo, deve prescindere da qualsiasi finalità. Tuttavia, afferma Kant: «Nessuno scopo finale può essere comandato da una legge della ragione, se questa nel tempo stesso non ne prometta la raggiungibilità, sia pure in una maniera incerta, e quindi giustifichi anche l'adesione alle sole condizioni sotto cui la nostra ragione può concepirla».⁵³

ETICA E RELIGIONE

Tutta la filosofia kantiana segna, come si è detto, il primato della ragion pratica e solo mediante questa si può giungere alla conoscenza del mondo, come mondo della libertà, dell'io attraver-

⁵² KANT, *Critica del giudizio*, 351-352. E poi Kant aggiunge: «L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono cose di fede (*res fidei*), e tra tutti gli oggetti gli unici che si possano chiamare in tal modo» (*ibid.*).

⁵³ KANT, *Critica della ragione pratica*, 149-150.

so il postulato dell'immortalità dell'anima, e di Dio, attraverso un postulato basato sempre e comunque su una prova morale,⁵⁴ che non ha valore oggettivo, ma soltanto soggettivo. La religione è qui vista unicamente però come religione nei limiti della sola ragione resa possibile dall'etica.

Di questo problema Kant tratta soprattutto nell'opera *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), in cui dice come si deve intendere la religione per quanto riguarda la sola ragione basata su una fede religiosa pura, cioè una fede razionale. Questa è l'unica religione, la quale deve essere alla base di tutte le religioni rivelate. La rivelazione, infatti, e le sue leggi non possono essere conosciute dalla pura ragione e costituiscono una credenza storica diffusa per tradizione. Perciò non è sufficiente una pura credenza di ragione per esse. Si verifica la stessa cosa che accadeva per il diritto positivo e l'antropologia: anche queste dovevano essere fondate sulla metafisica dei costumi, rispettivamente sulla dottrina del diritto e sulla dottrina della virtù. La religione rivelata, anzi ogni religione rivelata, si deve perciò fondare sulla religione razionale.⁵⁵

⁵⁴ Francesco Barone, in *Pensieri contro*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1978, 131, a proposito del rapporto tra morale e religione afferma: «In Kant tuttavia non venne del tutto troncata però la connessione tra morale e religione; se il dovere va compiuto per se stesso c'è non di meno nell'uomo l'esigenza che il suo comportamento morale sia riconosciuto nel proprio valore. E poiché nel mondo questo riconoscimento manca, l'esperienza morale postula un Dio che nell'al di là sia il giusto remuneratore della virtù morale. L'esistenza di Dio non provabile dalla ragione speculativa diventa un postulato della moralità».

⁵⁵ Si deve, però, anche dire che appartiene alla morale filosofica l'elemento formale di tutte le religioni. Qui, infatti, viene considerato soltanto il rapporto tra la ragione e l'idea di Dio e non si tratta dei doveri verso Dio come Essere esistente al di fuori della nostra idea. Per quanto riguarda l'elemento materiale della religione, esso è costituito dal culto che è l'insieme dei doveri verso Dio. Questi sono doveri particolari, che non possono essere conosciuti a priori, ma soltanto empiricamente, perché appartengono alla religione rivelata.

La religione in generale veniva, già nella *Critica della ragion pura*, definita come «congiunzione di morale e teologia».⁵⁶ La teologia di cui parla Kant è quella morale e non la teologia basata sulla ragione pura teoretica, la cui possibilità, come scienza speculativa, era stata da lui negata proprio nella *Critica della ragion pura*. Nella *Religione entro i limiti della sola ragione* Kant afferma:

La religione (considerata soggettivamente) è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini. Quella in cui mi occorre dapprima sapere che qualche cosa è un comandamento divino, per riconoscerlo poi come mio dovere è la religione rivelata (o che esige una rivelazione), quella al contrario in cui mi è necessario innanzi tutto sapere che qualche cosa è un dovere prima che io possa riconoscerlo come un ordine divino, è la religione naturale.⁵⁷

Prima di passare al concetto di immortalità dell'anima e a quello relativo all'esistenza di Dio, come sono presenti nell'opera sulla religione, consideriamo appunto la relazione tra religione naturale (razionale) e religione rivelata (positiva): questa costituisce uno degli aspetti più interessanti dell'opera.

Kant aveva affermato, nella *Critica della ragion pratica*, che da un punto di vista morale si deve credere all'immortalità dell'anima (e all'esistenza di Dio) attraverso una fede razionale pratica basata sui relativi postulati; la religione non si esaurisce però in questa fede razionale pratica, ma essa è anche oggetto di una «fede riflettente»,⁵⁸ non dogmatica, che riguarda piuttosto l'aspetto storico e materiale

⁵⁶ KANT, *Critica della ragion pura*, 315 nota 1; 493-497.

⁵⁷ I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it., Laterza, Bari 1985, 168-169.

⁵⁸ «La ragione, nella consapevolezza della sua impotenza a soddisfare alle sue esigenze morali, si estende fino a idee trascendenti, che potrebbero compensare quella deficienza, senza che la ragione se le attribuisca come un suo più esteso possesso. Essa non contesta né la possibilità, né la realtà degli oggetti di queste idee, ma solamente non può assumerle nelle sue massime del pensare e dell'agire. Anzi essa calcola che, se, nell'insondabile

delle religioni così come si sono andate configurando nel corso della storia dell'umanità. Ecco come si esprime il filosofo tedesco in proposito:

All'ammissione dei principii di una religione si dà il nome, per eccellenza, di fede (*fides sacra*). Noi avremo dunque da considerare la fede cristiana da una parte come una fede razionale pura, e dall'altra parte come una fede rivelata (*fides statutaria*). La prima può essere ritenuta come fede liberamente adottata da tutti (*fides elicita*), e la seconda come una fede comandata (*fides imperata*).⁵⁹

Compito della religione, secondo Kant, è quello di renderci consapevoli dei grandi misteri dell'esistenza, come la presenza inelut-

campo del soprannaturale, v'è tuttavia, oltre ciò che essa può rendere comprensibile, ancora qualcosa, che sarebbe necessario per supplire all'impotenza morale, questo qualcosa, anche se sconosciuto, tornerà pertanto di grande aiuto alla sua buona volontà mediante una fede, che (riguardo alla sua possibilità) si potrebbe chiamare riflettente, poiché la fede dogmatica, che si spaccia per una scienza, apparisce alla ragione insincera o presuntuosa» (KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 56-57). Inoltre, sempre a proposito del rapporto tra religione rivelata e religione razionale pratica, Kant, nella prefazione alla seconda edizione dell'opera, aveva affermato: «Sul titolo di quest'opera (poiché sono stati manifestati dei dubbi anche a riguardo dell'intenzione nascosta sotto questo titolo) osservo inoltre: poiché la rivelazione per lo meno può comprendere in sé anche la pura religione razionale, mentre viceversa questa non può in sé comprendere l'elemento storico della rivelazione; per questo io potrò considerare quest'ultima come una sfera più vasta della fede, che contiene, come una sfera più ristretta, la pura religione razionale (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici), ed il filosofo, in quanto puro insegnante di ragione (procedendo per semplici principi a priori) bisogna che si mantenga nei limiti della sfera più ristretta, e quivi perciò faccia astrazione da ogni esperienza» (*ibid.*,13).

⁵⁹ KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 180.

tabile del male come male radicale,⁶⁰ cioè la colpa indelebile da cui siamo macchiati e il nostro dovere come uomini davanti a Dio di rinnovarci moralmente.

⁶⁰ Nella *Religione entro i limiti della sola ragione* si fa riferimento alla tesi della compresenza del principio del male accanto a quello del bene o del male radicale della natura umana. In questa trattazione, che riecheggia la dottrina del peccato originale, si afferma che il male si trova non solo in questo o quell'individuo, ma in tutto il genere umano e precede ogni azione. Nonostante ciò, esso non deriva da predisposizioni biologiche, ma deve essere imputato alla libertà dell'uomo; infatti questa è la giustificazione del fatto che Kant considera sempre l'intenzione e non l'azione. Con ciò Kant però non ritiene che l'uomo sia completamente cattivo, piuttosto che lo sia in modo radicale: l'uomo ha, secondo Kant, non solo inclinazioni naturali le quali, prese di per sé, sono moralmente indifferenti, ma possiede anche l'impulso di fare delle proprie inclinazioni naturali il motivo determinante delle relative azioni. In ciò l'uomo si pone in contrasto con la legge morale, l'imperativo categorico, sebbene ne sia consapevole. Nell'opposizione alla legge morale consiste la malvagità: questo è il male radicale. Alla luce della teoria del male radicale si riesce a capire meglio anche come Kant reputi difficilissimo che l'uomo possa compiere anche una sola azione veramente morale, dal punto di vista dell'intenzione, anche se essa risulta del tutto legale, come afferma nella *Metafisica dei costumi* (1797): «Non è infatti possibile all'uomo di scrutare così profondamente nel proprio cuore da poter mai essere completamente sicuro, anche soltanto in una sola azione, della purezza del suo proposito e della sincerità della sua intenzione morale, per quanto egli non abbia alcun dubbio sulla legalità di questa azione» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1983, 243). In proposito Giuseppe Riconda afferma, nella sua Presentazione agli *Scritti di filosofia della religione* di Kant: «Il male radicale (cosiddetto secondo un'espressione che a quanto pare Kant mutua da Baumgarten), che corrompe tutte le nostre massime e inquina fin dalla fonte pervertendoli non solo i rapporti che ogni uomo ha con gli altri uomini, ma lo stesso rapporto che egli ha con sé medesimo, è dunque la falsità» (I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, 18). Riconda poi aggiunge più avanti: «Ci si limiterà allora a sottolineare che la teoria del male radicale, che costituisce come si è detto il *novum* della trattazione kantiana della religione, rispetto a

Kant però aggiunge:

Ma fuori di ciò, la dottrina cristiana, in quanto è basata su fatti e non su puri concetti razionali, non si chiama più solamente la religione cristiana, ma la fede cristiana, che fu posta a base di una chiesa. Il culto di una chiesa consacrata ad una tale fede è quindi duplice: da una parte quello che bisogna renderle, secondo la fede storica; dall'altra parte quello che le spetta secondo la fede razionale pratica e morale. Nessuno dei due può, nella chiesa cristiana, esser separato dall'altro quasi fosse sussistente per sé solo; il secondo perciò non dal primo, perché la fede cristiana è una fede religiosa; né il primo dal secondo, perché questa fede è una fede dotta.⁶¹

Entrando in merito al problema dell'immortalità dell'anima e a quello dell'esistenza di Dio, Kant nella *Religione entro i limiti della*

ciò che Kant aveva detto sul tema nella *Critica della ragion pratica*, conferisce al discorso di questi scritti accenti di autentica religiosità, e lo porta a prospettarsi la vita umana in termini di peccato, conversione e grazia, in un modo che non solo lo apre ad una problematica che ha senso solo in riferimento al cristianesimo, ma anche mostra che l'influenza del cristianesimo è penetrata nel cuore stesso della sua posizione» (*ibid.*, 39). C'è da aggiungere che i contemporanei di Kant (eccettuato Schelling) non capirono affatto l'importanza del male radicale all'interno della sua filosofia; in proposito celeberrima è l'affermazione di Goethe in una lettera a Herder: «Kant dopo aver impiegato una lunga vita a pulire il suo mantello da tutte le sorte di pregiudizi che potessero sporcarlo, lo ha imbrattato ignominiosamente con la macchia vergognosa del male radicale, affinché i cristiani si sentissero impegnati a baciarne il lembo» (*ibid.* 15). Tra i grandi teologi del '900, Karl Barth, in maniera molto differente, in proposito afferma. «È possibile andare impunemente tanto avanti con Paolo, come pure ha fatto Kant nella sua dottrina del peccato? Che Kant da questo punto di vista sia andato tanto avanti, come abbiamo appena visto, comporta delle conseguenze anche nella dottrina della salvezza» (*ibid.*, 39).

⁶¹ KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 180.

sola ragione ribadisce l'importanza della religione rivelata come strumento di diffusione e comprensione della religione razionale pratica:

La religione naturale, in quanto morale (in relazione alla libertà del soggetto) collegata col concetto di colui che può dare effetto al suo fine ultimo (col concetto di Dio, come creatore morale del mondo), e riferita ad una durata dell'uomo adeguata a questo fine nella sua totalità (riferita all'immortalità); è un concetto puro pratico della ragione, che, nonostante la sua infinita fecondità, presuppone così scarsa capacità teoretico-razionale, che ogni uomo può esserne convinto praticamente in modo sufficiente e ciascuno può pretenderne come dovere per lo meno gli effetti. Essa possiede in sé il grande requisito della vera chiesa; cioè l'attitudine all'universalità, se con questo termine si vuol significare validità per ciascun uomo (*universitas vel omnitudo distributiva*), che è come dire attitudine ad avere un consenso unanime. Per diffondersi e mantenersi in questo senso, quale religione universale, ha bisogno senza dubbio di un corpo di servitori (*ministerium*) consacrati alla chiesa puramente invisibile; ma non di funzionari (*officiales*), ha bisogno cioè di dottori, ma non di capi, perché non esiste ancora una chiesa come unione universale (*omnitudo collectiva*), per il fatto che ciascun individuo professa la religione razionale, né con questa idea si mira precisamente ad una chiesa siffatta. Ma siccome una tale unanimità non potrebbe tuttavia mantenersi da se stessa, né, per conseguenza, propagarsi nella sua universalità, senza prender la forma di una chiesa visibile; poiché ciò può ottenersi solo se s'aggiunge una universalità collettiva, cioè una unione dei fedeli in una chiesa (visibile), seguendo i principii d'una religione razionale pura; e siccome, del resto, questa unione da se stessa non scaturisce da quella unanimità, oppure, se fosse ottenuta, non sarebbe, dai propri liberi aderenti (come è stato dimostrato sopra), portata alla stabile situazione di una comunione di fedeli (perché nessuno di questi illuminati crede di aver bisogno, per i propri sentimenti religiosi, della comunione con altri professanti la stessa religione); perciò, se a queste leggi naturali, conoscibili con la

sola ragione, non s'aggiungono certi ordinamenti statutari accompagnati pure dal prestigio legislativo (cioè da autorità), mancherà sempre tuttavia quello che costituisce per gli uomini un dovere particolare ed un mezzo per giungere al loro fine supremo; mancherà, in altre parole, l'unione stabile di tutti sotto una chiesa visibile universale; e questo prestigio, necessario per fondare una tale chiesa, presuppone un fatto e non semplicemente l'idea pura della ragione.⁶²

La concezione religiosa kantiana pertanto mantiene anche dal punto di vista comunitario il rapporto con la dimensione individuale propria del postulato dell'immortalità, che, essendo di carattere etico, costituisce uno degli oggetti (l'altro è quello dell'esistenza di Dio) della fede razionale pratica.

Prima di trarre tutte le conclusioni possibili, è significativo rifarsi anche a ciò che Kant dice della virtù nella *Metafisica dei costumi* (1797). Questa costituisce infatti l'ultima opera etica kantiana che, come opera dottrina, fornisce i contenuti metaempirici relativi sia al diritto sia alla virtù: essa infatti è distinta in «Dottrina del diritto» e «Dottrina della virtù».⁶³

⁶² KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 172-173.

⁶³ La metafisica kantiana si configura come metafisica scientifica, sì, ma critica (contrapposta quindi alla metafisica dogmatica), e di essa fanno parte, secondo l'Autore, una metafisica della natura e una metafisica dei costumi. Per capire qual è il nuovo significato che permea tale concezione kantiana sembra necessario fare un breve riferimento alle opere corrispondenti, pubblicate da Kant rispettivamente nel 1786 e nel 1797. Nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* i giudizi sintetici a priori presentati nella *Critica della ragion pura* (principi dell'intelletto puro) vengono applicati al concetto empirico di materia, permettendo in questo modo una giustificazione di una fisica pura: in ciò infatti consiste la metafisica della natura corporea. Nella *Metafisica dei costumi*, divisa in *Dottrina del diritto* e *Dottrina della virtù*, d'altra parte l'imperativo categorico (nella formula fondamentale e nelle tre formulazioni derivanti da essa) viene applicato al concetto empirico di volontà (volontà empirica) e così può aver luogo (passando attraverso il principio universale del diritto e quello della virtù) la deduzione dei diritti e dei doveri.

A proposito della virtù, Kant sottolinea come il suo concetto stesso implica già che essa deve venire acquisita (che non è innata): «La virtù è il prodotto della ragione pura, pratica, in quanto questa, che ha coscienza della propria superiorità, vince (per mezzo della libertà) la potenza delle inclinazioni contrarie. Che la virtù possa e debba essere insegnata, risulta già dal fatto che non è innata; l'insegnamento della virtù è dunque una dottrina». ⁶⁴

Il metodo della dottrina (perché ogni dottrina scientifica deve essere metodica, risultandone altrimenti l'esposizione tumultuaria e disordinata) non può essere frammentario, ma bisogna che sia sistematico, affinché la dottrina della virtù abbia il carattere di una vera e propria scienza. Il primo e più indispensabile strumento dottrinale per insegnare la virtù a un alunno, che è ancora incolto, è un catechismo morale. ⁶⁵

Questa metafisica dei costumi è una morale pura, e ad essa deve fare riferimento ogni etica empirica (antropologia). Ciò che accomuna quindi la metafisica della natura a quella dei costumi appare pertanto il fatto che entrambe si configurano come conoscenze razionali per concetti costituite da giudizi sintetici a priori, i quali rappresentano (come era già evidente dalla *Critica della ragion pura*) la *condicio sine qua non* per la scientificità di una metafisica. Quella classica e razionalistica, proprio perché non constava di tali giudizi, era stata demolita da Kant nella dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura* e, per quanto riguarda l'etica, nelle due opere propedeutiche, la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*.

⁶⁴ KANT, *Metafisica dei costumi*, 355-356.

⁶⁵ «Frammenti di un catechismo morale. Il Maestro (M) interroga la ragione del suo Scolaro (S) su ciò che gli vuole insegnare, e se questi non è in grado di rispondere alle domande che gli sono rivolte, il maestro suggerisce le risposte (guidando la sua ragione).

M: Qual è il tuo più grande desiderio, anzi la somma di tutti i tuoi desideri nella vita?

S: (tace).

M: Che tu riesca in tutto e sempre a seconda dei tuoi desideri e della tua volontà. Come si chiama un tale stato?

S: (tace)

M: Si chiama felicità (vale a dire un benessere costante, una vita di soddisfazioni, una perfetta contentezza del proprio stato). Se tu avessi ora nelle

tue mani tutte le felicità (quelle che sono possibili nel mondo), le vorresti tutte per te solo, o ne faresti parte ai tuoi simili?

S: Io ne farei parte agli altri, per rendere anche loro felici e contenti.

M: Ciò prova che tu hai un cuore assai buono; lasciami ora vedere se hai un intelletto altrettanto retto. Procureresti tu al pigro dei soffici guanciali, affinché egli possa trascorrere la vita in un dolce far niente, o daresti all'ubriacone vino in abbondanza, o qualsiasi altra cosa che cagioni l'ebbrezza e daresti all'ingannatore astuto una figura e dei modi affascinanti, perché egli riesca ad ingannare meglio gli altri, o all'uomo violento ardire e forza per riuscire a vincere facilmente gli altri uomini? Questi sono appunto i mezzi che ognuno di essi desidera, per essere felice a modo suo.

S: No, questo non lo farei.

M: Vedi dunque, che, se anche tu tenessi tutte le felicità nelle tue mani e fossi inoltre animato dalla migliore volontà, non le elargiresti a ognuno secondo i suoi desideri, ma cominceresti con l'indagare sino a qual punto egli ne è degno. Per te stesso, poi non avresti certamente nessuna esitazione a procurarti tutto ciò che consideri necessario alla tua felicità?

S: No.

M: Ma non ti verrebbe altresì in mente di domandarti, se tu stesso sei degno della felicità?

S: Certamente.

M: Ebbene, ciò che in te tende con ardore alla felicità, è l'inclinazione; ciò poi che sottomette questa inclinazione alla condizione che tu devi prima esser degno della felicità è la tua ragione, e il fatto che tu puoi con la tua ragione limitare e vincere la tua inclinazione, costituisce la libertà della tua volontà. Per sapere ora come devi regolarti al fine di partecipare alla felicità e nello stesso tempo per rendertene degno, tu trovi la regola e le istruzioni unicamente nella tua ragione; ciò significa che non hai bisogno di tirare questa regola di comportamento dall'esperienza o dagli insegnamenti che ricevi dagli altri, ma che la tua propria ragione ti insegna e ti ordina esattamente quello che devi fare. Per esempio se si presentasse il caso di poter procurare a te o a un tuo amico un grosso vantaggio per mezzo di un'astuta bugia, e per di più senza recare nessun danno agli altri, che cosa ti direbbe la tua ragione?

S: Io non debbo mentire, per quanto grande sia il vantaggio che può risultare per me e per il mio amico. Il mentire è una cosa abietta e rende

l'uomo indegno di essere felice. Vi è qui una necessità assoluta imposta da un comando (o da un divieto) della ragione, a cui debbo ubbidire e davanti al quale devono tacere tutte le mie inclinazioni.

M: Come si chiama questa necessità immediatamente imposta all'uomo dalla ragione, di agire conformemente alla legge della ragione stessa?

S: Si chiama dovere.

M: Dunque per l'uomo l'adempimento del suo dovere è la condizione universale e unica che lo rende degno di essere felice: esser degno della felicità e fare il proprio dovere sono una sola e medesima cosa. Ma se noi abbiamo coscienza di una volontà buona e attiva che ai nostri propri occhi ci rende degni, o almeno non indegni, di essere felici, possiamo noi fondare su ciò una sicura speranza di poter partecipare a questa felicità?

S: No! questo non basta; perché non è sempre in nostro potere procurarci la felicità, né il corso della natura si svolge per se stesso secondo il merito, ma la felicità della vita (il nostro benessere in generale) dipende da circostanze che sono ben lungi dall'essere in potere dell'uomo. La nostra felicità rimane dunque sempre e soltanto un desiderio, senza che possa mai diventare una speranza, almeno che non intervenga qualche altra potenza.

M: La ragione non avrebbe per se stessa motivi per ammettere come reale una potenza che distribuisce la felicità secondo il merito o il demerito degli uomini, che comanda a tutta la natura e governa il mondo con una suprema saggezza, in una parola per credere in Dio?

S: Sì; perché non vediamo nelle opere della natura suscettibili di un nostro giudizio, una saggezza così vasta e così profonda, che non possiamo spiegarcela altrimenti che per l'arte indicibilmente immensa di un Creatore dal quale noi abbiamo ragione di attendere pur nell'ordine morale che costituisce il più bel ordinamento del mondo, un governo non meno saggio; onde accade che se non ci rendiamo da noi stessi indegni della felicità, il che avviene quando trasgrediamo il nostro dovere, noi possiamo sperare di parteciparvi.

In questo catechismo, che deve venir sviluppato fino ad abbracciare tutti gli articoli che riguardano la virtù e il vizio, bisogna avere la massima cura di dirigere l'attenzione sul fatto che il comando espresso dal dovere non si fonda mai sui vantaggi o sugli inconvenienti che dal suo adempimento possono risultare per l'uomo che ne è vincolato, e nemmeno per gli altri, ma che esso si fondi unicamente sul puro principio morale, e non bisogna

Kant poi aggiunge:

Questo catechismo deve precedere il catechismo religioso e non si può inserirlo, come una cosa puramente incidentale nell'insegnamento della religione, ma bisogna insegnarlo, invece, separatamente come un tutto indipendente, perché soltanto per mezzo di principi puramente morali può effettuarsi il passaggio dalla dottrina della virtù alla religione, venendo altrimenti gli insegnamenti di questa a mancare di purezza.⁶⁶

Da queste ultime considerazioni si riconferma come Kant sia profondamente innovatore per quanto riguarda il rapporto tra etica e religione. Il problema del rapporto tra etica e religione viene affrontato anche nella stessa *Metafisica dei costumi*, nella parte conclusiva della *Dottrina del metodo dell'etica*, in cui si ribadisce l'autonomia della morale. Si riafferma qui, infatti, come la dottrina religiosa, ossia la dottrina dei doveri verso Dio, stia al di fuori dei confini della pura filosofia morale, anche se la religione si fonda sulla morale stessa. In proposito Kant afferma:

Si vede da ciò che nell'etica intesa come filosofia pura, fondata sulla legislazione interna, i rapporti morali dell'uomo con l'uomo sono i soli che possono essere comprensibili per noi, mentre tutto ciò che concerne i rapporti di Dio con l'uomo

accennare a quei vantaggi e a quei danni se non in modo accessorio, come a cose che non sono in sé affatto necessarie, ma che possono servire di veicolo o di ingredienti per quelli che hanno il palato naturalmente debole. Ciò che vi è di vergognoso nel vizio, non ciò che può esservi di dannoso (per l'agente stesso), si deve mettere dappertutto in rilievo. Se infatti non s'innalza al di sopra di ogni cosa la dignità della virtù nelle azioni, l'idea stessa del dovere scompare e si perde a poco a poco in prescrizioni puramente pragmatiche; perché allora l'uomo perde la coscienza della propria nobiltà e questa diventa una mercanzia messa in vendita al prezzo che vi offrono le sue inclinazioni ingannatrici» (KANT, *Metafisica dei costumi*, 359-362).

⁶⁶ KANT, *Metafisica dei costumi*, 357.

oltrepassa completamente i limiti della nostra natura e ci è assolutamente incomprendibile. E con ciò resta confermato quanto era stato sostenuto sopra, ossia che l'etica non può estendersi al di là dei confini dei doveri, che l'uomo ha verso se stesso e verso gli altri.⁶⁷

L'etica, dunque, non può comprendere la dottrina religiosa: questo è dovuto al fatto che se l'etica fosse basata sulla religione, sarebbe eteronoma. Kant in questo modo sarebbe di nuovo caduto in quel volontarismo etico che aveva sempre cercato di evitare perché pregiudicava, a suo giudizio, tutte le più famose teorie morali a lui precedenti.

Concludendo, l'idea dell'immortalità dell'anima e quella dell'esistenza di Dio in Kant assumono una connotazione nuova, non più legata ad un punto di vista teoretico-speculativo (anche se un certo supporto è dato anche dal giudizio riflettente teleologico), ma ad un punto di vista pratico, cioè morale: a conferire ad essa questa realtà è la legge morale che non è un postulato ma un principio oggettivo, dato come «fatto» della ragione, costituendo la condizione di «oggettività» del postulato stesso. L'anima e Dio non possono essere pertanto conosciuti come un oggetto empirico qualsiasi, in quanto non sono fenomeni subordinati alla intuizione spaziotemporale e alle categorie dell'intelletto, ma sono solo pensabili logicamente dal punto di vista teoretico. Nonostante ciò assumono un'importanza fondamentale dal punto di vista morale, in quanto senza la loro postulazione non è possibile per l'uomo pervenire né alla virtù, né alla felicità, data la finitezza intrinseca della stessa natura umana.

⁶⁷ KANT, *Metafisica dei costumi*, 373.

**THE CONCEPT OF CONTEMPLATION
IN ARISTOTELIAN PHILOSOPHY
AND BENEDICTINE MORALS**

GIUSEPPE GIMIGLIANO

Editor's note: In the present article professor Giuseppe Gimigliano, who teaches at St Peter's Theological Institute in Rome, compares Greek philosophy with Benedictine morals. In particular, he puts side by side Aristotle's Nicomachean Ethics (Book X, paragraphs 6-8) and the teaching that Benedict of Nursia left us through the written legacy of his rule. But why those particular parts of the Nicomachean Ethics? What do they have to do with Benedict? The answer is to be found in what Aristotle himself says: "perfect happiness is a contemplative activity [...] the activity of God, which surpasses all others in blessedness, must be contemplative; and of human activities, therefore, that which is most akin to this must be most of the nature of happiness" (Nic. Eth., X, 8). Gimigliano underlines that Greek philosophy has greatly influenced Christian theology: a great many Christian theologians referred, directly or indirectly, to classic or Hellenistic thought. However, he reminds that Christianity bases its doctrine on the revelation of Jesus Christ, the only way to salvation, whereas philosophy seeks in rational reflection the highest degree of spiritual advancement.

For that reason, it is not so difficult to compare Aristotle with Benedict if only one constantly keeps in mind such substantial differences, also trying to remember that a word can mean a certain thing for Aristotle, and something else for Benedict. For example: it may happen that Christianity borrows a word from Greek philosophy, conferring to it a meaning which is different from the original one, or that philosophers and theologians use different words to signify the same concept. Taking all of this into account, the author does not think it particularly hazardous to compare Aristotle with Benedict about the matter of contemplative life.

A comparison of Aristotle and Benedict about contemplation concept: that's the purpose of this essay. In particular, we will examine paragraphs 6, 7, and 8 in book X of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, entitled *Supreme happiness is the contemplative life*, with the *Regula sancti Benedicti*.

Let us delve into the study of that part of the *Nicomachean Ethics* devoted to contemplation. The stagirite (Aristotle was a native of Stagira in Macedonia) describes a natural evolutionary process with which we can hardly disagree. Infants spend their time trying to amuse themselves. Each of their activities is directed toward achieving that end. Mature people, on the other hand, occupy themselves, or at least they should, with constructive activities, with activities considered virtuous.¹ The Stagirite draws a comparison between this natural process and that which takes place among adults. Those in the latter group are divided into two categories: those who resemble children, incessantly seeking fun, and those, on the other hand, who can define themselves as mature, since they behave according to virtue. Only the latter will be able to attain happiness, while the former will be destined to live an incomplete life. Can we make the same comparison between men who live outside the walls of the monastery and those who have chosen a religious way of life? The former would be like children chasing fun, while the latter would be mature and virtuous men. But does Benedictine teaching say just that? The saint from Nursia never speaks about it in an explicit manner, but his view on this point is in part close to that of Aristotle. According to Benedict, the monk has the right to be represented and compared to the mature man described by the Stagirite. Not that Benedict has ever said that. We are dealing, in fact, only with a meager and implicit reconstruction of his thought. It is a reconstruction that allows us a direct comparison with the theories of Aristotle.

¹ In this case, Aristotle draws a clear opposition between *paidia* (which we relate to *pais*, "child") and *spoude*, "seriousness" (which instead we relate to *spoudaios*, "serious").

Can the one who instead spends his life outside the walls of a monastery be compared to the immature child described by Aristotle? Not really. The Christian community is not made up only of monks. The contrast of man/infant is poorly suited to the message that the saint of Nursia wanted to leave us. Nonetheless, if Benedict wrote the rule he did so to suggest a model of behavior in some manner superior. Or, more simply, to live better. We must admit, then, that the monastic life is in some way superior to all the others, at least according to the thought of Benedict. Otherwise, why write the rule?

We could apply the same reflection to the novice who enters the monastery and to the monk grown mature through the cloistered life. At the moment of one's entering the monastic life one passes from one state of life to another. It is as if one were reborn to a new life, inevitably referring back to the sacrament of baptism.² Such a sacrament represents the death of the old man and the rebirth of the new one. This detachment from one state of life to another is certainly a curious and challenging aspect for anthropological analysis. But we are interested in the comparison on the philosophical plane with those things theorized by Aristotle. The Stagirite interposes a fundamental gap between the virtuous man and the one who chases after fun, just like Benedictine monasticism shows a clear division between the novice and the monk (or between laity and monks). Baptism is a demonstrative metaphor that is well suited to the case.

Aristotle holds that virtuous cannot be so only for a limited time. The virtuous remain so for their entire lifetime. Real happiness is complete, unconditional. And it cannot be such if the life lived has for its nature incompleteness.³ Benedictine monasticism has a completely different vision. A man who has spent his life living in

² *Baptism* comes from the Greek *baptismós*. The corresponding root means "to immerse in water".

³ See ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 2007, I, 10-11 and 1098 18-20: "And beyond, in a complete life: in fact, as one swallow does not make it spring, nor a single sunny day, neither can one single day, or a short space of time, make anyone happy and blessed."

sin can still become an excellent monk. For Benedict the divide between laity and monks (or between a novice and a professed monk) occurs within the individual, with the individual being able to pass from the lay state (or novitiate) to a monastic state. The Aristotelian divide occurs instead between one individual and another, and precisely between the virtuous and the “infant,” each of whom maintains his state for a lifetime. Benedict and Aristotle draw near one another and move away from each other in their ways of thinking continually. It can happen that this drawing near and backing away can relate to the same subject, as in the case just described.

Aristotle seeks to identify the means that leads to happiness. He finds it in the *intellectus*. Thus, the theoretical part of man comes to be so exalted.⁴ The intellect is the best part of human beings, as are the activities they carry out and the end that they pursue. For Aristotle, intellectual activity is undoubtedly contemplation. The philosopher does not speak of the final object in terms of absolute excellence, but as the highest and most noble level that man can pursue. I seem to recognize here a certain closeness to Platonic philosophy. The complete re-union to the one-good is nearly impossible. To know the essence unconditionally is not the prerogative of man, incapable of going beyond the boundaries that divide the one from the world of ideas. Or so said Plato. But the Stagirite surpasses his own positions and those of his master. He suggests immortality from his own life. He does not need to wait to die to receive divine recompense. I seem to recognize a certain distance from catholic doctrine and the Benedictine rule in particular. The balance and the strong sense of moderation that flow from the *Regula sancti Benedicti* highlight the impassable human limitations. The holy man from Nursia was well aware of human weaknesses. Precisely for this reason he never promised unconditional and absolute divine knowledge. Benedict is much closer to Platonism than he is to Aristotle, at least on this point.

⁴ ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Laterza, Bari 2005, 1249b 16-21. Here we find the term *theoretikè*, that we could translate with *theoretical*. In the dictionaries this word is often contrasted to practical activity.

A fundamental characteristic of intellectual activity is continuity. Aristotle affirms that contemplation should take place in a continuous and uninterrupted manner⁵. Even Benedict holds that contemplation should not be done only in moments of recollection or during choral prayer. He argues, perhaps more indirectly, but no less profoundly than Aristotle does with happiness, that dialogue and relationship with God should be incessant and recurrent. Daily manual labor, welcoming guests, service in the kitchen, all these are activities that must be carried out in a direct relationship with the Lord. The expression *Ora et Labora* is a manifestation of this.⁶

Aristotle argues that intellectual action is the proper activity of the wise, the only one capable of producing happiness. He also says that contemplation is the only activity that does not require external factors beyond contemplation itself. Every other activity is carried out instead for diverse causes and purposes. War is made to defend against a belligerent nation or to reach a hoped-for peace. War is not made for war itself, otherwise we would be butchers. Wisdom on the other hand does not need anything and is self-sufficient.⁷ Aristotle uses the word *skole*. The corresponding Latin term is *otium*. This word should not make us think of simple

⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi libri, Milano 1993 XII, 9. Here Aristotle affirms the exact opposite. For him contemplation is possible only for a period of brief duration. Perhaps in this part of the *Nicomachean Ethics* he meant that contemplation does not require a state to achieve it, something which, instead, requires for example generosity. You can ease the suffering of the starving by giving them alms. But a certain set of conditions must first be present, such as the presence of the one suffering and the availability of monetary assistance at that given moment. Contemplation on the other hand can suffer less interruption than other activities.

⁶ A. M. RAPETTI, *Monachesimo medievale, Uomini, donne e istituzioni*, Masilio, Venezia 2005. The text does not enter into the merit of a relationship with God during working hours but, through the description of the patrimonial organization of monasteries, allows us to understand the importance of manual labor within the monastic communities.

⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit. 1099a 7: "Their way of life is also enjoyable in itself", cf. 1176b 24.

pastime. In fact, it is a completely free and impartial action that does not pursue any end whatsoever. It is sufficient in itself. The exact opposite term in Greek is *askolia*, an action bound to a particular end. What is the thought of the saint from Nursia on this topic? For the moment let us quickly make a distinction: we use the term *wisdom* for Aristotle and *faith* for Benedict, given the difference in goals upon which the philosopher and the Benedictine monk set their sights. That said, the question should be put in these terms: is faith, like wisdom for Aristotle, an end in itself or is it the prerequisite for a divine re-union? To affirm that faith is sufficient in itself means making it equal to God. We know instead that all things are subject to the Father, even the most exalted. In God alone lie the origin and end of all things. And if theology were to pose the question in other words, philosophy sees in faith a "bridge" to God. Aristotle's wisdom, on the other hand, is not a means but the end in itself. For him, intellectual activity is very close to divine activity. Wise men contemplate like the gods do, they behave like them, they identify with them, and in some respects are like them. For this reason, the virtuous man reaches immortality even before dying. The distance between Benedict and Aristotle, at least on this point, is almost unbridgeable.

Let us now analyze the spiritual journey of the Benedictine monk, a way guided by faith, and compare it with the path that the follower of Aristotle undertakes toward wisdom. For Benedict faith is achieved through a practical and concrete spiritual journey. It is a series of activities to be carried out, directed toward constituting the conduct of a Benedictine monk. According to the holy monk from Nursia, the fear of God is a key element of this process. Once this phase has been passed, fear is transformed into total and unconditional love. Not that there was no love before, but it remained tied to a sense of fear and awe.⁸ The new stage attained

⁸ *The fear of the Lord is the beginning of wisdom; fools despise wisdom and instruction (Proverbs 1,7). The fear of the Lord is the beginning of wisdom; they have good sense those who practice it. His praise endures forever (Psalm 111,10). The words of the wise are like incentives, and the collections of sentences are like nails well planted; these are given by one shepherd alone. (Ecclesiastes 12,13).* These are just some

represents an important milestone in the spiritual path of the monk. But it is not, unlike what Aristotle thinks about wisdom, a “definitive” state, a state that the wise follower of Aristotle can never again abandon. The monk continues to carry out his spiritual exercises exactly as he did them before, precisely to maintain and enhance the benefits of the position already reached. There is a reason that the term “exercises” is used when speaking of the spiritual growth of a monk.

Benedict disagrees with Aristotle on another point as well. If we analyze even better the concept of Aristotelian wisdom, we see that it is rather far from the concept of Socratic knowledge. The teacher of Plato believed that wisdom consists of a continuous and unremitting search. Aristotle, however, as we have seen, believed that it is possible to attain it once and for all. The whole through the purity and the power of philosophy.⁹ Benedict is a far cry from this vision, while he is closer to the Socratic vision of continuous searching.

Another element that interests us is the importance of knowledge. From the Benedictine rule we learn that study represents an element of spiritual advancement. Otherwise we could not explain the role played by medieval monasteries as places of cultural conservation and transmission. However, we know that Benedict does not exalt knowledge to such an extent as to render it indispensable tool for happiness. This element is not validated by Aristotle’s theories, who sees precisely in wisdom the most exalted virtue, capable of making man immortal. The difference between the philosopher and Benedict is not to be sought in the Benedictine rule, as much as in Christian theology in general. Already at the time of Anselm of Canterbury, Christians found themselves involved in theological debates destined to perpetuate themselves

examples taken from the Old Testament to show that wisdom is much closer to the Christian religion than so many philosophical debates have made us believe. Not surprisingly, Benedictine monasticism places great importance on this very important virtue. As already mentioned, the medieval monastery is a clear demonstration of this.

⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., 1176a 2-3.

over time. The tremendous efforts made by the thinkers of that time to stem the shock wave of the dialectic should make us reflect on the strong opposition between intellect and faith, and on the superiority of the latter in accordance with the tenets of Christian theology.

Contemplation presupposes a state of self-sufficiency and well-being. A state that according to Aristotle is absolutely necessary for the performance of contemplative activity. It is obvious that the Greek philosopher alludes to food, to housing and to all those conditions that allow us to think of other things. A beggar will hardly be in a position to contemplate freely, mainly because he does not have the peace of mind that a philosopher has need of. On the contrary, a man who reaches that state of serenity and well-being can dedicate himself to such activities. Naturally not all those who are in the right conditions prove themselves to be philosophers, otherwise the world would be full of them. Only those that Aristotle calls sages or wise men are able to prove themselves to be philosophers. But what is the common element between Aristotle and Benedict on this topic? To answer this question a comparison between the pre-Benedictine monasticism and Benedictine monasticism would be of some use.

Since the spread of monasticism in Egypt at the hands of Anthony and his followers, among the most important virtues we include mortification of the body. It is a mortification that always manifested itself in different ways: there were those who spent an entire life locked inside a cave or upon a column, who tore their own bodies with barbed straps that were wrapped around the body, who deprived themselves almost completely of food, water and clothing until they were exhausted.

Having grown fond of that dwelling which seemed to him was bestowed by the Lord, Paul there spent his entire life in prayer and meditation. The palm tree furnished him with food and raiment. And because it does not seem impossible to anyone I call as witnesses Jesus and his holy angels, who had seen and still see today, in that part of the desert that lies on the border between Syria and the region of the Saracens, some monks, one of whom lived imprisoned for thirty years, feeding only on barley bread

and muddy water, and another monk, living in an old cistern, who ate only five figs a day.¹⁰

So narrated St. Jerome when around A.D. 376 he wrote the life of Paul the hermit in the desert of Chalcis. But Benedict was very far from these ideals. Certainly, the rule is known for its rigidity, but also for the strong sense of moderation and of balance. The calls to fast and to do penance make up a part of Benedictine conduct, but the intent of the holy monk from Nursia was not to deprive man of his own means of livelihood. Indeed, as a large part of monastic history teaches us, the body should not be deprived of the tools that are useful to contemplation and to prayer. Otherwise the other activities proper to Benedictine monasticism, work, for example, would diminish. Having established this, we are now able to respond to the question that we posed. If Aristotle says that in order to philosophize one must be in the psycho-physical conditions to be able to do so, in the same way a Benedictine monk must be in the same conditions to conduct as well as possible his monastic life. In this case, the position of Aristotle coincides with that of Benedict.

Continuing the analysis of the *Nicomachean Ethics* we see a further element of comparison emerge, and precisely when the Greek philosopher discerns two different forms of behavior. The first does not have within it the seeds of its own fulfillment, but needs external and complementary tools. We are talking of practical actions. The second instead is certainly superior because it does not require the participation of external factors, is self-sufficient and leads to happiness. This is contemplation. As already mentioned several times, this is the activity of the gods. They cannot enter into contracts or possess money; it would not suit divine nobility. Men on the other hand possess both activities, while animals possess only the first form of behavior, that of actions. From this we deduce that the gods are happy eternally, that men are happy to the extent that they possess one or the other

¹⁰ GIROLAMO (SAN), *Vita degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Città Nuova, Roma 1996.

form, and that animals can never be happy. What concerns our research is the superiority of contemplative activity compared to concrete actions. Is that so even for Benedict? The answer is in the affirmative, but hides behind it some reservations that we cannot ignore. Contemplation represents the culmination of monastic life. It is the goal upon which the Benedictine monk sets his sights. But its attainment is made through a spiritual journey which is also made up of practical actions. Without them it would not be possible to reach the peak, one would not know the real meaning of the monastic experience. Thus, contemplation is not enough in itself, but presupposes the participation of external factors, including practical actions.

In the three paragraphs that we set out to analyze no additional contrasting elements emerge. From the study so far conducted we highlight a meager overlapping between Aristotelian philosophy and Benedictine monastic teaching. Following the two ways we notice a gradual, reciprocal approach. The ways traced by Aristotle and Benedict are far from being distant. But when these ways almost come to touching each other, they move away from each other all of a sudden and with surprising speed. They are two paths that will never meet, but they are closer than can be imagined.

BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Laterza, Bari 2005.
—, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 2007.
BENEDETTO (SAN), *Regola di San Benedetto*, Lorenzo Sena (a cura di),
Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 1995.
GIROLAMO (SAN), *Vita degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Città Nuova,
Roma 1996.
RAPETTI A. M., *Monachesimo medievale, Uomini, donne e istituzioni*,
Masilio, Venezia 2005.

拉辛格视域中的信仰危机
(CRISIS OF FAITH:
JOSEPH RATZINGER'S PERSPECTIVE)

闵兴业
(MIN XINGYE)

Editor's note: The presence of a "crisis of faith" in the Western culture (particularly in Europe) was more than once denounced by Joseph Ratzinger, then pope Benedict XVI, in several of his writings and public interventions. Even if Christianity did not start in Europe, and cannot be considered a "European" religion, it was precisely in this continent that Christianity received its most historically influential form. Nevertheless, beginning with the Renaissance and then going on with the Enlightenment, this same Europe has developed a form of rationality which excludes God from public consciousness, whether He is totally denied or whether His existence is judged to be indemonstrable, uncertain, and so relegated to the domain of subjective choices. Such a "functional" rationality has transformed moral conscience, and has made "morality" disappear as a category in its own right. In the Western world, based on calculation, nothing is good or evil in itself; everything depends on the consequences which are foreseeable for a given action.

However, if we ask whether the modern Western usage of reason is universally valid; whether it is self-sufficient; whether it can relegate its historical roots to the domain of the mere past, and so to the domain of the merely subjectively valid – we have to answer with a definite "no." Modern Western culture does not express human reason in the fullness of its being "logos", as a participation of the Logos who is the Son of God: thus, it cannot be considered fully "reasonable," it is sick and can be healed only by re-establishing contact with its Christian origins.

The author provides an extensive survey of Ratzinger's positions about the Western "crisis of faith," finally giving an implicit warning to the Chinese civilization: which seems to be seduced by the rationalist approach to reality, but should realise how far it has taken the former "Christian world" from the true origins of wisdom and life.

1. 前言

本笃十六世在信德年（2012-2013）的《信德之门》手谕中只有一次提到了「信仰危机」的概念，他：「在过去，是可以看到一个一元整体性的文化母体的——它的信仰内涵以及它因信仰所启发的价值，广泛被人接受，但由于一深刻的信仰危机已侵袭许多人，在今日社会的广大群体中，似乎已不是如此」（no.2）。此概念在文中出现后并没有更多的解释，如果我们仅在「手谕」中理解「危机」，显然是很难琢磨到其具体意义的，只有将他的危机思想放进他的前期作品中才有可能获得清楚的答案。不可否认的是，长久以来，拉辛格曾多次直接或间接地提出过「信仰危机」的存在，据笔者推测最晚可以从他在1968-年以德文出版的《基督宗教导论》中发现到，其中指出「圣经批判法」在采用了所谓科学的和历史的方法后，把基督徒信仰的圣子耶稣做出了历史中的耶稣和信仰中的基督的分割式对待，在貌似理性地解释耶稣的事迹时，无法看出天主通过耶稣传递出的神性意义。¹

此后，若瑟·拉辛格在不同年代的作品中依旧延续了自己的「信仰危机」意识，例如1983年（法文版）的《於无信的时代传递信仰》、1993年（德文版）的《神学的性质及使命》、2005年（意大利文版）的《基督宗教与诸文化危机》等书。他甚至将自己的思想指向了当前神学界热议的话题上，例如多元主义和宗教交谈、理性主义

¹ Cf. Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (London: Search Press, 1971), pp. 15-49, 141-170.

和圣经启示、马克思主义和解放神学。仅是宽泛地审视其神学性的作品,我们尚不能把「危机」只作为狭义的教会内部的信仰问题理解,而忽视他从担任教廷信理部部长以来 1981直到在整个的教宗任职期间(2005-2013) 对国际秩序-与安全、科学技术与生命尊严等问题的关注。本文就以拉辛格多次提及的「信仰危机」概念为主题,尝试从三个方面综合其不同时期的神学与政治议题向汉语界的基督徒进行介绍,希望通过展开他的信仰危机意识,帮助基督徒从拉辛格的神学思想中认识教会的基本信仰立场,并警惕当今各种世俗学说对基督徒信仰生活带来的危害。

2. 多元主义思想与欧美宗教身份

在《信德之门》手谕中,本笃十六世的「一元整体性的文化母体」是欧洲的一体性基督宗教以及由其形成的伦理的与文化的传统。关于欧洲的主体身份,他曾经多次撰文或在公共场合提出来供欧洲国家的政要们反省,特别是在2004年与意大利哲学家佩拉的交流中,他明确地指出欧洲的「一元整体性」特征主要展现在三个方面:(1) 基本人权和人性尊严优先:那是国家或团体无法给予的,而是出自更高的价值体系,也就是《圣经》的启示真理——人是天主的肖像,人本身带有神圣的不可侵犯性,此一启示真理构成了当今人权概念中自由和平等的基础。因此,人权和人性尊严超过一切组织性的、政治性的权威,团体和国家只有维护人权和人性尊严的义务,而无权压制和破坏它。(2) 婚姻与家庭的神圣性:即两性结合的一夫一妻制婚姻,无论对男女关系还是对社会组织言,

都是最基本的人性结构。此一特征奠定了欧洲的伦理身份，更在世界范围内引领了人类的文明。(3) 欧洲独特的宗教身份：欧洲接受的是以色列民族的至上神，自宗徒时代开始便受到了基督信仰的塑造，并确立了自己的伦理结构和价值体系，包括建筑、绘画、文学创作等。²「一元整体性的文化母体」的概念，显然指的不仅是纯粹的信仰领域，还包含了与信仰实践密切相关的政治、伦理以及文化等领域。

可是，在拉辛格的思想中，欧洲的一元整体性并不是地理学上的概念，而是历史的与文化的。他是依据基督宗教在欧洲的传播史做出判断的。因为在教会初期，保禄宗徒将基督信仰从巴勒斯坦地区带到欧洲的罗马后，便开启了欧洲各民族皈依基督信仰的历史；即使从公元四世纪开始，当北方的日耳曼人大举南下时，也没有影响到教会的传教活动，反而令这些北方的「蛮族」很快接受了信仰。当东方的拜占庭帝国在公元四世纪建立后，直到1453年在历史中灭亡，整个中世纪都为东欧的各民族皈依教会创造了便利条件。从基督信仰的角度言，斯拉夫人在1589年自豪地将莫斯科称为「第三罗马」时，标明了他们已经建立起自己的基督宗教文明，也说明了他们长期占领并生活的北亚地区已经皈依教会。如果仅从地理学的角度领会欧洲的一元整体性，那么深受基督宗教影响的斯拉夫民族

² Cf. Joseph Ratzinger & Marcello Pera, *Without Roots* (NY: Basic Books, 2006), pp. 74-80.

必然会被排除在外,事实上他们始终持守着自己的信仰,即便在遭受斯大林集权主义的蹂躏后,俄罗斯的民族文化和伦理价值仍旧保存了与欧洲社会一致的色彩,甚至在宗教礼仪和社会风俗方面更纯粹和更保守。

尽管如此,一元整体性的欧洲社会,在当今时代正面临着严重的危机,此一危机是多元主义在欧洲盛行引起的。「多元主义」一词本来出自德国哲学家伍尔夫 (Christian Wolff, 1679-1759) 的思想,伍尔夫用这个词语描述了一种独特的世界观,强调世界上存在着许多不同的甚至对立的现实,并且理性的人也能够追溯到多种独立性原则的存在。起初此种多元主义的思想并不为人们所重视,直到近代,借着英格兰的社会学家兼政治评论家哈罗德·拉斯基 (Harold Joseph Laski, 1863-1950) 的政治学理论才流行起来,尤其在—后现代主义哲学家与多元主义神学家的圈子里受到了热烈欢迎。拉斯基的理论,本在说明现代社会已不存在所谓的由某个贵族血统或特权阶级掌控的国家政体了,文明的国度是由众多个体组成的,个体与个体之间是一种平等甚至对立的关系;不仅这样,社会个体与作为集体性的国家机构之间也是互相制衡的,个体的生命和意志不足以受到个别团体或国家权威的强制和取缔。³ 所以,在多元化的社会中没有一个组织可以凌驾在另一个组织或个体之上,国家对个体生命及其自由权只有提供保护的责任,

³ Cf. *Handing on the Faith in an Age of Disbelief* (San Francisco: Ignatius Press, 2006), p. 72. See also Peter Henrici, "The Church and pluralism", in *Communio* (1983): 128-129.

却没有最终的否决权。拉斯基的多元主义政治学理论在欧洲社会的盛行，一方面为人们认识不同的宗教和团体确立了尊重他者的积极态度，即以尊敬的态度面对他者（宗教和文化）的神圣性，另一方面也起到了破坏欧洲一元整体性的作用，造成欧洲社会不断失去自身的宗教及伦理价值，直接冲击了基督徒的正常信仰生活。拉辛格肯定到，欧洲人依其传统的基督信仰言，完全能够实现对他者的尊敬，因为由《圣经》启示的真理已经告诉基督徒，人是天主的肖像，人与人之间具有同等的人性尊严和基本权利，世俗的政府是无权剥夺人性尊严和基本人权的；实际上，从欧洲社会接受基督宗教开始直到现今，「尊重他者」一直是欧洲人奉行的伦理准则。

问题是，当伊斯兰教信徒移居欧洲之后，即可获得欧洲议会各类法律的保护，并能合法地建立清真寺、学校、医院等，组织公开的宗教活动和履行自己的信仰时，作为欧洲人的基督徒为什么难以在伊斯兰世界实践自己的信仰呢？多元主义文化提倡现代人要尊重他者，尊重其他宗教及其文化的神圣性，可是基督徒在尊敬他者的神圣性时，有没有友善地表露出自己也是一名虔诚的信仰者，是不是也有责任向他人介绍自己信仰的宗教呢？在致意大利哲学家马赛罗·佩拉 (Marcello Pera, 1943-) 的信件中，拉辛格是这样描述基督宗-天主与基督徒的信仰责任的：

那是一位怜悯穷苦者与弱小者的天主，怜悯寡妇与孤儿、怜悯行旅者的天主；天主如此富有人性，以致他自己降生成，成了一位受到磨难的人，借着与我们一同受苦，为痛苦者赋予了尊严和希望。如果我们不如此做（按：展现天主的面容），我们不仅否认了自我的欧洲身份，我们也剥夺

了对他人的服务，而且他们有权利获得这种服务。如果我们不如此行事，那我们便否认了欧洲的身份，而且也否定了他们获得此项认知的权利。⁴

除了说明由基督宗教形成的欧洲文化的一元整体性外，拉辛格还指出了北美与拉丁美洲继承的欧洲精神遗产。欧洲人发现美洲的存在，开始于哥伦布1492年的环球航行，从那时起欧洲移民开始涌入美洲，直到十九世纪为止，伴随着西班牙、英国等欧洲国家的不光彩殖民运动，天主教与基督新教共同塑造了美洲的人文精神，从美国国家宪法的个性上已经表达的十分清楚。因此，当拉辛格强调多元主义在冲击欧洲的基督宗教及其伦理价值时，欧洲不过是在历史过程中第一个形成基督宗教文明的地缘中心和全球基督宗教文明的象征，多元主义实际上已经危害到了所有以基督信仰作为公共生活形态的国家、团体以及个人。

拉辛格并没有忽略由「多元主义」政治学产生的「化多元主义」(Multiculturalism) 同样对教会的神学思想带有危害。文化多元主义之所以能在欧洲兴起，本身得力于基督宗教对人性尊严和权力的尊敬态度；不过，当文化多元主义抛弃使自己确立的基督宗教价值时，也随即丧失了自己的话语身份，更注定了无法实现对他者的真诚态度，

⁴ Joseph Ratzinger, *Europe: today and tomorrow* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), p. 34. See also *Without Root*, p. 80.

只能将自己陷在一种十分尴尬的处境中。基督徒需要注意的是,多元主义在后现代主义哲学家那里获得了更广泛的发展,例如德里达 (Jacques Derrida, 1930-2004),他在延续了尼采「没有事实,只有诠释」的论调后,建立了相似的「文本之外,别无其它」的诠释学要领,将圣子道成肉身、耶稣的复活升天等信仰奥迹视为福音作者主观意识的编造。一些天主教的多元主义神学家们则把多元主义哲学的诠释学理论运用到了「宗教交谈」中,直接去诠释《圣经》文本和教会信理,例如约翰·希克 (John Hick, 1922-2012)、雷蒙·潘尼卡 (Raimundo Panikkar, 1918-2010) 等所推行的那样,希克在1972年曾呼吁要以多元主义的神学在神学界发动一次「哥白尼式的革命」,即是要通过多元主义的方法论去消解基督宗教对终极实在等议题的解释权,为其它宗教信仰提供平等的话语权。他们否定基督宗教对天主启示的卓绝认知能力后,通过与其它宗教一同拼凑真理和公共价值,以最终实现宗教间平等对话的目的。在经过了严肃的分析后,作为信理部部长的拉辛格强调,一旦多元主义的哲学理论在教会中获得接纳,那势必会把基督徒的信仰和伦理生活带入不稳定中,并会在宗教之间引起无休止的争吵。

3. 教会训导与神学思考

「信仰危机」不仅发生在被基督宗教塑造的欧洲文化中,也发生在体制性的教会内部。早在1985年以意大利文发表的「多元主义作为教会与神学中的一个问题」文章中,拉辛格详细地论述了「多元主义」为当代神学家理解自身使命、

教会训导权威以及教会信理等方面带来的思想危害。⁵ 为消除多元主义哲学对教会训导权威和神学思考者带来的威胁,他在文章的第二部分通过引用亚历山大的克莱孟 (150-215)、亚大纳削 (298-373) 以及奥林匹斯的麦道笃 (Methodius of Olympus, † 311) 等古代教父的教会学思想,阐明了自己对基督教会的基本信仰立场。在初期教会中,教父们是以「和谐」(Symphonia) 说明教会自身的多样性、合一性以及二者的统合特征的。⁶ 「和谐」说明了教会内部存在着不同的声音,需要加以说明的是,不同的声音并不像当今的多元主义神学家们理解的那样,是一种在独立性个体间的彼此争吵和相互诋毁的形势。教会的和谐特征说明,在教会中虽

⁵ Cf. Joseph Cardinal Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Essays to Orient Theology in Today's Debates* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp. 73-82.

⁶ 拉辛格从四个方面对初期教会的 *Symphonia* 做了介绍: 1. 表达一种在新旧约经书之间的一体性: 那是圣经中法律与福音的一致, 先知与宗徒的一致, 新约各卷经书之间的一致; 它是在教会中表达真理的最基本的形式, 因为信仰真理的表达方式并不是独奏曲, 而是交响乐, 既存在彼此的张力又是浑然一体的表达; 2. 表达着基督徒与他人的真诚合一: 合一是真理表达自身的最基本模式, 教会中的合一不仅来自基督徒的人为努力, 更是由那位超越者——圣神——达至的; 3. 信仰渴求更大的合一: 它不仅意欲将人的社会性确立在一个有形的组织中, 还会影响个体人的社会性, 把人带进与天主的共融中; 另外, 只有人与天主的合一才能够完美地促成人与人、人与万物的合一; 4. 人自身是一种多元性的存有: 不仅由灵魂和肉体组成, 他也时常会在内心遭受各种对抗力量和情感的冲突, 其本身便渴望着合一, 然而他需要外在的救助, 不是从自身, 却是自身之外的那位人类的创造者和救赎者获得力量, 只有天主有能力促成人的自我合一。 Cf. *The Nature and Mission of Theology*, pp. 82-85.

然有宗徒、先知以及教师等职务上的分别，却是各安本位井然有序的，教会中多种神恩的存在都是在同一的教会信仰和教会训导权威的指导下，为了诠释《圣经》并为了服务「信仰内涵」而存在的。拉辛格通过将自已的神学理论确立在教父时代的和谐概念上，进一步揭示了多元主义思想的负面效应。

在神学思考与教会训导之间产生的「信仰危机」，是由于一些神学家抛弃了教父时代和中世纪的士林神学传统，采纳了多元主义的政治学与社会学的理论造成的。拉斯基的多元主义理论，强调每个人自诞生之日起，非经主观意志决定地隶属于某个组织或某个团体，基于人类社会中各个组织的独立性甚至彼此间的对抗性，人的社会性角色便是多元性的；由此推论，包括政府在内的任何社会组织都不可以把个体的人完全纳入自身的角色中，并宣称自身具有掌控人性意志的绝对权威。一些神学家基于这种理论，认为天主教会像国家机器一样也是一种人性的组织，既然本身带着人性方面的各种局限性，就不应该要求基督徒对她保持更大的忠诚。拉辛格的观点是，天主教以其性质言，绝对无法接受拉斯基的多元主义理论。因为教会起始于耶稣基督的召叫和宗徒们的响应，宗徒们虽然身份各异却在回应召叫中形成了一个团体，他们领受了彼此相爱的命令，并且奉召宣讲福音为使万民成为门徒。宗徒们对耶稣基督召叫的响应，说明了教会的成员不是被强制性纳入体制中的，也不是非经主观意识的盲从；宗徒们对自身使命的履行则说明了，只要教会在世界中存在一天，便始终肩负着传递救恩喜讯和团结人类的重大责任。从《宗徒

大事录》对初期教会的描述可知,教会的成员都是以自愿的方式通过洗礼圣事和圣体圣事加入教会并在教会中生活的,每位基督徒都是自由地接受了基督信仰,并让这信仰作为个人的生活形态,目的是通过教会把自己托付在基督的救恩中。基督徒首先是在洗礼圣事中获得自己基督徒身份的,此后又借着其他圣事活着基督的生命,此一生命表达着不是一个单一的「我」,而是一个集体的「我们」,并且要与基督的位格结合,让自己活出基督生命的「我」。⁷ 此正是拉辛格的教会学的格言——「教会不是我们的,而是基督的」。不难理解,天主教正统教会学应该是圣事学的和基督学的,而不是社会学的和政治学的。

耶稣复活升天后,宗徒们凭着记忆(memoria) 把与耶稣基督相处的经验传授给了弟子们,弟子们谨遵宗徒的教诲又传授给后世的教会。教会的训导权威便扎根在耶稣基督对宗徒们权利与使命的传授中,训导权的卓越身份在于延续宗徒们和耶稣基督独特的交往经验,使自己在诠释基督的训诲时,确立起合法的地位;显然教会的权威带有「自上而下」的幅度,并非基于基督徒「集体意识」的表达和神职人员的制造。教会训导领受的是从宗徒传下来的全备信仰,责任是为保护信仰。事实上,教会的确依据自身的经验和授自基督的权柄确定了哪些经书保存着纯正信仰,并将它们列为《圣经》的正典了。教会训导是以生命诠释信仰的,宗徒们的致命、宗徒信经的传递就是诠释事件的发生,

⁷ Cf. *The Nature and Mission of Theology*, pp. 93-94.

而非是科学的和历史的诠释方法。在信仰的诠释过程中，教会区分的是那些危害基督徒信仰的异端，却不把对基督信仰的教义性诠释作为纯理性的神学作品，更不会把作为基督奥体的基督徒划分成有学识的和无知的两类人。

当今教会内出现的神学多元主义论调，已经深刻地受到了拉斯基政治学理论的影响，有意排除教会训导在基督徒信仰实践中的权威和「基督事件」见证人的身份，把教会团结人类于基督圣爱中的使命排除掉，造成基督徒无法辨认出耶稣基督在教会中的活现。正如拉辛格批评的那样，在某些地区已经出现了基督徒热衷神学家的意见甚于相信主教牧灵训诲的现象，特别是拉丁美洲的解放神学，从开始就偏离了慈母教会的训导。解放神学一方面运用了马克思的政治学理论对教会信仰采取了政治学的解读，把教会放置在国家或政府的位置上，另一方面，在突出关注穷人与弱小者时，又把教会摆在穷人与弱小者的对立面，造成了本是由耶稣建立的穷人的教会反被刻画成与富人和强盗一伙的剥削者，第三方面，解放神学家们在努力去除殖民地化的过程中，把教会描述成了一种文化性的殖民帝国，福音的宣传被转变成了宗教性的侵略行动。拉辛格强调，解放神学在表达对贫穷者和受压迫者的同情时，并没有抓住导致苦难和压迫的根本，真正的解放应该是让人从罪恶的奴役中解放出来，因为是人性的骄傲、自私以及贪婪为自己的同类带来了灾难，这应该成为解放神学的正确发展方向，要让人们接受耶稣基督才是真正的解放者，却不应该用马克思主义的阶级斗争理论攻击教会的训导权威。

教会训导的使命在于见证信仰和诠释信仰。如果教会训导失去了权威,把神学家们的意见奉为诠释救恩的合法形式,那神学必然会丧失自身的存在意义和价值。因为教会本身是提供神学家展开思考的母体,教会凭着自己的身份理所当然地是神学存在的基础和神学思考的泉源;换言之,神学是对信仰的思考、并在教会中思考的信仰活动,在多个宗教间的教义性对比只能属于宗教哲学,宗教哲学是无法为人类的灵性生命提供滋养的。本笃十六世引用保禄的信仰经验,肯定了保禄的「我生活已不是我生活,而是基督在我内生活」(迦2:20)是宗徒对自己皈依经验的描述,暗示了洗礼圣事的本质意义;对慕道者而言,洗礼圣事是一个人全新生命的开始,他要从此抛弃过去的罪恶生活,在基督内活出新的生命。神学家也是一样,他在洗礼中已经接受教会传递给他的《圣经》、宗徒信经作为自己的思想原则,并领受了圣事和祈祷经文为过好自己的基督徒生活。因此他的神学思考应该奠基在教会的传统中,并让自己的作品成为基督信仰的见证。相反,当今一些神学思考者的弊病,在于总想「制造」一些新奇的思想以证明自己获得了学术上的成就。针对此类现象,拉辛格是这样做出评论的:

事实上,神学多元主义经常是一种主观主义和个人主义,很少奠基在大公传统的基础上。现今,看来每一位神学家总想去「制造」。然而,他的正当工作务要深入到教会信仰的大公宝库中,同时要在理解和宣讲信仰上提供帮助,而非-

「制造」它。否则，信仰将会被肢解成一个个相互攻击的学派并会带来对天主子民的更大危害。⁸

重要的是，神学家的身份和反省行为的本身，已经预设了已不再是个人的、纯理性的，而应是集体的、经验的以及教会性的信仰表达。针对个别地区出现的地方化的神学思想潮流，当时作为信理部部长的拉辛格，在文章中举出了「法语神学」(French theology) 的例子，曾经为梵二大公会议作出卓越贡献的耶稣会士路巴克 (Henri de Lubac, 1896-1991) 与道明会士孔格 (Yves M. J. Congar, 1904-1995) 等法国神学家，他们在以自己的母语书写过程中，并无意突出思想上的特立独行或者为自己树立神学思考上的丰碑，他们除了寻找真理并以最适当的方式表达真理外，别无其它目的，由此证明了他们的神学虽是法国的，更是普世教会的。⁹ 为拉辛格而言，他们的模范性不仅适用于欧洲各国教会，也对拉丁美洲、非洲以及亚洲地区的神学思考者带有深刻的启发意义。神学思考的前提条件，是扎根于不变的天主圣言，融入教会两千年的大公信仰宝库，而且总不与教会自身的和谐性与在历史中的延续性发生冲突或产生断裂。只有这样，才能有效地保障神学思考者的身份与使命的合法性，才能界定某部作品是否真正的神学著作，或是普通的宗教哲学的书籍。从拉辛格的文章和与记者的多次谈话中，我们能够发现到，他对带有政治学色彩的多元主义神学观是抱以严厉的批判态度的，

⁸ *The Ratzinger Report*, p. 71.

⁹ Cf. *The Nature and Mission of Theology*, p. 97.

并且是针对在「宗教交谈」议题中与教会训导相左的理论阐述自己立场的。然而从他引用的《圣经》经文上分析，他并不否认在新旧约《圣经》中存在的多元而和谐的事实，尤其作为主的奥体的教会，肢体是众多的，神恩是丰富的，职务是多样的，却仍然表现着一个主、一个信德、一个洗礼、一个天主和众人之父（格前12:12-13；弗4:5-6）。《圣经》中的多元与和谐并不存在任何冲突，因为是大能的天主自己或是他通过降生的圣言将多元化的现实引入和谐（symphony）与一体（unity）的，这种一体性的多元化仍旧在主的教会中延续着，并有宗徒们的职务尤其伯多禄的职务保证着，所以在拉辛格的思想中，宗教交谈学者的神学理论应该以大公教会的信仰与传统为依据。

4. 理性主义与科学技术

基督宗教的欧洲对全球的贡献不仅表达在科学技术方面，更表现在伦理价值方面。但在十八世纪，法国的启蒙运动将理性主义推向了高峰，因为启蒙运动的特征主要表现在人人共有的理性上，以理性作为通向知识的惟一途径，把理性认知的结果作为人对客观世界的正确把握。在强调以理性为原则的同时，启蒙主义者已经抛弃了形成主观思想的潜在文化及宗教传统，把从自然界获得的知识与过往的传统进行分离，一切行事的准则只是以现时的理性决定作为依据，把理性推举到了话语权的绝对地位上。¹⁰ 基于这一

¹⁰ Cf. Benedict XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures* (San Francisco: Ignatius Press, 2006), p. 40.

启蒙理性 (Enlightened reason), 理性主义者将基督宗教对《圣经》无误性和自然法则的维护视为过时的基要主义作为, 故意将天主及其启示的伦理原则排除在人的公共生活以外。

他们把对世界的认知仅作数学化的和科技化的解读, 将人的认知对象限定在了世界可感知的层面上, 一切非可感的皆被视为不真实的。相应的结果是, 既然天主无法通过科技化的手段被经验理性直接审察到, 作为宇宙万物的创造者及其在人类历史中实施的救恩工程便成了值得怀疑的。人的理性通过自然科学的辅助, 已经把物质世界及其规律假定为认知对象的全部。理性主义者主张, 非经数学化的检验, 而把各种伦理的与美的因素归于构成物质世界的基本原子上, 便是幼稚可笑的。相应的结果是, 凡是在人的主观意识之外没有被捕捉到的或是没有被掌控的自然结果, 就不承认客观伦理法的存立。如此, 他们否定了作为宇宙创造者与维持者的神性权威, 更在摆脱由天主提供的伦理原则时, 为自己的各类活动自行地制造了一套伦理法则, 最终走向了人的自我神化。例如前苏联的马列主义者认为宇宙的秩序并非出自客观理性的设计, 而是非理性的撞击, 他们基于这种解读便号召民众努力推翻旧有的秩序, 依据暴力重建新型国家, 国家社会主义和无产阶级便基于自己的主观意识设计出了。¹¹ 然而, 他们的失败也是显而易见的,

¹¹ Benedict XVI, *Europe Today and Tomorrow: Addressing the Fundamental Issues* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), p. 94.

不是外在的经济因素而是内在的主观理性所致，因为他们根本不知道国家的意义是什么，也不清楚人生的最终目的，却用一类空想的国家社会主义和对没有阶级存在的平等生活的向往去刺激人们的工作效率，最终导致成没有自然法则和宗教道德约束的扭曲式发展。¹² 这就是他们通过否弃基督宗教及其上帝后，自行制造的新型世界与「废除作为人民虚幻的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福」¹³ 的悲剧。拉辛格指出，即使那些极端的伊斯兰恐怖主义分子也是通过重新解释上帝的国将其转变为现世的国，并在宣称了「上帝除了我们以外，没有其它手臂」后，把所有美好的许诺转变成自己的极端主义措施，相应地，就完成了一套自我授权的伦理法则以合理化自身的恐怖行为。

当今社会的行事原则是，只要能力所及又知道如何去做，人是不会轻易接受限制的；凡是与人的主观意愿相左的言论和权威，都要被视为对人类自由权的敌视。这才是人类社会混乱的根源：

既然人们已经领悟到自己可以独立地做成许多事情，而且这类知识一直在加增。如果这种认知不能在一种伦理原则中找到其自身的标准，它便会成为一种破坏的力量，正如我们已经从周围世界看到的那样。人知道怎样克隆人类生命，

¹² Ibid., pp. 29, 40, 52.

¹³ 马克思，〈黑格尔法哲学批判导言〉，载中共中央马恩列斯著作编译局编，《马克思恩格斯选集》（北京：人民出版社，1972年5月），页2。

他随后便会这样做。一个人为了另一些人的利益知道怎样把人类作为获取器官的「仓库」,随后他会这样去做。他如此做,因为在他看来,这是他的自由或权利的使然。¹⁴

理性主义是在伴随科学技术的探索中走向极端化的。科技的发展使人发现到自身对客观世界与对自我生命的控制能力,增大了人们的冒险与探索精神,此方面的危机主要表现在对生物科技的研究和对尖端武器的制造上。无论是二战时期,日本广岛的核弹爆炸,还是德国纳粹主义政府以毒气屠杀犹太民族,甚至2013年8月21日叙利亚内战中1429名无辜死难者。事实说明,抛弃了天主及其启示的神性价值,以科学技术武装起来的人类理性只会走上杀人与自杀的道路。武器的研制和运用,在制衡对方的同时自身也受到了威胁,人类随时有被灭绝的危险;此类危机还表现在,生物科技可以将人性生命作为掌控的物品进行交易,也可以轻而易举地把同伴的肢体或器官放置在实验室中,更可以不经夫妻之爱的行为从试管中提取婴儿。教宗在《大分裂时代的价值观》一书中说,当代理性的行为规则是在制造科技产品经验中获得的,理性只是被用来创造实用价值、提高工作效益以及丰富物质生活了。这个理性化的过程,主要是经过了地理大发现时期人类视野的打开,工业革命时期由机器代替手工提高生产效率的突破,以及科技手段对自然规律的掌握等

¹⁴ Benedict XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, p. 42.

阶段,最终增强了人们占有世界的欲望,带来的结果却是对天主创造世界的否认,不再将人类自身视为上帝的受造物 and 恩赐,甚至有将自己的同伴沦为交易货品和享乐工具的危险。拉辛格在警醒基督徒,由欧洲的理性主义与科学技术产生的危机,其影响不局限在欧洲,而是全球性的;毫不夸张地说,每个人都能够是危险事件的参与者和受害者。

拉辛格并不是在全盘否认欧洲社会奠立在科学技术上的理性发展,因为理性主义的哲学基础是作为万物本源的逻各斯(Logos),那是古典希腊哲学家追求的真理,并与希伯来—基督宗教的上帝存在着密切关系。拉辛格批评的是将理性与信仰的分离行为,甚至以理性对抗宗教真理的错误发展模式,因为基督宗教从起初便把自身视为逻各斯的宗教,逻各斯的宗教便是理性的宗教;¹⁵ 基督宗教强调的是秩序,即客观世界的自然法则,自然法则又是人性伦理的基本伦理法,彰显的是独一无二上帝的真实和美善,并将绝对的神置于绝对的位置上,而非将人性自我神化以取代上帝的绝对权力。理性宗教的神人关系,表达在一切人都是天主的受造物也是天主的肖像上,人不仅有服膺天主的责任,也有捍卫同类尊严的义务。这是基督宗教作为逻各斯教会的基本特征:当人将自己同类的生命放进试管中时,那本身便是对天主以正常的自然法则创造生命权利的破坏,不再将生命视为一项恩赐的礼物,只是看做专家们科技活动的产品。¹⁶ 在《圣经》中,基督宗教的伦—

¹⁵ Cf. Joseph Ratzinger, "Europe in the Crisis of Cultures", *Communio*, 32, no. 2 (Summer 2005), pp. 353-354.

¹⁶ Cf. 添加作者, *Christianity and the Crisis of Cultures*, p. 26.

理原则已经被清晰地启示出来。《创世纪》9:5-6节的大洪水事件后,天主这样向诺厄和他的后裔说:「我要追讨害你们生命的血债:向一切野兽追讨,向人,向为弟兄的人,追讨人命。凡流人血的,他的血也要为人所流,因为人是照天主的肖像造的。」而在亚当的次子亚伯尔被杀一案中,直接追讨血债的也是天主,他向加音说:「你做了什么事?听!你弟弟的血由地上向我喊冤。」(创4:10)拉辛格基于《圣经》的启示真理,呼吁基督徒们,人性尊严的基础是天主,无论国家政府还是社会中的科研机构,只有保护人的生命与尊严的权利。¹⁷拉辛格就是借着将自己的神学理论扎根在《圣经》的启示真理中,为基督徒指明了应该保持的信仰态度和应该履行的伦理准则的。

5. 结论

若瑟·拉辛格著作中的「信仰危机」概念要远远大于在《信德之门》手谕中的涵义,并且这类危机已经延伸到了基督徒生活的多个方面,像本文论述的欧洲的基督宗教身份、教会的奥体身份及训导权威、生命科技与武器制造等,其中第一项和第三项完全超出了基督宗教的体制性范围,关联着欧洲的地缘政治和整个人类的前途命运。我们仅以三个标题梳理了在不同领域中的危机表现形式,目的是对拉辛格的思想给予概括性的介绍,以指明基督徒在当今世界坚持的信仰态度和遵守的伦理原则。拉辛格意识中的信仰危机,

¹⁷ Ibid., pp. 59-60.

出现于他在不同年代的公开演说、弥撒讲道以及与记者们的谈话中,特别是在《拉辛格报告》、《地上的盐》、《天主与世界》、《世界之光》四部采访记录中;这些面对面的交谈记录,议题内容十分宽泛,不仅包括了信理神学、伦理原则、礼仪生活,还包括了国际社会的政治、军事、人权、环境等,虽然不像在论文写作过程中那样深刻与详细,却展现了拉辛格面对当前问题时毫不犹豫的信仰立场,特别是他对危害基督信仰事件和学说的警惕意识。

拉辛格的信仰危机意识,从其担任信理部部长开始直到卸任教宗职务为止,贯穿了其整个的牧职生涯。这种极高的警觉意识是与他在信理部工作期间,直接处理马克思主义色彩的解放神学 (Gustavo Gutiérrez) 与Leonardo Boff的案件)、印度教色彩的地方灵修 (Anthony de Mello 的案件)、宗教多元与交谈 (Jacques Dupuis 的案件)、科学技术的伦理责任等时代性案例有关,而他的批判态度更是与自身所受的传统的信仰培育和维护正统信仰的牧者身份密不可分。在论述基督徒信仰危机的过程中,他从来没有以信仰危机为题,却是借着论述当前的神哲学动态和科学界的新技术新发现等具体案例,指明其负面效应、谴责其危害作用的。这些时代性的运动和议题正挑战着天主教的信仰和伦理体系,若不加以分辨干预,对教会作为基督见证者的身份和基督徒的正常伦理生活都具有极大的影响。

我们向汉语神学界介绍拉辛格的信仰危机意识,一方面是为展现当今社会思潮的走向,即多元主义在否定欧洲的宗教与伦理传统时也是对全世界基督徒信仰的冲击,理性主义只关注科学技术的进步和生活质量的提高,

而忽略甚至否认了客观伦理原则的危险, 这些都有助于汉语学者看清西方基督宗教信仰及其神学的基本个性; 另一方面, 在展现拉辛格的神学立场时, 也有助于汉语基督徒坚定纯正的信仰和伦理立场, 不仅自己度虔诚的信仰生活, 也有责任引领他人摆脱不良学说的误导; 第三方面, 拉辛格在论述解放神学和地方化的神学时, 强调思考者是以基督信仰者的身份存在于世的, 神学思考者的身份决定了思考者的使命, 即以最大的限度从教会的信仰宝库中汲取资源并以恰当的方式传达出启示真理, 而非采用那些与教会训导权威存在抵触的哲学理论和地方性的文化诠释基督徒的信仰和伦理价值。

GUSTAVO GUTIÉRREZ: A TRADITIONAL THEOLOGIAN

AMBROSE IH-REN MONG

Editor's note: The line which separates "orthodox" from "unorthodox" theology is very thin, and sometimes difficult to draw. One could object: from a traditional Catholic point of view, is theology not the "science of faith," whose criterion of truth consists in the conformity of theologians' opinions with the doctrine confirmed by the Magisterium of the Church? If this is so (and it is), it would suffice to check every theological proposition for its congruence with the Deposit of Faith in order to ascertain its orthodoxy. Unfortunately, such a kind of verification is not always easy to perform: its results depend expressly on the way of carrying it out – on the way of thinking of those who accomplish it, and the historical contingencies in which they find themselves. For that reason some theologians, whose thought had formerly been considered fairly problematic by the doctrinal authorities of the Catholic Church, were afterwards seen under a more favourable light; in such circumstances, there has never been a formal contradiction between the old and the new evaluations of their work, but only a new assessment from a more adequate perspective.

This was the case of Gustavo Gutiérrez, the founder of the so-called "theology of liberation:" once suspected of being too close to Marxist ideology, he has been fully rehabilitated by pope Francis. However, as Professor Mong says, "there was never really a war between liberation theology and Rome. [...] 'ideology overshadowed reality, instigating conflicts where there were none.'" The author thinks back to Gutiérrez's formative years so as to understand the development of his thought, which arose from his personal experience of the poor in Latin America: a solid thought, deeply rooted in the Sacred Scriptures and the Doctrine of the Faith, which has lost nothing of its theological and pastoral relevance in the contemporary world.

Liberation theologians were for decades, suspected by the Vatican of teaching revolutionary and unorthodox ideas. Times have changed. In a unique turn of events, Gustavo Gutiérrez, the founding father of the liberation theology movement, was invited to by the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF), Cardinal Gerhard Müller, to speak during a book launch for a new book by the Cardinal entitled *Poor for the Poor: The Mission of the Church*. This book has two chapters written by Pope Francis and it focuses on explaining and defending liberation theology. Müller, a protégé of Benedict XVI, wholeheartedly supports liberation theology because he believes that it is based on the Word of God and not on human ideology. This theology focuses on Jesus Christ's role in redeeming humankind not only from sin but from sinful social and political structures as well. Cardinal Müller now describes liberation theology as one of the "most significant currents of Catholic theology of the 20th century."¹

Gutiérrez published *A Theology of Liberation* in 1971, a pioneering work, which exercised great influence on the theological landscapes not only of Latin America, but of Africa and Asia as well. Because of its revolutionary call for transformation of unjust social and economic structures by employing social and economic analysis to understand the causes of poverty, it was considered dangerous by some conservative quarters. As a result, Gutiérrez and many other liberation theologians were investigated by the CDF when it was under the leadership of Cardinal Joseph Ratzinger who in 2005 became Pope Benedict XVI. Pope John Paul II remarked that Marxism has unduly influenced liberation theology and thus this theology "does not tally with the Church's catechisms."² Gutiérrez insists, "liberation theology, from the first line of the book until the

¹ Gustavo Gutiérrez and Cardinal Gerhard Ludwig Müller, *On the Side of the Poor: The Theology of Liberation*, translated by Robert A. Krieg and James B. Nickoloff (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2015), 11.

² Joshua J. McElwee, *National Catholic Reporter*, "With Vatican doctrinal czar, liberation theology pioneer reflects on troubles," <https://www.ncronline.org/news/theology/vatican-doctrinal-czar-liberation-theology-pioneer-reflects-troubles>.

last line, is against Marxism.”³ According to Karl Marx, Christianity was “oppression” but Gutiérrez teaches that Christianity is liberation. Ratzinger, however, understood liberation theology and helped to explain its teachings to John Paul II.

Coming from Argentina, Pope Francis could not have agreed with Gutiérrez more and he has placed poverty and the poor at the top of his agenda for the church. By his constant teaching on the need to reach out to the poor and the marginalized, the pope has revived liberation theology with the help of Müller. Cardinal Müller has spent every summer for 15 years in Peru, teaching theology in various seminaries, in the poorest regions, and is a good friend of Gutiérrez. Formed in the European theological tradition, Müller is looked upon as something of a convert to liberation theology.

The invitation to speak at the Vatican during a book launch is viewed by the award-winning religion journalist and author, David Gibson, as “a rehabilitation” for Gutiérrez. It is a long way from the time when the CDF were investigating and censoring liberation theologians although Gutiérrez himself was never disciplined. Gibson writes: “Gutiérrez is in a sense the Yoda of Catholicism: a small but sage presence who has known vituperation and exile, and who is now able to see his life’s work vindicated – perhaps to the point that its teaching on the poor is part of the church’s architecture, not a threat to its foundation.”⁴ However, by being endorsed by the church hierarchy may also mean that liberation theology has begun to lose its prophetic power, domesticated as it were.

Liberation theology in its original meaning has always been orthodox and conservative in the best sense. It is even seen as a kind of monastic or contemplative spirituality! Influenced by Dominican spirituality and Ignatian spirituality, Gutiérrez seeks to communicate the fruits of his contemplation to others by being a contemplative in action. This article attempts to show that in spite of its revolutionary

³ He said this at an event in his honour at Fordham University and the book he referred to was his 1971 work, *A Theology of Liberation*. David Gibson, “Liberation theology’s founder basks in a belated rehabilitation under Pope Francis,” *National Catholic Reporter*, <http://ncronline.org/news/people/liberation-theologys-founder-basks-belated-rehabilitation-under-pope-francis>.

⁴ *Ibid.*

nature, Gutiérrez's theology is steeped in scriptures and the social teaching of the church. It discusses Gutiérrez's initial formation and the intellectual influences that shaped his theological and spiritual writings. The fact that Gutiérrez has never been disciplined by the church means that he has always theologised within the confine of ecclesial framework albeit with new approaches.

Be that as it may, Joseph Ratzinger as head of the CDF issued official critiques of liberation theology in 1984, *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, and in 1986, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*. These instructions endorsed supporting the poor but condemned "serious ideological deviations" by radicals who adopted Marxist ideology in promoting class struggle.⁵ Liberation theologians, however, are not saying that the poor should use violence to obtain justice from the rich. They are saying that the Catholic Church should help the poor liberate themselves from unjust economic and social systems.

In fact, a reading of the two instructions mentioned above reveals that Rome was not against liberation theology tout court. Perhaps, there was never really a war between liberation theology and Rome. Andrea Gagliarducci says "ideology overshadowed reality, instigating conflicts where there were none."⁶ Müller described the political and geopolitical factors that influenced certain "crusades" against the liberation theology movement: "the satisfaction of depriving the Liberation Theology movement of all meaning was intensified by capitalism's sense of triumph, which was probably considered to have gained absolute victory. It was seen as an easy target that could be fitted into the same category as revolutionary violence and Marxist terrorism."⁷ In other words, capitalism manufactured a certain opposition to liberation theology.

⁵ Paul Vallely, "A Church for the Poor," *The New York Times*, http://www.nytimes.com/2014/09/05/opinion/a-church-for-the-poor.html?_r=0.

⁶ See Andrea Gagliarducci, "Liberation Theology and Rome, Was it Truly a War?," *MondayVatican*, <http://www.mondayvatican.com/vatican/liberation-theology-and-rome-was-it-truly-a-war>.

⁷ *La Stampa*, "The war between the Liberation Theology movement and Rome is over," <http://www.lastampa.it/2013/06/21/vaticaninsider/eng/the-vatican/the-war-between-the-liberation-theology-movement-and-rome-is-over-dzCNBPTKbXUDZD0JswurLP/pagina.html>.

Müller was referring to a secret document prepared for President Ronald Reagan that requested the U.S. government to take action against priests and religious sisters who were involved in this liberation theology movement. It accused them of transforming the Catholic Church into “a political weapon against private property and productive capitalism by infiltrating the religious community with ideas that are less Christian than communist.” Müller added: “The impertinence shown by the document’s authors, who are themselves guilty of brutal military dictatorships and powerful oligarchies, is disturbing. Their interest in private property and the capitalist production system has replaced Christianity as a criterion.”⁸

Pope Benedict understood liberation theology and had encouraged Latin American bishops to find new ways of helping the poor. He attended their meeting in Aparecida, Brazil, in 2007, where they refined the theology of liberation. The bishops elected a Jesuit to draft the document, Jorge Mario Bergoglio, the archbishop of Buenos Aires, who six years later was elected Pope Francis. It was no surprise that Pope Francis announced that he wanted “a poor church for the poor.”⁹

Francis had gone through his own conversion toward liberation theology. As the Jesuit provincial in Argentina in 1973, he attempted to discipline his own priests who were involved in this movement. Fifteen years later, he went through a “great interior crisis,” when he became the “Bishop of the Slums” in Buenos Aires and changed his view on liberation theology. Paul Vallely says “Over the following decades he rehabilitated key figures in liberation theology in Argentina and supported the kind of bottom-up initiatives that the Vatican, with its top-down authoritarian model of governance, had so feared.”¹⁰

Even today, we often hear Pope Francis condemning “corrupt” economic structure and “unbridled capitalism” that lead to the

⁸ Ibid.

⁹ Paul Vallely, “A Church for the Poor,” *The New York Times*, http://www.nytimes.com/2014/09/05/opinion/a-church-for-the-poor.html?_r=0.

¹⁰ Ibid.

inequitable distribution of goods, using the language of liberation theology that has become part and parcel of Catholic social teaching. Pope Francis invited Gutiérrez to the Vatican in 2013 and *L'Osservatore Romano*, the Vatican's semi-official newspaper, gave great importance to this meeting by proclaiming that liberation theology can no longer "remain in the shadows to which it has been relegated for some years, at least in Europe."¹¹ As the gap between the rich and poor is widening, Pope Francis's endorsement of liberation theology is indeed timely and to be expected from the leader of a religion whose founder has said, "Blessed are you who are poor, for yours is the kingdom of God." (Luke 6: 20).

In the following section, we will have a biographical sketch of Gustavo Gutiérrez's formative years in order to understand how his spirituality and theology were formed and developed.

EARLY YEARS

Born on June 8, 1928, in the Monserrat barrio of Lima Peru, Gustavo Merino Gutiérrez understood both the joys and struggles of a humble family. He was afflicted with osteomyelitis, which confined him in bed and in a wheelchair from the age of twelve to eighteen. His own pain and suffering led him to be sensitive to those who are also in the same situation. He was sensitized to the physical, psychological and spiritual sufferings of others. Being confined to bed led him to become an avid reader and he cultivated a love of learning. His own sickness motivated him to study medicine so that he could help others. But after three years of medical school at the University of San Marcos in Lima, he entered the seminary to prepare for ordination for the Archdiocese of Lima.¹²

¹¹ Ibid.

¹² The material for this biographical sketch is taken from Gustavo Gutiérrez, *Spiritual Writings*, Selected with an Introduction by Daniel G. Groody (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2011), 21-26, and James B. Nickoloff, editor, *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings* (London: SCM Press Ltd., 1996), 2-5.

Recognizing his intellectual abilities, the bishop sent him to Europe for further studies. From 1951 to 1959, Gutiérrez studied philosophy, psychology and theology at the Catholic University of Louvain in Belgium, the University of Lyon in France, and the Gregorian University in Italy. He received his master's degree in philosophy and psychology in 1955 from Louvain. He applied and received his doctorate degree in theology from Lyon in 1985 based solely on his theological writings. The defence of his work before the theological faculty of the Catholic Institute of Lyon was published in *The Truth Shall Make You Free* (1990). The defence turned out to be an academic dialogue between European theology and the theology of liberation. Not surprisingly, the jurors, Gérard Defois, Henri Bourgeois, Maurice Jourjon, Christian Duquoc, O.P., Jean Delorme, Bernard Sesboué, S.J., unanimously granted Gustavo Gutiérrez the degree of Doctor of Theology *summa cum laude*.

After his ordination to the priesthood in 1959, Gutiérrez began to teach theology at the Pontifical Catholic University of Peru and to serve as advisor to the National Union of Catholic Students. In his theology classes, he encouraged his students to examine the meaning of human existence and the role of God in the world in which they were living. As a committed Christian, Gutiérrez also engages in critical dialogue with modern thinkers such as Albert Camus, Jean-Paul Sartre and Karl Marx. He was also interested in the works of film directors such as Luis Buñuel and Ingmar Bergman and writers such as Jose Maria Arguedas and César Vallejo.

While Gutiérrez followed closely the events of the Second Vatican Council (1962-1965), attending the fourth session as a theological assistant to Bishop Manuel Larraín of Chile, he paid equal attention to the flux of events that was occurring in Latin America. Gutiérrez characterised this happening as "irruption of the poor" – a complex phenomenon known as *movimiento popular* or popular movement. In this movement, the poor are becoming more aware of their dispossession and consequently seek new ways of working: "Both the gains and the failures are instructive experiences. The spilled blood of those (whose photos may or may not appear on the front pages of newspapers) who have risen up against a secular injustice, bestows unlooked-for titles of ownership, more and more rapidly now, over a land more and more foreign, and yet ever more insistently laid claim to by the ones the Bible calls 'the

poor of the Earth.”¹³ This popular movement has displayed a resistance, which confounded the rich and powerful.

It is in this context of popular movement that the theology of liberation was born and developed. The struggles of the poor constitute the locus of a new way of being a person in Latin America. It is essentially a spiritual experience occurring in the midst of social conflicts and in solidarity with the voiceless and the downtrodden whom Gutiérrez calls “history’s absent ones,” which inspires him in his theological reflection. To neglect this socio-political matrix of liberation theology is “to close one’s eyes to the new praxis, new consciousness, and new relationship between God and humankind at the heart of the popular movement.”¹⁴ In order that this theology may not appear to be wishful thinking forged in the comfort of university lecture halls and thus lacking in historical grounding, Gutiérrez makes use of social-scientific analysis, the utopia theory and Christian faith. The years 1960 to 1965 were a time when Christians in Latin America were willing to challenge the injustice in their societies and thus provided the stimulus and inspiration for the theology of liberation.

James Nickoloff highlights three key steps in Gutiérrez’s contribution to the creation of liberation theology. The first took place at Petrópolis, Brazil, in 1964, during a gathering of theologians where he discussed how to establish a salvific dialogue between God and the people in Latin America who were living in poverty and misery. A second step occurred in 1967 when Gutiérrez gave a course at the University of Montreal on “The Church and Poverty.” Here he discussed in detail the theological meaning of poverty. Gutiérrez’s idea of poverty influenced greatly the Latin American Episcopacy held in Medellín in 1968. The third step occurred in his own country, Peru, in July 1968, when he presented a proposal for a “theology of liberation” at a gathering of priests in Chimbote. This was the first time the phrase, “theology of liberation,” was used.¹⁵

¹³ Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, Selected Writings (London: SCM Press Ltd., 1983), 191.

¹⁴ James B. Nickoloff, editor, *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings* (London: SCM Press, 1996), 3.

¹⁵ *Ibid.*, 3-4.

It was at Chimbote that Gutiérrez linked salvation and liberation, which includes establishing a more humane society on earth based on justice and peace. He warned that Christianity would be irrelevant if it failed to take seriously the task of establishing the kingdom of God on earth. His ideas were circulated widely in Latin America and he published in an essay, “Hacia una Teología de la liberación” (Towards a Theology of Liberation) in 1969. In *Teología de la liberación: perspectiva*, published in 1971, Gutiérrez presented the fruits of his theological reflection and set the agenda for future theologians to continue this work. However, when asked what advice he would give to future theologians: “I don’t care about the future of liberation theology. All I care about is my country and my people.”¹⁶ Gutiérrez is fully aware that like all theologies, liberation theology is the product of a particular historical moment.

JOINING THE DOMINICANS

When Gutiérrez was studying in Lyon, he was influenced by the French Dominican Marie-Dominique Chenu, who was active with the priest-worker movement. Chenu was engaged in theological reflection from within the social situation of the working classes. Gutiérrez was attracted by Chenu’s work on the relationship between spirituality and theology. While many see theology as the precursor of spirituality, Chenu, asserts that if one wishes to understand theology, one has to look at the spirituality behind it. In fact, for Chenu, spirituality is “a way of life” that engages both the mind and heart. Theology is actually the second act of that reflected on that life.¹⁷

¹⁶ Kaitlin Campbell, “Gustavo Gutiérrez awarded President’s Medal at Fordham,” *Commonweal*, <https://www.commonwealmagazine.org/blog/gustavo-gutiérrez-awarded-presidents-medal-fordham>.

¹⁷ Chenu explained this in his book, *Le Saulchoir: Un école de théologie*. Gustavo Gutiérrez, *Spiritual Writings*, Selected with an Introduction by Daniel G. Groody (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2011), 22.

Adopting this approach, Gutiérrez articulated his theological reflection in the light of praxis. He sees theology as a reflection on Christian life in the light of faith.

Gutiérrez was specially drawn towards the life of the Spanish Dominican Bartholomé de las Casas (1484-1566), whose defence of the poor, indigenous slaves during the Spanish conquest was prophetic and well-documented. It revealed to Gutiérrez the link between salvation and social justice. Thus, the influence of the Dominicans predated his formal entry into the Order of Preachers in 1998. He gave his reason for joining this religious order in an interview:

My relationship with the Order of Preachers goes back to my studies in France, where I had personal contact with the scholarly work of Fathers Congar, Chenu and Schillebeeckx, all Dominican theologians. I was attracted to their profound understanding of the intimate relationship that should exist between theology, spirituality and the actual preaching of the Gospel. Liberation theology shares that same conviction. My subsequent research into the life of Bartolomé de Las Casas and his ardent defense of the poor of his time (the indigenous people and black slaves) also played an important role in my decision. My long friendship with many Dominicans, as well as other circumstances, finally brought me to this step. I am grateful for the warm welcome that the Dominican family gave me.¹⁸

There are some who think that Gutiérrez joined the Dominicans to escape the control of the Archbishop of Lima, Juan Luis Cardinal Cipriani, who accused him of doing “lots of harm in religious congregations” and of attempting to create a “parallel magisterium” in Peru.¹⁹ John Allen interviewed Cardinal Cipriani regarding

¹⁸ Daniel Hartnett, “Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez,” *America*, <http://americamagazine.org/issue/420/article/remembering-poor-interview-gustavo-gutierrez>.

¹⁹ “The Father of Liberation Theology’s full rehabilitation: A perfect example of ecclesiastical amnesia at work,” *Rorate Caeli*, <http://rorate-caeli.blogspot.com/2015/05/the-father-of-liberation-theologys-full.html>.

Gutiérrez's decision to join the Dominicans. Below is a portion of that interview.

"He [Gutiérrez] came in to see me, saying, here's a paper of your predecessor approving my going to the Dominicans," Cipriani said. "I said, well, let's have a talk before you leave, because when I get in touch with St. Peter in the next life, maybe he will ask me, 'What about Gutierrez?' I said, you have done lots of harm in religious congregations. I would appreciate it if you would rethink your theology. ... If you move one millimeter, the church will move one kilometer.

"I said, I'm putting all the responsibility for your theology on your soul. It's in your hands. I know you're moving away, but I'm sure you are not a Dominican."

Asked what he meant by that, Cipriani said Gutiérrez is "faking" his identity as a Dominican in order to escape his control.

In fairness, people close to Gutiérrez say that while he was indeed motivated to get out from under Cipriani's authority, he nevertheless is sincere about his Dominican vocation. He took his formation in France seriously, these observers say, and sees the charism of the Order of Preachers as a good fit with his own sense of mission.

Cipriani said the Congregation for the Doctrine of the Faith is still waiting for the Peruvian bishops' conference to obtain a written revision of Gutierrez's positions, but some bishops lack the "guts" to move forward.

"Some of the people in the conference were followers of Gutierrez," he said. "It's quite difficult to find people willing to confront hard situations."

Cipriani said that in his view, the challenge posed by liberation theology remains.

In this interview with John Allen the Cardinal, speaking of liberation theologians, said: "They created a system of pastoral work that is now inside of the church, and not only in Peru," he said. "Desacralization, making social work the first thing to do, criticizing the magisterium,

involving priests in politics ... It's a whole system, a parallel magisterium to the real magisterium. ... This way of doing the church, the pastoral work, is still going on and is quite difficult to change."²⁰

There are many like Cipriani who think that liberation theology is dangerous because it uses Marxist categories and is a kind of ideology masquerading as spirituality. As we shall see, Gutiérrez's theology has in fact mystical and prophetic dimension forged in the tradition of Thomas Aquinas: *Contemplare et contemplata aliis tradere*. He contemplates the truth of the Latin American realities and attempts to share with others the fruits of this contemplation not just by his words but by his actions as well. In the following section we will trace the development of his theology of liberation.

TOWARDS A THEOLOGY OF LIBERATION

Gustavo Gutiérrez has always insisted that the theology of liberation is not merely an academic pursuit. Behind this discipline there are Christian communities, groups of people, who are becoming more aware of the oppression and exploitation that are they are suffering and which they see as incompatible with their religious faith. It is the concrete life experiences that give this theology its special character. In liberation theology, faith and life are intrinsically linked together and the unity gives this theology "its prophetic vigor and its potentialities."²¹

In fact, theology should not be confined to abstract and timeless truths because "faith means not only truths to be affirmed, but also an existential stance, an attitude, a commitment to God and to

²⁰ Quoted in "The Father of Liberation Theology's full rehabilitation: A perfect example of ecclesiastical amnesia at work," *Rorate Caeli*, <http://rorate-caeli.blogspot.com/2015/05/the-father-of-liberation-theologys-full.html>.

²¹ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), xix.

human beings.”²² Thus faith is a commitment to God and to other human beings and theology is the intellectual understanding of faith. Theology is also a progressive understanding of a commitment in history and this commitment is the living out of the Christian faith. This means that commitment comes first before understanding that commitment.

If faith is a commitment to God and to human beings, it implies also a commitment to the process of liberation. Participating in the process of human liberation is “a way of being present in the world.”²³ The Second Vatican Council regards this process as “a sign of the times.” It is first of all, a call to action, and then a call to interpretation. The process of liberation is the sign of the times and a call to action. To do this properly, Gutiérrez suggests utilizing the social sciences for a more accurate understanding of the Latin American situation.

The theology of liberation is in fact the theology of salvation. However, salvation occurs during creation, for Gutiérrez holds that we have only “one single process of human development and salvation.”²⁴ Hence the creation story in the Old Testament is not simply to explain the beginning of this world, but is in fact the first stage of God’s salvific work.

CREATION AND SALVATION

Gutiérrez teaches that history is one and thus we do not have two “juxtaposed histories,” one sacred and the other profane. Jesus Christ is the Lord of history and his salvific work embraces the whole person. This understanding is demonstrated by the relationship between creation and salvation, and the messianic

²² Gustavo Gutiérrez, “Towards a Theology of Liberation” (July 1968) in Alfred T. Hennelly, editor, *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 63.

²³ *Ibid.*, 64.

²⁴ Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, Selected Writings (London: SCM Press Ltd., 1983), 32.

promise. In the Bible, the act of creation is not merely a stage before the work of salvation. It is in fact the first "salvific activity": "Creation is inserted in the salvation process, in God's self-communication." The God who creates the world is also the God who saves. The redemptive work of Christ is presented in the context of the creation. Hence "creation and salvation have a christological import" for in Christ all have been created and all have been saved (Col. 1: 15-20).²⁵

Men and women therefore fulfil themselves by carrying on the work of creation through their own labour. They are participating in God's salvific work when they help to construct a more equitable society for the benefit of all. Thus Gutiérrez holds that "Building the earthly city actually immerses human beings in the salvation process that touches all humanity. Every obstacle that degrades or alienates the work of men and women in building a humane society is an obstacle to the work of salvation."²⁶

The second major theme is the messianic promise, which runs through the whole Bible. It is present in the history of Israel and also in the historical development of the church. The prophets proclaim peace, which means the establishment of justice, the defence of the oppressed, and the punishment of the oppressor. Peace means a life free of servitude. Gutiérrez says, "A benighted spiritualization has often caused us to forget the human power imbedded in the messianic promises and the transformation effect that might have on unjust social structures. The conquest of poverty and the abolition of exploitation are signs of the Messiah's arrival and presence."²⁷

Thus Isaiah says the kingdom will become a reality when "they shall not build for others to live in, or plan for others to eat" (Isaiah 65: 22). This happens when people are not exploited and everyone profits from his or her own labour. Thus to work for a just world where there is no alienation, servitude and exploitation, is to participate in the building of the kingdom of God on earth and to work for the

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

coming of the messiah. In the messianic promises, we find a close association between the kingdom of God and a just world that upholds the dignity of the human being, a suitable place for decent living. For Gutiérrez, "God's kingdom and social injustice are incompatible."²⁸ This brings us to the issue of liberation.

SALVATION AND LIBERATION

The gospel is fundamentally a message of salvation, which is also related to the construction of this world. There is a relationship between the kingdom of God and human work, Gutiérrez insists. Hegel helps us understand our times by holding that the human person is the agent of history and that history is nothing else than the process of human liberation. "Since it is a history of human emancipation, the human being creates history by self-liberation. To liberate oneself, to emancipate oneself, is to create history."²⁹

From this understanding of Hegel, Gutiérrez speaks of "human liberation, of human emancipation throughout history, which will pass through radical social change, revolution, and even beyond these." Gutiérrez, however, adds the dimension of faith: "It is not merely a matter of knowing the meaning of earthly action, but of knowing the meaning of human liberation in the perspective of faith, and what faith can say not only to human action in this world but to human liberation."³⁰ The text from *Populorum Progressio* takes up this issue of constructing a more humane world:

It involves building a human community where men can live truly human lives, free from discrimination on account of race, religion or nationality, free from servitude to other men or to natural forces which they cannot yet control sati-

²⁸ Ibid.

²⁹ Gustavo Gutiérrez, "Towards a Theology of Liberation" (July 1968) in Alfred T. Hennelly, editor, *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 67-68.

³⁰ Ibid., 68.

sfactorily. It involves building a human community where liberty is not an idle word, where the needy Lazarus can sit down with the rich man at the same banquet table.³¹

Gutiérrez maintains that theologians must see the need for human liberation, a sign of the times, and scrutinize it carefully. This reading and observation of the sign of the times will give us a better perspective in judging economic and political dominations which not only imprison people but also prevent them from being human. Gutiérrez laments that Christians have not really understood the real meaning of *Populorum Progressio*, the encyclical of Pope VI on the development of peoples, when they focus more on sacraments and grace than on the “global vision of humanity.”³² Gutiérrez urges us to focus more on a God who is present in this world than on one who is located outside of this world. He agrees with Karl Barth that “From the moment God became man, the human being is the measure of all things.”³³ Thus the work of constructing and developing the world has salvific value, Gutiérrez holds. In fact, everything that contributes to growth in humanity has salvific value. In other words “integral development” is salvation.³⁴

Salvation, therefore, is not limited to religious or spiritual realities and values. It must be understood as the transformation of human beings – “from less human conditions to more human conditions.” In the biblical sense, it is the freedom of captives and the oppressed, liberation from slavery. The coming of the messiah brings about the deliverance from oppression. Thus as Christians we must struggle for a more equitable world by getting rid of servitude, slavery, and oppression. The coming of the kingdom of God is associated with better living conditions for human

³¹ *Populorum Progressio*, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, no. 47.

³² Gustavo Gutiérrez, “Towards a Theology of Liberation” (July 1968) in Alfred T. Hennelly, editor, *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 68.

³³ *Ibid.*, 69.

³⁴ *Ibid.*, 70.

beings. Thus a close connection exists between the kingdom and the elimination of poverty and misery. "The kingdom comes to suppress injustice."³⁵ Hence we can say the theology of liberation is the theology of salvation.

Following the teaching of Vatican II, Gutiérrez asserts that history is one and we encounter God in history: "The Lord is the goal of human history, the focal point of the longings of history and of civilization, the center of the human race, the joy of every heart and the answer to all its yearnings."³⁶ Gutiérrez holds that "if there is a finality inscribed in history, then the essence of Christian faith is to believe in Christ, that is, to believe that God is irreversibly committed to human history."³⁷ In Christ, we see the human face of God. Thus if you gave food and drink to anyone in need, you gave it to Christ (Matthew 25: 45)

So far we have seen how Gutiérrez developed his theology of liberation based on his talk given at the Chibote conference, which took place in July 1968, entitled "Hacia una teología de la liberación" and published in 1969. Later he would refine and develop his ideas with this definition:

Theology as critical reflection on historical praxis is a liberating theology, a theology of the liberating transformation of the history of humankind and also therefore that part of humankind – gathered into ecclesia – which openly confesses Christ. This is a theology which does not stop with reflecting on the world, but rather tries to be part of the process through which the world is transformed. It is a theology which is open – in the protest against trampled human dignity, in the struggle against the plunder of the

³⁵ *Ibid.*, 73.

³⁶ *Gaudium et spes*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html, no. 45.

³⁷ Gustavo Gutiérrez, "Towards a Theology of Liberation" (July 1968) in Alfred T. Hennelly, editor, *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 74.

vast majority of humankind, in liberating love, and in the building of a new, just, and comradely society – to the gift of the Kingdom of God.³⁸

In spite of his call for commitment to the process of liberation, a call to action, Gutiérrez's teaching is traditional with an inclination towards mysticism, as it were. Maurice Jourjon, one of the examiners at Gutiérrez's doctoral defence, remarks: "You said that your theology is traditional, and I think that in the best sense of the word this is profoundly true ... I feel an inclination to ask you whether you would admit that your theology is after all, of a monastic kind. By that I mean that it provokes a commitment and that this commitment sometimes calls for new forms of personal and communal life."³⁹

In fact, Gutiérrez believes that there can be no Christian life without a contemplative dimension. He practices the spirituality of St Ignatius of Loyola by being a "contemplative in action."⁴⁰ It is a synthesis of both monastic and pastoral practices.

CONTEMPLATION AND COMMITMENT

Theology in general is speaking about God. In the theology of liberation, we first begin to contemplate God, to do his will and then to speak of him. This implies that to worship God and to do his will are the needed requirements for thinking about God. We must start with practice before we are able to develop a theory about God that is genuine. For Gutiérrez, contemplation and commitment are part and parcel of Christian life. The mystery of God reveals itself to us through prayer and solidarity with the poor. He calls the practice of Christian life "first act," and reflection on that

³⁸ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), 12.

³⁹ Gustavo Gutiérrez, *The Truth Shall Make You Free*, translated from the Spanish by Mathew J.O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 44.

⁴⁰ *Ibid.*, 45.

life "second act." "Contemplation and commitment combine to form what may be called the phase of *silence* before God."⁴¹ This silence is absolutely necessary for any loving encounter with God in prayer and commitment. Theology, talking about God, is enriched by this silence.

The hermeneutical principle of faith for Christian theology is, of course, Jesus Christ, the revealer of the Father, in him all things have been created and redeemed (Col.1: 15-20) Thus the incarnation of Jesus is the key to understanding our Christian existence:

From human being to God and from God to human being, from history to faith and from faith to history, from human words to the word of the Lord and from the word of the Lord to human words, from love of our brothers and sisters to love of the Father and from love of the Father to love of our brothers and sisters, from human justice to the holiness of God and from the holiness of God to human justice. Christ, the Word of the Father, is the centre of all theology, of all talk about God.⁴²

Theology helps to keep track of our Christian principles so that we will not be carried away by involvement in political action no matter how much we are inspired by generosity. Theology is also for service to the church in the task of evangelization. It is essentially an ecclesial function and thus it needs the church for guidance and direction. For Gutiérrez, theology of liberation is more than just a method; it implies a lifestyle, a way of becoming a disciple of Jesus Christ. This also explains why ecclesial communities of Latin America are playing an important role in the development of liberation theology.

Liberation theology seeks an adequate language to talk about God in the context of Latin America. Given the harsh condition of lives among the poor in this continent, such language needs to express the anguish of the exploited and marginalized people and

⁴¹ Ibid., 3.

⁴² Ibid., 4.

to render the Word of God meaningful to those who are seeking liberation from this inhuman situation. Liberation theology does not offer a political solution or a political programme. An American evangelical Protestant asked Gutiérrez what liberation theology's position was on the Israel-Palestinian conflict. He responded, "My friend, do you think liberation theology is a political party and I am its general secretary?"⁴³ The theology of liberation, however, does seek to construct a social morality founded upon the gospel and the tradition of the church.⁴⁴ Such is the proper task of theology.

Christian life begins with conversion, this breaking away from personal and social sin in order to start anew. Such conversion is necessary for entering the kingdom of God. Conversion also means leaving one's way (Luke 10: 25-37) and entering into the way of another, especially the poor. Conversion is a condition for serious theological activity. Gutiérrez reminds us that entering into the world of the poor is a long and painful process, but in this process we find the God that theology speaks of. Not only is this process difficult, it is also dangerous because any speech about the God of life "means challenging at its roots a world stamped by death and injustice."⁴⁵

All theology begins with the act of faith. For Gutiérrez, faith is more than just an intellectual assent, it is "a vital reception of the gift of the divine word heard in the ecclesial community, as an

⁴³ David Gibson, "Liberation theology's founder basks in a belated rehabilitation under Pope Francis," *National Catholic Reporter*, <http://ncronline.org/news/people/liberation-theologys-founder-basks-belated-rehabilitation-under-pope-francis>.

⁴⁴ The supreme principle of Christian morality is putting into practice the commandment of love. This principle is founded upon the gospel, the tradition and the fathers of the church up to the present time expressed in the teachings of the magisterium. Gustavo Gutiérrez, *The Truth Shall Make You Free*, translated from the Spanish by Mathew J.O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 152.

⁴⁵ Gustavo Gutiérrez, *The Truth Shall Make You Free*, translated from the Spanish by Mathew J.O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 5.

encounter with the Lord, and as love for our brothers and sisters."⁴⁶ In other words, faith implies that we act out our beliefs in the concrete situation of our life. Faith affects our entire existence.

Since the Enlightenment, the challenge in the West is how to talk of God in "a world come of age." In Latin America, the challenge is how to proclaim God as our father in "a non-human world"? How are we to speak of God in a world where the innocents are sufferings from injustice and exploitations? Gutiérrez explores this issue in his commentary, *On Job: God-talk and the Suffering of the Innocent*.

SUFFERING OF THE INNOCENT

The major themes that run through the Book of Job deal with the problem of evil, of human suffering, the question of retribution and friendship. Central to the book is the question of how are we to talk about God. More specifically, Gutiérrez asks how are we to talk about God in a situation where the poor are suffering in the context of Latin America. The innocence of Job helps us to understand the innocence of the oppressed in that continent. The author of the Book of Job is aware that the subject of suffering is complex and does not claim to have a rational explanation. But his faith helps him discover an appropriate language to speak about God in a way that justifies the existence of suffering. Regarding this attempt, Gutiérrez says "not to make the effort is to risk succumbing to

⁴⁶ Ibid., 6. When John the Baptists ask from jail if Jesus is or is not the messiah, he is answered with facts and not with theoretical answer: "the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised, and the poor have good news brought to them" (Mathew 11: 4 -5). Karl Marx says "until now the philosophers have only interpret the world in various ways; the point is to change it." Paul says, "I will come to you soon, if the Lord wills, and I will find out not the talk of these arrogant people but their power. For the kingdom of God depends not on talk but on power" (1 Corinthians 4: 19 -20). See José Míguez Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1976), 29-41.

impotent resignation, a religion of calculated self-interest, a cynical outlook that forgets the suffering of others, and even despair."⁴⁷ The church faces this temptation of becoming self-serving in Latin America and other parts of the world as well.

In his book, Gutiérrez enables us to accompany Job as his experience of unjust suffering leads him to consider the sufferings of others. Gutiérrez writes: "The ethical perspective inspired by consideration of the needs of others and especially of the poor made him abandon a morality of rewards and punishments, and caused a reversal in his way of speaking about God."⁴⁸ We also accompany Job when he rebelled and struggled with God but eventually surrendered himself to God's unmerited love. These two ways of reacting to God converge and represent a correct approach in communicating with him.

Job leaves his own world of wealth and comfort and enters into the world of the poor. In doing this, he takes the path of gratuitousness. God has a preferential love for the poor not because they are better people, religiously or morally, but because they are poor and living in misery, which is contrary to his plan. Gutiérrez holds that "the ultimate basis for the privileged position of the poor is not in the poor themselves but in God, in the gratuitousness and universality of God's *agapeic* love."⁴⁹ Belief in God's unconditional love leads to a preferential option for the poor and to solidarity with those who are unjustly treated as outcasts by the rich and self-righteous. There is thus a connection between God and the poor.

The language of the prophets also acknowledges this connection between God and the poor, but took a different approach, according to Gutiérrez. It acknowledges the demands of ethics, rewards and punishments, but emphasizes obedience: "a matter of freely giving what we have freely received." Thus prophetic language reinforces and supports contemplative language.

⁴⁷ Gustavo Gutiérrez, *On Job: God-talk and the Suffering of the Innocent*, translated from the Spanish by Mathew J.O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), 93.

⁴⁸ *Ibid.*, 93-94.

⁴⁹ *Ibid.*, 94.

Gutiérrez explains:

At the very beginning of the Book of Job and at the level of popular faith we saw the proper tone to be used in speaking of the Lord's action. But the tone weakened as Job's unjust situation was prolonged and as he listened to the criticisms of his friends. The language of mysticism restores vigor to the values of popular faith by strengthening them and enabling them to resist every attempt at manipulation. It thus prevents the distortion that turns these values into fruitless resignation and passivity in the face of injustice. But conversely the language of contemplation likewise becomes more vigorous and more community-minded to the extent that it is nourished by popular faith.⁵⁰

Mystical or contemplative language expresses the unconditional love of God while prophetic language expresses the demands that this love requires of us. Both languages are necessary and inseparable in that "they feed and correct each other," Gutiérrez maintains.⁵¹ Being rooted in prayer prevents us from being obsessed with action, in this case, the practice of justice and peace, solidarity with the poor. In prayer, we learn to see that this commitment reveals ultimately the gift of God's gratuitous love. For Gutiérrez, the theme of God's gratuitous love is at the centre of the struggle for justice and peace. He is very much aware that without the prophetic dimension, the language of contemplation becomes ineffective. On the other hand, without the contemplative dimension, the prophetic voice becomes distorted.

Gutiérrez insists that those who suffer unjustly have the right to complain and to protest. They have the right to express their indignation and their faith as well. Gutiérrez believes that it is not possible to do theology in Latin America without taking into account the situation of the oppressed and downtrodden in his homeland. The theologian must cry out as Jesus did: "My God, My

⁵⁰ *Ibid.*, 94-95.

⁵¹ *Ibid.*, 95.

God, who hast thou forsaken me? This kind of solidarity with the poor and downtrodden demands watchfulness. Pascal says Jesus's suffering and agony last till the end of the world and therefore we must not fall asleep. As disciples of Jesus, we must be committed to the alleviation of human sufferings and if possible, to the elimination of the causes of these sufferings. Such commitment means that we must have genuine compassion for the poor as well as an understanding of human history. Here, Gutiérrez is referring to the documents of Medellín and Puebla that discuss the causes of injustice in Latin America. These documents point out the way in the effort to overcome unjust oppression and discrimination. Gutiérrez insists that Christians must have "a firm and stubborn determination to be present, regardless of the consequences, wherever the unjust abuse the innocent."⁵²

In his commentary on Job, Gutiérrez attempts to find words to talk about God in the midst of the starvation of millions, the humiliation of races regarded as inferior, discrimination against women... etc. Job shows us the way by his own commitment to the poor, the innocent who suffer unjustly, and by his acknowledgment of the gratuitousness of God.

CONCLUSION

As we can see, Gustavo Gutiérrez develops his theology from his experience of the marginalized and exploited people in Latin America based on his reading of scripture and church social teaching. He challenges the status quo of the rich and powerful. Critical of the institutional church, which teaches that salvation occurs only hereafter, "my kingdom is not of this world," while the people in his country are suffering because of unjust economic and social systems, Gutiérrez criticises the hierarchy for ending up very comfortably entrenched in that world. Though investigated by the CDF, Gutiérrez was never disciplined because his theology,

⁵² *Ibid.*, 101.

influenced by the Dominicans, is ecclesial, solidly anchored in scripture and church tradition. Given the prevalent miserable and wretched situations in many parts of the world, Gutiérrez's teaching is still as relevant as before. As long as the poor exist, it is necessary for Christians to pursue the aims of liberation theology.

**THINKING THE UNTHINKABLE AND EXPRESSING
IT IN WORDS. THE MYSTERY OF THE TRINITY
IN AQUINAS' SUMMA THEOLOGIAE, I, 27-43
AND IN DANTE'S PARADISO, XXXIII**

ANTONIO OLMI

Editor's note: *The present contribution was delivered on the occasion of the international academic conference "Dante, China and the World" ("但丁·中国·世界"), held at Beijing (China) from 4th to 7th November 2016, jointly organised by Beijing Normal University, Catholic University of the Sacred Heart (Milan, Italy), and Li Madou Study Centre (Macerata, Italy).*

The author points out that human beings have three kinds of knowledge at their disposal: "knowledge by abstraction," that is an operation of the intellect by means of which the knower and the known, while being different, become one and the same; "knowledge by connaturality," by means of which the intellect detects the empathic resonance (the "connaturality") between the person knowing and the reality known; "aesthetic knowledge," which determines neither what is true in itself (like knowledge "by abstraction") nor what is good in itself (like knowledge "by connaturality"), but estimates beauty, that is precisely "the truth of goodness," or "goodness known as true."

In the attempt to approach the supreme mystery of the Holy Trinity as closest as possible for man, the most perfect way is knowledge by connaturality, which is operated by both the intellect and affection, and involves the person as a whole. But this kind of knowledge, because of its not being properly conceptualizable, has the disadvantage of being utterly incommunicable...

In order to express in words what the Church knows about the most unfathomable of the mysteries of the Most High, St Thomas Aquinas and Dante Alighieri made use, respectively, of knowledge by abstraction and of aesthetic knowledge: in such a way that "Dante needed Aquinas' theology, in order to imagine his vision of the Trinity; Aquinas needs Dante's poetry, in order to have his 'science of God' made not only understandable but attractive, and capable of communicating [...] the fascination of the Supreme Beauty."

I. KNOWLEDGE BY ABSTRACTION, KNOWLEDGE BY CONNATURALITY, AESTHETIC KNOWLEDGE

1. From a philosophical point of view, it is not absurd to think that God is, at the same time, one and triune. The wise – those who maintain a firm grip on reality, and stick to the first cognitive principles of the human mind – will have no difficulty to admit that there must be one First Cause of the universe. As it was well said by Matteo Ricci,

Every country or nation has its own lord; how is it possible that only heaven and earth do not have a lord? A nation must be united under one ruler; how is it possible that heaven and earth have two lords? Thus the noble man cannot but recognize the Origin of heaven and earth, the Maker of creation, and then elevate his mind to Him.¹

Then, after careful consideration, it will not require a much greater effort to accept the idea that the First Cause – “to which everyone gives the name of God”² – can be, at the same time, a Trinity of Persons. Actually, one only has to consider the Trinity of Persons “multilaterally,” from the perspective of *unity-distinction-ordering*: i.e., to think that they are, simultaneously, one *and* three *and* differently related to each other. Such a simultaneous interdependence of unity-distinction-ordering is a “relation of relations,” the terms of which are united but not confused, distinct but not divided, united and distinct not on a level of undifferentiated equality but within a hierarchical disposition.³

¹ Matteo Ricci SJ [利玛竇], *The True Meaning of “Lord of Heaven”* [《天主实义》], translated by Sun Xuyi 孙旭义 – A. Olmi – M. Glebocki (not yet published), n. 3.

² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* [STh], transl. by Fathers of the English Dominican Province (New York: Benzinger Bros. edition, 1947), I, q. 2, a. 3, c.

³ See Antonio Olmi, “La struttura del mistero di Dio”, *Sacra Doctrina* 53 (2008), 4, pp. 313-346; idem, «The Chalcedon Paradigm and the Sapiential

If we do not fall back into the much cosier “unilateral” way of thinking, and do not try to simplify the unity-distinction-ordering structure by giving precedence to only one or two of its constitutive relations, we will understand that such a thing as the mystery of the Holy Trinity is *reasonable*. But, how will we be able to approach this mystery so closely as to succeed in thinking its “unthinkableness,” and finding the way to express it in words?

From the Thomistic philosophical-theological point of view, this is possible through two different, but intrinsically connected, ways of knowledge, namely “knowledge by abstraction” (*cognitio pure speculativa*) and “knowledge by connaturality” (*cognitio per connaturalitatem quandam, cognitio affectiva vel experimentalis*).

2. Generally speaking, “knowledge comes about in so far as the object known is within the knower.”⁴ “All knowledge takes place through the assimilation of the knower and the known;”⁵ in such a way that “the thing known is in the knower according to the mode of the knower.”⁶ The cognitive assimilation results in an “intentional identification,” by virtue of which the knower and the known, while being different, become one and the same: “all knowledge is brought about by the likeness of the thing known being present in the knower.”⁷

Aquinas’ gnoseology, inspired by Aristotle’s philosophy, considers two cognitive faculties, and two types of knowledge:

Realism of St Tomas Aquinas», in M. Salvioli, ed., *Tomismo creativo* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015), pp. 334-352; Chinese transl. by 王毅, “加采东大公会议的范式与圣多瑪斯思想中走向智慧的唯实谕”, 《天主教思想与文化》 (*Journal of Catholic Thought and Culture*) 2 (2013), pp. 167-191.

⁴ “Cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente.” *STh*, I, q. 59, a. 2, c.

⁵ “Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti.” Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* [SCG], ed. by J. Kenny OP, transl. by A.C. Pegis (New York: Hanover House, 1955-57), I, c. 65, n. 8.

⁶ “Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis.” *STh*, I, q. 12, a. 4, c.

⁷ “Omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.” *SCG*, II, c. 77, n. 2.

sensitive and intellectual.⁸ Knowledge by abstraction is implemented through three operations of the intellect: abstraction (or simple apprehension, *simplex apprehensio*); judgment (*iudicium*), reasoning (or syllogism, *syllogismus*). Abstraction leads to the formation of concepts, which grasp the essence of things. Judgment certifies the correspondence or non-correspondence between concept and reality, or between two concepts; it can be true or false. Reasoning compares several judgments and, by inference, formulates new ones.⁹

By reasoning it is possible to achieve a rigorous, true knowledge of reality, called “science.” Science is universal, that is, it does not concern single material things, which are known by senses; it is also demonstrative, that is, it proceeds from necessary premises and reaches certain cognitions, unlike the probable cognitions which result from opinion. “Science is in the reason only:”¹⁰ because it uses first abstraction, then reasoning, and so it does not come out from the bounds of a mere intellectual dimension.

A knowledge by abstraction of the mystery of the One and Triune God is possible, if we consider the Christian revelation a source of true judgments, and process it according to the principles of reason. Such knowledge can be considered a “science,” that is, a rigorous form of learning;¹¹ in a certain way, this “science of God” (*sacred doctrine*, according to Aquinas, or *speculative theology*), is also to be considered the most eminent of sciences, because “the slenderest knowledge that may be obtained of the highest things is more desirable than the most certain knowledge obtained of lesser things.”¹²

⁸ See *STh*, I, q. 12, a. 4, c.

⁹ See *STh*, I, q. 85, a. 5, c.

¹⁰ “Scientia est in sola ratione.” *STh*, II-II, q. 47, a. 16, ad 1.

¹¹ See *STh*, I, q. 1, a. 2, c.

¹² “Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus.” *STh*, I, q. 1, a. 5, ad 1.

Nevertheless, despite its ability to bring human reason closer to the mystery of God, speculative theology could be found faulty for being a “cold” knowledge, a detached vision, appealing only to the intellect and not to the appetitive faculties of the soul. God is the Supreme Good; but knowledge by abstraction cannot, by definition, make us able to enjoy his presence and feel the intensity of his love.

3. However, besides the judgment that is properly “abstractive,” Aquinas recognizes another type of judgment. “Now rectitude of judgment is twofold: first, on account of perfect use of reason, secondly, on account of a certain connaturality with the matter about which one has to judge.”¹³

Generally speaking, “connaturality” means “to have the same nature of something or someone,” or “to conform to the nature of something or someone.” In this case, we attribute the second meaning to the word: a relationship of convenience, based on a certain commonality in being, which produces an affective inclination. To this second kind of judgment corresponds a “knowledge by connaturality” (*cognitio per connaturalitatem quandam*): it is not a cognition of one’s own feelings or affections, but the use of affections in knowledge. This cognition “by acquaintance” takes place in the intellect, but employs appetitive inclinations: inasmuch the acts of the appetitive faculty (the will, and the sensitive appetite) are known by the intellect, and redound on it. In this case the intellect does not abstract concepts, but detects the “empathic resonance” between the person knowing and the reality known; it grasps the object by virtue of the subject’s inclination towards the object itself – by the “connaturality” existing between them. If abstractive knowledge is comparable to “seeing,” connatural knowledge is comparable to “tasting,” and is based on love; it is synergically operated by the intellect and affection, by the “head” and the “heart” – indeed, it is “full knowledge,” which involves the whole person.

¹³ “Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum.” *STh*, II-II, q. 45, a. 2, c.

Referring to saint Augustine, saint Thomas Aquinas says that there are

three ways of knowing. One of these concerns things which are outside the soul. [...] A second way deals with those things which are in the intellective part. [...] The third way refers to those things which belong to the affective part, and the reason for knowing these is not in the understanding, but in the affections. Therefore, they are known as through an immediate principle, not by their presence, which is in the affections, but through the knowledge or definition of it which is in the understanding. Yet, by their presence, habits of the affective part are also a remote principle of knowledge in so far as they elicit acts in which understanding knows them. As a result, we can in a sense also say that they are known by reason of their presence.¹⁴

Only through the aforesaid third way of cognition is it possible “to know God,” in the proper sense of mystical experience – that is, the experience of the living presence of God in our soul:

There is a twofold knowledge of God’s goodness or will. One is speculative and as to this it is not lawful to doubt or to prove whether God’s will be good, or whether God is

¹⁴ “Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum unus est eorum quae sunt extra animam [...]. Alius est eorum quae sunt in parte intellectiva [...]. Tertius modus est eorum quae pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu: et ideo non per sui praesentiam, quae in affectu, sed per eius notitiam vel rationem, quae est in intellectu cognoscuntur, sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivae partis per sui praesentiam sint quoddam remotum principium cognitionis inquantum eliciunt actus in quibus eos intellectus cognoscit; ut sic etiam possit dici quod quodammodo, per sui praesentiam cognoscuntur.” Thomas Aquinas, *De Veritate*, transl. by J.V. McGlynn (Chicago: Henry Regnery Company, 1953), q. 10, a. 9, ad 1, in contr.

sweet. The other knowledge of God's will or goodness is effective or experimental and thereby a man experiences in himself the taste of God's sweetness, and complacency in God's will.¹⁵

In the language of Thomistic theology, mystical experience is bestowed on man by divine grace. It is a kind of cognition that maintains a similarity with the same knowledge of God: the absolute and simplest knowledge, *per simplicem intuitum*, which causes reality and grasps it in one glance: "God sees all things in one (thing), which is Himself. Therefore God sees all things together, and not successively."¹⁶ Catholic theology, founded on Christian revelation, believes that mystical knowledge is a participation to the very life of the Trinity, a perfect synthesis of knowledge and love. In a sense, it is knowledge from God's point of view: "The spiritual man, by reason of the habit of charity, has an inclination to judge aright of all things according to the Divine rules; and it is in conformity with these that he pronounces judgment through the gift of wisdom."¹⁷

According to Catholic perspective, mystical experience culminates in union with God. In such experience the mind (the intellect-will complex) is entirely focused on the divine reality, and absorbed in His contemplation.

¹⁵ "Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis." *STh*, II-II, q. 97, a. 2, ad 2.

¹⁶ "Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt." *STh*, I, q. 14, a. 7, c.

¹⁷ "Homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat, sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris." *STh*, II-II, q. 60, a. 1, ad 2.

This contemplation will be perfect in the life to come, when we shall see God face to face, wherefore it will make us perfectly happy: whereas now the contemplation of the divine truth is competent to us imperfectly, namely “through a glass” and “in a dark manner” (1 Cor 13:12). Hence it bestows on us a certain inchoate beatitude, which begins now and will be continued in the life to come.¹⁸

However, this sublime experimental knowledge of God has two intrinsic limitations. First, it cannot be communicated: not being properly conceptualizable, those who live it are not able to express it in an adequate language.

Second, its peak level – the beatific vision, *visio beatifica* – is not attainable in the present life:

God cannot be seen in His essence by a mere human being, except he be separated from this mortal life. The reason is because [...] the mode of knowledge follows the mode of the nature of the knower. But our soul, as long as we live in this life, has its being in corporeal matter; hence naturally it knows only what has a form in matter, or what can be known by such a form.¹⁹

4. As we have already said, judgement “by abstraction” states whether a concept is true or false (adequated or non-adequated to

¹⁸ “Quae quidem [contemplatio Dei] in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur.” *STh*, II-II, q. 180, a. 4, c.

¹⁹ “Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia [...] modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt.” *STh*, I, q. 12, a. 11, c.

reality), whereas judgment “by connaturality” detects the feedback of the appetitive inclinations (the “empathic resonance” between the knower and the known) on the process of cognition.

In dependence on these two basic kinds of judgment, it is possible to recognize an “aesthetic” judgment, which determines the “beauty” of its object: that is, its goodness as “known goodness.” Therefore, aesthetic judgment is a cognitive one, but it values neither what is true in itself (like judgment “by abstraction”) nor what is good in itself (like judgment “by connaturality”): it estimates beauty, which is precisely “the truth of goodness,” or “goodness known as true.”

The manifestation of beauty, which is “pleasant to apprehend,” “includes three conditions, ‘integrity’ or ‘perfection,’ since those things which are impaired are by the very fact ugly; due ‘proportion’ or ‘harmony;’ and lastly, ‘brightness’ or ‘clarity,’ whence things are called beautiful which have a bright colour.”²⁰

In the above passage, Aquinas seems to refer to sensory perception only; but the three characteristics of integrity, proportion and clarity apply, by analogy, to any kind of beauty. Integrity, or perfection, is to be understood primarily as completeness in all that constitutes the nature of the “beautiful” object: “the ‘first’ perfection is that according to which a thing is substantially perfect, and this perfection is the form of the whole; which form results from the whole having its parts complete.”²¹

Due proportion, or harmony, is the quality of being appropriate, suitable, or proper. A work of art can be said “proportionate,” when it thoroughly conforms to its model: “an image is said to be beautiful, if it perfectly represents even an ugly thing.”²² The rules

²⁰ “Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.” *STh*, I, q. 39, a. 8, c.

²¹ “Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.” *STh*, I, q. 73, a. 1, c.

²² “Aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.” *STh*, I, q. 39, a. 8, c.

of such becomingness are essentially reasonable, because “the establishing of due proportion among things belong to reason;”²³ therefore, “in human affairs a thing is beautiful according as it harmonizes with reason.”²⁴

Brightness, or clarity, is the manifest appearance of integrity and proportion in the “beautiful” object: like “the brightness of the snow” (*candor nivis*),²⁵ in which the beauty of snow itself resplends. But it is reason “the light that makes beauty seen,”²⁶ and it is from the light of reason that all clarity arises.²⁷

The aesthetic judgment appraises these three features and, consequently, detects the presence of a certain degree of beauty in the object known; such a cognitive assessment redounds on the appetitive faculties, causing the enjoyment of the goodness of the object itself, under the form of aesthetic pleasure. Aesthetic knowledge, founded on aesthetic judgments, is, albeit partially, communicable: one cannot share the pleasure personally experienced in the vision of beauty, but such a vision is available to all and is a source of pleasure for everybody. Therefore, such knowledge can be employed to spread incommunicable experiences acquired by connaturality: if the good enjoyed is represented with integrity, proportion, and clarity, this representation can generate an enjoyment that, even though incomparable to the fruition of the good in itself, is a participation of it.

Such an “aesthetic shift” is particularly important in the case of the mystical experience: it is utterly ineffable, but its poetic description can convey something of what one feels in living it, and ignite the desire of living it.

²³ “[Ad rationem] pertinet [...] proportionem debitam in aliis ordinare.” *STh*, II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

²⁴ “Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem.” *STh*, II-II, q. 142, a. 2, c.

²⁵ See *STh*, III, q. 45, a. 2, ad 3.

²⁶ “Pulchritudo [...] consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare.” *STh*, II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

²⁷ See *STh*, II-II, q. 142, a. 4, c.

II. AQUINAS' SPECULATIVE KNOWLEDGE OF THE TRINITY

5. In the history of Catholic theology, the most impressive attempt to “think the unthinkable” mystery of the Trinity in a “scientific” (that is, rigorous) way has been made by St. Thomas Aquinas, and clearly expressed in his masterpiece, the *Summa Theologiae*.

In his attempt to grasp conceptually the Trinitarian mystery, Aquinas makes use of two nested analogies: the “psychological analogy” of St. Augustine (God is compared to the human mind that knows and loves),²⁸ and the analogy of “processions” (there are two inward movements in the mind, self-knowledge and self-love).

The first procession in God can be compared precisely to this “intelligible word,” as happens in the human mind.²⁹ In human creatures, of course, the intellectual procession is something distinct from the mind that conceives it. But the analogy can be applied to God because “an intimate and uniform procession by way of an intelligible act”³⁰ is included in the idea of Him.

The first “inward movement” in God, the procession of the Word, can be called “generation” if we mean by this term “a procession by way of similitude in the same specific nature; as a man proceeds from a man, and a horse from a horse.”³¹ At first glance the analogy of generation does not seem to be appropriate, because “the act of human understanding in ourselves is not the substance itself of the intellect; hence the word which proceeds within us by intelligible operation is not of the same nature as the

²⁸ See Augustine of Hippo, *The Trinity*, transl. by S. McKenna in *The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 45 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1963).

²⁹ See *STh*, I, q. 27, a. 1, c.

³⁰ “Procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem.” *STh*, I, q. 27, a. 1, ad 3.

³¹ “[Processio quaedam] secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.” *STh*, I, q. 27, a. 2, c.

source whence it proceeds."³² Actually, we can speak of generation in God because "the divine act of intelligence is the very substance itself of the one who understands. The Word proceeding therefore proceeds as subsisting in the same nature; and so is properly called begotten, and Son."³³

Is it possible to introduce a second procession in God, in addition to generation? Making use of the psychological analogy, Aquinas can answer affirmatively: it is the procession of the will – "[the procession] of love, whereby the object loved is in the lover; as, by the conception of the word, the object spoken of or understood is in the intelligent agent."³⁴

Thus, the analogy of the thinking and loving mind allows Aquinas to precise conceptually what the Christian revelation says about the Father, the Son and the Holy Spirit. The Father is the principle of both the procession of the intellect and the procession of the will: He is "the principle not from a principle,"³⁵ and, not being from another, is called "unbegotten."

The Father thinks himself: and such a procession, which is the Image of the Father,³⁶ can be called the Word because it is of an intellectual nature, and can be called the Son because it is a generation.

The Father loves himself through the perfect knowledge that he has of himself in the Image: the Father's love for himself is the love for the Image, that is, the love for the Son, and from this mutual love the Holy Spirit proceeds. This second procession, which is by

³² "Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit." *STh*, I, q. 27, a. 2, ad 2.

³³ "Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et filius." *STh*, I, q. 27, a. 2, ad 2.

³⁴ "Scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris." *STh*, I, q. 27, a. 3, c.

³⁵ "Principium non de principio." *STh*, I, q. 33, a. 4, c.

³⁶ See *STh*, I, q. 35.

way of the will, is not only the Love by Whom the Father loves the Son (and the Son loves the Father),³⁷ but also the Father's Gift: because the Holy Spirit proceeds from the Father (together with the Son) as love.³⁸

6. The speculative structure built by Aquinas in order to grasp the Trinitarian mystery "by abstraction" is founded on three key concepts: the "essence" of God, the "origin" of the divine persons, and the "relations" between them.

Generally speaking, "essence" is that which makes something what it fundamentally is, and which it has by necessity, and without which it loses its identity: "as, humanity connotes all that is included in the definition of man, for it is by this that man is man, and it is this that humanity signifies, that, namely, whereby man is man."³⁹ Because of His spiritual nature and His being the First Being, God is the same as his essence, and his essence is the same as his existence.⁴⁰ The divine essence can be known, only by means of human reason, through the so-called "entitative attributes" of God: which are, according to St. Thomas, simplicity, perfection, goodness, infinity, omnipresence, immutability, eternity and unity.⁴¹ With the help of Biblical revelation we can also know God's "operative attributes:" which are omniscience, life, will, love, justice, mercy, providence, omnipotence and beatitude.⁴²

The concept of essence, however, can help human mind know only the unity of God. But Christian revelation says that there are three divine persons; how are the Father, the Son and the Holy Spirit linked together in God? How can they be three, if God is one? What the human mind is able to say about this mystery lies in the concept of "relation."

³⁷ See *STh*, I, q. 36, a. 3, c.

³⁸ See *STh*, I, q. 38, a. 2, c.

³⁹ "Sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo." *STh*, I, q. 3, a. 3, c.

⁴⁰ See *STh*, I, q. 3, aa. 3-4.

⁴¹ See *STh*, I, qq. 3-11.

⁴² See *STh*, I, qq. 14-26.

Relations exist in God really [...] When something proceeds from a principle of the same nature, then both the one proceeding and the source of procession, agree in the same order; and then they have real relations to each other. Therefore as the divine processions are in the identity of the same nature [...] these relations, according to the divine processions, are necessarily real relations.⁴³

Because all that is in God is His essence, “whatever has an accidental existence in creatures, when considered as transferred to God, has a substantial existence;”⁴⁴ for this reason, relations in God are the same as His essence. At the same time, “the idea of relation [...] necessarily means regard of one to another, according as one is relatively opposed to another. So, as in God there is a real relation, there must also be a real opposition. The very nature of relative opposition includes distinction. Hence, there must be real distinction in God.”⁴⁵

Now, “distinction in God is only by relation of origin, [...] while relation in God is not as an accident in a subject, but is the divine essence itself; and so it is subsistent, for the divine essence

⁴³ “Relationes quaedam sunt in divinis realiter. [...] Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant, et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.” *STh*, I, q. 28, a. 1, c.

⁴⁴ “Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale.” *STh*, I, q. 28, a. 2, c.

⁴⁵ “De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio,” *STh*, I, q. 28, a. 3, c.

subsists."⁴⁶ Relations in God are four: "paternity" refers to the Father, who begets the Son; "filiation" refers to the Son, who is begotten by the Father; "active spiration" (or simply "spiration") refers to the Father and the Son, who spirate the Holy Spirit; "passive spiration" (or simply "procession") refers to the Holy Spirit, who proceeds from the Father and the Son.⁴⁷

But only three of these four relations are "subsistent relations," that is, divine persons:

For [...] the several persons are the several subsisting relations really distinct from each other. But a real distinction between the divine relations can come only from relative opposition. Therefore two opposite relations must needs refer to two persons: and if any relations are not opposite they must needs belong to the same person. Since then paternity and filiation are opposite relations, they belong necessarily to two persons. Therefore the subsisting paternity is the person of the Father; and the subsisting filiation is the person of the Son. The other two relations are not opposed to each other; therefore these two cannot belong to one person: hence either one of them must belong to both of the aforesaid persons; or one must belong to one person, and the other to the other. Now, procession cannot belong to the Father and the Son, or to either of them; for thus it would follow that the procession of the intellect, which in God is generation, wherefrom paternity and filiation are derived, would issue from the procession of love, whence spiration and procession are derived, if the person generating and the person generated

⁴⁶ "Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis [...]. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit." *STh*, I, q. 29, a. 4, c.

⁴⁷ See *STh*, I, q. 28, a. 4.

proceeded from the person spirating; and this is against what was laid down above.⁴⁸

In conclusion, this cogent demonstration compels to admit that "active spiration" belongs both to Father and to the Son, because it has no relative opposition either to "paternity" or to "filiation;" and consequently that "passive spiration" belongs to the third person of the Trinity, who is the Holy Spirit.

III. DANTE'S AESTHETIC KNOWLEDGE OF THE TRINITY

7. Aquinas' Trinitarian theology is not only "true," because it provides a knowledge that is perfectly adequate to the articles of Christian faith; it is also "beautiful," because it possesses the qualities of integrity, proportion and clarity that characterize the work of art. Therefore, this elegant conceptual construction, while enlightening reason, is the source of an aesthetic pleasure that can make its "unthinkable and inexpressible" object still more near and desirable. However, this secondary effect of the reading of

⁴⁸ "Ostensum est enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris, et filiatio subsistens est persona filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat patri et filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante, quod est contra praemissa." *STh*, I, q. 30, a. 2, c.

St. Thomas' treatise on the Trinity is merely accidental; in the sense that its author did not deliberately seek it, nor was he relying upon it so as to lead his readers closer to the contemplation of the mystery of the One and Triune God.

Dante Alighieri has chosen another way. He has faith in the Trinity; He longs to contemplate It; He wishes that others may share his desire, and believes he must carry out a mission for the Church and the world, as Beatrice tells him in *Purgatorio* XXXII:

“Però, in pro del mondo che mal vive, 103 ‘Therefore, to serve the world that lives so ill,
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi, 104 keep your eyes upon the chariot and write down
ritornato di là, fa che tu scrive.” 105 what now you see here once you have gone back.’⁴⁹

Dante is perfectly aware that no one can see God “as He is” in this life; he also knows, as a disciple of Aquinas, how far human reason can push its inquiries about the supreme mystery of the Trinity. However, he feels that speculative theology is insufficient to give an attracting anticipation of what the enjoyment of the Supreme Good will be; nor does he believe that merely abstract knowledge of the divine mysteries can lead sinners to accept the salvation offered to them by God in Jesus Christ.

Thus, Dante imagines that he made, in the most extraordinary circumstances, a journey through the three realms of afterlife; and that he lived, after going through Hell, Purgatory and Paradise, the supreme experience, inaccessible to any person on earth, of the vision of God in His essence. He imagines that he came back to his daily life conditions; “now”⁵⁰ he gives a

⁴⁹ Dante Alighieri, *Purgatorio*, transl. by R. Hollander and J. Hollander, XXXII, 103-105. See Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale* (Bari: Laterza, 1942), pp. 258-252.

⁵⁰ “As it is, we have two moments in the poem. One is stable, the protagonist’s voyage during a week in the spring of 1300, in which he *does* change over that time; that is *then*. The other is always in fact shifting between circa 1307 and circa 1321, but is treated without temporal distinction as the authorial *now*, if it has in fact finally reached its farthest point.” Dante Alighieri, *Paradiso* [Pd H], transl. by R. Hollander and J. Hollander, notes by R. Hollander (New York: Anchor Books, 2007), XXXIII, note 91-93, p. 929.

description of his “virtual journey,” which culminated in the “virtual vision” of the Trinity.

Dante’s description of this “virtual experience” conveys to us a twofold knowledge of the Trinitarian mystery. First, a “knowledge by abstraction:” the same as elaborated by Aquinas, whose work Dante knew very well, which is – with some exceptions – the theological structure of the whole *Comedy* and of the last Canto in particular. Second, an “aesthetic knowledge:” the beauty of this Dantean description, which utterly complies with Aristotelian-Thomistic criteria of integrity, proportion and clarity, arouses in well-disposed readers an enjoyment that is of a spiritual nature, and that can be considered a lowest but true participation to the enjoyment of the real beatific vision.

If we ask whence the most outstanding beauty of *Paradise* XXXIII arises, we can identify two prominent features: verisimilitude and universality. The fictional experience narrated by the great Florentine is perfectly verisimilar, in the sense that, if he *had been allowed* to see God’s essence directly, his enterprise *could have gone* exactly like he has described it; there is no element of inconsistency or inappropriateness in its representation. Besides, while Dante’s experiences in the afterworld are often marked by specific references to his life and historical period, which make them realistic but not easily shareable, the experience of the ultimate vision is devoid of such personal mentions. Even Beatrice, Dante’s last link with his former life, is left behind: he, who has come to see the divine essence, appears as a representative of all mankind.

On the background of verisimilitude and universality, the aesthetic features of integrity, proportion, and clarity of the whole representation are easily recognizable. “Integrity,” or “perfection,” derives from the fact that the author, in describing his fictional experience, does not omit any of the elements of the (presumable) real one. There is the “objective” part of the experience, that is the character of St. Bernard, the figure of the Blessed Virgin Mary, the supreme reality of the Most Holy Trinity: all of them are taken into consideration, and described – albeit in a negative way, when the narrator speaks of God in himself – paying utter attention to the most significant details. There is also the “subjective” part of Dante’s experience: that is his burning desire to be brought into

God's presence,⁵¹ the preconditions necessary to make the accomplishment of such a desire possible,⁵² the unconceivable enhancement of his intellect and will,⁵³ the impossibility of saying in words what he has lived,⁵⁴ the purpose on account of which he yet attempts to speak the unspeakable.⁵⁵

"Proportion," or "harmony," stems primarily from the structure of the representation: which proceeds as an ascending and increasingly tight spiral toward its climax, touching all the elements in both a linear and an alternate sequence, so as to reconcile their continuity and mutual opposition. Beatrice has already given way to St. Bernard, but her name reappears;⁵⁶ St. Bernard gives way to the Blessed Virgin, but it is he who encourages Dante to look upward;⁵⁷ Dante needed Bernard's intercession, but at the same time he is already doing what he wishes.⁵⁸ From this moment on, his progressive ascension to God is presented as a series of both enhancements and backward falls: his sight rises higher and higher, but his speech fails at such a vision;⁵⁹ his eyes are fixed upon eternal Light, but his memory of that moment is lost;⁶⁰ his mind becomes more and more enraptured in its gazing, but his words come far short of what he still remembers;⁶¹ he fixes his gaze on the mystery of the Trinity, but his speech is scant and weak;⁶² he fixes his gaze on the mystery of the Incarnation, but feels like the geometrician

⁵¹ See *Pd H*, XXXIII, 43-48, p. 910.

⁵² That is, the prayer of St. Bernard to the Blessed Virgin Mary, and Her intercession in favour of Dante. See *Pd H*, XXXIII, 1-45, pp. 908-910.

⁵³ See *Pd H*, XXXIII, 55-57; 85-87; 112; 140-141, pp. 910-916.

⁵⁴ See *Pd H*, XXXIII, 55-57; 106-108; 121-123, pp. 912-916.

⁵⁵ See *Pd H*, XXXIII, 67-75, p. 912.

⁵⁶ See *Pd H*, XXXIII, 38, p. 910.

⁵⁷ See *Pd H*, XXXIII, 49-50, p. 910.

⁵⁸ See *Pd H*, XXXIII, 50-51, p. 910.

⁵⁹ See *Pd H*, XXXIII, 53; 56-57, p. 910.

⁶⁰ See *Pd H*, XXXIII, 85; 94-96, pp. 910-912.

⁶¹ See *Pd H*, XXXIII, 97-99; 106-107, p. 914.

⁶² See *Pd H*, XXXIII, 109; 121, pp. 914-916.

who tries to square the circle;⁶³ his mind is struck by a bolt of lightning that grants him what he asks, but his vision ends up losing its power completely.⁶⁴

“Clarity, or “brightness,” essentially comes from the peculiar Dantean use of language. All the *Commedia* is characterized by an unexcelled and creative mastery of the Italian “vernacular:”⁶⁵ “the language of *Paradiso* is exceptional, in every sense of the word. There are words here that literally were never before used in a poem (or sometimes anywhere else, as far as we know), some simply transferred from one linguistic field to a new one, others made up by our poet.”⁶⁶ In particular, in the last canticle of the *Commedia* “we encounter at first (and as we might expect), a much greater degree of abstraction, both linguistic and conceptual, than we have become accustomed to in the earlier parts of the poem. However [...] in Canto XXII the poet begins to move back to concrete;”⁶⁷ and in Canto XXXIII he arrives to such a degree of low-mimetic, as to refer to Mary’s womb “not in a Petrarchan and noble and politely metaphorical way (as one commentator thought he should have, by saying *virginal chiostro* [virginal cloister]), but by the unvarnished plainness of *ventre* (‘womb’ or ‘belly’).”⁶⁸ Along with the usual stylistic mastery, this lowering of the linguistic register just in the conclusive and most exalted part of the *Commedia* increases, by contrast effect, the brightness of the representation of the “virtual experience” – making it even more beautiful, even more able to arouse aesthetic enjoyment.

8. Before looking more closely at the contribution that the Dantean aesthetic approach gives to the knowledge of the Trinitarian mystery, one might ask what is the way of thinking – the “cognitive disposition,” or rather the “mentality” – which gives life to Dante’s “virtual vision” of the Trinity.

⁶³ See *Pd H*, XXXIII, 127-132; 133-136, p. 916.

⁶⁴ See *Pd H*, XXXIII, 141-142; 143, p. 916.

⁶⁵ See Bruno Migliorini, *Storia della lingua Italiana* (Firenze: Sansoni, 1953), pp. 190-194.

⁶⁶ Robert Hollander, “Introduction,” *Pd H*, pp. xxvii-xxviii.

⁶⁷ Hollander, “Introduction,” p. xxvi.

⁶⁸ Hollander, “Introduction,” p. xxvi.

All Aquinas' work is characterized by the "analogical" style of thought, which allows to know things "by similarity:" taking into consideration, with a single glance, that which unites them, that which divides them, and the different dimensions of reality to which they belong.

Dante shares without reservation this way of thinking, and that is one of the deepest reasons of his lofty poetic achievements. Actually, the analogical mentality is intrinsically connected with the aesthetic vision of reality: because the cognitive disposition to grasp simultaneously the relationships of unity, distinction, ordering that exist between things (material and immaterial) is the prerequisite to represent them with integrity, proportion, and clarity in a "beautiful" work of art.

Throughout the entire *Commedia*, and particularly in *Paradiso* XXXIII, Dante's analogical mentality manifests itself especially in three dimensions: the consideration of the mysteries of faith, the construction of a poetic universe of references (the "scenes" on which the "actions" take place),⁶⁹ the literary expression.

In the dimension of the mysteries of faith, Dante appears totally at ease with the doctrinal truths of the Catholic Church, which require the analogical way of reasoning in order to be clearly understood. In *Paradiso* XXXIII we meet, in a sequence, the mystery of the divine maternity of the Blessed Virgin Mary,⁷⁰ the mystery of the Trinity,⁷¹ the mystery of the Incarnation,⁷² all of which are theologically structured on the unity-distinction-ordering pattern. They are presented by the poet in such a natural way because he has firmly grasped them; and he grasps them because he thinks that opposite attributes can simultaneously be present in the same subject without contradiction, if only they are situated at different levels of being.

⁶⁹ See Karl Vossler, *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*, II, 2 (Bari: Laterza, 1927), pp. 207-212.

⁷⁰ See *Pd H*, XXXIII, 1-6, p. 8.

⁷¹ See *Pd H*, XXXIII, 115-120, pp. 914-916.

⁷² See *Pd H*, XXXIII, 127-132, p. 916.

In the construction of his poetic universe, Dante establishes a dense network of references between the most different aspects of reality; in particular, between the natural and supernatural dimensions. Which means that he speaks of the divine in words denoting the earthly; as happens in the description of the Trinity, depicted in geometric and chromatic terms.⁷³ This process is widely used in the Bible, and has been theorized by St. Thomas.⁷⁴ Of course, no name can be predicated univocally of God and of creatures:

these names are said of God and creatures in an analogous sense, i.e. according to proportion. [...] Now this mode of community of idea is a mean between pure equivocation and simple univocation. For in analogies the idea is not, as it is in univocals, one and the same, yet it is not totally diverse as in equivocals; but a term which is thus used in a multiple sense signifies various proportions to some one thing.⁷⁵

In his use of the Italian language, Dante often employs figures of speech based on analogical transfers of meaning: similes, which compare two things by the explicit resort to connecting words or phrases; metaphors, which assert that the two objects in the comparison are identical; allegories, which are extended metaphors wherein the semantic shift is operated by means of a story.⁷⁶ In *Paradiso* XXXIII there are five analogical figures of particular relevance: the simile of the dreamer, who, after he awakens, cannot bring the rest of his dream to mind;⁷⁷ the simile of

⁷³ See *Pd H*, XXXIII, 115-120, pp. 914-916.

⁷⁴ See *STh*, I, q. 1, a. 9, c.

⁷⁵ "Nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. [...] Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in equivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum;" *STh*, I, q. 13, a. 5, c.

⁷⁶ See Angelo Marchese, *Dizionario di retorica e di stilistica* (Milano: Mondadori, 1978), pp. 15-17; 158-163; 250-251.

⁷⁷ See *Pd H*, XXXIII, 58-60, p. 912.

the imprint in the snow, which is unsealed by the sun;⁷⁸ the simile of the Sibyl's oracles, which, written on leaves, were swept away by the wind;⁷⁹ the simile of *Argo*, the first ship to appear in the eyes of Neptune, the memory of which is lost for a long time;⁸⁰ the simile of the geometrician, who tries to square the circle but cannot discover the principle he lacks.⁸¹

9. At this point, we just have to join Dante in the final part of his journey, living the "virtual experience" described in *Paradise XXXIII* in order to appreciate the "aesthetic knowledge" of the Trinitarian mystery which he intends to give us.

The direct vision of the Trinity in this life is only possible by miracle; according to Aquinas, who quotes Augustine, exclusively Moses and Paul received such a special grace.⁸² God has decided to grant this privilege unto Dante, but – since "He employs intermediary causes, in order that the beauty of order may be preserved in the universe; and also that He may communicate to creatures the dignity of causality"⁸³ – He will bestow the grace of seeing Him on the poet only upon the intercession of the Blessed Virgin Mary. Mary's intercession, in turn, is asked of her by St. Bernard, who also speaks on behalf of Beatrice and a great many other blessed:

"Vergine Madre, figlia del tuo figlio,	1	'Virgin Mother, daughter of your Son,
umile e alta più che creatura,	2	more humble and exalted than any other creature,
termine fisso d'eterno consiglio,	3	fixed goal of the eternal plan,
tu se colei che l'umana natura	4	'you are the one who so ennobled human nature
nobilitasti sì, che 'l suo fattore	5	that He, who made it first, did not disdain
non disdegnò di farsi sua fattura.	6	to make Himself of its own making.

⁷⁸ See *Pd H*, XXXIII, 64, p. 912.

⁷⁹ See *Pd H*, XXXIII, 65-66, p. 912.

⁸⁰ See *Pd H*, XXXIII, 94-96, p. 914.

⁸¹ See *Pd H*, XXXIII, 133-135, p. 917.

⁸² See *STh*, I, q. 12, a. 11, ad 2.

⁸³ "Deus utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet." *STh*, I, q. 23, a. 8, ad 3.

Nel ventre tuo si raccese l'amore,	7	'Your womb relit the flame of love –
per lo cui caldo ne l'eterna pace	8	its heat has made this blossom seed
così è germinato questo fiore.	9	and flower in eternal peace.
Qui se' a noi meridiana face	10	'To us you are a noonday torch of charity,
di caritate, e giusto, intra ' mortali,	11	while down below, among those still in flesh,
se' di speranza fontana vivace.	12	you are the living fountainhead of hope.
Donna, se' tanto grande e tanto vali,	13	'Lady, you are so great and so prevail above,
che qual vuol grazia e a te non ricorre,	14	should he who longs for grace not turn to you,
sua disianza vuol volar sanz' ali.	15	his longing would be doomed to wingless flight.
La tua benignità non pur soccorre	16	'Your loving kindness does not only aid
a chi domanda, ma molte fiata	17	whoever seeks it, but many times
liberamente al dimandar precorre.	18	gives freely what has yet to be implored.
In te misericordia, in te pietate,	19	'In you clemency, in you compassion,
in te magnificenza, in te s'aduna	20	in you munificence, in you are joined
quantunque in creatura è di bontate.	21	all virtues found in any creature.
Or questi, che da l'infima lacuna	22	'This man who, from within the deepest pit
de l'universo infin qui ha vedute	23	the universe contains up to these heights
le vite spiritali ad una ad una,	24	has seen the disembodied spirits, one by one,
supplica a te, per grazia, di virtute	25	'now begs you, by your grace, to grant such power
tanto, che possa con li occhi levarsi	26	that, by lifting up his eyes,
più alto verso l'ultima salute.	27	he may rise higher toward his ultimate salvation.
E io, che mai per mio veder non arsi	28	'And I, who never burned for my own seeing
più ch'ì fo per lo suo, tutti miei prieghi	29	more than now I burn for his, offer all my prayers,
ti porgo, e priego che non sieno scarsi,	30	and pray that they may not fall short,
perché tu ogni nube li dislegghi	31	'so that your prayers disperse on his behalf
di sua mortalità co' prieghi tuoi,	32	all clouds of his mortality and leti
sì che 'l sommo piacer li si dispieghi.	33	the highest beauty be displayed to him.
Ancor ti priego, regina, che puoi	34	'This too, my Queen, I ask of you, who can achieve
ciò che tu vuoi, che conservi sani,	35	whatever you desire, that you help him preserve,
dopo tanto veder, li affetti suoi.	36	after such vision, the purity of his affections.
Vinca tua guardia i movimenti umani:	37	'Let your protection rule his mortal passions.
vedi Beatrice con quanti beati	38	See Beatrice, with so many of the blessed,
per li miei prieghi ti chiudon le mani!"	39	palms pressed together, joining me in prayer.'

This “much (and justly) celebrated passage, [which] has the authority and the unity of a separate poem,”⁸⁴ is centred around

⁸⁴ *Pd H*, XXXIII, note 1-39, p. 918.

the mystery of the divine maternity of the Blessed Virgin Mary: from which all her perfections, privileges, and power of intercession (her “omnipotence by grace”, vv. 34-35), result. This mystery is a participation of the mystery of God, and its beautiful presentation – in which the truths of faith are integrally exposed in well-proportioned images, and expressed in clear style – prepares the reader for the ascent to the supreme mystery.

Li occhi da Dio dilette e venerati,	40	Those eyes beloved and revered by God,
fissi ne l'orator, ne dimostraro	41	fixed on him who prayed, made clear to us
quanto i devoti prieghi le son grati;	42	how dear to her all true devotion is.
indi a l'eterno lume s'addrizzaro,	43	Then she turned her gaze to the eternal Light.
nel qual non si dee creder che s'invii	44	It is incorrect to think that any living being
per creatura l'occhio tanto chiaro.	45	can penetrate that brightness with such unblinking
		[eyes.

Mary accepts Bernard's prayer: the preliminary stage of Dante's ultimate experience is concluded. From now on, the poet's task is to describe his gradual approach to the supreme vision in both “subjective” and “objective” terms. He begins with making sign to the extreme dilatation of his desire to see God:

E io ch'al fine di tutt' i disii	46	And, as I neared the end of all desire,
appropinquava, si com' io dovea,	47	I extended to its limit, as was right,
l'ardor del desiderio in me finii.	48	the ardor of the longing in my soul.

Bernard signals to Dante what he should be doing; but the poet, having completely internalized his guide,⁸⁵ is already looking upward. To the increase of his desire of “seeing” (that is, knowing), corresponds the enhanced sharpness of his “sight” (that is, cognitive capacity), which has become able to know God as Himself:

Bernardo m'accennava, e sorridea,	49	With his smile, Bernard signaled
perch' io guardassi suso; ma io era	50	that I look upward, but of my own accord
già per me stesso tal qual ei volea:	51	I was already doing what he wished,
ché la mia vista, venendo sincera,	52	for my sight, becoming pure,
e più e più intrava per lo raggio	53	rose higher and higher through the ray
de l'alta luce che da sé è vera.	54	of the exalted light that in itself is true.

⁸⁵ See *Pd H*, XXXIII, note 50-51, p. 924.

To make plausible the description of his “virtual experience,” Dante cannot but describe his impossibility to describe it, speaking about his own inadequacy in speaking about what he has lived. Not only is he unable to put what he knew into words, but he cannot even remember it distinctly:

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio	55	From that time on my power of sight exceeded
che 'l parlar mostra, ch' a tal vista cede,	56	that of speech, which fails at such a vision,
e cede la memoria a tanto oltraggio.	57	as memory fails at such abundance.

As Hollander says, “the experience of seeing God face-to-face (1) is ineffable, not describable, and (2) the vision cannot be remembered in any of its details anyway [...] All that remains is the awareness of having had the experience.”⁸⁶ To make sign to this most particular condition, Dante makes use of three similes back-to-back:

Qual è colui che sognando vede,	58	Just as the dreamer, after he awakens,
che dopo 'l sogno la passione impressa	59	still stirred by feelings that the dream evoked,
rimane, e l' altro a la mente non riede,	60	cannot bring the rest of it to mind,
cotal son io, ché quasi tutta cessa	61	such am I, my vision almost faded from my mind,
mia visione, e ancor mi distilla	62	while in my heart there still endures
nel core il dolce che nacque da essa.	63	the sweetness that was born of it.
Così la neve al sol si disigilla;	64	Thus the sun unseals an imprint in the snow.
così al vento ne le foglie levi	65	Thus the Sibly's oracles, on weightless leaves,
si perdea la sentenza di Sibilla.	66	lifted by the wind, were swept away.

At this point, the reader could say: “How is it possible for Dante to go on speaking about something ineffable? Even if he still feels an ‘enduring sweetness’ in his heart, which is the vestige of his vision of God, how could he succeed in expressing the essence of God, the mystery of the Trinity?” But the poet asks God to grant such a power to his words:

O somma luce che tanto ti levi	67	O Light exalted beyond mortal thought,
da' concetti mortali, a la mia mente	68	grant that in memory I see again
ripresta un poco di quel che parevi,	69	but one small part of how you then appeared
e fa la lingua mia tanto possente,	70	and grant my tongue sufficient power
ch' una favilla sol de la tua gloria	71	that it may leave behind a single spark
possa lasciare a la futura gente;	72	of glory for the people yet to come,
ché, per tornare alquanto a mia memoria	73	since, if you return but briefly to my mind
e per sonare un poco in questi versi,	74	and then resound but softly in these lines,
più si conceperà di tua vittoria.	75	the better will your victory be conceived.

⁸⁶ *Pd H*, XXXIII, note 55-57, p. 924.

Now, the reader is made aware that whatever light in his mind and whatever sweetness in his heart may be aroused by Dante's verse, they participate – even in the smallest measure – to a real experience of God. The reader is made aware that what Dante is going to say, even if “resounds but softly” in his lines, has “a spark of God's glory” in itself, and can make a contribution to the true knowledge of the supreme mystery.

Dante's sight, that is intellect, has already entered “the ray of the exalted light that in itself is true” (vv. 53-54), and has risen “higher and higher” (v. 53) through it. At the moment, he has issued from it and approached the source:

Io credo, per l'acume ch'io soffersi	76	I believe, from the keenness of the living ray
del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,	77	that I endured, I would have been undone
se li occhi miei da lui fossero aversi.	78	had I withdrawn my eyes from it.
E' mi ricorda ch'io fui più ardito	79	And I remember that, on this account,
per questo a sostener, tanto ch'i' giunsi	80	I grew more bold and thus sustained my gaze
l'aspetto mio col valore infinito.	81	until I reached the Goodness that is infinite.
Oh abbondante grazia ond' io presunsi	82	O plenitude of grace, by which I could presume
ficcar lo viso per la luce eterna,	83	to fix my eyes upon eternal Light
tanto che la veduta vi consunsi!	84	until my sight was spent on it!

Once arrived at this point, Dante “does not need help to see [God] any longer; he has accomplished that goal. And so he gives thanks for His grace in allowing this final vision, which he is about to unfold before us.”⁸⁷ After some still “subjective” remarks about his perception of the “keenness of the living ray” (v. 76), and the spending of his sight “upon eternal Light” (v. 83), the poet gives us the first “objective” description of the divine essence, although mitigated by the declaration of his awareness of the inadequacy of the description itself:⁸⁸

⁸⁷ *Pd* H, XXXIII, note 76-84, p. 928.

⁸⁸ See Dante Alighieri, *Paradiso* [*Pd* BR], ed. by U. Bosco and G. Reggio, (Firenze: Le Monnier, 1998), XXXIII, note 85-90, p. 549.

Nel suo profondo vidi che s'interna,	85	In its depth I saw contained,
legato con amore in un volume,	86	by love into a single volume bound,
ciò che per l'universo si squaderna:	87	he pages scattered through the universe:
sustanze e accidenti e lor costume	88	substances, accidents, and the interplay between them,
quasi conflati insieme, per tal modo	89	as though they were conflated in such ways
che ciò ch'i' dico è un semplice lume.	90	that what I tell is but a simple light.

This is probably the most speculative passage of all *Paradiso* XXXIII, which can be better explained if we make an explicit reference to Thomistic theology. After asking whether those who see the essence of God see all they see in it at the same time, Aquinas answers (quoting Augustine): "Our thoughts will not be unstable, going to and fro from one thing to another; but we shall see all we know at one glance."⁸⁹ However, the created intellect, in seeing the divine essence, does not see in it all that God does or can do:

the natural desire of the rational creature is to know everything that belongs to the perfection of the intellect, namely, the species and the genera of things and their types, and these everyone who sees the Divine essence will see in God. But to know other singulars, their thoughts and their deeds does not belong to the perfection of the created intellect nor does its natural desire go out to these things; neither, again, does it desire to know things that exist not as yet, but which God can call into being. Yet if God alone were seen, Who is the fount and principle of all being and of all truth, He would so fill the natural desire of knowledge that nothing else would be desired, and the seer would be completely beatified.⁹⁰

⁸⁹ "Non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus." *STh*, q. 12, a. 10, s.c.

⁹⁰ "Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de

Coherently with his aesthetic (that is, both intellectual and affective) approach, Dante links his defective memory of God's vision to a feeling of joy, the intensity of which is the evidence of his true understanding of what he can now remember:

La forma universal di questo nodo	91	I believe I understood the universal form
credo ch' i' vidi, perché più di largo,	92	of this dense knot because I feel my joy expand,
dicendo questo, mi sento ch' i' godo.	93	rejoicing as I speak of it.

Still remaining on the "subjective" side of his narrative, Dante emphasizes his inability to remember his experience of vision by resorting to a further simile, which "has called forth equal amounts of admiration and distress, admiration for the beauty and scope of its conception, distress at the indubious difficulty of its high compacted literal sense:"⁹¹

Un punto solo m'è maggior letargo	94	My memory of that moment is more lost
che venticinque secoli a la 'mpresa	95	than five and twenty centuries make dim that
		[enterprise
che fè Nettuno ammirar l'ombra d'Argo.	96	when, in wonder, Neptune at the Argo's shadow
		[stared.

Dante keeps speaking of his personal state of mind during the experience of vision:

Così la mente mia, tutta sospesa,	97	Thus all my mind, absorbed,
mirava fissa, immobile e attenta,	98	was gazing, fixed, unmoving and intent,
e sempre di mirar faceasi accesa.	99	becoming more enraptured in its gazing.

Next he adds some "objective" qualifications of the eternal Light he is staring at, referring to Its capability to absorb thoroughly both

perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repletur naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset." *STh*, q. 12, a. 8, ad 4.

⁹¹ *Pd H*, XXXIII, note 94-96, p. 929.

the intellect and the will. As Aquinas says, God “is essentially the beatitude of each of the blessed,” and “all other beatitude is included in the divine beatitude;”⁹² once we get to the direct knowledge of God there is nothing more to know, nothing more to desire, nothing more to experience:

A quella luce cotal si diventa,	100	He who beholds that Light is so enthralled
che volgersi da lei per altro aspetto	101	that he would never willingly consent
è impossibil che mai si consenta;	102	to turn away from it for any other sight,
però che 'l ben, ch'è del volere obietto,	103	because the good that is the object of the will
tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella	104	is held and gathered in perfection there
è defettivo ciò ch'è li perfetto.	105	that elsewhere would imperfect show.

Then, another swing to the “subjective” pole, with an increasingly accelerated movement towards the climax of the scene. “For a final time the poet, having nearly completed a poem that has just reported having seen and understood the underlying principle ordering the entire universe, insists that, compared to the truth of that vision, his work is mere baby talk:”⁹³

Omai sarà più corta mia favella,	106	Now my words will come far short
pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante	107	of what I still remember, like a babe's
che bagni ancor la lingua a la mammella.	108	who at his mother's breast still wets his tongue.

The poet's dizzying ascent to God is counterpointed by the declaration of the dizzying descent of his cognitive and expressive capabilities. But if this “baby talk” is such an impressive display of theological knowledge, artistic creativity, and linguistic mastery, how lofty, in comparison, must the experience to which he makes reference be? Dante cannot make it known as it really is, but he induces, by means of his poetic construction, the very desire to reach so great a height. He grasps the divine Light in a continuous process of approach, during which the Light itself does not change, but it is he who undergoes a transformation:⁹⁴

⁹² “[Deus est] essentialiter beatitudo cuiuslibet beati;” “in eius beatitudine omnis beatitudo [includitur].” *STh*, q. 26, intr.

⁹³ *Pd H*, XXXIII, note 106-108, p. 932.

⁹⁴ See *Pd BR*, XXXIII, note 109-114, p. 551.

Non perché più ch'un semplice sembiante	109	Not that the living Light at which I gazed
fosse nel vivo lume ch'io mirava,	110	took on other than a single aspect –
che tal è sempre qual s'era davante;	111	for It is always what It was before –
ma per la vista che s'avvalorava	112	but that my sight was gaining strength, even as [I gazed
in me guardando, una sola parvenza,	113	at that sole semblance and, as I changed,
mutandom' io, a me si travagliava.	114	it too was being, in my eyes, transformed.

At this point, in front of God, Dante resorts for the second time to speculative theology, but in a figurative way. He speaks of his vision of the Trinity in terms of “three circles inhering in a single space, distinguished only by their colours, not their sizes, which are identical:”⁹⁵

Ne la profonda e chiara sussistenza	115	In the deep, transparent essence of the lofty Light
de l'alto lume parvermi tre giri	116	there appeared to me three circles
di tre colori e d'una contenenza;	117	having three colors but the same extent,
e l'un da l'altro come iri da iri	118	and each one seemed reflected by the other
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco	119	as rainbow is by rainbow, while the third one [seemed fire,
che quinci e quindi igualmente si spiri.	120	equally breathed forth by one and by the other.

“From the circle of the Father appear[s] reflected the circle of the Son, as Iris [rainbow] from Iris [rainbow]; and from both [is] breathed forth equally the fire of Love which is the Holy Spirit.”⁹⁶ We must not think of these in the form of three rainbows one within another, or even as the three colours of a rainbow, for these are also one within another; now Dante is referring to the analogical structure of the mystery of God, the simultaneous interdependence of unity-distinction-ordering whose terms are united but not confused, distinct but not divided, united and distinct not on a level of undifferentiated equality but within a hierarchical disposition, on account of which in the Trinity there can coexist the unity of God, the distinction of the Three Persons, the ordering of the Son to the Father, and of the Holy Spirit to the Father and Son.

⁹⁵ *Pd H*, XXXIII, note 115-117, p. 932.

⁹⁶ *Pd H*, XXXIII, note 118-120, p. 933.

Of course, this merely symbolic representation is completely insufficient to express the Trinitarian mystery:

Oh quanto è corto il dire e come fioco	121	O how scant is speech, too weak to frame my [thoughts.
al mio concetto! e questo, a quel ch'ì' vidi,	122	Compared to what I still recall my words are [faint –
è tanto, che non basta a dicer “poco.”	123	to call them little is to praise them much.

And yet, for both a theological and an aesthetic need of integrity, Dante must complete his reference to the mystery of the Trinity showing, embedded in it, the mystery of the Incarnation. He “sees the Humanity of the Trinity, the Son, Jesus Christ, incarnate within the circle that abstractly represents the Second Person:”⁹⁷

O luce eterna che sola in te sidi,	124	O eternal Light, abiding in yourself alone,
sola t'intendi, e da te intelletta	125	knowing yourself alone, and, known to yourself
e intendente te ami e arridi!	126	and knowing, loving and smiling on yourself!
Quella circolazion che sì concetta	127	That circling which, thus conceived,
pareva in te come lume riflesso,	128	appeared in you as light's reflection,
da li occhi miei alquanto circunspetta,	129	once my eyes had gazed on it a while, seemed,
dentro da sé, del suo colore stesso,	130	within itself and in its very color,
mi parve pinta de la nostra effige:	131	to be painted with our likeness,
per che 'l mio viso in lei tutto era messo.	132	so that my sight was all absorbed in it.

Also this vision of the Most High as Himself is utterly unthinkable and inexpressible, and Dante uses the fifth simile in this Canto to speak of the substantial impossibility to perform the task he is just trying to perform, when God grants unto him the “light of glory” (*lumen gloriae*),⁹⁸ the ultimate increase of the intellectual powers, which allows the poet to see God “as He is” (1 *Jn* 2:2) without the mediation of any image or similitude:

⁹⁷ *Pd* H, XXXIII, note 127-132, p. 933.

⁹⁸ See *STh*, I, q. 12, a. 5, c.

Qual è 'l geomètra che tutto s'affiçe	133	Like the geometer who fully applies himself
per misurar lo cerchio, e non ritrova,	134	to square the circle and, for all his thought,
pensando, quel principio ond' elli indige,	135	cannot discover the principle he lacks,
tal era io a quella vista nova:	136	such was I at that strange new sight.
veder voleva come si convenne	137	I tried to see how the image fit the circle
l'imago al cerchio e come vi s'indova;	138	and how it found its where in it.
ma non eran da ciò le proprie penne:	139	But my wings had not sufficed for that
se non che la mia mente fu percossa	140	had not my mind been struck by a bolt
da un fulgore in che sua voglia venne.	141	of lightning that granted what I asked.

Dante's imagination, which so far has helped his intellect to penetrate into the mystery of the One and Triune God, cannot go further: actually, according to Aquinas, "the essence of God [...] cannot be seen by any created similitude representing the divine essence itself as it really is."⁹⁹ And yet, at the peak of Dante's "virtual experience" of the Trinity, which marks the end of his "virtual journey" in the afterlife, the failure of his mind is only apparent:

A l'alta fantasia qui mancò possa;	142	Here my exalted vision lost its power.
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,	143	But now my will and my desire, like wheels
		[revolving
si come rota ch'igualmente è mossa,	144	with an even motion, were turning with
l'amor che move il sole e l'altre stelle.	145	the Love that moves the sun and all the other stars.

The poet's rhythmic oscillation between the negative (apophatic) language, which says what God is not, and the affirmative language, which says what God is, comes to an end; while "the protagonist's interior motions, that of his affective power (the will) and that of his intellective power (his transmuted desire), both move in harmony with God's cosmos."¹⁰⁰

10. In conclusion, how could one summarize Aquinas' and Dante's different approaches to the mystery of the Most Holy Trinity?

⁹⁹ "Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est." *STh*, I, q. 12, a. 5, c.

¹⁰⁰ *Pd H*, XXXIII, note 142-145, p. 936.

Both of them try to attain not only a true knowledge of God, but a communicable one; they strive not only to think the unthinkable, but also to express it in words that should be understandable by everyone who is open to truth and goodness.

Their difference is that Aquinas has chosen the way of truth, whereas Dante has privileged the way of beauty. The way of truth is straight and short, but can be travelled only by the mind; the way of beauty is circuitous, but offers amazing shortcuts and can be travelled by both the mind and the heart. Aquinas has arranged all that the Christian revelation says about the One and Triune God in clear and rigorous concepts; nevertheless, these concepts speak solely to reason. Dante has narrated the fictional experience of his direct vision of the Trinity; this experience never took place (could not have been taken place) in reality, but it is beautiful and amazingly verisimilar, and speaks to the whole of the person who becomes involved in it.

Dante needed Aquinas' theology, in order to imagine his vision of the Trinity; Aquinas needs Dante's poetry, in order to have his "science of God" made not only understandable but attractive, and capable of communicating, to all those who do not reject it, the fascination of the Supreme Beauty.

LA NUOVA VECCHIA MORALE DI PAPA FRANCESCO

SERGIO PARENTI

Editor's note: Pope Francis' moral teachings, and his efforts to make the Catholic Church more open and pastoral in its ministry, have given some cause for concern. In particular, a few theologians think that the post-synodal apostolic exhortation Amoris Laetitia could be interpreted to allow divorced and remarried Catholics to receive Communion in some cases, so undermining the Church's teaching on sin and the permanence of marriage.

Professor Sergio Parenti, O.P., believes that the pontiff's words are to be interpreted in a sense which is both perfectly orthodox, according to the Tradition of the Church, and reassuring for those who are well aware of being sinners, but do not despair of God's forgiveness.

First of all, the author makes a distinction between the theological perspective and the juridical perspective in moral. The first considers what man is: his spiritual dispositions towards God, his inner conformation to the human-divine model of Jesus Christ; the second, on the other hand, lays stress on what man does: his obedience to the divine commandments and to the precepts of the Church. The theological point of view prevailed until the climax of the Middle Ages, and St Thomas Aquinas was its most prominent exponent; the juridical point of view caught on at the early stage of development of the Modern Age, taking away the Catholic moral doctrine from the field of theology and committing it to the competence of canon law. This displacement was useful under several respects, but had the disadvantage of stiffening the behavioural assessment of Christian life, and of making the confessor more similar to a judge than to an educator and a healer of souls.

If we pay due attention to pope Francis' teaching, we can easily see that its "pastoral" purpose is not to change anything in the Catholic moral, but to give wider room to a properly "theological" consideration of it.

C'è un'aria di preoccupazione, qualcosa come quelle folate di vento che preludono ad un temporale, che si agita nella Chiesa: "Papa Francesco ha cambiato la morale cattolica!".

Chi interpreta le parole altrui lo fa spesso cercando di mettersi nei panni di chi parla o scrive. Io, almeno, faccio così. Ma non è facile mettersi nei panni di un altro. Le nostre esperienze e la nostra storia restano con noi e finisce spesso, lo scrisse il Manzoni¹, che le parole hanno un senso diverso sulle labbra di chi le dice e nelle orecchie di chi le ascolta.

Qui, però, entra un fattore diverso, legato alla fede. Le parole di un successore degli apostoli, anzi del successore di Pietro, hanno una marcia in più: la promessa di assistenza da parte dello Spirito Santo che Gesù ha fatto. Anche se il Papa non dice di fare una dichiarazione dove intende essere infallibile come stabilito dal Vaticano I, la presunzione è comunque a favore della presenza di tale assistenza.

Mi sembra che, prendendo le frasi del Papa così come suonano secondo il vocabolario comune, si possa interpretarle anche in modo diverso, per nulla rivoluzionario, ma insieme consolante per chi si ritiene peccatore e non pretende, cambiando la morale, di risultare invece a posto con i comandamenti divini e non più peccatore.

IL PROBLEMA

Con le parole del Card. Caffarra si può mettere a fuoco il nocciolo della questione.

Egli disse, riferendosi all'Esortazione apostolica *Amoris laetitia*:

Ciò premesso, con tutto il rispetto, l'affetto, e la devozione che sento per il Santo Padre gli direi: «Santità, chiarisca, per favore, questi punti:

¹ *Promessi sposi*, cap. 38.

1. quanto Vostra Santità dice alla nota 351 del n. 305², è applicabile anche ai divorziati risposati che intendono comunque continuare a vivere more uxorio; e pertanto quanto insegnato da *Familiaris consortio* n. 84, da *Reconciliatio et poenitentia* n. 34, da *Sacramentum caritatis* n. 29, dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 1650, dalla comune dottrina teologica, è da ritenersi abrogato?

2. l'insegnamento costante della Chiesa e ultimamente rinnovato da *Veritatis splendor* n. 79, che esistono norme morali negative, che non ammettono eccezioni, in quanto proibiscono atti, quale per esempio l'adulterio, intrinsecamente disonesti, è da ritenersi valido anche dopo *Amoris Laetitia*?» Ecco questo direi al Santo Padre³.

ALCUNE RIFLESSIONI

Prendiamo il n. 43 di *Evangelii gaudium*:

Nel suo costante discernimento, la Chiesa può anche giungere a riconoscere consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia, che oggi ormai non sono più interpretate allo stesso modo e il cui messaggio non è di solito percepito adeguatamente. Possono essere belle, però ora non rendono lo stesso servizio in ordine alla trasmissione del Vangelo. Non abbiamo paura di rivederle. Allo stesso modo, ci sono nor-

² Ecco il testo della nota: «In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti. Per questo, "ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore" (Esort. ap. *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). Ugualmente segnalò che l'Eucaristia "non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli" (ibid., 47: 1039)».

³ Intervista a cura di Maike Hickson, *La nuova Bussola Quotidiana* (quotidiano online) 14 luglio 2016.

me o precetti ecclesiali che possono essere stati molto efficaci in altre epoche, ma che non hanno più la stessa forza educativa come canali di vita. San Tommaso d'Aquino sottolineava che i precetti dati da Cristo e dagli Apostoli al popolo di Dio «sono pochissimi». Citando sant'Agostino, notava che i precetti aggiunti dalla Chiesa posteriormente si devono esigere con moderazione «per non appesantire la vita ai fedeli e trasformare» la nostra religione in una schiavitù, quando «la misericordia di Dio ha voluto che fosse libera». Questo avvertimento, fatto diversi secoli fa, ha una tremenda attualità. Dovrebbe essere uno dei criteri da considerare al momento di pensare una riforma della Chiesa e della sua predicazione che permetta realmente di giungere a tutti.

Il Papa cita la *Summa Theologiae* (I-II, q. 107. a. 4)⁴ e commenta dicendo che l'avvertimento (di Tommaso e Agostino) ha una tremenda attualità.

Ma i giuristi del diritto canonico come interpreteranno queste parole? La loro formazione li porta ad avere la mentalità del legislatore, di colui che fa le leggi. Suppongo che si sentano messi da parte.

Questo viene ad aggiungersi ad un altro fatto. Quando il Concilio Vaticano II ha invitato a rinnovare la teologia morale⁵, raccomandando un maggior legame con la parola di Dio, come venne interpretato questo invito?

Per prima cosa vennero buttati via quattro secoli di teologia morale fatta da un punto di vista giuridico.

Non è facile determinare l'inizio di un movimento popolare (ovviamente intendo il popolo degli studenti e docenti di teologia), tuttavia si indica come inizio la riforma degli studi dei gesuiti e la pubblicazione delle *Institutiones morales* del padre Juan Azor

⁴ Le opere di San Tommaso d'Aquino sono citate secondo l'edizione digitale: www.corpusthomicum.org

⁵ «Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo»: *Optatam totius*, n. 16.

nel 1602⁶. Con questo manuale diventava ufficiale la riduzione dello studio della teologia morale allo studio del manuale del confessore, tradizionalmente di taglio giuridico.

Buttando via tutto questo patrimonio, con la scusa di voler rinnovare, si è buttata via anche la teologia morale di S. Alfonso, patrono dei moralisti. Inoltre, visto che la teologia morale era sempre “ad mentem sancti Thomae”, nel senso che doveva rispettare quanto insegna il Dottore Angelico, si è buttata a mare pure la teologia morale di S. Tommaso.

Gli studiosi di S. Tommaso si erano lamentati⁷, perché la teologia morale di quest’ultimo non è assolutamente di taglio giuridico. I comandamenti occupano l’ultimo posto: prima vengono le virtù morali e i doni dello Spirito Santo, che ci permettono di assimilarci a Cristo realizzando quella sua descrizione che sono le Beatitudini, e ci permettono di pregustare fin d’ora i Frutti dello Spirito.

Dal punto di vista giuridico, invece, c’è il legislatore che fa le leggi che la competente autorità promulga, e c’è il cittadino con la sua coscienza che deve obbedire. I due trattati fondamentali che introducono il manuale di taglio giuridico sono il trattato sulle leggi ed il trattato sulla coscienza. L’unica virtù umana che serve è l’obbedienza, che viene a garantire un comportamento virtuoso (non l’essere virtuoso!) di chi obbedisce, grazie alla saggezza del legislatore.

La teologia si scinde definitivamente in due argomenti, seguendo l’andamento della cultura moderna, che vede distinti l’essere ed il dover essere: teologia dogmatica e teologia morale. Tutto quanto riguarda la vita soprannaturale (fine ultimo soprannaturale, grazia, virtù teologali) diventa argomento della teologia dogmatica, oppure viene ripreso con un taglio morale, ma riservato ad anime elette, che vivono il mistero e per questo vengono dette “mistiche”, nella neonata Teologia Spirituale.

⁶ Cfr. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo d’Ockham a S. Alfonso de Liguori - Saggi di storia della teologia morale moderna 1370-1787*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 71-72.

⁷ Cfr. TITO S. CENTI, *Introduzione al trattato sulla virtù della Prudenza*, in S. TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1984, tomo XVI, pp. 205-217.

Il valore delle leggi, l'autorità di chi le promulga, i criteri di interpretazione, chi può dispensare... tutto viene ora esposto con la precisione di un programmatore preoccupato di non lasciare situazioni scoperte, cioè prive di una istruzione in proposito.

La coscienza stessa di chi deve obbedire viene vista come contrapposta alla legge: solo quando manca la norma o la norma è dubbia, prevale la libertà nel decidere della coscienza. Il tuziorista è colui che vuole stare dalla parte "più sicura", in latino "tutior": ovviamente dalla parte più sicura per la lettera della legge. Se Dio chiede le decime del raccolto, che farò delle erbe selvatiche che non ho coltivato, ma che raccolgo per condire i cibi? Per stare sul sicuro pagherò la decima anche della menta, dell'aneto e del cumino⁸.

I sistemi morali, dal tuziorismo al lassismo, traggono origine dai "principia reflexa" del diritto romano, in particolare dal principio che una legge dubbia non obbliga. Nell'incertezza che la legge prescriva o meno una certa cosa, si apre lo spazio per la libertà di decidere del suddito.

Il trattato sulla coscienza diventa enorme, mentre Tommaso ne tratta pochissimo ed accenna solo alla coscienza erronea che, se è in vera buona fede, va seguita comunque.

Però l'indizio a mio parere più interessante dell'abisso che intercorre tra la morale della *Summa Theologiae* e la morale giuridica è la comparsa del problema della "coscienza scrupolosa", argomento che invano ho cercato in Tommaso.

Il fedele vuole essere ligio alla legge ed è ansioso di rispettarla. Aver pochi scrupoli è sinonimo di coscienza moralmente cattiva.

Ci sono casi di ansietà patologici. Molti confessori li hanno risolti dicendo al penitente che si assumevano loro la responsabilità morale: il penitente obbedisse al confessore e stesse tranquillo. In realtà questo può servire da medicina per chi è vittima dell'angoscia ed è per questo incapace, in qualche misura, di agire responsabilmente; ma è del tutto impossibile con chi è capace di intendere e volere: chi obbedisce mantiene totalmente la responsabilità morale di ciò che fa. Inoltre nemmeno un angelo può riuscire a vicariare l'agire volontario. Il demonio può togliere o diminuire

⁸ Cfr. Mt 23, 23.

la nostra capacità d'intendere e volere fino a farci fare quello che vuole lui. Lo fanno pure i regimi totalitari per sottomettere i dissidenti. Ma in questo modo tolgono o diminuiscono anche la responsabilità morale di chi esegue.

Tuttavia l'atteggiamento autoritario del confessore serve a tranquillizzare il penitente scrupoloso. Il primo cresce in prestigio ed autorità, il secondo cresce in passività e dipendenza. Si arriva al fenomeno adolescenziale della nostra cultura: come l'adolescente cerca l'approvazione del genitore anche laddove vuole andare contro la volontà di quest'ultimo, così oggi si cerca l'autorizzazione della Chiesa o almeno del confessore: una parola magica che trasformi un peccato in atto virtuoso.

Il peccato, comunque, è concepito solo come disobbedienza, non anche come *aversio a fine ultimo*, "cambiamento di fine ultimo", che è la definizione di Tommaso d'Aquino.

Il libero arbitrio viene inteso come capacità di scegliere tra il bene ed il male (obbedire o disobbedire) e la volontà stessa viene intesa come capacità di scegliere, non come capacità di tendere al bene presentato dall'intelligenza⁹. In altre parole, la volontà sarebbe più piena (più libera) quando è più indeterminata, mentre l'impegnarla in una direzione sarebbe un toglierle libertà, un vincolarla. Una morale fondata sulla volontà di un bene, per chi ha perso dai tempi di Galileo il concetto aristotelico di moto naturale, diventa solo una morale utilitaristica. L'unica soluzione per salvaguardare la dignità della morale sembra allora essere il dovere fine a se stesso. Ma chi, o che cosa, determinerà questo dovere?

Voglio essere sincero. Che la morale sia diventata patrimonio dei giuristi potrebbe esser stato provvidenziale. Il crollo della filosofia aristotelica, dove per filosofia intendo la scienza dei principi delle scienze, di ciò che le scienze più particolari danno per scontato, avrebbe trascinato con sé anche la morale, perché i concetti di fine e moto naturale sono spiegati nella *Fisica* di Aristotele. Le discipline giuridiche, invece, non hanno patito dalla rivoluzione galileiana.

⁹ Cfr. SERVAIS PINCKAERS O.P., *Le fonti della morale cristiana*, trad it. Ares, Milano 1992, pp. 389-392; 439-443; 468-492.

Però ora la Chiesa ha deciso, mi sembra, di tornare a recuperare la teologia nella sua integrità. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* è stata messa in sintesi tutta la parte generale della seconda parte, quella che tratta dell'agire morale, della *Summa Theologiae*: la *Prima Secundae*. Non si è messa la parte speciale, la *Secunda Secundae*, quella che tratta in dettaglio le virtù, i vizi opposti, i Doni e le Beatitudini corrispondenti ed infine i precetti relativi... Probabilmente la gente non sarebbe ancora preparata. In fondo, l'obbedienza è l'argomento proposto a chi deve ancora crescere, ed il passaggio alla maturità va fatto a gradi. Meglio continuare a partire dai comandamenti.

Ma il passaggio verrà inevitabilmente, se il *Catechismo* verrà assimilato dai fedeli.

La mia opinione personale è che la colpa dei quattro secoli di morale giuridica non sia del padre Azor o dei Gesuiti. La "colpa", o meglio l'occasione, è stata quella del precetto di confessarsi almeno una volta all'anno e di comunicarsi almeno a Pasqua. Questo comportava che il sacramento della Penitenza non fosse più riservato ai Vescovi o ai loro penitenzieri di fiducia: bisognava che tutti i presbiteri fossero in grado di amministrarlo¹⁰.

Il precetto fu dato dal Lateranense IV nel 1215; una *Summa de casibus poenitentiae* fu pubblicata da S. Raimondo da Peñafort negli anni successivi. Egli compilò anche, per incarico del Papa, la raccolta delle Decretali, cioè la raccolta del diritto canonico, tra il 1230 ed il 1234. Preparò dunque il primo sussidio per i confessori, che ebbe un grande successo editoriale. Però la sua *Summa de casibus poenitentiae* non sostituiva ancora la teologia morale, limitandosi ad aggiungere quanto il diritto ecclesiastico positivo aveva aggiunto alla morale.

Come nota il padre Boyle¹¹, anche la seconda parte della seconda parte della *Summa Theologiae* di Tommaso, quella che tratta in dettaglio le virtù, ebbe un grande successo editoriale, molto più

¹⁰ Cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 363-364.

¹¹ L. E. BOYLE, *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*. (The Etienne Gilson Series) 5, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1982.

delle parti precedenti, specialmente quando non esisteva la stampa e occorreva copiare a mano. Era ovviamente la più utile per prepararsi al concreto lavoro del confessionale e piaceva anche a coloro che rifiutavano l'impostazione aristotelica dei fondamenti di tutto il discorso. Tutti i conventi dei frati domenicani, i "frati predicatori", dovevano avere un "lettore" (un docente) conventuale che teneva regolari lezioni per tutti, in vista di preparare i frati alla predicazione, ma soprattutto al delicato ministero della Penitenza.

Mi pare allora ragionevole supporre che i candidati al sacerdozio, dovendo per forza sostenere un esame per l'abilitazione al ministero della Penitenza, abbiano col tempo trovato più comodo unificare il manuale del confessore ed il manuale di teologia morale. Dato poi che i canonisti avevano studiato bene la teologia morale, mentre i teologi potevano avere solo una conoscenza superficiale del diritto canonico, furono i canonisti a prevalere, perché il manuale del confessore esige la conoscenza del diritto canonico.

Poco alla volta i precetti morali sono entrati in qualche modo nel diritto canonico, rendendo superflua la distinzione. Faccio un esempio. Nel *Manuale Juris Canonici* del padre Domenico Prümmer¹², domenicano e tomista, troviamo la distinzione tra legge e diritto, in quanto la legge, naturale o positiva, fa sì che qualcosa sia "ius seu iustum"¹³, ma considera la legge da un punto di vista giuridico: la Sacra Scrittura, e soprattutto il Nuovo Testamento, contengono leggi debitamente promulgate per il bene comune da una più che competente Autorità¹⁴. Possiamo dire che è verissimo tutto ciò. Però non aiuta a distinguere l'aspetto propriamente morale da quello giuridico.

Uno degli argomenti più imbarazzanti, per chi riduce la morale ad obbedienza, è quello della legge naturale. Si afferma che è partecipazione alla legge eterna, ma si ha un'idea piuttosto passiva di questa partecipazione.

¹² Herder, *Fiburgi Brisgoviae* 1922.

¹³ *Ibidem*, p. 2, prime righe.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 11-12.

Invece l'uomo vi partecipa come legislatore. Egli è chiamato a collaborare con Dio al governo del mondo esterno con la tecnica ed il lavoro: per questo la natura non lo ha dotato di tutto ciò che permette agli altri animali di sopravvivere nel loro ambiente. Egli è chiamato a collaborare con Dio al governo anche del proprio mondo interiore, costruendo attivamente quella naturalezza nell'agire bene che chiamiamo virtù. Per questo la natura non ha dotato l'uomo di istinti già programmati in modo determinato, ma lo ha lasciato in grado di determinarsi, aiutato dall'educazione che riceve dai genitori. Il fatto che prima del peccato originale la natura fosse un giardino, dono di Dio giardiniere, non toglie l'importanza del lavoro sull'ambiente esteriore e dell'educazione ed autoeducazione sulla propria interiorità. Col peccato, la natura diventa selvatica, con le sue leggi spietate, per cui l'uomo deve affrontare le difficoltà del lavoro all'esterno, e le difficoltà del guidare la sua parte fisica, istintiva, all'interno.

Gli storici hanno sottolineato anche gli influssi del pensiero di Guglielmo di Ockham e del contesto della modernità che riduce tutto il diritto a diritto positivo (poiché così è stato ordinato dall'autorità, così è giusto che sia)¹⁵: anche questa cultura, che dura fino ai nostri giorni, porta a far prevalere la legge e la sua lettera. La Chiesa, però, si difendeva dalla mentalità moderna: per questo credo che la causa principale della teologia morale giuridica sia stata la voglia di studiare dei candidati al sacerdozio.

In ogni caso l'influsso dei gesuiti fu indubbiamente notevole, e mi sembra giusto che sia un Papa gesuita a cercare di porre rimedio.

MORALE NATURALE E PUNTO DI VISTA GIURIDICO

Anche chi ha una conoscenza superficiale della esortazione *Evangelii gaudium* e della *Amoris laetitia* avrà notato come spesso il Papa affermi che la morale resta la stessa di sempre, mentre quello che vuole che si cambi è l'approccio pastorale.

¹⁵ Cfr. MICHEL VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 2003, pp. 220-268.

Se uno rilegge attentamente il n. 43 di *Evangelii gaudium*, che ho citato più sopra, può notare come si parli di consuetudini e norme, non della morale naturale¹⁶.

Nella *Amoris laetitia*, al n. 304, il Papa cita un altro passo molto importante di Tommaso, relativo però alla legge morale naturale.

È 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. Prego caldamente che ricordiamo sempre ciò che insegna san Tommaso d'Aquino e che impariamo ad assimilarlo nel discernimento pastorale: «Sebbene nelle cose generali vi sia una certa necessità, quanto più si scende alle cose particolari, tanto più si trova indeterminazione. [...] In campo pratico non è uguale per tutti la verità o norma pratica rispetto al particolare, ma soltanto rispetto a ciò che è generale; e anche presso quelli che accettano nei casi particolari una stessa norma pratica, questa non è ugualmente conosciuta da tutti. [...] E tanto più aumenta l'indeterminazione quanto più si scende nel particolare» (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, art. 4). È vero che le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari. Nello stesso tempo occorre dire che, proprio per questa ragione, ciò che fa parte di un discernimento pratico davanti ad una situazione particolare non può essere elevato al livello di una norma. Questo non solo darebbe luogo a una casuistica insopportabile, ma metterebbe a rischio i valori che si devono custodire con speciale attenzione.

¹⁶ Per legge morale naturale non si intende un agire universalmente uniforme, come nelle leggi fisiche, ma un bene da volere che dipende dalla natura delle cose. Un esempio banale: occorre un ordine nella circolazione stradale. Che si decida di tenere la destra come in Italia o la sinistra come in Inghilterra, questo fa parte invece del diritto positivo, dove è giusto ciò che si è stabilito. Invece una legge che andasse contro al bene esigito dalla natura delle cose non sarebbe una legge, ma un abuso ed una prepotenza.

E, in calce a quest'ultima affermazione, il Papa ricorda in nota che:

Riferendosi alla conoscenza generale della norma e alla conoscenza particolare del discernimento pratico, san Tommaso arriva a dire che «se non vi è che una sola delle due conoscenze, è preferibile che questa sia la conoscenza della realtà particolare, che si avvicina maggiormente all'agire» (*Sententia libri Ethicorum*, VI, 6 [ed. Leonina, t. XLVII, 354])¹⁷.

Un mio confratello sosteneva, molti anni or sono, che il passo di Tommaso d'Aquino, citato dal Papa al n. 304 della esortazione *Amoris laetitia*, giustificava il fare eccezione alla *Humanae vitae* di Paolo VI. Ho cercato di chiarire la questione¹⁸ e far vedere che non è quello il senso di Tommaso, in particolare per l'esempio che lui porta, cioè che presso i Germani il furto è lecito, il che sembra toccare l'unico precetto di morale naturale¹⁹ che la modernità non è riuscita mai a relativizzare²⁰.

¹⁷ Provo a spiegare questa affermazione di Tommaso. La legge morale in astratto può esser nota anche se non la si vuole o non si è in grado di applicarla al caso particolare. Così si può “predicare bene e razzolare male” senza particolari turbamenti di coscienza, ma non si fa comunque il bene. Invece si può cogliere nel particolare il bene da farsi o il male da evitare, senza essere in grado di giustificare in astratto la propria decisione. In questo caso, però, la condotta sarà quella giusta. Il passo di Tommaso è alla fine della *lectio* 6, e parla della prudenza, che qui viene tradotta con “discernimento pratico”. L'esempio che riporta Tommaso è il seguente: se un medico sa che le carni leggere sono facilmente digeribili e sane, ma non sa quali carni siano leggere, non può guarire il malato; invece chi sa che le carni degli uccelli sono leggere e sane, ha più possibilità di curare il malato.

¹⁸ S. PARENTI, *Legge ed eccezione*, in *Sacra Doctrina*, 1/2015, ESD, Bologna, pp. 197-291; soprattutto pp. 258-259; 270-277.

¹⁹ Per essere esatti, il diritto di proprietà non è di legge naturale, ma di *jus gentium*, cioè una prima applicazione pratica della morale naturale che quasi tutti i popoli hanno risolto allo stesso modo.

²⁰ Cfr. S. PARENTI, *Usura e libertà di mercato: una questione ancora aperta*, in *Memorie Teologiche*, 2016, Rivista on-line del Dipartimento di Storia della Teologia, Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna: <http://www.memorie-teologiche.it/images/meteo/2016/parenti-1-2016.pdf>.

I problemi sono tanti, e spiegarli nel contesto della cultura contemporanea non è per niente cosa semplice.

Però il problema di fondo è semplice: una legge non è altro che un ordine generalizzato, espresso con nomi universali (nomi comuni) senza poter fare i riferimenti che comporta la singolarità della situazione, come avviene negli ordini dati a singole persone. Al singolo posso dire “prendi quella cosa laggiù”; in una legge i nomi universali prescindono da ciò che è particolare e non posso riferirmi a dati di osservazione sensoriale, che possono variare in mille e mille modi.

Il dovere di curare la salute vale sempre, per tutti. Nel caso però che il medico ci suggerisca un soggiorno al mare di almeno un mese, subito iniziano le precisazioni da fare: dove? Quando? In albergo o in un appartamento? E le precisazioni da fare possono essere oggetto di discussione anche grave. Supposto che a Riccione abbiamo trovato due appartamenti da affittare, uno vicino alla spiaggia e uno più lontano ma più appartato, può nascere una lite in famiglia. E le precisazioni da fare termineranno solo davanti all'azione singola con cui inizia l'attuazione pratica.

Ci sono ordini positivi e ordini negativi o divieti. Così ci sono leggi positive e leggi negative.

La disobbedienza ad una legge positiva si chiama “omissione”, la disobbedienza ad una legge negativa si chiama “trasgressione”.

La legge positiva vale sempre, ma non *ad semper*²¹: cioè che io debba pregare è un precetto sempre valido, ma non che io debba pregare in qualsiasi situazione, ma solo in quella adatta, altrimenti non sarebbe autorizzato a recitare l'Ufficio delle Ore mentre fuma una sigaretta o mentre è in bagno... Sempre vale il precetto di dire la verità, ma non a dirla quando le circostanze non sono quelle giuste, ad esempio quando distruggerebbe la figura paterna ad un ragazzino.

La legge negativa vale invece sempre e *ad semper*, in quanto la trasgressione comporta la rinuncia al fine (o al mezzo necessario) che il precetto positivo indica. Se cado in un burrone non posso arrivare in vetta.

²¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 5, ad 3; q. 88, a. 1, ad 2; q. 100, a. 10, c. e ad 2; II-II, q. 3, a. 2, c.; q. 79, a. 3, ad 3; q. 140, a. 2, ad 2.

Però uno può mettersi a sedere, obbedire al divieto di cadere nei burroni, senza per questo sforzarsi di raggiungere la vetta. Il valore del divieto, ovviamente, è universale, ma nei limiti della legge positiva cui è subordinato. Se questa è un precetto della legge morale naturale, il divieto sarà assolutamente valido per ogni uomo.

Si potrebbe obiettare che in questo modo si possono trascurare i risultati dell'agire. L'esempio più comune è quello della bugia detta a fin di bene. Il precetto negativo di non dire bugie pare avere necessariamente molte eccezioni: basti pensare a chi nasconde in casa un perseguitato.

Non serve, in questo caso, mettersi a discutere. Se uno guarda al risultato concreto, come nella tecnica, ha perfettamente ragione.

Ma si trascura il fatto che la tecnica differisce dalla morale, in quanto la legge morale riguarda l'atto interiore del volere, mentre la tecnica riguarda i risultati indipendentemente dalle intenzioni. Aristotele faceva notare²², a questo proposito, che l'errore in buona fede non toglie la rettitudine morale e la prudenza, mentre implica la mancanza di conoscenza tecnica e viceversa. Il medico che in buona fede fa morire il paziente sbagliando medicinale non è un bravo medico; invece il medico che volontariamente riesce ad uccidere il paziente senza che gli altri riescano a scoprire il colpevole, anche se è moralmente un assassino, è uno che conosce bene la sua tecnica.

Se domando: "Lei darebbe un dolce andato a male a qualcuno che le è antipatico, tanto da causargli una colica?", la risposta è "No! Assolutamente no!". La stessa persona, però, è disposta a dire una bugia a fin di bene, a patto che non causi danni ulteriori. Non mi resta che far notare, allora, che noi abbiamo un rispetto totale per il bene dello stomaco altrui, mentre il suo intelletto, che credendo la bugia si trova nel falso, risulta molto meno degno di rispetto.

Però il divieto della bugia rientra in qualche modo nel campo della giustizia. Prendiamo ad esempio il divieto di uccidere. Potremmo dire che esso ha eccezioni nei casi della legittima difesa?

Dal punto di vista della tecnica, che guarda ai risultati, indubbiamente dovremmo dire di sì.

²² *Etica nicomachea*, VI, cap. 5, 1140b 20-25.

Ma da un punto di vista della morale, che guarda all'atto stesso del volere, alla nostra intenzione, l'intenzione di chi difende un debole dall'ingiusto aggressore non è uccidere l'aggressore, ma salvare il debole. Lo stesso potremmo dire di chi colpisce non il corpo, ma l'intelletto di un ingiusto aggressore con una notizia falsa.

L'obiezione della bugia, però, rivela un ulteriore limite della legge: essa è costretta, se vuole poter controllare i risultati, ad indicare atti esterni al cuore dell'uomo, atti comandati dal nostro libero arbitrio. Il libero arbitrio resta inaccessibile a tutti, tolto il soggetto che consapevolmente decide e Dio che fa esistere lui ed il suo operare. Il limite della legge viene dal fatto che gli atti esterni non sempre permettono di conoscere il mistero del cuore dell'uomo.

S. Tommaso dice che Dio ci istruisce con la legge, mentre ci aiuta con la grazia²³.

Se l'agire morale di un uomo si limita ad eseguire alla lettera le istruzioni di una legge, nei confronti di chi ha fatto proprio l'agire virtuoso potremmo paragonarlo allo studente che impara a memoria quanto dice il docente o quanto recita il testo da studiare. Non potremmo dire che abbia acquistato il sapere in questione: il suo sapere si limita a ciò che gli vien detto. Chi invece possiede una scienza ha fatto suo ciò di cui tratta l'insegnante, piuttosto che le sue parole. Se imparo a memoria il volume del Club Alpino che mi descrive nei minimi dettagli il gruppo montuoso del Gran Paradiso, senza mai esserci stato, la mia conoscenza sarà molto diversa da quella di chi ne ha percorso i sentieri e le vie più aspre, ammirandone i panorami.

LA DIFFERENZA TRA IL PUNTO DI VISTA GIURIDICO E QUELLO MORALE

Ci sono due argomenti importanti da approfondire per cogliere meglio la differenza del punto di vista giuridico da quello morale.

²³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, introduzione.

Il primo argomento

Il primo argomento riguarda il fine.

Per quanto il fine sia sempre lo stesso bene comune, la definizione di “legge” è stata presa dall’esperienza della convivenza civile. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, riprendendo la definizione che anche Tommaso dà nella *Summa Theologiae*:²⁴

1951 - La legge è una regola di comportamento emanata dall’autorità competente in vista del bene comune. La legge morale suppone l’ordine razionale stabilito tra le creature, per il loro bene e in vista del loro fine, dalla potenza, dalla sapienza, dalla bontà del Creatore. Ogni legge trova nella legge eterna la sua prima e ultima verità. La legge è dichiarata e stabilita dalla ragione come una partecipazione alla Provvidenza del Dio vivente Creatore e Redentore di tutti. «L’ordinamento della ragione, ecco ciò che si chiama la legge».

Ora, la preoccupazione dell’autorità civile è di fare e far rispettare le leggi. Se, invece di essere autorità, fossimo dei pedagoghi, pur volendo educare i giovani al rispetto delle stesse leggi e pur tendendo al medesimo bene comune che l’autorità vuole tutelare, ci troveremmo in molti casi nella necessità di non esigere tutto quello che la legge chiede al cittadino adulto.

La stessa legge civile non può esigere la santità (Aristotele avrebbe detto l’agire virtuoso) che esige la morale: si accontenta di chiedere alcune cose indispensabili e cerca di regolamentare quelle condotte che la morale riprova, ma alle quali i cittadini comunque non intendono rinunciare²⁵. L’importante è che la legge civile resti aperta alla pienezza della bontà morale, e non caschi nell’abuso di dichiarare bene ciò che bene non è, nel qual caso la legge non è più una legge, ma una prepotenza²⁶.

²⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, c.

²⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, aa. 2 e 3.

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2.

Però la legge civile si ferma agli atti esteriori al cuore dell'uomo: atti che possono essere controllati e giudicati *in foro externo*. Per quanto sia preferibile una obbedienza spontanea alla legge, lo stato si accontenta che il cittadino paghi le tasse, non importa se volentieri o meno.

Invece la morale riguarda il foro interno della coscienza. Ma una legge morale che si limiti a questo rinuncia ad una possibilità di controllo. A volte è lo stesso interessato a non capire se quello che ha fatto è stato voluto o meno da lui, per via del rapporto non facile che abbiamo con la nostra passionalità. Il confessore si limita a valutare quello che il penitente confessa. Però un pastore, nella Chiesa, oltre ad essere educatore e medico, a volte deve anche controllare.

La legge morale di taglio giuridico cerca dunque di permettere questo controllo, sottolineando quelle azioni che, compiute con piena volontarietà, implicano il peccato, soprattutto quello mortale, che ci fa perdere la grazia santificante, cioè la vita divina ricevuta dal Battesimo e che il sacramento della Penitenza fa rivivere.

I precetti positivi sono difficili da controllare: la superbia, ad esempio, può guastare anche le migliori opere. S. Agostino, nella sua *Regola breve*, ce lo ricorda²⁷. Quello che si può sapere è che certe azioni, se compiute volontariamente, implicano il peccato. In questo modo si sottolineano soprattutto i divieti. Abbiamo, forse anche per questo, due gravi distorsioni nel sentire comune.

La prima è che "trasgressione" è diventata sinonimo di "disobbedienza" alla legge morale, quasi che la cosa principale fossero i divieti; forse è anche per questo che "trasgressivo" è diventato un aggettivo caratterizzante tutto ciò che, ribellandosi alla legge, denota forza di carattere e capacità di libera intraprendenza.

La seconda è che i peccati di omissione non sono praticamente più oggetto di esame di coscienza: il penitente spesso accusa in modo generico, alla fine della confessione, delle omissioni, quasi cose secondarie. Se, invece, non amo Dio con tutto il cuore, tutte le

²⁷ «Alia quippe quaecumque iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant, superbia vero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant»: *Regula ad servos Dei*, 1. 7. Le opere di S. Agostino sono citate, anche in italiano, secondo l'edizione digitale www.augustinus.it.

forze, tutta la mente e tutta l'anima, io disobbedisco al più grande di tutti i comandamenti. Ma non provo alcun senso di colpa, mentre ne provo tantissimo se mi è sfuggita involontariamente una bestemmia o se mi sono tenuto volontariamente la moneta da due euro che la cassiera del supermercato mi ha dato, scambiandola per una da un euro soltanto.

Il secondo argomento

Il secondo argomento riguarda le azioni indifferenti.

Come si valuta la bontà o la malizia morale di un'azione umana? Da ciò che uno sta compiendo volontariamente in ordine al fine ultimo in concreto. Proviamo a spiegare che cosa voglia dire questa risposta.

Anzitutto precisiamo che da un punto di vista morale uno stesso atto può avere più di una natura, a differenza della realtà fisica. L'afferrare è il prendere una cosa. Lo scopo, cioè quello di farla mia, rende l'afferrare un impadronirsi. La circostanza che la cosa fosse altrui rende l'impadronirsi un furto. Lo scopo di fare un dispetto al proprietario legittimo rende tale atto un atto di odio. Il fatto che fosse un oggetto sacro rende infine l'atto sacrilego. Cinque specie diverse da un punto di vista morale caratterizzeranno l'atto dell'afferrare. Ciò che uno sta facendo è semplicemente il primo oggetto, che definisce fisicamente l'atto di afferrare. Anch'esso ha valore di fine, ma immediato: nel senso che se non riesco ad afferrare sono frustrato, ho agito invano, il che è una privazione di ciò cui tendeva l'azione, cioè un male.

L'uomo cerca il proprio bene, che si articola nel raggiungimento ordinato del bene delle proprie capacità operative. Non c'è dubbio che il bene della vista sia vedere, ed il bene dell'intelletto sia capire... Ma c'è un ordine tra di esse. Inoltre la mia non può essere una realizzazione solitaria: siamo animali sociali per natura e il nostro bene è bene anche di altri, a partire dai nostri genitori fino ad arrivare all'ultimo e vero responsabile del nostro esistere e della nostra natura: Dio. Il bene dell'altro diventa un mio bene, tanto importante che a volte siamo disposti a dare la vita per coloro che amiamo.

Volere qualcosa è sempre volerla per qualcuno. Possiamo usare i termini di Tommaso, parlando di *amor concupiscentiae* nei confronti di ciò che si vuole, e di *amor benevolentiae* nei confronti di

“per chi” la si vuole. La benevolenza ha il primato, in quanto può stare senza l’altro aspetto dell’amore, come quando cerco un regalo per il compleanno di mio nipote, ma non so che cosa regalargli, mentre non è possibile voler qualcosa per nessuno.

Siamo partiti dunque dal fatto che cerchiamo il nostro bene, per scoprire che il nostro bene esige il bene di altri, fino ad arrivare a preferire il bene altrui a molti nostri beni, compresa la vita fisica.

Ponendo ordine tra tutti questi aspetti, ci rendiamo conto che tutti cerchiamo una pienezza di bene che possiamo chiamare “felicità”, ma la mettiamo in cose o in insiemi di cose assai diverse.

Uno cerca il massimo di piacere sensibile col minimo di dolore e vive evitando con cura ogni eccesso, citando la massima: “Chi si accontenta, gode!”. Un altro vive per i piaceri della sessualità e del cibo senza porsi freni. Un altro vive per la carriera. A seconda di dove poniamo il nostro fine ultimo in concreto si orienta anche l’atteggiamento verso tutti gli altri beni cui la nostra natura ci inclina. A volte facciamo rinunce dolorosissime: per la carriera sacrifichiamo l’amore per il coniuge ed i figli; per arrivare in vetta all’Everest un alpinista può sacrificare le dita di un piede per congelamento.

Ogni sacrificio ci rende sempre più determinati nel proseguire sulla strada iniziata. Se il fine ultimo in concreto è quello giusto, queste determinazioni saranno le virtù, altrimenti saranno comunque attitudini (in latino: *habitus*) che ci rendono spontaneo l’agire e che, se si oppongono ad una virtù, chiamiamo “vizi”.

Ho parlato di “sacrifici”, perché ogni scelta è anche rinuncia. Ma la parola “sacrificio” significava una offerta a Dio, un “fare sacro” qualcosa.

In questo uso del nome c’è una saggezza popolare. Perché il fine ultimo in concreto è il bene finale, il “sommo bene”. Anche chi dubita dell’esistenza di Dio può capire che non può essere giusto idolatrare un bene che non è Dio, sia esso una persona o un ideale o altro.

La descrizione più bella del nostro problema ce l’ha lasciata S. Agostino nelle sue *Confessioni*:

Ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te.

Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo.

Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace²⁸.

Ci sono azioni né buone né cattive moralmente? Per rapporto alla specie di atto, definita da ciò che uno compie, sono innumerevoli²⁹. Un atto è moralmente buono quando procede da un agire responsabile ordinato al vero bene dell'agire morale. Questo ordine è posto dalla nostra razionalità o, come diciamo oggi, dalla nostra coscienza. Ora, molti atti, considerati solo quanto alla loro natura fisica, sono solo ordinabili da un punto di vista morale, ma non sono ordinati. Posso camminare per andare a trovare una persona bisognosa di aiuto oppure per andare a svaligiare un appartamento... Afferrare qualcosa è in quanto tale indifferente; invece impadronirsi di una cosa altrui implica già, nella definizione, il disordine morale; mentre afferrare al volo la borsetta caduta di mano ad una vecchietta per ridargliela è un atto che implica un ordine morale buono. Resta vero che le circostanze, specialmente il fine ulteriore, possono rovinare ciò che moralmente sarebbe stato buono.

Se però mi chiedo se una scelta, una decisione che prendo, possa essere indifferente, allora le cose cambiano. Quello che in astratto, quanto alla specie, poteva essere moralmente indifferente, a livello individuale non lo può più³⁰. Un atto umano, responsabile, è sempre in ordine ad un fine ultimo in concreto. E se questo non è Dio, è un idolo... dunque ogni decisione o è moralmente buona o è moralmente cattiva. Ovviamente parliamo di atti umani, responsabili, non di atti che un uomo può compiere istintivamente senza pensarci.

²⁸ Libro I, 1, 1; Libro X, 27. 38.

²⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 8.

³⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 9.

Un'affermazione del genere sembra ignorare la realtà umana. Sembra presentare le stesse difficoltà che presenta l'articolo della *Summa Theologiae* a proposito del primo atto morale di un bambino³¹: se è in ordine a Dio deve essere sorretto dalla grazia e operato dalla carità, se non è in ordine a Dio è in ordine ad un idolo ed è peccato mortale.

Non si tratta di una tesi del solo S. Tommaso, ed ha provocato reazioni e commenti fino ai tempi più recenti.

L'imbarazzo nostro non viene solo dalla maggior conoscenza della psicologia di chi sta crescendo e dalle difficoltà di situare il "quando" dell'età della ragione. Viene anche dalla mentalità giuridica, che non ammette sfumature analogiche di senso nelle affermazioni che uno fa, e dal volontarismo che identifica il volere con lo scegliere di una volontà che si autodetermina tra le due possibilità del bene e del male.

Il deliberato consenso, la decisione consapevole e responsabile, per la nostra cultura dovrebbe essere un atto della *res cogitans*, capace di riflettere su di sé nel conoscere e nel volere, al di fuori del tempo che caratterizza invece la *res extensa*. Il deliberato consenso parrebbe qualcosa che si opera in un istante. In effetti la decisione, e così pure la giustificazione dell'empio con l'infusione della grazia, avviene istantaneamente³²; ma la deliberazione che precede la decisione richiede tempo³³. Ci sono fidanzati che hanno impiegato anni per decidersi al matrimonio. Questo vale per ogni consenso che sia deliberato: richiede tempo.

Inoltre anche il non agire, se siamo consapevoli che dovremmo agire, è come un atto colpevole³⁴. Ma non possiamo indicare l'istante in cui è avvenuta tale scelta. Perdere un anno di scuola per la propria negligenza è una colpa consapevole e, se non ci sono attenuanti, la materia pare grave. Ma non è semplice indicare

³¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 6. L'argomento viene esposto dettagliatamente nell'opera di Tommaso in: SEVERINO DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1968.

³² *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 7, c.

³³ *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 8, ad 1; I-II, q. 74, a. 7, ad 4.

³⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 5.

quando lo studente ha deciso di farsi bocciare, perché in fondo non lo ha mai deciso, mentre non si è deciso a studiare praticamente tutti i giorni... con una scelta che si prolunga per tutto l'anno ed è grave nell'insieme, non nell'omissione di questo o quel giorno.

Infine siamo portati, sempre dalla nostra cultura, a pensare alla grazia divina come a qualcosa che affianca il nostro volere, altrimenti lo sostituirebbe. Invece per Tommaso l'azione divina produce il nostro libero volere, e più c'è libero arbitrio e nostra responsabilità in una decisione, più, se la decisione è buona, dobbiamo ringraziare Dio della sua misericordia e del suo intervento; se invece la decisione è cattiva, siamo stati noi ad abusare delle capacità di volere dataci da Dio. Il mistero della predestinazione facilmente ci porta ad antropomorfismi, ci porta ad immaginare l'intelletto divino ed il volere divino alla stregua del nostro³⁵. Questo antropomorfismo crea molte delle nostre difficoltà di fronte alla fede.

Tommaso non è così rigido nel suo pensiero come può sembrare. La nostra impressione viene dai nostri pregiudizi (le nostre pre-comprensioni) culturali.

Se prendiamo l'articolo³⁶ in cui si chiede se sia possibile che il timore servile di Dio, che è timore della punizione divina, stia insieme alla carità, egli ci offre una soluzione almeno ad uno degli interrogativi che il suo articolo circa il primo atto deliberato di un uomo ha suscitato: cioè come possa valere tutto ciò per un bambino non credente che arriva alla capacità di intendere e volere.

Tommaso fa notare che la punizione consiste nella privazione di un bene creato che ci sta a cuore. Dunque la domanda equivale a chiedersi se il volere beni creati per noi possa coesistere con la carità, per la quale vogliamo (e poiché lo possiede ne gioiamo) a Dio il suo bene, preferendo questo amore di benevolenza a qualsiasi altro nostro bene.

³⁵ «Ma queste obiezioni procedono dal fatto che la conoscenza dell'intelletto divino, e l'operazione della volontà divina, vengono pensate al modo di quelle che sono in noi stessi, mentre invece sono molto diverse». Cito da G. BERTUZZI, S. PARENTI (a cura di), S. TOMMASO D'AQUINO, *Logica dell'enunciazione - Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, ESD, Bologna 1997, § 193 (Lib. I, lettura XIV).

³⁶ *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 6.

Tommaso dice che ci sono tre possibilità, non due come ci veniva spontaneo pensare in base agli altri articoli prima citati.

La prima possibilità è che vogliamo quel bene, che la punizione ci toglierebbe, come nostro bene irrinunciabile, quello per avere il quale siamo disposti a rinunciare a qualsiasi altro: dunque il nostro fine ultimo in concreto. In questo caso non è possibile che ci sia in noi la carità.

La seconda possibilità è che desideriamo quel bene in Dio e per Dio: in questo caso la carità è inclusa nel nostro desiderio.

La terza possibilità non coincide con la carità, ma nemmeno le è contraria (*a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur*): vogliamo quel bene per noi, ma ci rifiutiamo di farne il fine ultimo. Anche in questo caso la carità può accompagnare il volere un bene per noi.

Questa terza possibilità ci ricorda che per capire di peccare non è necessario nemmeno esser certi dell'esistenza di Dio: basta capire che non è giusto idolatrare un bene creato, che non può comunque essere Dio.

Noi sappiamo che nessun uomo è riuscito ad attuare questa possibilità, ma lo sappiamo per fede, anche se l'esperienza quotidiana ci dovrebbe inclinare a ritenere ciò molto probabile. L'unica eccezione è Maria Vergine, che però nel suo "Magnificat" dichiara di aver avuto un grande privilegio da Dio, senza attribuirsi merito alcuno.

Se dunque riconosciamo che nessun atto umano, in concreto, può essere indifferente, anche se dal punto di vista giuridico molti atti lo sono, è evidente che è molto importante non confondere la legge morale colla sua interpretazione fatta dal punto di vista giuridico.

Un equivoco

Poste le precisazioni circa la differenza tra punto di vista giuridico e punto di vista propriamente etico, proverei a segnalare un equivoco che mi sembra serpeggiare qua e là.

Pio XI scriveva nella enciclica *Casti connubii*:

Né si può dire che operino contro l'ordine di natura quei coniugi che usano del loro diritto nel modo debito e naturale, anche se per cause naturali, sia di tempo, sia di altre difettose circostanze, non ne possa nascere una nuova vita. Infatti, sia nello stesso matrimonio, sia nell'uso del diritto matrimoniale, sono contenuti anche fini secondari, come il mutuo aiuto e l'affetto vicendevole da fomentare e la quiete della concupiscenza, fini che ai coniugi non è proibito di volere, purché sia sempre rispettata la natura intrinseca dell'atto e, per conseguenza, la sua subordinazione al fine principale³⁷.

Del resto, la Chiesa ha sempre benedetto il matrimonio di persone che non potevano avere figli, vuoi per l'età vuoi perché notoriamente sterili, ma non ha riconosciuto il matrimonio se c'era *impotentia coeundi*, incapacità di compiere il coito.

Come viene interpretata la dottrina dei metodi naturali di contraccezione? Mi sembra dicendo che chi usa i metodi naturali non pecca.

Invece il senso è che di natura sua, per l'oggetto o specie di atto, non si può dire che chi lo compie deliberatamente stia peccando: la specie dell'atto è indifferente. Questo è il senso, dal punto di vista giuridico. Però ogni singolo atto morale è sempre o buono o cattivo. Sentendosi autorizzato dal punto di vista giuridico, uno interpreta l'indifferenza della specie dell'atto con la liceità morale e la bontà del medesimo, trascurando di interrogarsi sulle proprie intenzioni in un onesto esame di coscienza.

Proverei a fare un esempio diverso, sempre relativo alla virtù della temperanza. Dico questo perché quanto alla sessualità si sono mescolati argomenti legati alla virtù della giustizia.

Istud quod digitis, Pontice, perdis, homo est; "Codesta cosa che con le dita, Pontico, tu disperdi, è un uomo". Così scriveva il poeta Marziale³⁸ per far riflettere Pontico sulla masturbazione.

³⁷ 31 dicembre 1930.

³⁸ *Epigrammi*, libro IX, cap. XLI, versetto 10.

Oggi sappiamo che il seme dell'uomo non è propriamente come il seme di una pianta, ma come il polline di essa. Ma fino a non molto tempo fa questa conoscenza non entrava nel patrimonio di quella parte dell'umanità che oggi scrive di scienza e di storia³⁹ e dove è cresciuta la Chiesa.

Non si pensava che fosse proprio un omicidio, la masturbazione maschile, tuttavia la si riteneva non solo un peccato contro la virtù della temperanza (nel caso di chi assapora un cibo si parla di golosità; per chi gode il piacere del coito si parla di lussuria), ma pure qualcosa di contrario alla giustizia⁴⁰. Quanto più il seme era germogliato, tanto più tale peccato diventava l'ingiustizia che viene subito dopo il togliere la vita a chi già la possiede, in quanto si impedisce di possederla a chi, di suo, sta già arrivando a possederla.

Il feto veniva da molti ritenuto uomo solo quando arrivava a possedere quelle parti distinte che servono all'agire umano: perché solo allora - si riteneva - Dio infondeva l'anima umana. Prima di allora, l'aborto non era ancora omicidio, ma nel suo genere veniva subito dopo l'omicidio. Questa era più o meno l'opinione di una scuola teologica cui si rifaceva anche S. Tommaso D'Aquino.

L'altra scuola invece riteneva che quando si poteva dire che la donna aveva concepito (il seme era entrato nel solco che lo avrebbe protetto e nutrito, se vogliamo mantenere la metafora antica, ed iniziava a germogliare), già c'era un uomo. L'aborto era dunque sempre omicidio in senso stretto. La genetica ha ovviamente portato la Chiesa a privilegiare la seconda scuola.

Mettiamo allora da parte il problema relativo al comandamento di non uccidere e torniamo all'argomento di ciò che si oppone alla virtù della temperanza.

Dal punto di vista giuridico si possono vietare quelle condotte che implicano, se fatte con piena volontarietà, l'aver fatto del piacere un fine ultimo in concreto.

³⁹ L'uomo è presente da moltissimo tempo rispetto ai pochi millenni della nostra storia; non possiamo escludere che altri avessero saputo ciò che noi ignoravamo.

⁴⁰ Cfr. S. TOMMASO, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 122.

Nel caso del piacere del cibo, chi avesse partecipato ad un banchetto romano ed avesse visto gli invitati andare a vuotare lo stomaco per poter riprendere a gustare altri menù, poteva dire che erano dei golosi.

Nel caso dei coniugi che rendono di proposito sterile il loro atto, si può dire che sono lussuriosi. Se la parola non piace, si può usare la metafora del cibo e dire che usano in modo goloso del piacere sessuale. In fondo, Paolo VI nella *Humanae vitae* si limitò a ribadire questa dottrina tradizionale.

Quello che Pio XI aveva detto riguarda il caso di chi usa della sessualità pur sapendo che non può concepire. Il papa ribadì che non si può dire che vi sia un peccato.

Ma noi sappiamo che, seppure quanto alla specie l'atto è moralmente indifferente, quanto all'individualità l'atto sarà o buono o cattivo moralmente. Però questo lo può sapere solo l'interessato se riesce a fare un esame di coscienza. Una legge non può arrivare a descrivere questa situazione.

Allo stesso modo, io posso essere goloso pur mangiando normalmente, anzi, limitandomi nel mangiare perché temo i dispiaceri legati ad una cattiva digestione. Il piacere fine a se stesso può esigere rinunce tali da far apparire i golosi degli asceti, mentre chi vive secondo la virtù della temperanza appare, nei suoi confronti, un goloso.

Concludendo, credo che con queste osservazioni abbiamo evidenziato a sufficienza la differenza tra l'aspetto propriamente morale della legge e l'aspetto giuridico di essa.

EDUCATORE, MEDICO E CONTROLLORE

Nella Chiesa tutti, ma in modo particolare i pastori del gregge, abbiamo in qualche modo il ruolo di chi educa alla fede e di medico delle anime. Ma abbiamo pure, in certi casi, un ruolo di controllore.

L'immagine del medico ci facilita la comprensione del diverso modo di considerare la morale. Il medico deve conoscere bene in che cosa consista la salute di un uomo. Da questo punto di vista possiamo comprendere le frasi in cui papa Francesco insiste nel ribadire che la morale è sempre la stessa, senza sconti.

Del resto, Cristo ci chiede di essere il prolungamento della sua Incarnazione: siamo i tralci della vite⁴¹, le membra del suo corpo. Ce lo chiede per poterci portare a casa sua⁴², dal Padre dov'è asceso, senza essere ingiusto nei confronti di Satana, che ci ha tentati per invidia⁴³, è riuscito a farsi seguire da noi e ci reclama giorno e notte⁴⁴, essendo diventato il nostro accusatore davanti alla giustizia di Dio, che non può conoscere parzialità in giudizio.

Permettere a Gesù di continuare a farsi uomo usando la nostra umanità per raggiungere il nostro prossimo, significa che non possiamo comportarci in un modo qualsiasi: ogni nostro gesto ed ogni nostro atteggiamento deve essere segno e strumento della bontà divina, come appunto erano i gesti e gli atteggiamenti umani di Gesù. Non possiamo meravigliarci se Gesù chiede, a noi peccatori, di essere perfetti come il Padre celeste⁴⁵, come Dio.

Ovviamente non possiamo contare solo sulle nostre forze: vorrebbe dire che anche Dio vale poco, se pensiamo di poter essere come Lui. Però non possiamo fare di questo una scusa per non impegnarci, perché quello che possiamo fare con l'aiuto di un amico ci è possibile.

Allo stesso tempo questo ci spiega una grossa differenza tra il Nuovo e l'Antico Testamento. Gli stessi comandamenti del decalogo vengono interpretati nell'Antico Testamento in modo assai più largo. Per la durezza del nostro cuore⁴⁶, disse Gesù. Basta leggere quanto Dio dice a Davide per bocca del profeta Natan⁴⁷, quando lo rimprovera di aver preso la moglie di Uria e fatto morire quest'ultimo.

La risposta più semplice è quella di pensare ad una pedagogia divina simile alla nostra: si diventa sempre più esigenti man mano che cresce la preparazione di chi educiamo. S. Paolo⁴⁸ ci dice invece

⁴¹ *Gv* 15, 5.

⁴² *Gv* 17, 24.

⁴³ *Sap* 2,24.

⁴⁴ *Ap* 12,10.

⁴⁵ *Mt* 5, 48.

⁴⁶ *Mt* 19, 8; *Mc* 10, 5.

⁴⁷ *2Sam* 12, 7-8.

⁴⁸ Ad esempio cfr. *Rm* 3, 20; 5, 20; 7, 7-13; *1Cor* 15,56; *Gal* 3, 19-22.

che la pedagogia divina è più sottile. La legge doveva servire non solo ad istruirci, ma pure a farci capire che siamo bisognosi della misericordia di Dio, che siamo come i malati bisognosi del medico.

La legge è legata all'alleanza del Sinai come la grazia è legata alla nuova alleanza in Cristo. L'alleanza è una tappa fondamentale della storia della nostra salvezza. Subito dopo il peccato c'è la promessa, con Noè inizia l'alleanza, con Abramo c'è l'elezione, con Mosè la legge, infine, con Cristo, la grazia. Ogni volta si rinnovano le tappe precedenti. Però l'alleanza con Noè e con Abramo è un patto unilaterale da parte di Dio. Solo con la legge, ai piedi del Sinai, Dio chiede, prima di fare l'alleanza, la controparte al popolo, che accetta⁴⁹. Dopo poco tempo abbiamo l'episodio del vitello d'oro, ed anche questa volta l'alleanza resta, di fatto, un atto misericordioso unilaterale di Dio, che ridà le tavole dell'alleanza a Mosè.

Però il popolo si era illuso di poter accettare il patto dell'alleanza con Dio.

Questa illusione è fondamentale: se il popolo mantenesse l'impegno preso, potrebbe dire a Dio "dammi quello che mi spetta", e la grazia non sarebbe più una grazia⁵⁰, ma qualcosa di dovuto. Invece di invocare la misericordia di Dio, l'uomo accamperebbe un diritto. Invece di tornare come bambini⁵¹, continuerebbe nei confronti di Dio quell'atteggiamento da adulto suggerito dal serpente fin dalla prima tentazione, atteggiamento che ci esclude dal paradiso⁵².

⁴⁹ *Es* 24, 6-8.

⁵⁰ Cfr. *Rm* 11, 6.

⁵¹ *Mt* 18, 3.

⁵² Il racconto del Genesi del peccato originale presenta, in effetti, una grande analogia con la tentazione che il compagno di scuola più grandicello ed emancipato ci fa, per indurci a fare il nostro primo atto di indipendenza. Proviamo ad immaginare l'episodio. "Vieni con me in discoteca?". "Mi piacerebbe, ma la mamma non vuole". "Tua madre non ti lascia far nulla!". "No, mi lascia fare tutto". "Però non ti lascia venire in discoteca!". "Certe cose me le proibisce, è vero, ma per il mio bene!". "Ma quale tuo bene! Ti tiene attaccato alla sottana! Quand'è che diventi grande anche tu?". Se abbiamo seguito il compagno tentatore, abbiamo assaporato il gusto di sentirci grandi anche noi,

Ora, se Mosè avesse proposto il decalogo come lo propone a noi Cristo, il popolo non si sarebbe illuso di essere capace di osservare la legge e non avrebbe accettato l'alleanza. Solo il fatto di non poter ripudiare la moglie scoraggiava gli apostoli dal matrimonio, figuriamoci il sesto comandamento come lo interpretiamo noi. Per la durezza del nostro cuore era necessario chiedere molto meno della pienezza della bontà umana: anche quel poco richiesto sarebbe stato sufficiente a far vedere al popolo che si era illuso di esser capace di rispettare l'alleanza, che aveva bisogno della misericordia da parte di Dio.

La pedagogia che usiamo nel Nuovo Testamento è molto diversa. L'eresia pelagiana, dove l'uomo conta sulle proprie forze, è stata esclusa fin dai primi tempi della Chiesa. Nel "Credo" non ci sono norme morali, e la salvezza viene dalla fede, non dalle opere, anche se la fede, senza le opere della carità, è morta.

Il cristiano non si può illudere di essere come uno studente che va davanti all'esaminatore con la coscienza di essersi preparato a sufficienza per essere promosso: in questo caso l'esaminatore, promuovendolo, non gli regalerebbe nulla: la grazia non sarebbe una grazia, ma un dovuto. Noi iniziamo gli atti liturgici riconoscendoci, davanti a Dio e davanti agli altri fratelli, peccatori in tutti i modi possibili e per nostra grandissima colpa. In questo modo non corriamo il rischio di cadere nell'atteggiamento dei farisei, che invece

il gusto dell'indipendenza. Quella sera, rientrando a casa, si è rotto l'incanto del rapporto di fiducia totale tra noi e la mamma. L'inevitabile domanda del genitore: "Dove sei stato?" diventava una sorta di sfida. Anche prima che rispondessimo, la mamma si è accorta che guardandoci negli occhi non poteva più spaziare nel nostro cuore. Ora vi era una porta chiusa con sopra un avviso: "Cara mamma, sono diventato grande anch'io. Qui dietro ci sono cose che ora sono solo mie, e che non sottopongo più al tuo giudizio ed alla tua approvazione". Avevamo gustato il "frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male" nei confronti del genitore. L'uomo gustò il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male nei confronti di Dio. Si spezzò l'incanto del rapporto da fanciullo per un rapporto da adulto ad adulto (*Gen 3, 22*: «Il Signore Dio disse allora: "Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. ..."»).

andavano davanti a Dio come uno studente fiducioso di meritare la promozione in base a quel programma di esame che sarebbe la legge con le opere che prescrive.

S. Paolo, che è stato fariseo e ha capito più di tutti questo punto, ci avvisa che per le opere della legge, ovviamente intese in questo senso, nessuno può salvarsi. Anzi, Dio ci ha chiusi tutti nel peccato per usare a tutti misericordia⁵³: quando, al momento della nostra morte, avremo chiara coscienza di essere colpevoli della morte di Gesù, come potremo andare davanti al Padre di Gesù dicendo: "Dammi quello che mi spetta?". Chiederemo invece alle montagne di coprirci per nasconderci dal suo volto⁵⁴.

La salvezza viene dall'aver quella vita nuova che viene con la fede. Viene dall'essere tralci vivi di Gesù che è la vite. Per credere a Cristo occorre un interesse da Dio e non da creatura, perché Dio ci propone la propria vita, e ognuno ha interessi proporzionati a quello che è⁵⁵. Per credere occorre nascere a vita divina⁵⁶. Da qui sgorga l'impegno della carità nelle opere, fatto di fiducia nell'aiuto divino ed anche nel suo continuo perdono. Gesù è morto per salvarmi: io merito solo l'inferno, ma lui non merita di esser morto invano.

Davanti al fratello che dispera o davanti al non credente che non si sente capace di vivere da cristiano e per questo rifiuta il battesimo, noi non lo illudiamo che, se si impegna, diventerà capace. In questo siamo diversi dal medico che prescrive una dieta o un esercizio fisico per recuperare forze perdute. Noi gli parliamo della fede e della speranza che è in noi, della fiducia in Gesù, nel Padre celeste, nell'aiuto dello Spirito che ci viene dato. Gli offriamo una medicina che opera oltre la previsione di peccare ancora, dando un

⁵³ *Rm* 11, 32.

⁵⁴ *Lc* 23,30.

⁵⁵ Oggi è di moda, per molti teologi, sottolineare una continuità tra natura e soprannatura tale da togliere una loro reale distinzione. Dichiarano "estrinsecista" la posizione contraria. Mi chiedo se costoro si rendono conto di svuotare il mistero della redenzione. Paradossalmente, lo fanno proprio mentre i luterani hanno riscoperto la vita nuova in Cristo e possono celebrare con i cattolici i 500 anni della Riforma.

⁵⁶ *Gv* 3, 3-8; 6, 42-47.

sincero desiderio di non peccare più a chi non può confidare nelle proprie forze per poter dire con certezza: "So che d'ora in poi non cadrò più".

Ma siamo comunque come i medici in un ospedale da campo, non come gli esaminatori.

Noi restiamo ancorati all'essenziale: alla morale naturale, quella bontà umana che dipende da come Dio ci ha creati e ci fa esistere, non alle determinazioni che dipendono dalle usanze e dalle decisioni nostre, anche se spesso noi ci attacchiamo a queste (sono opera nostra in ordine al regno dei cieli, e ci sentiamo orgogliosi) più che ai comandamenti di Dio: basta vedere l'importanza che diamo alle cerimonie liturgiche secondo questo o quel rito, pur sapendo che Gesù aveva operato molto diversamente. Questo ci viene rimproverato dal n. 43 di *Evangelii gaudium*.

Restiamo ancorati a quello che Gesù ci ha insegnato, consapevoli che ci ha messo nelle mani la sua opera in modo completo (non per nulla chiese agli apostoli di stare ad aspettare la venuta dello Spirito prima di iniziare): non ci ha detto nemmeno di scrivere i Vangeli. Sappiamo che il Nuovo Testamento è parola di Dio solo perché crediamo alla Chiesa e a quanto Gesù ha promesso agli apostoli e alla sua Chiesa. Non è possibile incontrare Gesù senza la mediazione dei suoi "tralci". Così ha voluto. Altrimenti avrebbe scritto lui stesso il Vangelo.

Come resta ferma la morale, resta fermo che per nutrirsi di Cristo, pane e bevanda della nostra vita divina, occorre essere tralci vivi, non tralci morti. Il cibo non nutre i cadaveri.

L'impressione che *Amoris laetitia* autorizzi la comunione a chi vive nel peccato viene, a mio parere, da una confusione tra aspetto morale ed aspetto giuridico, che ora potremmo mettere meglio a fuoco.

QUANDO È NECESSARIO FARE I CONTROLLORI

I pastori della Chiesa, i genitori, gli educatori, i medici... tutti siamo a volte chiamati a fare i controllori, gli esaminatori. Il medico che deve fare un certificato di buona salute per autorizzare qualcuno a compiere un determinato lavoro, l'educatore, l'insegnante...

In quel momento siamo praticamente costretti ad usare la legge morale da un punto di vista giuridico, dove il foro esterno diventa fondamentale e dove la legge è impossibilitata a descrivere le situazioni singole.

Una eccezione potrebbe essere quella del confessore, se il penitente, oltre ad essere sincero, riuscisse anche ad essere veritiero nel descrivere la sua situazione: tutti sappiamo quanto sia difficile vedere i propri difetti e le proprie colpe. Per quanto possiamo celebrare l'autocoscienza dell'uomo, resta molto difficile da realizzare l'invito di Socrate a conoscere se stessi. Quando facciamo l'esame di coscienza è più facile partire dalle azioni compiute e chiederci poi se c'era piena avvertenza e deliberato consenso.

Prendiamo a titolo di esempi due casi estremi del ruolo di controllore.

Sono un missionario che ha appena convertito una tribù. Nonostante gli impegni battesimali, il capo-tribù porta via la moglie ad un suo suddito, ma si presenta spudoratamente alla S. Messa a chiedere la Comunione come gli altri. Il mio dovere è rifiutargliela, pur sapendo che mi farà uccidere subito dopo.

Sono un parroco di una grande città. Ho appena negato l'assoluzione ad uno che ha ammesso di avere una relazione adulterina e che sostiene suo diritto continuare. Alla Comunione questi si presenta sfacciatamente con gli altri. Ma sono solo alcuni che sanno della sua relazione, la maggioranza la ignora e, come succede nelle città, non sa nemmeno chi sia quel signore. Devo dargli la Comunione, lasciando alla sua responsabilità il gesto, per non fargli un'accusa pubblica e per non tradire il segreto del confessionale.

Tra questi due casi estremi ne potremmo costruire altri, dove talvolta non è semplice stabilire come comportarsi. S. Alfonso, nella sua *Theologia moralis*, si preoccupa di presentare sempre le varie teorie, anche opposte alla sua, segnalando i principali autori a favore di ciascuna. In questo modo il lettore può valutare una probabilità, fondata sull'argomento di autorità, delle possibili soluzioni. Se è rigorista sceglierà la teoria più favorevole alla lettera della legge, se è probabilista si sentirà autorizzato a privilegiare la libertà di decidere... se è equiprobabilista seguirà il parere di S. Alfonso. Ma un confessore deve comunque rispettare le opinioni accettate dalla Chiesa e diverse dalla sua.

Da sempre sappiamo che una convivenza da fratello e sorella, tra due non coniugi, magari divorziati da legittimi consorti, può essere giustificata da motivi umanitari di assistenza o dalla presenza di figli, che a volte nemmeno sanno della situazione irregolare dei genitori. Li si invita a fare la comunione dove non sono conosciuti per non dare scandalo o almeno adito ai pettegolezzi che coinvolgerebbero subito anche il celebrante.

Tuttavia questa vita in castità non sempre riesce. La sessualità crea dipendenze e tutti i confessori conoscono penitenti che vengono a confessare tutte le settimane i loro peccati, da soli o con altri. Rifiuteremo loro il perdono di Cristo dicendo che non consideriamo vero il loro pentimento? Una delle prime cose che un professore di Diritto canonico, quando insegnava il trattato sulla Penitenza, spiegava agli studenti è la distinzione tra previsione di peccare ancora e volontà di peccare ancora. Incoraggeremo la tentazione, che spesso hanno gli stessi penitenti per via della previsione, di disperare del perdono? Chiedendoci di perdonare a nostra volta settanta volte sette, Gesù ci mostra di essere consapevole che settanta volte sette ricadremo nello stesso peccato.

Indubbiamente qualcuno prende posizione e dice che per lui la morale della Chiesa è sbagliata, che non sta peccando⁵⁷. Ma in questo modo dichiara di non aver bisogno di perdono ed apre alla sua coscienza un problema di fede. Però questi sono casi rari.

Credo sia importante anche accorgerci che, dietro alla richiesta di aggiornare la morale cristiana per adattarla alle esigenze dell'uomo di oggi, c'è il punto di vista di chi vede la legge morale come un programma di esame: se le leggi imponessero di tornare a fare l'esame di maturità come era ai tempi di mio padre, credo che gli studenti insorgerebbero. Si chiede al Magistero della Chiesa, che deve spronarci ad imboccare la via stretta, di allargarla. Ma la

⁵⁷ «Ovviamente, 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 (cfr. Mt 18,17). Ha bisogno di ascoltare nuovamente l'annuncio del Vangelo e l'invito alla conversione»: *Amoris laetitia* n. 297.

mentalità dello studente non cerca la misericordia, cerca ciò che gli spetta. Non ci si accorge di cadere nel peccato dei farisei, che è quello maggiormente rimproverato da Cristo, che quasi trascura le ingiustizie, le immoralità e l'uccisione di Giovanni Battista di Erode.

Il confessore si trova nella difficile situazione di essere un medico ed un giudice: un medico perché medicinale è il sacramento che amministra: una medicina così potente da ridare la vita a chi l'ha perduta; un giudice perché deve valutare a nome della Chiesa e non a titolo privato. Medico perché cerca di risollevarne una coscienza che si riconosce ammalata, perché si preoccupa del foro interno; giudice perché la legge non la stabilisce lui:

Dato che nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. *Familiaris consortio*, 34), questo discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa. Perché questo avvenga, vanno garantite le necessarie condizioni di umiltà, riservatezza, amore alla Chiesa e al suo insegnamento, nella ricerca sincera della volontà di Dio e nel desiderio di giungere ad una risposta più perfetta ad essa. Questi atteggiamenti sono fondamentali per evitare il grave rischio di messaggi sbagliati, come l'idea che qualche sacerdote possa concedere rapidamente "eccezioni", o che esistano persone che possano ottenere privilegi sacramentali in cambio di favori⁵⁸.

Come medico il confessore ha il compito di dare la vita eterna a chi l'ha perduta, reinnestando il tralcio morto nella Vite che è Cristo, o di potare quel tralcio della vite che fa troppe foglie e dà poco frutto, in modo che fruttifichi di più.

Il tralcio perde la vita nuova in Cristo, la vita divina eterna che fa di lui una cosa sola col Figlio unigenito del Padre celeste, quando prende una decisione incompatibile con questo suo stato. Il tralcio fa poco frutto e molte foglie quando il suo cuore è ingombro di interessi che non sono incompatibili, ma nemmeno sono per il Regno dei cieli. Oppure quando si orienta verso oggetti incompati-

⁵⁸ *Amoris laetitia*, n. 300.

bili, ma non con una decisione pienamente consapevole e pienamente volontaria.

La preparazione a questo sacramento, che per i cristiani dei primi secoli era come un nuovo catecumenato, severo nelle esigenze e protratto nel tempo, anche per anni, era simile ad una lunga degenza in ospedale. Non possiamo ripercorrere le tappe della storia del sacramento della Penitenza, ma non ci vuole molto per capire come oggi sia simile ad una veloce prestazione ambulatoriale.

Il vantaggio indubbio è stato il crescere della devozione al sacramento, che è sempre un incontro con Cristo, mentre ai primi tempi i cristiani preferivano non avere bisogno di questo sacramento, perché significava aver tradito le promesse battesimali ed aver profanato la grazia ricevuta dal Signore a prezzo del suo sacrificio sulla croce.

Da un punto di vista umano, la facilità di ricorrere al sacramento diventa per le coscienze scrupolose un sollievo alle loro ansie. Per chi si sente ed è peccatore significa un accesso più facile al perdono divino.

L'aspetto svantaggioso è una maggior superficialità, specialmente nel modo di sentire, che per un uomo è parte molto importante della vita morale. Il motivo, dicevano una volta, è che *ab assuetis non fit passio*: ciò che facciamo ordinariamente, abitualmente, non provoca quelle emozioni che suscitano gli eventi straordinari.

Il confessore, comunque, è solo uno strumento di eventi che opera Dio, e sovente si meraviglia di certe "guarigioni" che umanamente avrebbe giudicato assolutamente improbabili.

Come giudice il confessore è responsabile di ridare la vita divina a chi è disposto a riceverla. Altrimenti la profana, con un atto sacrilego, ed inganna il penitente, che crede di essere stato rimesso a posto, mentre è diventato peggio di prima, avendo aggiunto un sacrilegio alle colpe precedenti, che non sono state affatto perdonate.

Il senso del dovere, unito alla tendenza all'essere ligi alla legge se non persino scrupolosi, porta facilmente il confessore a condotte che allontanano il penitente, quando non sono persino maleducate. E questo accade nonostante ci siano precise norme in contrario sulla condotta dei confessori.

I manuali per i confessori sottolineavano anche il dovere, specialmente per il sesto comandamento, di non entrare nei particolari.

Ma il penitente scrupoloso, timoroso di aver commesso peccato mortale, pone domande entrando in particolari; se poi anche il confessore è scrupoloso, la preoccupazione di autorizzare peccati lo porta a ricordare non tanto le raccomandazioni sopra accennate, ma i particolari in cui lo stesso manuale scendeva, magari in latino.

Ricordo uno dei miei "Maestri degli studenti" che si lamentava perché, nella mentalità dei frati più anziani del Convento, noi frati in formazione non eravamo tanto dei giovani che stavano preparando a dare a Dio la propria vita, ma dei potenziali delinquenti da tenere sotto controllo. Qualcosa di simile può avvenire tra il confessore ed il penitente.

In realtà non credo che il confessore consideri il penitente un potenziale delinquente da correggere. Penso piuttosto che tema per se stesso la responsabilità e l'accusa davanti al tribunale divino di aver permesso ciò che non è lecito per la legge di Dio.

Il rischio è di rinunciare ad essere medico delle anime, preoccupati per se stessi. Il penitente vedrà comunque le leggi morali come pietre lanciate contro di lui per fermarlo nel suo tentativo di tornare a Cristo.

Qualcosa del genere avviene oggi anche ai medici. Oggi si parla molto, nei mezzi di comunicazione sociale, di denunce ai medici, specialmente ai chirurghi, da parte dei pazienti o dei loro familiari. Un tempo la gente aveva una fiducia nei medici per cui non ne discuteva l'operato. Un tempo, mi confidava un chirurgo, davanti ad una operazione rischiosa, che se riusciva avrebbe salvato il paziente, il chirurgo rischiava. Oggi il chirurgo è preoccupato delle denunce e preferisce rinunciare ad operare e dichiarare che non può farci niente, lasciando che il paziente si tenga il suo male.

La teologia morale dei canonisti non era però così sprovveduta.

Morale o civile che sia, una legge espressa con nomi universali, comuni, non può arrivare al caso singolo, ed il punto di vista giuridico è limitato di natura sua. L'intelletto astrante di un uomo non è capace di definire il singolare senza ricorrere alla consapevolezza dell'osservazione dei sensi (*reflexio ad phantasmata*). I giuristi molte volte ne hanno tenuto conto.

Solo chi riduce il diritto a diritto positivo, come fa il pensiero moderno, diventa schiavo di questo problema. Il giuspositivismo non ammette l'ignoranza della legge, anche se tutti sanno che persino i docenti universitari di diritto si specializzano, non riuscendo ad abbracciare tutta la vastità delle leggi in vigore.

Un esempio di saggezza è in S. Alfonso: quando mi accorgo che il penitente non considera peccato qualcosa che invece, di natura sua, sarebbe peccato, e vedo che la sua ignoranza non è colpevole, devo dirgli tutto o lasciarlo nella sua buona fede?

Quod si poenitens teneretur ignorantia inculpabili, tunc si ea esset circa media scitu necessaria ad salutem, debet confessarius ab hac ignorantia eum remove; si erit circa alia de quibus potest dari ignorantia invincibilis, licet sit juris divini et prudenter confessarius existimet admonitionem non fore profuturam poenitenti, tunc abstinendum ab admonitione erit et poenitens relinquendus in sua bona fide⁵⁹.

[Che se il penitente si trovasse in una ignoranza non colpevole, allora, se essa riguarda mezzi necessari da sapersi per la salvezza, il confessore deve toglierlo da questa ignoranza; se invece [l'ignoranza] riguardasse altre cose, delle quali possa darsi una ignoranza invincibile, pur essendo di diritto divino, e se il confessore prudentemente stima che una ammonizione non porterebbe giovamento al penitente, allora ci si dovrebbe astenere dall'ammonizione ed il penitente andrebbe lasciato nella sua buona fede.]

Gli esempi che S. Alfonso porta sono di matrimoni nulli creduti validi. Non mi sembra dunque così lontano da ciò di cui parla papa Francesco:

A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa⁶⁰.

In questo caso anche l'aiuto dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia, resta valido.

⁵⁹ *Praxis confessarii*, cap. II, § II, n. 8.

⁶⁰ *Amoris laetitia*, n. 305.

Mi preme però notare che mentre S. Alfonso arriva alle sue conclusioni, condivise dalla maggior parte dei suoi colleghi, ragionando da giurista, papa Francesco ragiona da un punto di vista diverso, punto di vista che, mi sembra, recupera quanto era patrimonio della teologia morale prima che essa venisse assorbita nel manuale del confessore di taglio giuridico.

L'IGNORANZA DI CHI CONDIVIDE IL PRINCIPIO MA NON RIESCE AD APPLICARLO A SE STESSO

Il problema dell'ignoranza, contrapposta alla piena avvertenza, a sua volta presupposta ad un deliberato consenso, ha aspetti che sono stati trattati da Aristotele e ripresi da Tommaso d'Aquino, che possono interessarci anche oggi.

A mio parere questi aspetti sono molto importanti per approfondire il discorso di papa Francesco, quando rileva che uno può conoscere la norma, ma ha difficoltà a comprendere i valori insiti in essa⁶¹, o comunque si trova in situazione soggettivamente non pienamente colpevole⁶². Diceva S. Paolo⁶³:

Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la Legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che è in me⁶⁴.

⁶¹ *Evangelii laetitia*, n. 301.

⁶² *Evangelii laetitia*, n. 305.

⁶³ *Rm* 7, 15-20.

⁶⁴ *Rm* 7, 15-20.

Tommaso d'Aquino, commentando questo passo⁶⁵, distingue due possibili interpretazioni.

La prima è di chi è soggetto al peccato. Costui in astratto sa che non si dovrebbe fare, ma cede, vinto dalla suggestione del demonio, oppure dalla passionalità, oppure dalle tendenze delle attitudini (*habitus*) sbagliate.

La seconda interpretazione è di chi è in grazia di Dio. Egli opera il male non nel senso che lo compia con le opere o che vi acconsenta nel suo cuore, ma prova in sé la presenza di un appetito sensibile che è ribelle al giudizio dell'intelletto. Quando ci rendiamo conto del desiderio sbagliato, il nostro giudizio (la coscienza) interviene per frenarlo. Per questo S. Paolo dice "Non riesco a capire ciò che faccio", perché la concupiscenza previene la deliberazione, e non dice invece "Capisco che non devo farlo".

Il padre Giuseppe Maria Lagrange⁶⁶, commentando questo passo, ci invita a non confonderlo con espressioni simili della cultura greca, che ignora il sentimento del peccato e del dovere verso Dio.

Egli riporta tre passi simili nella letteratura pagana. Epitteto, quasi con le stesse parole, sostiene (*Dissertationes*, lib. II, cap. 26, sez. 2 e 4) che il peccatore non può avere l'intenzione di peccare e quindi non fa ciò che vuole perché, secondo la tesi di Socrate, sceglie sempre ciò che gli sembra meglio. Poi c'è il celebre passo di Ovidio (*Metamorphoses*, lib. 7, versi 20-21): «Video meliora proboque, deteriora sequor». Infine vi sono i versi della *Medea* di Euripide, che esprimono la lotta tra la ragione e la passione.

Aristotele aveva dedicato tutto il libro VII dell'*Etica nicomachea* alla soluzione di questo problema. Ripeto: non ha la concezione di peccato per rapporto a Dio, ma solo la concezione di errore responsabile contro la virtù e di azione consapevole contro quello che la ragione ci dice (noi diremmo "contro coscienza"). Il suo confronto è con Socrate e con la tesi secondo cui è impossibile che uno scelga ciò che sa essere la parte peggiore: dunque l'errore responsabile, la decisione sbagliata in mala fede, dovrebbe essere dovuta solo ad ignoranza. Ma allora non pare colpevole, pare invece scusabile.

⁶⁵ *Super Ep. ad Romanos*, Cap. 7, lectio 3.

⁶⁶ SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1922 (3^a ed.) p. 175, nota 15 e p. 176, nota 16.

Socrate, da un certo punto di vista, ha perfettamente ragione. Proprio per questo molti teologi medioevali e moderni rifiutano la definizione della volontà come appetito razionale, convinti in questo modo di salvare la libertà del volere e la responsabilità morale. L'“asino di Buridano”, che muore di fame perché la perfetta uguaglianza dei due mucchi di fieno gli impedisce di scegliere il migliore, era una obiezione antichissima, già nota a Tommaso⁶⁷: l'affamato indeciso tra i due cibi uguali è però deciso a mangiare, e troverà da un altro punto di vista il motivo di preferenza. Oggi diremmo che non starà a morire di fame; tutt'al più tirerà la monea per scegliere: testa o croce.

Però Socrate, direbbe Aristotele, nega il fatto dell'incontinente: questi sa di sbagliare, ma non riesce a trattenersi. Il problema riguarda l'attrazione dei beni piacevoli ed anche il riuscire a dominare la paura.

Quello del libero arbitrio è un gioco dove interagiscono diverse volte intelletto e volontà. Nel VI libro dell'*Etica nicomachea*⁶⁸ Aristotele aveva già notato come la scelta comporti l'interazione delle due facoltà: essa è, ci ricorda Tommaso, un *appetitivus intellectus* oppure un *appetitus intellectivus*⁶⁹.

Dice in quel passo Aristotele:

Orbene, principio dell'azione è la scelta (che è ciò da cui procede il movimento, ma non il fine cui il movimento tende), e i principi della scelta sono il desiderio e il calcolo [λόγος, ratio] dei mezzi per raggiungere il fine. Dunque la scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero né senza disposizione morale, giacché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero e senza carattere. Il pensiero di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico. Questo, infatti, presiede anche all'attività produttrice: chiunque,

⁶⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, ag. 3 e ad 3.

⁶⁸ Trad. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993. Cap. 2, 1139 a 31 - b 6.

⁶⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, c.

infatti, produca qualcosa, la produce per un fine, e la produzione non è fine a se stessa (ma è relativa ad un oggetto, cioè è produzione di qualcosa), mentre, al contrario, l'azione morale è fine in se stessa, giacché l'agire moralmente buono è un fine, ed il desiderio è desiderio di questo fine. Perciò la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona, e tale principio è l'uomo.

Aristotele si serve di alcune distinzioni, per superare la difficoltà posta da Socrate. Dice:

Ma poiché usiamo il termine "sapere" in due sensi (infatti, si dice che sa sia chi possiede la scienza ma non se ne serve, sia chi se ne serve), ci sarà differenza se fa ciò che non deve uno che possiede scienza e non la mette in atto o uno che la mette in atto: questo secondo caso viene ritenuto strano, ma non il primo.

Inoltre, poiché ci sono due tipi di premesse, niente impedisce che chi pur le possiede entrambe agisca in contrasto con la scienza, se utilizza la premessa universale ma non quella particolare: infatti, oggetto dell'azione sono i particolari⁷⁰.

Prendiamo da Tommaso d'Aquino la descrizione⁷¹ della logica del temperante (il virtuoso) e del continente, nonché delle attitudini opposte.

Al settimo [argomento contrario, che non cito] bisogna rispondere che, poiché l'atto di peccato e di virtù è per scelta, e la scelta è la tendenza [*appetitus*] consapevole di chi si è prima consigliato, e il consiglio è una certa ricerca, necessariamente in ogni atto di virtù o di peccato vi è una certa deduzione quasi sillogistica.

Però altrimenti sillogizza chi ha la temperanza, altrimenti chi è contro la temperanza [*intemperatus*], altrimenti il continente e altrimenti l'incontinente.

⁷⁰ *Etica nicomachea*, VII, cap. 5, 1146 b 31- 1147 a 4.

⁷¹ *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

Chi ha la temperanza [*temperatus*] è mosso⁷² infatti soltanto secondo il giudizio della ragione: per questo egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, e deduce nel modo seguente: nessuna fornicazione è da commettersi, questo atto è una fornicazione, dunque non è da farsi.

L'intemperato invece segue totalmente la concupiscenza, e quindi anch'egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, quasi deducesse in questo modo: ogni cosa dilettevole è da godersi, questo atto è dilettevole, quindi esso è da farsi.

Invece sia il continente che l'incontinente sono mossi in due modi: secondo la ragione ad evitare il peccato, secondo la concupiscenza invece a commetterlo; ma nel continente vince il giudizio della ragione, invece nell'incontinente il moto della concupiscenza. Per questo sia l'uno sia l'altro si servono di un sillogismo con quattro proposizioni, ma per conclusioni contrarie.

Il continente infatti sillogizza così: nessun peccato è da farsi. Ma questo lo propone secondo il giudizio della ragione, mentre secondo il moto della concupiscenza nel suo cuore si trova che ogni cosa dilettevole va perseguita; ma poiché il giudizio della ragione in lui vince, assume e conclude sotto la prima premessa: questo è un peccato, dunque non è da farsi.

Invece l'incontinente, in cui vince il moto della concupiscenza, assume e conclude sotto la seconda premessa: questo è dilettevole, dunque è da perseguire. È tale, propriamente, è colui che pecca per fragilità [*ex infirmitate*]. È quindi evidente che, anche se conosce in universale, non conosce in particolare, perché non assume secondo ragione, ma secondo concupiscenza⁷³.

Mentre l'intemperante – cioè il vizioso – ha spento definitivamente la voce della coscienza sulla considerazione in universale

⁷² Lascio il passivo, e non traduco “si muove”, perché “amor est passio”: cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2.

⁷³ *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

(per lui vale solo che ogni piacere è buono), l'incontinente riconosce quando il piacere è moralmente sbagliato in astratto, ma si lascia trascinare di fronte all'attrattiva particolare. Per questo si può provare a convincere dell'errore l'intemperante, ma non serve con l'incontinente, che riconosce veri i principi universali, ma non vuole applicarli al proprio caso in concreto⁷⁴: la ragione, allora, non serve più a molto, come dice il proverbio: "Quando è l'acqua che soffoca, che cosa bisogna berci su?".

Si potrebbe obiettare, prosegue Aristotele, che l'incontinente riesce a giudicare anche del suo caso particolare. Ma anche se dice che non è bene per lui cercare il tal piacere, in cuor suo non la sente così. L'incontinente che giudica correttamente il suo agire particolare è come uno che simula, che altro ha in bocca ed altro ha in cuore⁷⁵.

Dopo aver descritto la logica del ragionamento dell'incontinente, Aristotele suggerisce come curare l'incontinenza: poiché le passioni agiscono mediante trasformazione fisica, occorre agire su queste trasformazioni. Il problema, per lui, riguarda le scienze naturali⁷⁶ come il guarire da una sbornia.

La responsabilità morale resta quando, conoscendo le situazioni in cui perdiamo il controllo di noi stessi, non facciamo nulla per evitarle. Ma resta vero che le passioni, nella misura in cui precedono la decisione in quanto motivazione (lo scelgo perché mi piace, oppure non lo scelgo perché non mi piace o perché ho paura)⁷⁷, rendono meno volontario l'atto umano. Se la passione diventa così forte che "lega la fantasia"⁷⁸, cioè ci rende incapaci di considerare aspetti diversi della questione e diventiamo come coloro che hanno un'idea fissa, allora l'atto diventa non volontario, ma puramente istintivo⁷⁹.

⁷⁴ *Etica nicomachea*, VII, cap. 2, 1146 a 31 - b 2.

⁷⁵ *Etica nicomachea*, VII, cap. 3, 1147 a 18 - 24, secondo l'interpretazione che ne dà Tommaso nel suo commento (lectio 3, n. 17).

⁷⁶ *Etica nicomachea*, VII, cap. 3, 1147 b 6 - 9.

⁷⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 6, c.

⁷⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 3; q. 80, a. 3; q. 84, a. 8.

⁷⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 7, ad 3.

Il virtuoso che ha saputo dominare gli istinti ha imparato a farsi piacere ciò che è giusto e a provare ribrezzo per ciò che giudica ingiusto. Ma non è facile vedere esempi di questo tipo. Noi diciamo che chi è in grazia di Dio, chi è “tralcio” vivo di Cristo, ha le virtù umane infuse. Questo vuol dire che la sua bontà umana è segno e strumento di quella divina, che la sua carezza ad un bimbo è una carezza di Gesù, di Dio. Ma non significa che egli abbia la virtù umana acquisita in pienezza, ma solo in quel minimo per evitare il peccato mortale. Per questo, come nota papa Francesco citando san Tommaso, spesso i santi faticano ad agire in modo virtuoso⁸⁰.

CONCLUDENDO

Molte volte, specialmente per quanto riguarda il sesto comandamento, ma pure nel caso della droga e, specialmente in tempo di guerra, nel caso della paura che viene a dominare le nostre decisioni e ci fa omettere gravi doveri, ci troviamo di fronte a colui che riconosce di aver sbagliato, ma continuerà a sbagliare. E lo prevede. Il suo desiderio di agire bene è sincero, ma inefficace al momento della prova, ed egli lo sa: la sua tentazione è la disperazione della salvezza rinunciando ad andare a confessarsi “per non prendere in giro Dio”. Inoltre, se non si confessa tutte le settimane, capita che alla domenica – quasi fosse una sorta di dipendenza anche questa – non riesce a trattenersi dall’andare a fare la Comunione, anche se tutte le volte gli ricordiamo che deve prima andare a confessarsi.

I confessori, per le poche testimonianze che ho raccolto, molto raramente fanno la voce severa, intransigente; ancor più raramente negano l’assoluzione.

Se però sono tendenti all’essere scrupolosi, lo fanno con una sorta di inquietudine, col timore di essere come complici del peccato altrui...

D’ora in poi, grazie all’esortazione di papa Francesco, potranno sapere che la Chiesa, e quindi il Signore, li sta approvando.

⁸⁰ *Amoris laetitia*, n. 301.

**IL CONCETTO DELLA CREATIO EX NIHILO.
IPOTECA NICHILISTICA
E RIGORIZZAZIONE METAFISICA**

ANTONINO POSTORINO

Editor's note: Professor Antonino Postorino, whose speculative interests span from philosophy to theology, is fully aware of the critical situation of contemporary Western thought, which seems to have lost its grasp on reality and been wrecked in the quagmire of subjectivism and relativism. For this reason, a "rigorization" of our way of thinking, especially in reference to theological questions, is most expedient and advisable.

The present contribution begins with the problem of "ontological dualism" as appears in classical metaphysics, in order to solve it by overcoming its nihilistic roots and elaborating a rigorized concept of creatio ex nihilo, both rooted in the Sacred Scripture and attested in the doctrine of the Church. Then, moving from the "Eleatic aporia" – which concerned becoming, as long as it was understood as the transition from nonbeing to being and vice versa –, and from the incompleteness of its overcoming by Platonic-Aristotelian philosophy, the author goes on to examine St Augustine's position, in which the concept of creation plays an essential role (although not completely free from metaphysical problems). In St Thomas Aquinas' perspective the Eleatic dualism is substantially overcome, although its nihilistic root is not thoroughly eradicated; however, Thomism appears as a germinal anticipation of both dialectical ontology and "original ontology."

The last step in Postorino's work is to examine the details of dialectical ontology: its definitive overcoming of duality, and its "actualistic" derivation and declination. Hence the rigorizing instance of Bontadini's neoclassical philosophy, destined to develop into Severino's "ontology of the original," in which the concept of creatio ex nihilo can be presented free from any nihilistic mortgage.

I. IL QUADRO PROBLEMATICO E LA PROSPETTIVA DI RICERCA

1

L'estensore di questo scritto ritiene opportuno sottolineare che non si tratta di un contributo proposto in maniera per così dire rapsodica in una prospettiva genericamente teologica, ma che si tratta invece dello sviluppo organico di un'analisi che è andata prendendo forma nell'ambito di suoi contributi precedenti ai quali dunque fa esplicito riferimento, rimarcando l'unitarietà della prospettiva di fondo.

Tale analisi parte dalla rivendicazione – che si confida aver mostrato adeguatamente fondata¹ – del carattere rigorosamente scientifico di una teologia che sappia disporre i propri asserti, originanti dalla fede in una divina rivelazione, nel quadro di una metafisica rigorizzata che conduca la riflessione filosofica al di là del difetto nichilistico che grava sull'intera tradizione della metafisica classica². È proprio in questa prospettiva che la scienza teologica, articolante la propria scientificità in base alla teoria aristotelico-tomistica della subalternanza, mostra una precisa analogia con la scienza ontologica come tale, avendo entrambe, ciascuna a suo modo e in un rapporto di reciproca inclusione, la figura di una scienza imperfetta sulla via della perfezione³, ed è ancora per questo che il tomismo anagogico⁴ – direttrice teologica che si innesta funzionalmente sulla metafisica rigorizzata – si fa alveo di sviluppo di un'ontologia fondamentale al servizio della teologia, sviluppo che si è a suo tempo preso in esame mostrandone sia la struttura, sia il fronte più avanzato⁵.

¹ Il riferimento è al precedente articolo dello scrivente *Utrum sacra doctrina sit scientia*, in «Sacra Doctrina», 60/1 (2015), pp. 293-345.

² Ivi, § I, nota 2.

³ Ivi, §§ X-XIII.

⁴ Cfr. G. BARZAGHI, *Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico*, in «Divus Thomas», 108/1 (2005), pp. 46-107.

⁵ Il riferimento è qui all'altro precedente articolo dello scrivente *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, in «Sacra Doctrina», 61/1 (2016), pp. 216-272.

2

Proprio nell'ambito di questo esame si è osservato come il prolungamento e l'approfondimento della riflessione aristotelica nell'ambito della concettualità tomistica conducessero al superamento del dualismo ontologico persistente nell'intera concezione classica – superamento incentrato sul concetto della *creazione* –, e insieme come questo superamento restasse per forza di cose soggetto all'ipoteca nichilistica⁶, richiedendo per la sua sistemazione ulteriori sviluppi. Tali sviluppi sono stati anticipati sommariamente in quella prima analisi⁷, ed è per questo che ora il primo passo è tornare su questo problema dedicandogli tutta l'attenzione necessaria.

Per riprendere in breve i termini della ricerca già condotta, si è visto in essa come il sistema della quadruplica causalità aristotelica consenta di pensare in modo incontraddittorio l'identità immutabile dell'essere con se stesso al di là del suo fattuale divenire, ma non rende conto del *fattuale sussistere* di una totalità per sé diveniente. La stessa materia-potenza, *in quanto* ha di immutabile, appartiene alla quadruplica causalità appunto come causa materiale, e ha così la sua figura di forma-atto, mentre *in quanto* è fattualmente mutevole resta un semplice *presupposto*, senza spiegazione possibile. Tale presupposto è peraltro essenziale, poiché mentre l'evidenza logica impone l'immutabile a fondamento del mutevole, l'evidenza fenomenologica impone il mutevole che immediatamente si dà, e che *come tale* è altrettanto immutabile – costituisce infatti nel circolo causale la causa materiale –, con la conclusione della necessaria *coeternità* dell'atto puro articolantesi nel circolo delle essenze e della pura materia che consente il riconoscimento di tale circolo come fondamento in una coscienza finita: da qui il *dualismo* insuperabile nella fondazione della metafisica classica.

Per superare questo dualismo – problema al quale la filosofia come tale non può non dare soluzione⁸ – bisogna includere nel cir-

⁶ Cfr. *Per un tomismo anagogico*, cit., III, §§ 18-23.

⁷ Ivi, IV, §§ 24-30.

⁸ Una filosofia che resti dualistica nei suoi esiti ultimi potrebbe anche fare a meno di nascere, poiché la vera essenza della filosofia è quella di comprendere l'unità stabile che sta a fondamento necessario della contingente molteplicità

colo auto-finalizzato delle cause non soltanto l'essenza della materia – che vi è già inclusa come causa materiale –, ma anche la sua *esistenza*, e qui emerge il problema della creazione, del quale dovremo appunto occuparci. Già da qui, però, occorre osservare anche introduttivamente che il concetto di creazione non è, come si tende a ritenere, un tentativo faticoso per dare teoria a una verità rivelata, e come tale fondante la dogmatica ecclesiale. È invece un problema genuinamente ontologico – quello cioè di superare il dualismo metafisico –, al quale la verità rivelata richiama l'intelligenza filosofica come a un impegno suo proprio. Anche qui dunque l'adagio della *philosophia ancilla theologiae* dev'essere preso per quel verso che ne costituisce la correttezza e il rigore teorico: non subordinazione servile e compromissoria, ma ministerialità consapevole e liberamente assunta⁹.

3

Le fonti bibliche sulla creazione sono numericamente molto limitate, e certo per loro stessa natura lontane da un astratto e univoco rigore concettuale¹⁰, e tuttavia la dogmatica ecclesiale le ha

variabile. Così la nascente filosofia presocratica vede con assoluta chiarezza la necessità che l'ἀρχή, il principio di tutte le cose, sia unico, poiché, quando non lo fosse, *non sarebbe l'ἀρχή*, ma sarebbe qualcosa la cui persistente molteplicità *richiede* che se ne indichi l'ἀρχή, vale a dire il principio unico di quella molteplicità. In filosofia – se vogliamo dirla in questo modo – il due è un numero eccessivo, perché richiede di essere *spiegato*: solo l'uno non ha bisogno di spiegazione e dà riposo al pensiero in cerca della verità.

⁹ Cfr. *Per un tomismo anagogico*, cit., I, § 1, nota 2.

¹⁰ Ciò è esplicitamente riconosciuto nella riflessione preventiva che la Chiesa fa sulla natura del testo scritturistico in quanto fondamento teologico implicante un momento concettuale, e dunque filosofico. Nella *Risposta della Commissione Biblica* del 30 giugno 1909 alle otto domande ad essa rivolte – cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini, sulla 37^a edizione (1^a bilingue tedesca) curata e accresciuta da Peter Hünermann, *imprimatur* Dr. Bechtold, *vic. gen.*, Freiburg im Breisgau, 24 luglio 1991, EDB, Bologna 2000³ (da qui in avanti: DH) –, la risposta alla domanda n. 7, riguardante la necessità di ricercare

individuate e ha tratto da esse quanto possibile poiché, come si è appena detto, un problema ontologico urge al fondo ed è sentito come tale. Tale problema non è quello concettualmente definito del dualismo irrisolto – che come tale è astrattamente filosofico e la cui posizione come tale è decisamente prematura –, ma è quello, peraltro connesso segretamente con quel primo, della compromissione dell'assoluta immutabilità di Dio col divenire del mondo: quando infatti la relazione fra Dio e il mondo fosse necessitata come in fondo resta, al culmine dell'ontologia greca, la relazione fra l'Uno plotiniano e ciò che da esso procede, l'essenza di Dio resterebbe appunto connessa con un elemento mutevole, e ciò è intollerabile per il nascente pensiero cristiano che ha già cominciato a interiorizzare le categorie dell'ontologia classica neoplatonica. Da qui la ricerca e la valorizzazione di tutto quanto la Scrittura renda disponibile quale fondamento teologico di questa verità filosofica.

Il concetto di creazione figura già nel primo versetto del libro della *Genesi*¹¹, ma in un senso soltanto intuitivo che non si può

nel testo sacro la proprietà del linguaggio scientifico, è la seguente: «*Domanda 7: Siccome, scrivendo il primo capitolo della Genesi, l'autore sacro non ha avuto l'intenzione di insegnare scientificamente la costituzione intima delle cose visibili e l'ordine completo della creazione [non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere], ma piuttosto ha voluto dare alla sua gente un racconto popolare conforme al linguaggio comune dei suoi contemporanei [sed potius suae genti tradere notitiam popularem], e adattato ai sentimenti e alla capacità degli uomini, è necessario cercarvi scrupolosamente e sempre la proprietà del linguaggio scientifico? Risposta: No*» (DH 3518).

¹¹ Cfr. *Gen* 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Questa e tutte le altre citazioni bibliche da *La Sacra Bibbia* della CEI, «editio princeps» 2008, note e commenti di *La Bible de Jérusalem*, nuova edizione 1998; *Imprimatur*: Card. Carlo Caffarra, Arcivescovo, Bologna, 14 novembre 2008. Dove vi sia testo greco o latino interpolato, esso è da *Novum Testamentum graece et latine*, curato da A. Merk S.J., Editio decima (Editio prima, anno 1933), Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984; *Imprimatur*: R. P. Maurice Gilbert, s. j., Rector Pontificii Instituti Biblici, Romae, die 12 febr. 1984.

distinguere ancora pienamente dai concetti approssimativi analoghi che si trovano nelle primitive cosmogonie mitologiche, e che soltanto un'attrezzata intenzionalità teologica può rilevarvi¹².

¹² Il testo ebraico è: *bereshit bara' 'elohim 'eth ha-shamaym we-'eth ha-'arets*. Il verbo usato per indicare l'atto creativo è *bara'*, la cui radice *br'* contiene l'idea del «fare», del «formare», ma in un senso che da un lato evoca autenticamente la creazione «dal nulla», da un altro lato, e proprio in quanto tale, non trova un corrispettivo nella lingua greca, la quale riflette un pensiero che esclude per principio un tale concetto. Nella traduzione dei LXX il versetto diventa: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*, dove il verbo usato è *ποιεῖν*, che vale «produrre», e in questo senso non si distingue dal produrre umano che non è dal nulla, ma da un materiale preesistente (essendo la riduzione certo dovuta non a una mancata percezione dell'originalità biblica, ma alla pura e semplice mancanza di un termine adeguato). Questa originalità si può cogliere quando si osservi che la radice *br'* del verbo *bara'* torna nell'altra radice *dbhr*, che vale «connettere», «ordinare», da cui anche l'idea del «parlare»: così il sostantivo *dabhar*, che vale come «parola», significa anche «ragione», «causa» (e in questo senso si può accostare al greco *λόγος*), ma soprattutto vale anche come «cosa» (propriamente, il greco *πράγμα*). Mentre, cioè, tanto il greco quanto l'ebraico intuiscono fin dall'inizio la trama verbale come trama sostanziale del mondo, nell'ebraico c'è, in più e come elemento appunto di decisa originalità, l'idea di una *produzione di realtà* da parte della parola. Così la parola creatrice per eccellenza, o semplicemente la Parola, è quella di Dio, *dabhar Jahwè*: il mondo è *fatto* da Dio *dicendolo* (cfr. *Sap* 9, 1: «Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai creato con la tua parola [...]»), il che resta profondamente radicato nell'intuizione teologica: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo [δὶ' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας]» (*Eb* 1,1-2). Filone d'Alessandria, teologo biblico di religione ebraica, di lingua greca e di cultura medioplatonica, dovendo rendere conto del concetto di creazione così difficile in filosofia, usa la dicotomia stoica di origine platonica che oppone un *λόγος ἐνδιάθετος* a un *λόγος προφορικός*, cioè un discorso che resta interiore o solo pensato a un discorso che viene anche pronunciato e così oggettivato. Così da un lato

La prima espressione compiuta della *creatio ex nihilo* si trova, da un punto di vista scritturistico, nel secondo libro dei Maccabei¹³: tutto ciò che è in cielo e in terra, Dio ἐξ ουκ ὄντων ἐποίησεν, *ex nihilo fecit*, e questo è il retaggio consegnato alla teologia, assegnandole un compito di grande difficoltà speculativa.

stabilisce l’analogia essenziale fra uomo e Dio, dall’altro focalizza un concetto che rappresenta quanto possibile la creazione: l’analogia – confermata dal rivelato essere creato «a immagine e somiglianza» di Dio (*Gen* 1,26) – sta nell’essere sia l’uomo che Dio tali da poter *dare realtà al loro pensiero*, con la differenza fondamentale che l’uomo, in questo dare realtà, non produce che *segni* del mondo creato, ossia *parole* che ad esso alludono, mentre Dio, nel suo parlare, *produce la realtà stessa*, e questa è propriamente la «creazione». Filone così dà quanto può concetto a un’intuizione peraltro assunta nella sua creduta verità e come tale formalmente definita: dice Filone (*De somniis* I, 76) che «Dio, quando generò tutte le cose, non le ha semplicemente rese visibili, ma produsse ciò che prima non era [ἄ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν], essendo egli non solamente demiurgo, ma anche creatore [οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν]». Filone usa cioè, come i LXX, il verbo ποιεῖν, ma precisa che ciò che viene prodotto, «prima non era (πρότερον οὐκ ἦν)». Non potendo poi in nessun modo piegare il verbo greco a sostantivare il concetto di «creatore» (ne sarebbe risultato un inefficace ποιητής), usa l’espressione κτίστης αὐτὸς ὢν, ossia «fondatore lo stesso essente». Altrove (*Mos.* II, 267), il testo di Filone è anche più ontologicamente rifinito: «Dio ha prodotto il mondo [...] dal non essere all’essere [ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι]»: il «dal non essere» è dunque già un «dal nulla», ossia *ex nihilo*. Così il verbo κτίζειν è introdotto accanto a ποιεῖν, a sottolineare quello specifico «creare» che troviamo ufficialmente nella *Vulgata*: «In principio creavit Deus caelum et terram», restando scontato che questa creazione è *creatio ex nihilo*.

¹³ Cfr. 2 *Mac* 7,28: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti [LXX: ἀξιώσε, τέκνον, αναβλέψαντα εἰς τον ουρανόν και την γην και τα εν αυτοίς πάντα ἰδόντα, γνῶναι ὅτι ἐξ ουκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ο Θεός; *Vulgata*: Peto, nate, ut adspicias ad caelum et terram et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus][...]».

Altri passi neotestamentari tornano su questo concetto per così dire di passaggio, ma ci si può qui limitare a ricordarli, poiché essi rinviano con evidenza a quello che è ormai un preciso presupposto, enunciato preventivamente in *Gn* 1,1 ed esplicitamente dichiarato in *2 Mac* 7,28: passi di questo genere possono essere trovati almeno nella lettera ai Romani¹⁴, in quella ai Colossesi¹⁵ e nel vangelo di Giovanni¹⁶.

4

Su questo fondamento scritturistico viene progressivamente edificata la dogmatica ecclesiale. In questo progressivo *depositum* l'intenzionalità appare chiara e univoca, anche se sussiste una certa oscillazione terminologica. Nel Simbolo niceno-costantinopolitano l'espressione divenuta in italiano «creatore del cielo e della terra» ha originariamente, per «creatore», ποιητέν, *factorem* (accusativi estrapolati dal testo)¹⁷. Nel 1° Sinodo di Toledo¹⁸ per «creatore» si

¹⁴ Cfr. *Rm* 4,17: «[...] come sta scritto: *Ti ho costituito padre di molti popoli* – davanti al Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono [καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα; vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt]».

¹⁵ Cfr. *Col* 1,15-17: «Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose [ὄτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα; in ipso condita sunt universa] [...]. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui [τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται; omnia per ipsum, et in ipso creata sunt]. Egli è prima di tutte le cose [καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων; ipse est ante omnes] e tutte sussistono in lui [καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν; et omnia in ipso constant]».

¹⁶ Cfr. *Gv* 1,2-3: «Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui [πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο; omnia per ipsa facta sunt] e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste [καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν; et sine ipso factum est nihil, quod factum est]».

¹⁷ DH 125 (Concilio di Nicea I, 325): «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore [ποιητήν, *factorem*] del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili [...]»; DH 150 (Concilio di Costantinopoli I, 381): l'espressione è ripetuta identica.

¹⁸ DH 188 (1° Sinodo di Toledo, 400): «Crediamo nell'unico vero Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore [*factorem*] delle cose visibili e invisibili, per mezzo del quale tutto è stato creato [*per quem creata sunt omnia*] nel cielo e sulla terra».

ha ancora *factor*, mentre nella successiva espressione «per mezzo del quale tutto è stato creato» figura il verbo latino corrispondente: *per quem creata sunt omnia*. Nel IV Concilio Lateranense¹⁹ troviamo *creator* per «creatore», e poco dopo la formula *de nihilo*, ma in questa seconda espressione al posto di «creare» si ha propriamente «fondare»: *utramque de nihilo condidit creaturam*. Così nel Concilio di Firenze²⁰ troviamo usati sia *creator* per «creatore» sia *condidit* per «creò», e ancora *de nihilo factae sunt*, reso anche in italiano con «fatte dal nulla», prendendo qui campo anche il concetto della *libertà* connesso col concetto stesso di creazione: Dio «fondò» (*condidit*) tutte le cose «quando volle» (*quando voluit*), e le cose sono tutte buone *quia a summo bono factae sunt*, «perché hanno origine dal sommo bene», anche se le cose create sono «mutevoli [*mutabiles*], perché fatte dal nulla [*quia de nihilo factae sunt*]». Tutto questo sviluppo dogmatico trova una precisa e formale sintesi nel Concilio Vaticano I²¹, nel quale sono sancite solennemente la *creatio ex nihilo*,

¹⁹ DH 800 (Concilio Lateranense IV – 12° Ecum., 1215): «Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio [...]. Unico principio dell’universo creatore di tutte le cose visibili e invisibili [*creator omnium visibilium et invisibilium*], spirituali e materiali che con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l’uno e l’altro ordine di creature [*utramque de nihilo condidit creaturam*] [...]».

²⁰ DH 1333 (Concilio di Firenze – 17° Ecum., 1439): «La sacrosanta chiesa romana [...] crede fermissimamente, professa e predica, che un solo vero Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, è il creatore di tutte le cose visibili e invisibili [*esse omnium visibilium et invisibilium creatorem*], il quale, quando volle [*quando voluit*], creò [*condidit*] per sua bontà tutte le creature spirituali e corporali, buone, naturalmente, perché hanno origine dal sommo bene [*bonas quidem, quia a summo bono factae sunt*], ma mutevoli [*sed mutabiles*], perché fatte dal nulla [*quia de nihilo factae sunt*] [...]».

²¹ Concilio Vaticano I – 20° Ecum., 1869-1870: «La santa chiesa cattolica apostolica romana crede e confessa che vi è un solo Dio vero e vivo, creatore e signore del cielo e della terra [*creatorem ac Dominum caeli et terrae*] [...]» (DH 3001); «[...] questo solo vero Dio ha, con la più libera delle decisioni [*liberrimo consilio*], «insieme all’inizio dei tempi, creato dal nulla l’una e l’altra creatura [*utramque de nihilo condidit creaturam*] [cit. Lateranense IV = DH 800] [...]» (DH 3002); «Dio, con la sua provvidenza, protegge e governa tutto ciò che ha

la libertà dell'atto creativo, la signoria e provvidenza di Dio circa il creato, anche se permane una certa varietà terminologica per l'atto creativo: abbiamo infatti *creator* per «creatore» (DH 3001, 3021), ma *condidit* per «ha creato» (DH 3002), *conditum esse* per «sia stato creato» (DH 3025), e ancora *ex nihilo esse productas* per, letteralmente, «dal nulla essere state prodotte», cioè «ha prodotto dal nulla» il mondo e tutte le cose (DH 3025).

5

La chiarezza e univocità dell'intenzionalità dogmatica, in parallelo con l'oscillazione terminologica, dicono qualcosa di precisamente significativo per la teologia che deve delineare il proprio campo d'indagine. Dicono cioè qualcosa che è sempre accaduto nella storia della Chiesa (e di cui potrebbero essere assunte come caso paradigmatico le analisi concettuali e le scelte terminologiche al tempo delle grandi controversie trinitarie e cristologiche): la Chiesa, cioè, a fronte dell'affermazione di un ordine di verità – creduta tale per fede – apparentemente incompatibile con l'ordine della razionalità quale sviluppatosi fino a quel tempo, e dunque non trovante un corrispettivo adeguato nella terminologia filosofica in uso, *usa tale terminologia per quanto può*, non disdegnando di usare termini diversi per uno stesso concetto, al fine di *cogliere diversi piani* impliciti in quel concetto. Con ciò esprime *subito* la verità di fede dandole quella forma filosofica che ne consenta la proposta comunitaria ecumenica, ma lo fa *quanto possibile*, delegando implicitamente a una riflessione teologica successiva il compito di una sistemazione eventualmente più soddisfacente.

creato [*Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat*] [...]» (DH 3003); Canoni: «1. Se qualcuno nega un solo, vero Dio, creatore e signore delle cose visibili e invisibili [*visibilium et invisibilium creatorem*]: sia anatema [*anathema sit*]» (DH 3021); «5. Se qualcuno non confessa che Dio ha prodotto dal nulla [*a Deo ex nihilo esse productas*] il mondo e tutte le cose che esso contiene, spirituali e materiali, nella totalità della loro sostanza; o se dice che Dio le ha create non con una volontà libera da ogni necessità [*non voluntate ab omni necessitate libera*], ma tanto necessariamente, quanto necessariamente ama se stesso; o se nega che il mondo sia stato creato per la gloria di Dio [*ad Dei gloriam conditum esse*]: sia anatema [*anathema sit*]» (DH 3025).

Così il concetto del *creare*, pur avvertito nella sua peculiarità unica, si trova, con apparente mancanza di rigore filosofico, espresso anche col *fare*, col *produrre*, col *fondare*, dove però quella peculiarità si trova precisata come un fare, produrre, fondare *dal nulla*. La teologia che voglia prendere sul serio il proprio compito, dunque, deve prima di tutto *cogliere l'istanza profonda* che guida la dogmatica nella sua intenzionalità pre-concettuale, quindi *muoversi con relativa libertà* – vale a dire senza pedanteria formale e senza minuziosità archivistica circa il già detto, come se si trattasse di un insieme di morti vincoli rigidi, muovendo dalla formulazione dogmatica, confrontandola con la problematica ad essa sottesa, e cercando di capire quanto tale problematica sia stata finora resa in termini concettuali, e quanto possa essere approfondita appunto in questi termini, eventualmente determinando – è il limite massimo sperabile – un avanzamento della riflessione teologica in piena coerenza con la propria tradizione. Questo cercheremo appunto di fare.

L'idea di creazione *dal nulla* – si è visto (§ 3) – è filosoficamente richiesta per definire un concetto di Dio come immutabilità assoluta, dunque libera da legami di necessità rispetto all'essere mutevole. Questa istanza, sentita con forza dalla dogmatica, fondata sul piano scritturistico ed espressa quanto possibile in forma concettuale, trova peraltro subito un ostacolo poderoso, ed è da qui che bisognerà muovere. L'affrontare questo problema, peraltro, non è – come si è altrettanto visto (§ 2) – un'operazione forzosamente apologetica, ma è *già in sé* una questione genuinamente filosofica, data l'interna necessità di superare il dualismo ontologico che grava sull'intera filosofia classica. In questo senso la filosofia – si potrebbe dire senza forzare più di tanto lo stato delle cose – è spinta dal suo farsi momento della teologia a rendere conto puramente di se stessa, essendo così insieme, nel rigoroso senso ministeriale precisato, *ancilla theologiae*.

Cominceremo quindi con l'esaminare nei fatti – essendo il vincolo di necessità²², per la filosofia, il più radicale tra i fatti, fonda-

²² Non bisogna stancarsi di rimarcare il significato fondativo della «necessità» filosofica, chiarendone il senso specifico che lo pone in relazione e insieme lo distingue nettamente dal suo significato corrente. La sua radice semantica è quella della forza costrittiva esercitata dalla realtà delle cose, che si

te lo stesso ordine nel quale i fatti possono accamparsi come tali – l'insuperato dualismo dell'ontologia classica, come tale inaccettabile per la filosofia²³, e tale da rendere pregiudizialmente inadeguata la sua ministerialità teologica. Risulterà peraltro da questo esame che la radice di questo dualismo è un momento nichilistico²⁴ ope-

impone al pensiero senza possibilità di resistenza: il greco adopera la parola *χρῆών*, ossia «ciò che *deve* essere», «ciò che *non può* non essere», «inevitabile», «ineluttabile», o anche la parola *ἀνάγκη*, che vale come «costrizione», «coazione». In questo senso il principio di necessità vale come principio di realtà: opporsi alla necessità è vano perché la realtà è più forte di qualunque cosa. Un ulteriore chiarimento viene dall'etimo latino: *necessarius* è da *nec-cedere* o *nec-cessare*, il che significa che il «necessario» è ciò che *non viene meno* e *non cessa*, ossia che dà garanzia di mantenersi sempre e comunque come verità indiscutibile. La necessità filosofica è dunque una *forza costrittiva* che impone una certa affermazione come impossibile da rifiutarsi, ed esclude un'altra affermazione come impossibile da accettarsi: l'*impossibilità* è testimoniata in entrambi i casi dalla *impensabilità* dell'oggetto implicato dal rifiuto della prima affermazione o dall'accettazione della seconda.

²³ Cfr. quanto detto alla nota 8.

²⁴ Bisogna precisare da subito l'uso che qui facciamo del termine «nichilismo», poiché esso ha finito per assumere una varietà di accezioni tale da renderne l'uso possibilmente equivoco a causa dell'imprecisione generalizzante. Nato al tempo del dibattito post-kantiano per indicare, da parte della critica del nascente idealismo, l'esito distruttivo della filosofia in quanto astrattamente dimostrativa, il termine ha preso in seguito a indicare ogni pensiero informato dalla persuasione della caduta dell'illusione di ordine e di senso e della vanificazione del concetto stesso della verità assoluta. Senza entrare qui nell'analisi di come questo termine abbia giocato e continui a giocare nella filosofia contemporanea da Nietzsche a Heidegger, precisiamo che il concetto del nichilismo di cui ci serviremo indica la segreta identificazione dell'essere col nulla che segna l'intera tradizione metafisica destinandola a quella disgregazione di cui il nichilismo inteso nel senso corrente sopra detto è appunto l'esito eclatante. La rigorizzazione della metafisica sarà allora l'emendamento dell'ontologia da questa tara teoretica che ha determinato il suo progressivo declino e infine la negazione aperta del suo significato fondante. Per questa accezione del nichilismo cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982.

rante fin dall'inizio della riflessione filosofica, così che l'idea di creazione, la quale già nel pensiero tomista ci porta al di là del dualismo, non per questo ci porta ancora al di là del nichilismo, per quanto si possa vedere nel tomismo una formidabile anticipazione della via a questo superamento, con la costituzione di un'ontologia dell'originario²⁵.

II. L'INSUPERATO DUALISMO DELL'ONTOLOGIA CLASSICA E LA SUA SEGRETA RADICE NICHILISTICA

6

Tecnicamente parlando, la «metafisica» è ciò che Aristotele chiama «filosofia prima», vale a dire la scienza dell'ente in quanto ente che si oppone alla scienza dell'ente in quanto determinato in diversi modi, tra cui quello della mutevolezza. È quest'ultima la «fisica», la più rilevante tra le «filosofie seconde», ed è la scienza dell'essere diveniente alla quale si contrappone la «filosofia prima», o appunto «metafisica», che è la scienza dell'essere immutabile²⁶.

Siamo qui ad una maturità del problema dell'essere e del divenire che si fa pienamente consapevole di se stesso, ma la verità è che il problema è assolutamente originario, e si può dire senza tema di smentita che la filosofia è metafisica fin dal suo nascere:

²⁵ È questo un tema centrale dell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., ed è sviluppato soprattutto nella parte III, §§ 18-23.

²⁶ È noto che la scienza chiamata da Aristotele «filosofia prima», dopo il riordinamento di Andronico di Rodi incentrato sul contenuto dei vari libri, sia stata sempre più comunemente indicata come «metafisica», muovendo da μετὰ τὰ φυσικά, denominazione alludente al suo occuparsi di ciò che sta «al di là della fisica», vale a dire dell'essere immutabile al di là dell'essere mutevole. Per la definizione di quest'ultima come «filosofia prima» cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* VI, 1, 1026 a (per questa e per tutte le altre successive citazioni di passi aristotelici, il testo di riferimento è: ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, 1973; il testo dell'interpolazione greca è da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1868).

la riflessione si trova infatti di fronte ad una realtà complessa e mutevole che *richiede di per sé* una realtà unitaria e stabile che ne stia a presidio. Il segreto fondamento di questa spontanea presupposizione – fondamento che solo più tardi, cioè ancora nell'ambito della filosofia aristotelica, raggiungerà la piena consapevolezza di sé – è il principio di non contraddizione²⁷, radice della forza costrittiva coincidente con la necessità filosofica²⁸.

Avvertendo – anche se non ancora teorizzando – la contraddittorietà del divenire naturale, cioè del «fluire» delle cose, il pensiero si mette in cerca del «principio», pensato come l'elemento unico *di cui* tutte le cose sono fatte, *da cui* tutte le cose derivano e *in cui* tutte le cose ritornano²⁹. Ciò che l'operare ancora segreto del principio di non contraddizione induce con necessità a pensare è infatti l'impossibilità dell'apparente venire dal nulla e andare nel nulla delle forme mutevoli, per cui di esse si deve conservare *quanto meno* la materia, ossia ciò di cui esse sono fatte, nel senso della materia di cui esse sono forme.

²⁷ Ci riferiamo qui all'intera struttura della «filosofia prima» culminante nella «teologia» filosofica (cfr. *Metafisica* VI, 1, 1025 b – 1026 a) sotto la guida del «principio di contraddizione [ἀρχή τῆς ἀντιφάσεως]» (ivi, IV, 3, 1005 b): è poi evidente come tale principio sia segretamente operante fin dalle prime movenze del pensiero filosofico, essendo tuttavia reso alla riflessione solo lungo il corso speculativo successivo.

²⁸ Cfr. tutto quanto detto alla nota 22.

²⁹ Nel primo libro della *Metafisica* Aristotele distingue con precisione quelli che «per primi filosofarono [πρῶτον φιλοσοφῶσαντων]» da quelli che invece «per primi teologizzarono [πρώτους θεολογήσαντας]» – vale a dire la nascente filosofia dalla precedente cultura mitologica – dicendo che secondo i primi filosofi «ci dev'essere una qualche sostanza [δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν] [...] da cui le altre cose vengono all'esistenza mentre essa permane [ἐξ ὧν γίνεται τᾶλλα σῶιζομένης ἐκείνης]» (*Metafisica* I A 3, 983 b 6 segg.). L'oggetto di riferimento è la φύσις, cioè la totalità in perpetua autogenerazione, o «natura», mentre la sostanza permanente è l'ἀρχή, o «principio» che precede, sostiene e segue ogni mutamento.

7

Era questa una prima soluzione per conciliare essere e divenire evitando almeno in prima istanza la contraddizione intuita nel venire dal nulla e tornare nel nulla delle cose: esse infatti così vengono e tornano non dal e nel nulla, ma dal e nel «principio», il quale dal canto suo né va né viene, ma persiste immutabile al mutamento garantendone così la stessa possibilità.

Questa soluzione informa tutta la nascente riflessione filosofica³⁰, ma è destinata a scontrarsi con un problema apparentemente insolubile non appena il «principio», cessando di essere pensato come un elemento naturale e radicalizzando il suo essere comune a tutte le cose, viene pensato come *essere*³¹. Un tale «principio», com'è facile vedere, non può nemmeno continuare ad essere un principio nel senso della riflessione precedente, poiché questo è ciò da cui vengono, di cui sono fatte e in cui tornano tutte le cose, presupponendo tale concezione delle *differenze transitorie*, mentre, quando al posto del «principio» sia posto l'essere, *sono tali differenze transitorie a risultare assurde*, con l'aprirsi di una formidabile aporia per la quale ciò che è sensibilmente percepibile è in verità impensabile e quindi non può che essere solo apparente, mentre l'unica verità pensabile senza contraddizione esclude necessariamente da sé sia la molteplicità sia il divenire.

³⁰ La ricerca dell'ἀρχή prende le forme note alla storia della filosofia negli autori della scuola ionica (Talete, Anassimandro, Anassimene: cfr. DK 11-13), della scuola pitagorica (il supposto Pitagora e i suoi seguaci anonimi: cfr. DK 14), e nel genio solitario di Eraclito (cfr. DK 22), nel quale il «principio» si fa talmente complesso da non essere più pensabile propriamente come ἀρχή, comprendendo sia la valenza materiale degli ionici sia quella soprattutto formale dei pitagorici, e presentandosi come plesso relazionale immutabile implicato dalla realtà visibile del divenire (per i riferimenti testuali sopra indicati: H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975).

³¹ Ciò accade in Parmenide: εἶναι, «essere», ο τὸ εἶν, «l'ente» o «l'essente» o «ciò che è».

Questa aporia è provocata dal concetto del «non essere» (τὸ μὴ εἶναι), il quale contraddice se stesso sul piano ontologico – non posso dire che «non è» qualcosa di cui sto parlando, e che come tale è (cioè esiste quanto meno come oggetto del mio discorso) –, e finisce così per rendere contraddittoria qualunque cosa alla quale si riferisca sul piano predicativo: sul piano ontologico il «non essere» è il *nulla*, che contraddice immediatamente se stesso, mentre sul piano predicativo sarebbe il *diverso* – cioè non il non essere assoluto di A, ma il suo non essere B –; questo però dev'essere escluso e riportato anch'esso all'apparenza non vera, dal momento che, quando si ammetta che «A non è B», mentre poi si deve dire che «B è», risulta da ciò che «A non è l'essere», ossia ancora che A è il nulla, il che è assurdo³². Ogni molteplicità (una cosa *non* è l'altra) e ogni divenire (una cosa *non* è più ciò che era, *non* è ancora ciò che sarà) sono quindi esclusi dalla verità, e sono mere illusioni dei «mortali» vanamente riflesse nel linguaggio, essendo la verità divina quella dell'unità indifferenziata e immutabile del puro essere³³.

8

Sorvolando qui sugli sviluppi immediati di questa problematica³⁴, vediamo come essa raggiunga una soluzione – d'altronde solo parziale – nell'ontologia platonica. Muovendo dallo statuto ontologico

³² Cfr. DK 28 B 2-3: «perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere [οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστὸν) οὔτε φράσαις] ... lo stesso infatti è il pensare e l'essere [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι]».

³³ Cfr. DK 28 B 8, vv. 42-45: «Perciò saranno tutte soltanto parole [πάντ' ὄνμ(α) ἔσται], quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero [πειθοίτεες εἶναι ἀληθῆ]: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore».

³⁴ Bisogna osservare prima di tutto che la stessa verità portata irreversibilmente in luce da Parmenide, avendo al suo fondo una contraddizione che appartiene originariamente all'intero come tale, gode di un'incontrovertibilità che è soltanto relativa al regime di astrazione totale dalla differenza come tale, quindi non può evitare di portare in sé potenzialmente quella contraddizione provocata appunto da ciò da cui essa fa astrazione. La realtà sensibile e diveniente infatti non cessa di esistere per il fatto di essere

di quegli «universali» portati in luce dalla riflessione socratica intorno all'identità che il pensiero riesce a trovare fra cose diverse che

denunciata come contraddittoria, e tutto quanto Parmenide può fare è confinarla nella pura apparenza i cui oggetti non possono essere reali. Ma se qualcuno chiedesse a Parmenide – ed è certo lecito farlo – se fra essere e apparire c'è differenza, nessuna delle due risposte possibili salverebbe la coerenza della posizione parmenidea: rispondendo infatti che c'è differenza – come *si deve* fare per garantire la verità dell'essere di contro alla non verità dell'apparenza –, per ciò stesso si deve affermare il *non essere* (l'essere non è l'apparire), e la coerenza va perduta; rispondendo invece che *non c'è* differenza – come *si deve* fare per evitare l'assurdo del non essere –, per ciò stesso anche l'apparire cade nell'essere con la sua contraddizione, e ancora la coerenza va perduta. Tale contraddizione virtuale condiziona quanto resta della cosmologia presocratica dopo Parmenide: i cosiddetti «pluralisti» tenteranno in diversi modi – tutti necessariamente contraddittori – di pluralizzare l'essere parmenideo in elementi-base ciascuno per sé immutabile (Le «radici [ρίζώματα]» di Empedocle, le «omeomerie [τὰ ὁμοιομερῆ]» di Anassagora, gli «atomi [ἄτομα]» di Democrito), facendo poi della verità diveniente del mondo un complesso di unità composite coinvolte in un eterno processo di aggregazione e di disaggregazione. La soluzione era però viziata in partenza, e tutto era destinato a sfociare in quel declino della cosmologia cui corrisponde la crisi sofistica, tendente a vanificare la verità filosofica nel mobile gioco della tecnica retorica: se il non essere non può esistere – dirà Protagora –, allora non può esistere neanche l'errore, quindi qualunque apparire, nella sua contraddittorietà, è verità, o *tutto è*; se l'essere è tale quale dice Parmenide – dirà Gorgia –, allora nessuna delle cose presenti nell'esperienza ha quei caratteri (unità, indivisibilità, eternità, ecc.), dunque *nulla è*, e ogni presunta verità è solo una contraddittoria creazione linguistica. Nell'uno e nell'altro caso, non sussistendo alcun discrimine tra verità e non verità, cade qualunque ragione per accusare la retorica, che non è più ricerca della verità, ma arte di persuadere l'ascoltatore di una qualsivoglia tesi, o anche della contraria. Proprio dalla crisi sofistica e nel suo clima sorgerà il pensiero socratico, che col suo richiamo al «concetto» – vale a dire all'elemento che accomuna cose corrispondenti nel linguaggio a omonimi – indicherà a Platone la via maestra di un'ontologia che saprà portarsi almeno in parte al di là della paralizzante verità parmenidea pur rispettandola integralmente come la necessità impone di fare.

peraltro lo stesso linguaggio indica come in qualche modo simili dando loro, al di là delle differenze immediate, uno stesso nome (gli «universali» logici non solo altro che i «nomi comuni» della grammatica), Platone si mette in cerca del referente ontologico del «concetto» socratico, il quale non è altro che il sapere gli universali da parte del pensiero, e approda alla determinazione dell'«idea»³⁵.

Col sorgere di tale determinazione, l'essere risultava scisso in essere «sensibile» ed essere «intelligibile», richiamando entrambe queste qualificazioni a un piano oggettivo dell'essere³⁶. Platone otteneva così di poter riflettere su un essere per definizione immutabile (ciò che muta è ciò che «partecipa» dell'essenza ideale, mentre l'immutabilità dell'idea è condizione necessaria alla stessa possibilità che sussista un «mutamento» come tale: se sul piano sensibile A diventa B, ciò non può significare altro che il passare di *qualcosa* – lo stesso principio della mutevolezza, nel senso della «materia» che muta – dal partecipare dell'idea A al partecipare dell'idea B; ma se, nel mutamento di partecipazione, A e B non mantenessero la loro essenza immutabile, non si potrebbe affermare né, quando quel qualcosa è ancora A, il suo «non essere ancora» B, né, quando quel qualcosa è diventato B, il suo «non essere più» A). Arrivava così a studiare formalmente la struttura partecipativa delle idee lungo l'asse che si estende dall'individualità alla massima universalità³⁷, confi-

³⁵ Socrate è indicato da Aristotele come lo scopritore dell'«universale [τὸ καθόλου]», concentrando la sua riflessione «sulle definizioni [περὶ ὀρισμῶν]» di tali realtà predicabili di molti, definizioni che Platone ritenne riferirsi a realtà diverse da quelle sensibili, che «chiamò idee [ἰδέας προσηγόρευσε]» (cfr. *Metafisica* I, 6, 987 a 32).

³⁶ L'uso dei termini αἰσθητός da αἴσθησις, «sensazione», e νοητός da νόησις, «intelligenza», rivela l'analogia nella passività del pensiero nel «ricevere» da un lato la realtà sensibile proveniente dall'esterno, dall'altro la realtà intelligibile proveniente da un altro ordine dell'essere altrettanto esterno, e non dall'attività del pensiero, la quale si limita a riflettere questo altro ordine.

³⁷ È questa la «dialettica» platonica (cfr. *Repubblica* VII, 533c-d), da lui identificata con la stessa filosofia ponendosi alla fonte di una tradizione culturale ancora viva nella grande Scolastica, dove le arti del Trivio poste al di sopra di quelle del Quadrivio sono appunto grammatica, retorica e dialettica, essendo quest'ultima nient'altro che la filosofia platonicamente intesa.

gurando un sistema organico e gerarchico piramidale, avente alla sua base le idee più immediatamente vicine agli individui sensibili, e al suo vertice l'«idea del bene»³⁸, di cui tutte le idee partecipano.

Ciò detto, si poneva il problema del principio stesso del mutamento, il quale è escluso dall'essere ideale, e di questo dovremo occuparci per mostrare come proprio qui sarebbe riemersa fatalmente quella contraddizione che Platone riusciva a superare sul piano intelligibile riguardo alla molteplicità. Prima di occuparci di questo, però, dobbiamo appunto vedere come la contraddizione sia superata con la formulazione coerente di una molteplicità ontologica.

9

Nel suo portare avanti un'ontologia che contrappone l'eterna immutabilità dell'essere intelligibile alla transitoria mutevolezza dell'essere sensibile, Platone sa certo fin dall'inizio di dover arrivare, prima o poi, a rendere conto della molteplicità di quegli enti intelligibili che sono le idee. La nozione stessa della «partecipazione» – per la quale l'ente sensibile ha *tanto* di essere *quanto* di partecipazione dell'idea – implica infatti che l'essere *ideale* finisca per assumere la connotazione dell'essere *come tale*, vale a dire dell'essere parmenideo che impone quali suoi caratteri l'*unità* e l'*immutabilità*. D'altronde – ed ecco il punto – le idee *sono molte*, e di esse sicuramente l'una *non* è l'altra. Si trattava dunque di far fronte al problema posto da Parmenide, al quale nessuno sviluppo successivo aveva ancora offerto una soluzione.

Tale soluzione è presentata da Platone nei dialoghi classificati come quelli del terzo gruppo, ossia i dialoghi cosiddetti dialettici, o della vecchiaia (dove si concentrano e si infittiscono le maggiori difficoltà della filosofia platonica). In particolare è da considerarsi la dottrina dei cosiddetti «generi sommi», esposta non per caso nel *Sofista*: Platone è infatti perfettamente consapevole che proprio la mancata risposta al problema posto da Parmenide determinava la crisi dello stesso concetto della verità, dilagante nell'età sofistica.

³⁸ Cfr. in generale *Repubblica* VI, 506 d – 509 b: Il «bene» (τὸ ἀγαθόν) è per il mondo intelligibile ciò che il sole è per il mondo sensibile: questo dà luce e calore, cioè vita, quello dà intelligibilità e capacità di essere, cioè puramente di sussistere.

Si doveva dunque risolvere quel problema, o, come dice Platone, «non sarà possibile catturare il sofista»³⁹.

La soluzione consiste nell'osservare – in forza di una lunga, densa e difficile analisi – che al vertice della struttura gerarchica delle essenze, quasi articolando organicamente l'idea del bene, non c'è soltanto l'«essere», ma vi sono cinque «generi» ugualmente capaci di tenere il posto gerarchicamente sovraordinato presiedendo ciascuno a se stesso e agli altri quattro: tali generi sono «essere», «identico», «diverso», «quiete» e «movimento»⁴⁰. Ciò che tutte le idee traggono dalla partecipazione dell'idea del bene è infatti la capacità di ciascuna prima di tutto di essere, e di essere in un qualche modo piuttosto che in un altro, sia in se stessa sia in relazione alle altre; in secondo luogo di essere comprensibile nel suo essere e nel suo essere determinato, sia in se stessa sia in relazione alle altre⁴¹. Ora questo plesso relazionale si realizza proprio mediante i «generi sommi», nel senso che l'*essere* è il puro sussistere per sé indeterminato, l'*identico* è l'identità con sé, il *diverso* è la differenza da altro, la *quiete* è l'essere considerato per se stesso e il *movimento* è l'essere considerato in relazione ad altro. Venendo quindi all'obiezione parmenidea riguardo al molteplice – cioè che è assurda l'affermazione che A non è B mentre poi B è, implicando tale affermazione che A non è l'essere, cioè è nulla (§ 7) –, essa appare rigorosamente superata. Infatti l'affermazione che A non è B, in forza della teoria dei generi sommi, significa prima di tutto che tanto A quanto B sono, cioè puramente sussistono, e in secondo luogo che ciascuno dei due è *identico* a se stesso ed è *diverso* dall'altro.

³⁹ *Sofista*, 241 d. Per questa e per tutte le altre successive citazioni di passi platonici, il testo di riferimento è: PLATONE, *Opere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974; il testo dell'eventuale interpolazione greca è dalla collezione oxoniense.

⁴⁰ Cfr. *Sofista*, 254 b segg.: ὄν, ταῦτόν, θάτερον, στάσις, κίνησις.

⁴¹ Ricordando l'analogia col sole indicata nella *Repubblica* (cfr. nota 38), la capacità di essere e di essere quel che è sia in se stessa sia in relazione alle altre corrisponde al calore che dà vita, mentre la capacità di essere compresa nel suo essere quel che è sia in se stessa sia in relazione alle altre corrisponde alla luce che dà visibilità.

Ma se *ciascuno* dei due, oltre a puramente sussistere, è identico a se stesso ed è diverso dall'altro, consegue da ciò necessariamente che *ciascuno dei due è identico all'altro nell'essere, tale quale l'altro, identico a sé e diverso dall'altro*. Così identità e differenza non si contraddicono affatto, e la molteplicità ontologica è guadagnata all'incontradittorietà.

Platone, consapevole del proprio fondamentale risultato, rimarca il fatto che ciò che si è compiuto con questo passaggio è un vero e proprio «parricidio»⁴², intendendo con questo termine il parricidio simbolico della logica iniziatica, dove il padre, pur conservando l'autorevolezza indefettibile che gli è propria, dev'essere simbolicamente «ucciso» dal figlio sulla via della propria emancipazione dalla dipendenza univoca dell'età infantile: con ciò Platone afferma *da un lato* la verità incontrovertibile della filosofia parmenidea, *dall'altro* la necessità di *superarla pur conservandola*, nel senso di una sua radicale ricontestualizzazione.

10

La molteplicità ontologica era con ciò guadagnata all'incontradittorietà, ma, come si è già detto (§ 8), tale soluzione è soltanto parziale riguardo al problema posto dalla filosofia parmenidea, sistemando ontologicamente la molteplicità ma non ancora il divenire. Ora questo problema residuo – che vedremo più avanti non essere ancora risolto nella più avanzata ontologia aristotelica⁴³ – mostra da subito la sua radice profonda, e lo fa quando si passi a considerare la relazione fra il mondo intelligibile così compattato incontraditto-

⁴² Cfr. *Sofista*, 241 d: «LO STR. Allora io di questo ti voglio pregare ancora con maggiore insistenza. TEET. Di che cosa? LO STR. Non credere che io divenga quasi un parricida [οἷον πατραλοΐαν ... γίγνεσθαί τινα]. TEET. E perché mai? LO STR. Perché, per difenderci, sarà necessario che noi sottoponiamo a esame il discorso del nostro padre Parmenide, e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in un certo senso, è esso pure [τὸ ... μὴ ὄν ὡς ἔστι] e che ciò che è, a sua volta in certo senso non è [καὶ τὸ ὄν ... ὡς οὐκ ἔστι]».

⁴³ È in questo senso che Emanuele Severino parlerà di un «parricidio mancato»: cfr. E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

riamente in se stesso e il mondo sensibile che dalla partecipazione di esso ricava quanto ha in sé di essere immutabile⁴⁴.

Il mondo sensibile persiste d'altronde nel suo inarrestabile divenire, dunque si deve concludere che vi è in esso qualcosa che *eccede* il suo essere ideale: questo qualcosa è la «materia», ossia il *ciò che* «partecipa» dell'idea o la «imita», o il *ciò in cui* l'idea è «presente»⁴⁵. Ora è proprio questa «materia» a creare difficoltà che solo a una considerazione superficiale possono sembrare imprevedute. Tale difficoltà sta infatti nel necessario venirsi a mostrare di essa come una sorta di nulla esistente, il che è la radice nichilistica di quel dualismo che porta il pensiero a concepire l'immutabile per astrazione rispetto all'immediatezza mutevole: questo fa appunto l'ontologia una volta posta sulla via parmenidea, che nega qualunque immediatezza – quella dell'essere molteplice e quella dell'essere diveniente – in ragione della contraddittorietà del «non essere», ma in verità facendo da essa astrazione, così che non ci si può affatto sorprendere se il non essere risorge fatalmente come *altro* rispetto all'essere che è per sé immutabile, e dunque, si diceva, quale contraddittorio nulla esistente.

Questo si vede subito dal designare la materia come un «*ciò che*» (ciò che imita l'idea o ne partecipa): il semplice essere un «*ciò*» implica infatti l'*essere* di questo soggetto, mentre la materia, in quanto soltanto imita l'idea o ne partecipa, stante il fatto che l'idea è l'essere⁴⁶, non può che identificarsi col non essere. Tale non essere con cui la materia si identifica, poi, non è quel non essere *relativo* che è il *diverso*: quello sta infatti ormai raccolto incontraddittoria-

⁴⁴ Tale relazione si presenta descritta nella filosofia platonica secondo diverse figure: l'«imitazione [μίμησις]» (la cosa imita l'idea), la «partecipazione [μέθεξις]» (la cosa partecipa dell'idea), la «presenza [παρουσία]» (l'idea è presente nella cosa come la causa è presente nell'effetto), la «comunione [κοινωνία]» (la cosa e l'idea hanno l'essenza in comune).

⁴⁵ Cfr. la precedente nota 44.

⁴⁶ È l'essere in senso pieno, cioè l'«essenza che veramente è [οὐσία ὄντως οὐσα]» (*Fedro*, 249 b), «ciò che è in maniera perfetta [τὸ παντελῶς ὄν]» (*Repubblica*, 477 a), mentre l'essere sensibile che ne partecipa e ha in lui l'essere solo in forza di questa partecipazione, *di suo non è*.

mente nell'essere immutabile permeato dai «generi sommi», nel consumato «parricidio» (§ 9). È invece nient'altro che il non essere *assoluto* escluso da Parmenide e in linea di principio escluso da Platone nel riconoscere Parmenide come «padre», sia pur simbolicamente ucciso: questo non essere risorge fatalmente e si presenta come quel «nulla esistente» che è la *χώρα*⁴⁷.

Platone fa il massimo sforzo teoretico per rendere questo nulla esistente concettualmente presentabile, e lo fa appunto come *χώρα* o «spazialità», essendo quest'ultima qualcosa che bensì sussiste, ma come determinazione per sé del tutto indeterminata, e così come essere di un nulla. Platone non fa mistero di questa situazione strutturalmente aporetica – dove l'aporìa non è una difficoltà soggettiva di cui avere ragione, ma qualcosa di oggettivamente necessitato. Rendersi conto della *irriducibilità* della materia sia al mondo intelligibile sia a quello sensibile fa di questi due mondi un «primo genere» e un «secondo genere», rispetto ai quali la materia è un «terzo genere»⁴⁸: di esso si afferma che è una «specie difficile e oscura»⁴⁹, la quale è «partecipe in qualche modo oscuro dell'intelligibile», ed è da ultimo «incomprensibile»⁵⁰.

⁴⁷ Da qui il detto «parricidio mancato»: cfr. nota 43.

⁴⁸ Cfr. *Timeo*, 48 e: «Questo ragionamento intorno all'universo avrà più partizioni del precedente. Allora noi distinguiamo due specie, ora noi dobbiamo dichiarare una terza specie nuova [τρίτον ἄλλο γένος]».

⁴⁹ *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος* (cfr. *Timeo*, 48 e – 49 a).

⁵⁰ Cfr. *Timeo*, 48 e – 51 b: «Dunque, anche quello che spesso deve ricevere fedelmente in ogni sua parte le immagini di tutte le sostanze che sono sempre, conviene che sia per natura estraneo a tutte le forme. Perciò la madre e il ricettacolo [μητέρα καὶ ὑποδοχὴν] delle cose generate visibili e pienamente sensibili, non dobbiamo chiamarla né terra, né aria, né fuoco, né acqua, né alcuna delle cose che sono nate da queste o da cui queste sono nate; ma dicendo che è una specie invisibile [ἀνόρατον εἶδος] e informe [ἄμορφον] e ricettrice di tutto [πανδεχέ], e partecipe in qualche modo oscuro dell'intelligibile [μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά τη τοῦ νοητοῦ], e incomprensibile [καὶ δυσάλωτότατον], non c'inganneremo».

11

Ciò che accadeva nell'ontologia si può a questo punto osservare con una certa chiarezza, e sembra utile svolgere quest'osservazione qui transitoriamente, prima di considerare come il processo si prolunghi in Aristotele in forme più avanzate, e poi ancora nel corso filosofico successivo, sempre ponendo indirettamente e sempre differendo il problema della rigorizzazione.

Ciò che accadeva è che, di fronte all'esperienza immediata dell'intero per se stesso diveniente, il pensiero coglieva in esso ciò che è necessariamente immutabile⁵¹ e lo identificava con l'essere, il quale era d'altronde ricavato *per astrazione* dalla totalità diveniente, e che, dalla totale indeterminatezza dell'essere parmenideo – il quale lasciava fuori di sé qualunque determinatezza e transitorietà presente nell'esperienza, il cui contenuto è abbandonato alla δόξα⁵² –, finiva per includere in sé qualunque positiva determinatezza, lasciando fuori di sé il *puro divenire come tale*. Questa astrazione ha d'altronde un prezzo, poiché il puro divenire è *insopprimibile*, così che esso

⁵¹ Ciò che nel divenire è necessariamente immutabile è quanto meno lo stesso divenire, come rileva la più antica filosofia di Eraclito, nella quale tale immutabilità del divenire è espressa nelle figure diverse ma sicuramente correlabili della «guerra dei contrari», dell'«identità dei contrari», dell'«armonia nascosta», dell'«armonia discorde», del «riposare mutando», dell'«uno-tutto», del «dio», del «λόγος», del «fuoco» (cfr. DK 22 B 1, 10, 8, 50, 53, 54, 84 a, 88, 90).

⁵² La cosiddetta δόξα parmenidea corrisponde all'insieme delle percezioni e delle relative opinioni che da esse sorgono nel pensiero dei «mortal»: esse – dice Parmenide – sono necessariamente al di fuori della verità, ma non per questo cessano di apparire, cosicché un sapere che voglia essere *completo* deve conoscere *sia* la verità, *sia* la non-verità. Cfr. DK 28 B 8, vv. 54-65: «Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede [πιστὸν λόγον] e i miei pensieri intorno alla verità [νόημα ἀμφὶς ἀληθείης]; da questo punto le opinioni dei mortali [δόξας...βροτείας] impara a conoscere ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole [κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν]. [...] Quest'ordinamento cosmico, apparente [εἰκότα] come esso è, io te lo espongo compiutamente, cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà superarti».

non cessa di far valere i suoi diritti *di contro* all'essere immutabile che progressivamente assorbe la totalità delle determinazioni formali custodendole nell'immutabile (la *χώρα* platonica è in pratica questo puro divenire per sé sussistente che presenta il suo rendiconto nei termini della contraddizione inevitabile che si è visto dover essere ammessa da Platone come elemento essenziale e tuttavia incomprensibile: vedi precedente § 10).

Viene così in chiaro l'unità del difetto dualistico e del difetto nichilistico, e più precisamente la radice inconsciamente nichilistica del dualismo che finisce per segnare l'intera ontologia classica. Il nichilismo infatti – inteso come la segreta identificazione dell'essere col nulla⁵³ – è originariamente una movenza spontanea, pre-teoretica e soltanto intuitiva: le cose appaiono nel cerchio della presenza immediata *ex novo*, e da lì dileguano in una modalità che le fa apparire irrecuperabili; dunque vengono dal nulla e ritornano nel nulla. Ma, *mentre* appaiono, *sono* qualcosa, e *l'essere* mostra alla riflessione di essere *immutabile*. Così, da Parmenide – che mostra la necessità di questa immutabilità – a Platone – che mostra la modalità della partecipazione delle cose mutevoli dell'essere immutabile nel frattempo reso alla sua molteplicità incontraddittoria – si costituisce l'ontologia classica, e si costituisce in una modalità fatalmente dualistica, poiché il nichilismo intuitivo pre-teoretico chiama in campo il nulla da cui le cose sembrano venire e a cui sembrano tornare, e questo nulla chiamato in campo è da un lato necessariamente sussistente – altrimenti le determinazioni dell'essere non avrebbero un oggetto da determinare –, dall'altro lato contraddittorio nella sua pura e semplice sussistenza.

I veri termini del dualismo dell'ontologia classica sono così l'essere, per se stesso necessariamente immutabile, e il nulla implicato dal mutamento, per se stesso sia coessenziale sia contraddittorio: la radice del dualismo è così la stessa del nichilismo, e un autentico superamento del dualismo ha come condizione un autentico superamento del nichilismo. Questo detta le condizioni di tutto il corso successivo della speculazione fino alla prospettiva della rigorizzazione, e inquadra così la questione della *creatio ex nihilo*, che è il tema del presente scritto.

⁵³ Cfr. nota 24.

12

Aristotele muove, nella sua indagine, dal punto di arrivo – quanto meno nella prospettiva puramente ontologica – della filosofia platonica, nel senso della ammissibilità incontraddittoria di un essere molteplicemente determinato – vale a dire di un non essere *relativo* – mentre persiste l'inammissibilità di un non essere *assoluto*⁵⁴. La prospettiva aperta dal «parricidio» platonico si prolungava così sistematicamente in quella aristotelica della «analogia», e si tratta di capire da un lato quali siano i guadagni dell'ontologia aristotelica circa il superamento del dualismo, dall'altro come questo avanzamento, che pur sussiste, lascia il dualismo di fatto irrisolto⁵⁵.

Aristotele vede prima di tutto che l'ente sensibile, il quale partecipa dell'intelligibile, *deve avere in lui* quella «materia» o soggetto su cui l'essere intelligibile si imprime come «forma» o predicato. Si va così dall'«idea» platonica – essenza immutabile *per se stessa* sussistente come immutabile *di cui* una materia universale, la *χώρα* platonica, partecipa – alla «sostanza» aristotelica, la quale è un ente *individuo*⁵⁶ che per se stesso è *mutevole*, anche se ha in se stesso una determinazione immutabile – la «forma» (εἶδος) intesa come «genere» universale (tale è la figura che assume nella filosofia aristotelica l'«idea» platonica) – e una realtà *mutevole* – la «materia» (ὕλη) intesa come «sostrato» (ὑποκείμενον) capace di assumere forme diverse (tale è la figura che assume nella filosofia aristotelica –

⁵⁴ Cfr. *Fisica* I, 2-3, 185 a – 187 a: «Il modo più appropriato di cominciare, poiché «essere» si dice in molti sensi [πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν], sta nel vedere cosa vogliamo dire quelli che sostengono che tutte le cose sono uno [εἶναι ἓν τὰ πάντα] [...]. Ma è ovviamente falso pretendere che, se l'essere indica l'uno [εἰ ἓν σημαίνει τὸ ὄν] e non è possibile nello stesso tempo la contraddizione [ἀντράσιν], non vi sia affatto il non-essere [οὐκ ἔσται θένμηδόν]. Nulla, infatti, vieta che il non-essere [τὸ μὴδόν], in senso assoluto, non sia [μὴ ἀπλῶς εἶναι], ma, come un certo non-essere [μὴδόν τι], sia [εἶναι]. [...] E, se è così, nulla allora vieta che gli esseri siano molteplici [πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα]».

⁵⁵ Da qui la citata espressione (cfr. nota 43) «parricidio mancato».

⁵⁶ La sostanza è un τὸδε τι, un certo «questo» unico e irripetibile.

anche se in un modo di essere ormai irriducibile alla filosofia precedente – la *χώρα* platonica), costituendo i due momenti un «tutto insieme» (σύνολον) inscindibile⁵⁷.

È questo certo un passo avanti sulla via del superamento del dualismo, poiché è affermata l'*unità indissolubile* di forma e materia, cioè di essere determinante ed essere determinato, o dell'essere e del suo interno non essere. Tale unità indissolubile però *contiene* il divenire, e si tratta di capire come venga determinata questa relazione. Aristotele, come è del tutto logico, procede cercando di capire *quanto* del divenire può essere acquisito all'immutabile: è questa l'indagine sulla quadruplica causalità che da ultimo si chiude in un sistema circolare⁵⁸. Anche questa via costituisce un passo avanti sulla via del superamento del dualismo, nel senso del *carpire* al divenire tutto l'immutabile che è in esso, così *riducendo* il contenuto determinante l'opposizione tra essere immutabile e non essere sussistente. Ma il punto sta proprio qui, nel senso che questa prospettiva *non supera* il dualismo: essa infatti, incrementando l'immutabile delle determinazioni che reggono e determinano il divenire rendendolo così *pensabile* senza contraddizione, di fatto acquisiscono all'immutabile l'*essenza* del divenire, ma *non ne acquisiscono l'esistenza*, la quale resta un

⁵⁷ Aristotele chiama la sostanza οὐσία, che è propriamente «essenza», intesa però come unità inseparabile (σύνολον) – se non per astrazione da parte del pensiero (cfr. *Analitici secondi* I, 18, 81 a-b) – di «forma» (εἶδος) e «materia» (ὕλη), ma questo concetto resta nella tradizione filosofica come «sostanza» in forza della capacità dell'essenza così intesa di fare da «sostrato» delle diverse forme che la sostanza stessa intesa come unità di materia e forma sostanziale è in grado di assumere nelle trasformazioni accidentali (della deduzione aristotelica delle categorie metafisiche si è già occupato il nostro articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., II, §§ 6-17, e a quello rinviamo, anche per i riferimenti testuali). La sostanza stessa si fa così «sostrato», ossia «ciò che sta sotto sostenendo», e la parola *substantia* significa appunto questo, ed è l'equivalente latino di ὑποκείμενον, avendone l'identica struttura semantica.

⁵⁸ Vale per l'analisi di questa indagine il riferimento già dato nella precedente nota 57 all'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., I, §§ 6-17.

presupposto del tutto inspiegato⁵⁹. Per questo era necessario uno sviluppo successivo, che sapesse da un lato conservare, dall'altro superare con necessità la verità dell'ontologia classica, così in qualche modo rendendola a se stessa.

III. L'ONTOLOGIA CREAZIONISTA TRA SUPERAMENTO E POSIZIONE DI PROBLEMI

13

Chi assume il problema in tutta la sua portata è sant'Agostino. Per lui, che pone di buon'ora l'ontologia platonica – in quella tendenziale fusione con quella aristotelica che trova attestata nel neoplatonismo – al servizio della dottrina cristiana, non vi è alcun problema nel riconoscere in Dio l'eterno sistema delle essenze coscienti di sé che è causa e fine di se stesso. Il problema sorge nella misura in cui il divenire sensibile, che ha tutto quanto c'è in lui di essere appunto in Dio, si trova ad essere un semplice *presupposto*, sussistendo semplicemente *accanto* a Dio⁶⁰, senza che si potesse formulare una ragione plausibile di tale immediata sussistenza.

In questo sistema fatalmente dualistico Dio resta coesistente e coeterno rispetto alla materia, ossia non riesce a eccedere la figura del «demiurgo» platonico, vale a dire di un «quarto genere»⁶¹ che ha bensì superato l'alterità rispetto al «primo» – avendo ormai in

⁵⁹ Cfr. *Per un tomismo anagogico*, cit., III, §§ 18-19.

⁶⁰ Il dualismo platonico fra idea e *χώρα* persisteva infatti in Aristotele nella forma dell'opposizione fra Dio come «atto puro» (*ἐνέργεια ἢ καθ' αὐτή*) e la materia in quanto «potenza» (*δύναμις*), essendo il primo «atto perfetto» (*ἐντελέχεια*), stabilmente raccolto in se stesso in unità col fine raggiunto, e la seconda atto «imperfetto» (*ἀτελής*) o «movimento» (*κίνησις*), dimensione invalicabile del darsi dell'esperienza (cfr. *Metafisica* IX, 6, 1048 b).

⁶¹ Platone pone il demiurgo come «quarto genere» di cui c'è bisogno (*τετράρτου ... γένους*) per avere un principio che spieghi l'imitazione del «primo» (il mondo intelligibile) da parte del «terzo» (la materia), il cui risultato è il «secondo» (il mondo sensibile): cfr. *Filebo*, 23 c-d.

lui l'eterna struttura dell'intelligibile come *suo* pensiero, e non più come cosmo immateriale separato –, ma non ha affatto superato l'alterità rispetto al «terzo», la *χώρα*, che resta un dato estraneo oggetto di una semplice presupposizione.

Il dualismo contrasta inaccettabilmente col Dio biblico che non tollera limitazioni alla sua potenza attiva, dunque il problema è *ricondere* la *χώρα* o «materia», nel suo essere pura potenza passiva, all'Atto puro che Dio è, e questa riconduzione non è altro che la *creazione* (anche se resta da vedere che cosa questa determinazione concettuale significhi). Il problema poi, come già abbiamo rilevato, è anche puramente ontologico, nel senso che l'intero respinge necessariamente da sé qualunque principio sia eccedente quell'uno numerico che lui per forza di cose è⁶².

Possiamo allora intendere – senza che questa interpretazione forzi più di tanto l'ordine delle cose – che la risposta a un problema squisitamente ontologico venga *offerta* da una sapienza «rivelata», fermo restando che questa offerta, per potersi autenticamente costituire come filosofica nel quadro di una fondazione ontologica, deve fare i conti con l'elemento del concetto.

Osserviamo dunque che la *relazione* fra l'essere per sé immutabile – che dopo Aristotele è tranquillamente il Dio della filosofia – e l'essere mutevole è pacificamente affermata dall'ontologia classica, prendendo un significato che almeno essenzialmente non coinvolge Dio nel divenire, vale a dire l'*azione causale*: tale azione si distribuisce nell'ontologia platonica fra l'essere causa *formale* – il «primo genere» del mondo ideale – e l'essere causa *produttiva* – il «quarto genere» del demiurgo –, mentre ciò che *subisce* questa doppia azione causale è il «terzo genere» della *χώρα*, essendo il prodotto il «secondo genere» del mondo sensibile diveniente.

Nell'ontologia aristotelica, come sopra si è visto, questo complesso sistema di azione determinante e passività determinata si chiude in se stesso nella circolarità della quadruplici causalità, e tuttavia questa spiega l'*essenza* dell'essere diveniente, ma non spiega l'*esistenza* di quella passività determinata, e prima di tutto determinabile, che è genericamente la «materia» (la *χώρα* platonica, la

⁶² Cfr. quanto detto di passaggio alla nota 8.

δύναμις aristotelica). Questo elemento presupposto *resta* in Platone e *resta* in Aristotele a comporre quel dualismo che si tratta di superare.

Si tratta quindi *da un lato* di conservare l'azione causale determinante immutabile, *dall'altro lato* di superare l'alterità dualistica dell'elemento passivo determinato che costituisce la condizione stessa della possibilità del mutamento fattuale. La soluzione messa in campo da Agostino è dunque quella di fare dell'azione causale determinante immutabile il fondamento *della stessa esistenza* di una passività determinabile: il *fare* o *produrre*, a condizione che si tratti di un'azione causale immutabile, è già scontato in Dio, solo che nell'ontologia data questo fare o produrre è un'azione che si imprime su *qualcosa* che sussiste originariamente *accanto* a Dio, essendo con lui coesenziale e coeterno; bisogna dunque *negare* che questo qualcosa sia appunto qualcosa *a prescindere* dall'azione di Dio: a prescindere dall'azione di Dio quel qualcosa *non è nulla*, dunque Dio trae il mondo diveniente *non da qualcosa, ma dal nulla*. Siamo così alla *creatio ex nihilo*, il cui concetto fa il suo ingresso nell'ontologia, e lo fa mosso da un suggerimento biblico e *insieme* da una necessità ontologica che si vale di quel riferimento per cominciare a trovare concetto.

14

Agostino parte proprio dal mondo diveniente e dalla sua labile evanescenza e si chiede il *perché* di questa evanescenza delle cose, concludendo al loro essere *soltanto relativo*, cioè al loro essere *per se stesse nulla*, traendo il loro essere da una causa superiore che è *l'essere assoluto*, o l'essere che è *per se stesso*: la relatività dell'essere delle cose è appunto la relazione a Dio, e questa relazione consiste nel *fare* le cose da parte di Dio – ossia nel suo *trarle* all'essere – e nel suo *conservarle* nell'essere – ossia, una volta tratte le cose nell'essere, nel suo *sostenerle mantenendovele*⁶³. Osserviamo qui di passaggio che

⁶³ Cfr. AGOSTINO, *De vera religione*, 18, 35: «Sed dicis mihi: Quare deficient? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam et per summam Sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat».

il concetto di creazione quale già si delinea in Agostino è del tutto al di là dell'astrazione che la pensa come creazione *nel tempo* – nel qual caso è facile la critica del sussistere contraddittorio del nulla «prima» della creazione – essendo robustamente presente il concetto della creazione *eterna*, che a rigore è creazione non *nel tempo*, ma *del tempo*, quale la dimensione stessa dell'essere diveniente⁶⁴.

Passando poi a chiedersi *perché* Dio crea le cose, la risposta è che le crea *affinché siano*, essendo l'essere lo stesso che il bene: ciò conferma che le crea *dal nulla*, poiché in quanto le creasse a partire da qualcosa, tale qualcosa sarebbe un essere, quindi un bene, e come tale

⁶⁴ «At si cuiusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum et te, Deum omnipotentem et omnireantem et omnitenentem, caeli et terrae artificem, *ab opere* [Gen 2,3] tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque attendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres *caelum et terram* [Gen 1,1], cur dicitur, quod *ab opere* cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. [...] Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt* [Sal 101, 28; Eb,1-12]. Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. *Anni tui dies unus* [2 Pt 3,8; cfr. Sal 89,4], et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: *Ego hodie genui te* [Sal 2,7; cfr. At 13,33]. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus».

non potrebbe che provenire dall'atto creativo⁶⁵. Dire dunque che Dio trae il mondo da una qualche materia informe (è questo il dualismo dell'ontologia precedente) è soltanto un *differire* il problema fondamentale, perché la domanda successiva riguarda *la ragione del sussistere* di questa materia informe: l'essere *informe* infatti – dato che Dio è la totalità sistematica e gerarchica delle forme – è *un qualcosa* (cioè ha la forma dell'informe, che è come dire che ha la forma della pura possibilità di ricevere forma), dunque *non* è quel *nulla* da cui Dio crea il mondo, ma è *qualcosa di creato*⁶⁶.

Quando dunque si voglia dire che Dio crea il mondo partendo da una materia informe, si deve aggiungere che prima di tutto *crea questa materia dal nulla*: la materia informe è infatti *capacità* di ricevere forme, e tale capacità è *un bene* creato da Dio. Dio dunque *ha in sé ogni forma*, e dunque ha per se stesso la capacità di *conferire* forma. Al di là di Dio, però, *non c'è che il nulla*, e questo *non* nel senso che *c'è* qualcosa designato come «nulla», bensì nel senso che *non c'è* alcun qualcosa, ossia non esiste di per sé un *altro* rispetto a Dio, dunque non esiste alcunché che possa ricevere la sua forma. Ora l'atto creativo deve intendersi appunto come un *far sussistere* (eternamente e contraddittoriamente) questo *altro da sé*, dandogli prima di tutto la *capacità* di ricevere la sua forma – capacità ricevuta la quale questo altro *non è più* «nulla», ma è ormai un essere pas-

⁶⁵ Cfr. *De vera religione*, loc. cit.: «Cur ea fecit? Ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est; quia summum bonum est summe esse. Unde fecit? Ex nihilo. Quoniam quidquid est, quantulumcumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit».

⁶⁶ Cfr. *ibidem*: «Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo. Ergo ex Deo est etiam minima species. Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest. Neque enim frustra tam speciosissimum, quam etiam formosissimum in laude ponitur. Id igitur est, unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam; quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quod in quantum est, non est nisi ex Deo».

sivamente determinabile che è stato *tratto dal nulla*: Dio, che è forma, è anche forma della *possibilità* di ricevere forma⁶⁷.

15

La posizione agostiniana del problema della creazione è già quella pertinente, che farà da fondamento di tutto il successivo itinerario speculativo: in questo senso rappresenta il passaggio epocale dall'ontologia che si può chiamare greco-classica a quella che si può chiamare classico-cristiana. La posizione agostiniana però, se da un lato *comincia* a risolvere il problema che l'ontologia pone a se stessa, dall'altro lato *fa sorgere* problemi inediti, e a questi bisogna ora rivolgere l'attenzione.

La *creatio ex nihilo*, infatti, pone Dio non soltanto come necessario sistema circolare delle cause immutabili che rendono pensabile l'essere diveniente dato all'esperienza come semplice presupposto, ma anche come causa attiva dell'*essere di fatto* di quell'essere diveniente, che cessa così di essere un presupposto, e trova una sua spiegazione nel senso dell'essere *fondato* da quel sistema causale circolare immutabile, portandoci così al di là del dualismo inaccettabile per l'ontologia.

Ciò che però pone un nuovo problema è proprio l'assorbimento della stessa esistenza dell'essere diveniente nell'essere immutabile di Dio inteso come azione causale. Se infatti l'azione è pensata come creazione *eterna* – e così è in Agostino (§ 14) –, risulta da ciò fatalmente che l'essere diveniente *appartiene* all'essenza di Dio, e con ciò questa essenza è da un lato portata al di là del dualismo che inaccettabilmente la limita, ma da un altro lato è connessa con l'essere diveniente in una relazione *che ne compromette l'immutabilità*.

⁶⁷ Cfr. ivi, 18, 36: «Quapropter etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est: bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae: et ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, ipse fecit etiam posse formari».

Se la creazione – intesa come *deve* essere, e cioè come creazione *eterna* – diventa una relazione *necessaria* dell'essere diveniente all'essenza di Dio, questa essenza deve accogliere quel divenire che prima era inammissibile quale alterità dualistica rispetto a Dio, ma che ora diviene natura intrinseca di Dio altrettanto inammissibile per la sua mutevolezza.

Il problema da risolvere era quello della *necessità* dell'esistenza del divenire, la quale da un lato supera il dualismo, dall'altro fa con ciò cadere il divenire in Dio stesso. La determinazione cardine era quella della *libertà* della creazione, tale da disarticolare quel nesso necessario che rende Dio mutevole, senza con questo cadere da capo nel dualismo. Come determinazione onnipresente e fondante l'intera dimensione neotestamentaria, la libertà non è certo assente nella vasta, profonda e potente riflessione agostiniana: essa è tra l'altro implicata ontologicamente dalla *creatio ex nihilo* – se Dio crea *dal nulla*, la sua azione produttiva *non ha limiti* in un *altro* da lui, quindi è appunto *libera* –, ma, nello sviluppo speculativo agostiniano, non è ancora tale da sciogliere il nodo della necessità dell'esistenza del divenire indotta dal necessario superamento del dualismo. Bisognava infatti che Dio fosse pensabile non soltanto come libero *di creare* – il che appartiene costitutivamente alla sua essenza in quanto capace di far eternamente sussistere un altro da sé a cui dare forma (§ 14) –, ma anche come libero *di non creare* – il che è l'implicito simmetrico, che però non è ancora stato adeguatamente posto in luce: Dio, cioè, deve guadagnare la sua *autonomia indifferente al mondo*, e solo allora potrà apparire *sia* la necessità della creazione che supera il dualismo, *sia* la libertà della creazione che esclude l'implicazione della mutevolezza di Dio. Per questo ci vorrà il genio tomista.

16

Per quanto Tommaso discuta minuziosamente sia l'idea di creazione nel tempo sia quella di creazione eterna, sia nei loro fondamenti scritturistici sia nelle loro implicazioni necessitanti, anche alla luce del rapporto tra fede e ragione e fra le loro giurisdizioni⁶⁸,

⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, q. 43, aa. 1-8; q. 44, aa. 1-4; q. 45, aa. 1-7; q. 46, aa. 1-3.

la determinazione che ritiene fondante è in tutta evidenza quella di creazione eterna, la quale ha come implicazione l'eternità del mondo. Tommaso cita lo stesso Agostino e l'immagine che lui richiama quale argomento dei sostenitori dell'eternità del mondo come non contraddittoria rispetto al concetto del suo essere creato da Dio (l'immagine è quella di un piede che preme eternamente la terra imprimendo un'orma, dove l'eternità di entrambi i termini non contraddice la direzionalità univoca del rapporto di causa)⁶⁹.

Questo d'altronde implica una natura dell'atto creativo che non sia quella del divenire temporale, poiché in questo caso la causa deve precedere l'effetto, ed è inconcepibile la loro coeternità: la creazione, dunque, non dev'essere pensata come moto progressivo⁷⁰. Tolto il moto progressivo – dice Tommaso –, ciò che resta è la *relazione* fra i termini: «Resta dunque stabilito che la creazione nelle creature non è altro che una certa relazione della creatura verso il Creatore, in quanto

⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, q. 46, a. 2, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI de Civ. Dei, philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. *Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus*».

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, a seguito: «*Id autem quomodo intelligant, invenerunt, ut idem dicit in X de Civ. Dei. Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est*».

è la causa del loro essere»⁷¹. La questione aperta resta dunque se una tale relazione sia necessitata o non lo sia, e più precisamente il modo in cui lo sia, perché qui ci si gioca sia il superamento del dualismo, sia l'intangibilità dell'essenza immutabile di Dio.

Questo problema non è trattato da Tommaso nell'assoluta specificità in cui noi lo poniamo, ma ha sicuramente una risposta considerando la sua intera ontologia e guardando come giocano in essa le connessioni necessarie⁷². Dunque Tommaso è intenzionato a trarre dalla metafisica aristotelica tutto quanto di essa appaia necessario e pertanto vero, nella certezza apodittica che una scienza della verità sia per forza di cose al servizio della *sacra doctrina*. Dunque l'intero dell'essere, nella sua essenza immutabile e nella fattuale esistenza del divenire, è pensabile senza contraddizione in forza dell'ossatura categoriale della forma e della materia, dell'atto e della potenza. La contraddizione, che sorge dalla constatazione che le forme sopraggiungenti sembrano venire dal nulla e le forme dileguanti sembrano andare nel nulla, viene evitata proprio grazie al concetto della «potenza», la quale è bensì un non essere, ma non un nulla: è un *poter* essere, o una capacità di ricevere quella forma che le conferisce l'essere in atto.

Ora questo intero dell'essere nella sua costituzione ilemorfica, che ha il suo interno divenire regolato dal passaggio dalla potenza all'atto, è, come intero dell'essere, *creato dal nulla* – è questa l'esigenza inedita dell'ontologia –, e, essendo il nostro problema il

⁷¹ L'intero passo in *S. Th.*, q. 45, a. 3, *resp.* [sottol. nostre]: «Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus».

⁷² Per una trattazione precedente di questo tema, cfr. *Per un tomismo anagogico*, cit., III, §§ 20-21.

regime di necessità o di libertà che lega i termini dell'atto creativo, si tratta appunto di capire questa essenza relazionale. Così Tommaso, valorizzando la concettualità aristotelica secondo la sua intima intenzionalità ma elevandola al di sopra di se stessa, intende quell'intero dell'essere – in ogni sua interna relazione di materia-potenza e di forma-atto – come *una potenza attuata*, ossia come un'essenza – per sé solo possibile – alla quale *viene conferita esistenza* dall'atto libero di Dio: Dio è dal canto suo l'essere assoluto raccolto nella sua eterna immutabilità e sussistenza per se stesso – *ipsum esse per se subsistens*⁷³ –, mentre il mondo, che dal canto suo è una pura essenza sussistente in Dio, riceve da Dio *l'actus essendi*, e viene così ad *esistere*, ossia a sussistere *fuori* di Dio, riflesso come tale in un'autocoscienza finita, e da Dio *sostenuto* in tale estrinseca sussistenza autocosciente⁷⁴.

17

Si tratta a questo punto di esaminare il problema dello statuto della necessità o libertà fra i termini dell'atto creativo che risolverebbe insieme il problema del dualismo e quello dell'immutabilità di Dio. Ricordiamo prima di tutto che si tratta di una *relazione* fra termini pensabili come entrambi eterni⁷⁵, e questo fa sembrare, in prima istanza, che nessuna libertà sia possibile: sembra infatti inconcepibile il *poter* non essere di *cìd che eternamente è*.

⁷³ Il Dio dell'ontologia è così lo stesso Dio di *Es* 3,14: «Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum*» (cfr. *S. Th.*, q. 2, a. 3).

⁷⁴ Cfr. *S. Th.* I, q. 105, a. 5, ad 3: «Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, ed applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est».

⁷⁵ Occorre dire preliminarmente che – precisa Tommaso – anche quando la necessità dovesse spingere il pensiero a pensare il mondo come eterno, l'eternità del mondo sarebbe del tutto diversa dall'eternità di Dio, essendo quest'ultima, diversamente dalla prima, senza successione: «Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine de Consolat., quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo» (cfr. *S. Th.*, q. 46, a. 2, ad 5).

Questa esclusione apparentemente necessaria è però il prodotto di un'astrazione, e precisamente dell'astrazione dal fatto che la realtà creata *non è necessaria*, anzi a rigore è necessaria *la sua negazione*, essendo il necessario ciò la cui negazione è contraddittoria mentre il contraddittorio è ciò la cui negazione è necessaria, e la realtà creata è appunto contraddittoria. Essa infatti, permeata dal divenire, appare come una concatenazione di passaggi dal nulla all'essere e dall'essere al nulla nella quale il nulla ha una sussistenza positiva (e, anche quando questo motivo di contraddittorietà fosse evitato postulando – come molto più tardi avrebbe fatto la rigorizzazione – l'eternità dell'ente in quanto tale, il cui transito per l'orizzonte dell'apparire non è che un manifestarsi e un nascondersi, resterebbe comunque la contraddizione dell'essere, la realtà creata, in ogni istante un *essere e non essere* quel che è: un esserlo per ciò che *mostra di sé*, un non esserlo per ciò che *di sé nasconde*).

Come si spiega allora l'esistenza di qualcosa che è per se stesso contraddittorio, al limite nel senso visto del perpetuo essere e non essere se stesso? Si spiega appunto con la *possibilità* – dimostrata *necessariamente* dalla *fattualità* (ciò che è *reale* è anche necessariamente *possibile*) – che una tale realtà contraddittoria *sussista*. Siamo cioè, in prima istanza, al «*contra factum non valet argumentum*», e il punto è questo, che la *fattualità* che pone in essere un contraddittorio nonostante la sua contraddittorietà, non è altro che *il libero operare della volontà di Dio franca dalla necessità* – per quanto, come più avanti mostrerà un'ontologia rigorizzata, franca anche dal nichilismo. Possiamo dirlo in questo modo: sussiste nell'essenza immutabile di Dio la «potenza» *in atto come tale* di una realtà che è *di fatto attualizzata* ma che *non necessariamente doveva attualizzarsi*, il che è l'espressione tecnicamente precisa per dire che sussiste in Dio la possibilità *di creare o di non creare* il mondo. Che poi il mondo *sia* creato, ciò è espressione della *libera* volontà di Dio di crearlo, dunque ritenere che l'eternità del mondo impedisca di pensare il suo *poter non essere* significa fare astrazione dal fatto che *quest'intera eternità essente è stata liberamente ed eternamente fatta essere*, mentre per se stessa *poteva eternamente non essere*, e conserva questo essere ciò che per sé poteva non essere nel suo attuale e pertanto innegabile essere.

Il difetto di comprensione, come dovrebbe essere ormai chiaro, sta nel porre quel *poter non essere*, che garantisce la libertà di Dio, *prima* dell'essere in una successione temporale, così che l'eternità

dell'essere creato – peraltro necessitata dal non assumere un impossibile «nulla» *precedente* la creazione – appare inconciliabile col poter non essere – dal canto suo necessitato dal garantire a Dio quella libertà che lo preserva dal legarsi essenzialmente con l'essere mutevole. Quel *potere* non sta *prima* dell'essere creato, ma è *eterno quanto lui ed eternamente superato e conservato in lui* in forza del libero atto creativo che *lo fa eternamente essere ciò che eternamente poteva non essere.*

18

L'esame appena condotto fornisce la risposta al problema del come possano conciliarsi le due affermazioni entrambe necessarie per spiegare l'essenza incontraddittoria di Dio libero creatore del mondo. La prima affermazione – necessitata dall'evitare un impossibile «nulla» che «precede» l'atto creativo – è quella dell'eternità di *entrambi* i termini della relazione creativa, cioè Dio e mondo: tale affermazione si trova già nella posizione agostiniana (§ 14). La seconda affermazione – necessitata dall'evitare la compromissione dell'immutabilità divina col divenire del mondo indotta dalla sua coeternità (§ 15) – è quella della *libertà* dell'atto creativo: tale affermazione, sebbene presente genericamente e implicitamente nella posizione agostiniana, trova la sua espressione concettuale nel pensiero tomista, grazie a un impiego inedito della concettualità aristotelica (§ 16). Le due affermazioni combinate, ponendo il problema dell'apparente inconciliabilità fra l'*eternità* del mondo e il suo *poter non essere*, induceva la posizione di tale *potere* non sul piano *temporale*, ma su quello della relazione ontologica implicante la *coeternità* del poter non essere e dell'essere fattualmente (§ 17), e questo portava con sé una divaricazione fra essere *necessario* – quello di Dio che ha in se stesso la causa del proprio essere – ed essere *contingente* – quello del mondo, che ha la causa del proprio essere in Dio conservando in sé la determinazione del poter non essere⁷⁶.

⁷⁶ Tale opposizione fra essere necessario ed essere contingente, che struttura l'intera ontologia tomista, si trova sinteticamente espressa nella terza fra le «cinque vie» per dimostrare l'esistenza di Dio. Cfr. *S. Th.*, q. 2, a. 3: «[...] Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus

Tornando all'esame appena condotto, si è detto che in esso si offre una risposta al problema della conciliabilità tra l'affermazione della coeternità dei termini della creazione e quella della libertà dell'atto creativo, e tale risposta è appunto quella della bipartizione fra un essere necessario e un essere contingente. È però ora da osservare come in questa bipartizione *il dualismo risorga in forma nuova, non essendo in essa veramente superato il nichilismo*. La prima istanza ontologica di superamento del dualismo originante dal nichilismo era infatti proprio il concetto della creazione, che tuttavia doveva essere pensata come relazione di termini coeterni. Ora l'affermazione dell'eternità del mondo creato – quanto meno necessitata dalla ragione e sostanzialmente non in contrasto con la fede – si trova in Agostino quanto in Tommaso, e nello sviluppo dal pensiero del primo a quello del secondo viene sistemata concettualmente la libertà dell'atto creativo non in contrasto con l'eternità del mondo. Questa sistemazione concettuale implicava però l'opposizione fra essere necessario ed essere contingente, e ciò che è da osservare è che l'eternità dell'essere contingente è *affermata quanto al genere, e non quanto agli enti individuali in esso sussistenti*: esiste cioè *eternamente* il divenire, e con ciò è escluso un «nulla» sussistente che «precede» il divenire, ma questo «nulla», cacciato dalla porta, rientra dalla finestra, o, più precisamente, negato in

enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii, quod omnes dicunt Deum [...]».

una posizione visibile di precedenza temporale, resta in una posizione invisibile di segreto rinvio da parte del movimento del divenire come tale, quindi resta segretamente presente al fondo del divenire, benché esso, nella sua affermata eternità, sembri averlo cacciato. In verità lo ha cacciato dall'essere *fuori* di sé, ma non dal suo esservi *dentro*, e su questo bisogna ora portare l'attenzione per intendere il risorgere del dualismo col suo implicito nichilismo nell'opposizione fra essere necessario ed essere contingente.

19

L'essere contingente, benché non tematizzato come tale, si trova precisamente richiamato già da Platone, il quale definisce l'essere diveniente come un dibattersi tra l'essere e il nulla, e confermato da Aristotele, che condiziona la necessità dell'essere all'essere di fatto e non la riferisce all'essere come tale, ammettendo così un non essere di fatto equivalente al nulla⁷⁷. Ciò si fa chiaro quando si osservi più attentamente la teoria del divenire offerta dalla sua metafisica.

In questa teoria il divenire è interpretato come mutamento di forma di un sostrato (il quale è la materia prima se il mutamento di forma è sostanziale, oppure è la materia seconda o sinolo sostan-

⁷⁷ L'essere diveniente è definito da Platone come un ἐπαμφοτερίζειν (*Repubblica*, 479 c), ossia come un dibattersi fra essere e non essere nel «contendere (ἐπίζειν) fra l'uno e l'altro (ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρα)». Questo concetto è sostanzialmente confermato da Aristotele, quando egli afferma che «è necessario [ἀνάγκη] che l'essere sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ], e che il non essere non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ]; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro necessità. La stessa cosa si dica del non essere» (*De interpr.*, 9, 19 a, 23-27). Entrambi i luoghi sono citati da Emanuele Severino per mostrare la radice nichilistica nella tradizione metafisica dell'Occidente: per il luogo platonico, cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980, p. 21; per il luogo aristotelico, cfr. ID., *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964 (II), poi in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 21.

ziale se il mutamento di forma è accidentale), e l'aporia del nulla da cui le forme sembrano venire e a cui sembrano tornare è evitata con le categorie della potenza e dell'atto, per cui le forme sopravvenienti non vengono dal nulla ma sono specie per sé immutabili contenute in potenza nel sostrato, e le forme dileguanti non si annullano in quanto restano quelle specie immutabili che sono, comunque inerenti in altri sostrati (anche se a rigore sembra mancare in Aristotele una trattazione adeguata del tornare di quelle forme dileguanti ad essere in potenza).

Tutto così sembra salvo, poiché tanto le forme quanto il sostrato materiale precedono e permangono rispetto al movimento della trasformazione. La cosa però, a quella più attenta osservazione a cui facevamo riferimento, non sta così, poiché se preesistono e persistono alla trasformazione gli *elementi astratti* della trasformazione, non così si può dire della loro *sintesi individuale concreta*: posto che una mela acerba verde diventi matura e rossa, è certo vero che tanto la mela quanto il verde quanto il rosso preesistono e persistono al mutamento, ma qualora la domanda riguardi il dove sia finita *quella* mela verde al momento del suo esser diventata ormai rossa, e dove fosse *questa* mela rossa al momento del suo essere ancora verde, l'unica risposta possibile è che l'una è *ormai nulla*, e che l'altra è *ancora nulla*.

Il contingente così, nonostante il suo riconosciuto essere eterno escluda qualunque nulla preesistente alla sua creazione, *contiene in sé il nulla*, nel senso che contiene quel nulla implicato dal divenire in cui il contingente consiste. Questo però significa che quel nulla esistente costituente uno dei due termini del dualismo originario è *ancora presente* quale costituente intimo e segreto dell'essere contingente, e questo significa ancora che quel nulla esistente istitutivo del dualismo originario *si è rivestito quanto possibile di essere*, senza per questo cessare di sussistere in quanto nulla nel profondo dell'essere contingente. Infine, questo significa che, *non essendo superato il nichilismo, neanche è superato il dualismo*, che risorge quale opposizione fra essere necessario ed essere contingente.

Questa situazione persiste immutata dal platonismo all'aristotelismo al tomismo preso immediatamente, dal che si deduce che l'ontologia tomista – la quale si trova bensì sulla via del superamento del dualismo che grava sull'intera ontologia classica, e in questo senso *comincia* a superarlo –, non riuscendo davvero a superare

compiutamente il nichilismo che del dualismo è la radice, si trova ancora in un insuperato dualismo di essere necessario ed essere contingente, e richiede pertanto un processo di rigorizzazione.

20

Se questo dualismo generato dal persistente nichilismo di fondo non è superato dal tomismo assunto quale totalità sistematica di nessi dichiarati, resta poi da dire che in quel tomismo, inteso quale laboratorio ontologico nel quale le istanze veritative precedono le dichiarazioni esplicite che il livello attuale della speculazione rende possibili, è visibile l'accento a uno sviluppo che prima di tutto volge a quell'ontologia dialettica nella quale il dualismo sarebbe stato per la prima volta irreversibilmente superato, sebbene nella persistenza di un invisibile ma invalicabile momento nichilistico, e in secondo luogo indica addirittura, ancora da lontano, quell'ontologia dell'originario nel quale lo stesso estremo nichilismo residuale dell'ontologia dialettica sarebbe stato superato⁷⁸.

⁷⁸ Il porre l'ontologia dialettica come riferimento successivo per lo sviluppo dell'ontologia tomista in direzione di una rigorizzata ontologia dell'originario che fondi adeguatamente il concetto della *creatio ex nihilo* implica una qualche precisazione circa l'assenza di riferimenti al lungo corso intermedio, che è pur sempre l'unità vasta e articolata che va in buona sostanza da Cartesio a Kant, e che si denomina di solito filosofia moderna. Ad essa potrebbe essere dedicato uno studio specifico – o più precisamente un plesso articolato di studi specifici – volti a precisare la trasfigurazione del dualismo in tale corso filosofico, ma non è il caso di fare di questa problematica un oggetto di trattazione diretta nella presente indagine: infatti, al di sotto della trasfigurazione, la radice del dualismo resta il nichilismo di fondo, ed è direttamente con questo che deve vedersela una rigorizzazione del concetto della *creatio ex nihilo*. La questione merita invece un cenno almeno in nota, poiché si tratta di quel corso filosofico che il pensiero contemporaneo più diffuso tende a considerare come il venire a maturazione di una crisi irreversibile della stessa ontologia, dalla quale – si tratta ormai di un presupposto pressoché indiscusso – non è possibile risollevarsi. Questo corso si apre col pensiero cartesiano, nel quale viene possentemente in luce l'invalicabilità del pensiero inteso come dimensione dell'autocoscienza che

Quest'istanza veritativa viene in luce chiaramente dalla presenza, nella riflessione di Tommaso, della necessità di una *quinta* causa che eccede la quadruplicata causalità aristotelica, e questa è la causa

chiama se stessa «io», e che costituisce il filtro dell'esperienza fondatrice di qualunque conoscenza. Ogni determinazione alla quale siamo di fronte passa così ad essere pensata non come determinazione dell'*essere* del «mondo esterno» (un mondo esterno deve pur esserci, visto che il pensiero non è in grado di governare la presenza o l'assenza del dato sensibile), ma come determinazione del suo *apparire*, essendo noi comunque di fronte a *rappresentazioni* di quel mondo, dalle quali è prima di tutto problematica la *corrispondenza* ad esso. Sorgeva così una nuova figura del dualismo, il quale non è più tra essere immutabile ed essere diveniente, ma è tra essere in se stesso e pensiero dell'essere. Finché l'essere è stato avvertito come immediatamente *presente* al pensiero – benché risultasse chiaro che il pensiero si muove entro un'infinità di astrazioni che su tale presenza si fondano – il problema era come potessero conciliarsi la necessità *logica* che vuole l'essere identico a se stesso e la necessità *fenomenologica* che mostra l'essere farsi continuamente diverso da se stesso. Con la svolta della rifondazione cartesiana *tanto* la necessità logica *quanto* la necessità fenomenologica hanno cominciato ad essere pensate come necessità indotte dall'*apparire* dell'essere al pensiero, così che l'essere *in se stesso* si è fatto oggetto di un pensiero sempre più povero e problematico, fino a sparire del tutto persistendo solo come concetto-limite vuoto (*Grenzbegriff*) di uso puramente negativo nell'analisi kantiana che a suo modo conclude il corso della filosofia moderna. Ora è chiaro che tutto questo sviluppo, con la sua oggettiva trasfigurazione del dualismo, resta comunque impregnato di quel nichilismo originario che oppone l'essere al nulla non potendo poi evitare, nel prendere atto della relazione fra questi termini dell'opposizione, di nullificare l'essere e di entificare il nulla, dal che la crisi sia della metafisica classica che approdava alla gnoseologia moderna, sia di quest'ultima – per quel che restava in essa di sforzo metafisico – che approdava all'aperto nichilismo dell'età contemporanea, laddove il nichilismo sotterraneo di tutto lo sviluppo filosofico come tale erompeva infine in superficie avendo dal profondo incrinato e infine dissestato tutti gli strati superiori. Il corso filosofico dell'età moderna è così sostanzialmente disinteressato al problema della creazione: come problema della relazione fra l'essere relativo e la sua fonte assoluta, esso cade interamente dalla parte di

*esemplare*⁷⁹. Il Dio aristotelico è infatti causa *finale*, ma l'ordine dell'essere al quale la causa efficiente guida l'attualizzazione della potenza del sostrato non può essere pensato che come l'ordine *dato* al pensiero dalla considerazione del *fattuale* procedere del divenire: tale ordine è cioè conosciuto *retrospettivamente*, semplicemente guardando ai fattuali risultati del divenire che ne indicano la linea di tendenza. Questo però ha come conseguenza che Dio, in quanto *autocoscienza* dell'essere immutabile⁸⁰, è per così dire *dato a se stesso*, dunque dato da qualcosa che *non è* lui, e che costituisce pertanto un residuo nichilistico fondante un insuperato dualismo.

Tale quinta causa, vale a dire la causa *esemplare*, deve configurarsi come la sussistenza di una *immagine* dell'ordine in cui consiste la causa finale cui Dio, in quanto causa efficiente, possa rivolgersi con una *relazione intenzionale*⁸¹. In mancanza di una tale causa,

cìò che la modernità considera inconoscibile, o, nel migliore dei casi, conoscibile in quanto ridicibile al momento del suo apparire al pensiero, con l'ipoteca di soggettività che questo comporta e che la modernità finisce per considerare totalizzante con la negazione della stessa possibilità della metafisica. Da queste tesi – per quanto comunque interessanti all'interno di quello specifico quadro di studi a cui si faceva inizialmente riferimento – possiamo quindi tranquillamente prescindere nella nostra indagine sulla rigorizzazione ontologica del concetto della *creatio ex nihilo*.

⁷⁹ È questo il tema specifico del nostro precedente articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., III, §§ 24-30. Veniva qui esaminato il fondamentale contributo di Padre G. Barzaghi o.p. nell'esame di questa quinta causa, che, come *Exemplar*, finiva per compendiare in sé le altre quattro, offrendo la chiave unitaria per un tomismo anagogico (il sottotitolo di quell'articolo è infatti *Il contributo della teoria dell'Exemplar*: cfr. la citazione completa alla nota 5).

⁸⁰ Il Dio aristotelico è «motore immobile [κινουὺν ἀκίνητον]», pertanto «atto puro [ἐνέργεια ἢ καθ'αὐτήν]», e come tale «pensiero di pensiero [νόησις νοήσεως]» (cfr. *Metafisica* XII, 6-7, 1071 b – 1073 a), ossia essenza che si fa essere pensandosi.

⁸¹ Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 13, n. 8: «Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per rationem domus quam habet in mente. Ostensum est autem supra quod Deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem

la creazione *sarebbe cieca*, e Dio si troverebbe ad apprendere il proprio ordine a cose fatte, *constatando* quale sia la configurazione del prodotto del proprio agire cieco. Tale ordine sarebbe così necessitato in forza di un momento *estraneo* all'agire di Dio, il quale ultimo cesserebbe con ciò di essere libero: tale elemento estraneo, poi, non sarebbe che un ennesimo ripresentarsi di quel *nulla* che permea il creato in quanto esso è contingente.

Il concetto della creazione, così, in quanto portatore dell'opposizione fra necessario e contingente, non basterebbe a superare il dualismo, poiché superare il dualismo implica lo *spiegare* la dualità così riportandola all'unità, e tale spiegazione, nel caso della creazione cieca, può riguardare al massimo il *che* della dualità, ma non certo il *come*, e meno che mai il *perché*, che resta del tutto enigmatico.

Questa dipendenza di Dio da un altro da sé è doppiamente contraddittoria. Prima di tutto lo è perché l'essenza di Dio, assoluta per definizione, si fa *relativa* a questo *altro*. In secondo luogo perché l'autocoscienza di Dio viene così a costituirsi come *imperfetta*, il che significa che Dio *saprebbe di sé nulla di più di quanto noi sappiamo di lui*, ossia sarebbe, né più né meno che come noi, un'autocoscienza *finita* o *dioveniente*. Questo però – anche a non voler da capo appellarsi alla questione di principio, e semplicemente approfondendo l'analisi ontologica – implica il sussistere *al di fuori* dell'autocoscienza divina di determinazioni *attualmente eccedenti* l'orizzonte del loro apparire, e *non necessitate* a entrarvi, così che l'autocoscienza divina può *restare* imperfetta. Quando però fosse così, bisognerebbe ammettere che tali determinazioni *almeno possono* entrare nel cerchio dell'apparire, e questo *potere* implica un *poter sorgere* di quell'ente che è appunto il loro apparire. Questo ente

agens. Fecit igitur Deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur Ioan. 1-3: *omnia per ipsum facta sunt*. Cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi, *dixit Deus, fiat lux, et facta est lux; dixit Deus, fiat firmamentum*; et sic de aliis. Quia omnia Psalmista comprehendit, dicens, *dixit, et facta sunt*: dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit et facta sunt*, quia verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam».

d'altronde *non può sorgere dal nulla*, e l'unica risposta possibile è che tale apparire *sussiste già* al di fuori dell'autocoscienza finita: tale sussistere non può che essere in un'autocoscienza *infinita* che è *l'unica vera* autocoscienza divina, mostrando tale autocoscienza la contraddizione ontologica del proprio affermato essere finito

IV. VERSO LA RIGORIZZAZIONE

21

Facendo ancora un passo avanti, la dimensione speculativa nella quale, come si è ripetutamente detto, il dualismo è definitivamente superato pur non essendo superato il nichilismo che vi sta al fondo, è quella dell'ontologia dialettica⁸². Qui il dualismo è superato perché la «cosa in sé» che costituisce il limite di tutto il pensiero moderno⁸³ viene risolutamente posta come soggetto dell'autocoscienza dell'intero, così che la contraddizione fra essere e pensiero è *originariamente posta tanto quanto è originariamente tolta*⁸⁴, e l'assistere del pensiero al movimento dialettico nel quale l'essere si oppone astrattamente a se stesso per poi comprendere e così superare concretamente l'opposizione può essere definito come «il puro stare a vedere [*das reine zusehen*]», o l'«accogliere soltanto ciò che ci sta dinanzi [*nur aufnehmen was vorhanden ist*]»⁸⁵.

⁸² Di questo superamento del dualismo nella persistenza di un nichilismo residuale insuperato si è dato conto in maniera particolareggiata nell'analisi condotta in *Per un tomismo anagogico*, cit., III, § 27.

⁸³ Cfr. quanto detto nella nota 78.

⁸⁴ Per il concetto dell'*aufheben* o «toglimento» come interamente strutturante l'ontologia dialettica, cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, trad. it. di A. MONI, *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, Vol. I, Lib. I, Sez. I, Cap. I, C, 3, Nota.

⁸⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it. di E. DE NEGRI, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1979, Introduzione; *Scienza della Logica*, cit., Vol. I, Lib. I, «La dottrina dell'essere [*die Lehre vom Sein*]».

Il persistere di un nichilismo ineliminabile al di là del superamento tuttavia definitivo del dualismo sta in ciò, che quella «cosa in sé» assunta come soggetto dell'autocoscienza assoluta – essendo tale autocoscienza la totalità delle determinazioni della riflessione crescente su se stessa in un movimento inarrestabile di posizione e togliimento della contraddizione – non può che essere l'«immediato indeterminato [*unbestimmt Unmittelbar*]»: è questo il necessario «cominciamento [*Anfang*]» della dialettica, ed è la totalità immediata dell'esperienza sensibile in quanto facente astrazione da qualunque determinatezza, fino ad assumere quel volto unico e indistinto che si può chiamare tanto «essere [*Sein*]» quanto «nulla [*Nichts*]». Da qui in avanti è tutto un necessario «passare» delle determinazioni l'una nell'altra procedendo dall'astratto al concreto, dove le determinazioni successive contengono le precedenti e le superano «togliendole» in sé.

Ora, quando il processo dialettico giunge al suo termine, e l'autocoscienza dell'intero si fa «idea assoluta [*absolute Idee*]», il problema è se fra le determinazioni sorte nel processo e conservate immutabilmente in esso ci siano quelle degli *enti individuali divenienti* dai quali si è fatto inizialmente astrazione per focalizzare il «cominciamento». La risposta è che tali determinazioni *non possono esserci*, e non possono esserci *proprio perché* da esse si è fatto inizialmente astrazione. Le determinazioni che l'ontologia dialettica porta in luce sono quelle che sorgono con necessità dall'autoriflessione dell'intero, e come tali sono esaustive dell'intero ordine della necessità e della stessa determinatezza come tale, ma poiché il soggetto di questa autoriflessione dalla quale sorge ogni determinatezza è per ciò stesso l'indeterminato, la determinatezza *originaria*, dalla quale si è fatto astrazione per avere il «cominciamento» del processo, è irrevocabilmente perduta.

L'ontologia dialettica sa con assoluta chiarezza questo suo limite, e viene rigorosamente affermata la «impotenza della natura [*Ohnmacht der Natur*]» a rimuovere da sé questa contraddizione originaria che resta al suo fondo, e che è bensì *tolta* senza per questo essere *risolta*: essa resta «la contraddizione insoluta [*der unaufgelöste Widerspruch*]»⁸⁶.

⁸⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, trad. it. di B. CROCE, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1907, 1980⁵, §§ 248-250.

22

Dovrebbe con ciò essersi fatto chiaro ciò che abbiamo inteso dicendo che nell'ontologia dialettica il dualismo è superato compiutamente ma non pertanto è superato un intimo momento nichilistico – il che pone questa ontologia come momento essenziale e indifferibile di un'ontologia rigorizzata, ma non la rende ancora esente dalla necessità della rigorizzazione.

Che il dualismo sia irreversibilmente superato dipende da ciò, che di esso è *indicata la fonte* in una determinazione essenziale all'intero, così che l'intero, il quale *per se stesso* si sdoppia, *altrettanto per se stesso* toglie l'opposizione a sé e torna ad essere concretamente uno. Tale determinazione essenziale è *l'andare fuori di sé* dell'intero, per il libero esercizio dell'«immane potenza del negativo [*die ungeheure Macht des Negativen*]» che è in esso⁸⁷. Ciò che propriamente va fuori di sé è l'intero sistema, per sé immutabile, delle determinazioni autoriflessive dell'assoluto, che noi abbiamo visto sorgere nel movimento dialettico. Tale andare fuori di sé è il farsi «natura [*Natur*]» dell'«idea assoluta» che è il compimento dello sviluppo dialettico, ed è questa la figura ontologica che esprime nell'ontologia dialettica il concetto della «creazione» (e, anzi, della creazione *ex nihilo*, dato che *nulla* è al di fuori dell'intero, ma l'intero *esce da sé*, e con ciò *liberamente istituisce* questo *nulla dal quale* sorge la duplicazione: il «nulla» è così ancora quella «materia informe» che già era in Platone, e che Agostino affermava dover essere *creata* (§ 14).

Si vede però già da qui che il nichilismo non è completamente superato. L'opposizione a sé dell'intero sotto la spinta dell'«immane potenza del negativo» istituisce infatti la contraddizione originaria il cui progressivo togliimento coincide con l'intero sviluppo dialettico, ma quando l'«idea assoluta», che di tale sviluppo è il prodotto concreto, *ancora* va fuori di sé generando la «natura», tale estrema contraddizione non è ancora tolta, e lo sarà nello «spirito [*Geist*]», che è il *ritorno in sé* dell'intero e così la sua autocoscienza concreta. Ora in questa autocoscienza quella contraddizione che la natura è «impotente» a togliere è invece bensì tolta, ma, come si è visto (§ 21), *non è risolta*. D'altronde questo significa – ed ecco infi-

⁸⁷ Cfr. *Fenomenologia dello Spirito*, cit., Prefazione, pp. 25-26.

ne il punto – che l'autocoscienza assoluta risultante dall'ontologia dialettica *resta autocoscienza imperfetta*, il che a sua volta significa ancora che Dio non sa di se stesso nulla di più di quanto l'autocoscienza spirituale – vale a dire la totalità delle coscienze finite lungo l'intero corso della storia – sa di lui.

Questo concetto di Dio dunque, se lo ha affrancato dal dualismo attraverso un concetto dell'atto creativo libero per il quale la contraddizione è originariamente posta ma è anche originariamente tolta, non lo ha però affrancato dal nichilismo implicito e segreto che permea l'«immediato indeterminato» del «cominciamento»: in esso infatti gli enti sorgono dal nulla e vi ritornano in un imprevedibile divenire⁸⁸, ed è con questo che un'ontologia rigorizzata deve fare puntualmente e rigorosamente i conti.

23

Questo segreto insuperato nichilismo avrebbe poi presentato il suo conto secondo necessità, manifestandosi in forma radicale in quella derivazione diretta dell'ontologia dialettica che è l'attualismo gentiliano. Per comprendere sia questo esito, sia la via al suo superamento – che è quella della rigorizzazione –, è opportuno valersi della riflessione di Gustavo Bontadini, che dello stesso concetto della «rigorizzazione» è enunciatore e primo teorico.

Dunque Bontadini distingue la «totalità del reale» dall'«intero»⁸⁹, essendo la prima l'*oggetto* di qualunque filosofia fin dalle origini, e

⁸⁸ Il «divenire [*Werden*]» che sorge dialetticamente dal reciproco passaggio fra «essere» e «nulla» è infatti già il *concetto* del divenire, ed è come tale una determinazione immutabile che può fare da predicato dell'intero, mentre il divenire che giace al fondo dell'immediato indeterminato, e da cui si fa astrazione per avere il «cominciamento» della dialettica, è appunto per questo pre-dialettico, e come tale impregnato di un nichilismo insuperabile, che d'altra parte costituisce il fondo invisibile dell'intero sviluppo dialettico.

⁸⁹ Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo I, pp. 269-270: «Occorre naturalmente, ad evitare fraintendimenti [...] non confondere l'Intero con la Totalità del reale. L'Intero è l'ambito, entro cui si indaga intorno alla Totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità e il relativo problema». Poiché i due

il secondo *l'ambito entro cui* la filosofia conduce la sua peculiare riflessione intorno a tale oggetto *assunto come* totalità del reale. Proprio per questo carattere originario dell'indagine intorno alla totalità del reale nell'ambito dell'intero, il giro d'orizzonte di «una» filosofia – cioè di una *qualunque* filosofia – è definito come il «piano taletiano»⁹⁰.

Ogni filosofia dunque – a partire dalla prima, quella di Talete – si pone di fronte alla molteplicità diveniente che è il portato dell'esperienza immediata e prima di tutto la tematizza come «totalità», per poi passare a studiarne il «principio» unificante⁹¹. Ne risulterà un sistema di maggiore o minore complessità – crescendo ovviamente la complessità nell'ordine del tempo –, nel quale la molteplicità diveniente data è riportata a un ordine immutabile che la fonda e la governa, rendendo una certa visione della totalità del reale che nei suoi termini, in quanto strutturata segretamente dal principio di non contraddizione, è incontrovertibile.

Il punto è però il seguente: questa visione non può che accamparsi nell'orizzonte «umano» della coscienza *finita*, dunque la determinazione di «totalità» può convenire al *contenuto* di questo orizzonte solo in maniera *astratta* o *formale*. Questo significa che c'è un contenuto che *cade fuori* di questa visione e che *resta indeterminato*: l'intero, cioè, *contiene* ed *eccede* la totalità del reale visibile su quel piano taletiano, così *contraddicendone* il carattere di «totalità». Questo trascendimento della totalità da parte dell'intero è poi destinato a riprodursi indeterminatamente: ponendo infatti che il contenuto del successivo piano taletiano, preso atto dell'eccedenza che ne contraddice il carattere di totalità, integri questa eccedenza portandosi all'altezza del suo concetto, resta il fatto che l'orizzonte resterà finito, mantenendo l'intero un'ulteriore eccedenza indeterminata rispetto alla nuova totalità posta come tale.

termini sembrano sinonimi ma non lo sono – continua Bontadini –, «ad evitare l'inganno della sinonimia, giova riportare altre espressioni, che possono ridare il concetto dell'intero; come: implesso originario, struttura originaria, orizzonte circonfondente, ordine teoretico, e altre».

⁹⁰ Cfr. ivi, p. 267.

⁹¹ La totalità è la φύσις, il principio unificante ἄρχή: cfr. nota 29.

Ogni assunzione di totalità resta così limitata strutturalmente e relativizzata storicamente: ciò che si vede prodursi è un movimento pendolare nel quale l'orizzonte taletiano pensante se stesso come totalità si trova a cadere entro se stesso come un trasceso, essendo il «se stesso» l'orizzonte dell'intero, il quale si costituisce da capo come orizzonte taletiano, o come totalità formale destinata ad essere trascesa nel più ampio orizzonte dell'intero.

In questo reiterato autotrascendimento della totalità posta come tale all'interno dell'orizzonte dell'intero, l'orizzonte taletiano – il che significa: *ogni* «filosofia» –, cadendo continuamente in contraddizione col proprio essere totalità, perde con ciò stesso incontrovertibilità, essendo la necessità che ne è la radice scardinata dalla contraddizione, ovvero ridotta alla coerenza di un sistema con se stesso essendo peraltro tale sistema in contraddizione con un altro sistema ugualmente coerente con se stesso. A tale perdita di incontrovertibilità si potrebbe certo obiettare che, qualora una certa determinazione dell'orizzonte taletiano *sia stata* la forma dell'intero *con necessità*, non può *cessare* di esserlo. Questa rivendicazione però resta condizionata dal ridursi dell'incontrovertibile al contenuto di totalità sistemiche parziali, la cui verità necessaria appare *solo in quanto* esse rimangano chiuse nell'autoreferenzialità essendo peraltro *fra loro* in contraddizione, restando così inevitabilmente compromessa l'incontrovertibilità della verità dell'intero.

Stanti così le cose, l'unico modo per arrestare la reiterata crisi dell'orizzonte taletiano e il suo destinale trascendimento all'interno dell'intrascendibile orizzonte dell'intero è la *rinuncia al contenuto*, con l'approdo a un *formalismo puro*. L'orizzonte taletiano cioè, preso atto che *qualunque* propria formulazione contenutistica della totalità del reale è destinata, in quanto astratta o formale, ad essere trascesa divenendo controvertibile, deve *cessare* di cadere in se stesso come contenuto, e così mantenere la propria verità come *forma* della totalità, che a questo punto si pone come *forma assoluta dell'intero*.

Questo – dice Bontadini – accade di fatto nell'attualismo gentiliano, rivelandosi il sistema hegeliano – cioè l'ontologia dialettica – come l'ultima grande figura della «totalità del reale» sorta nell'orizzonte taletiano, come tale destinata ad essere trascesa per il proprio pretendere di porsi come contenuto. L'attualismo è così il vero punto d'approdo dell'intera storia della filosofia, dunque la posta-

zione più avanzata per porre correttamente il problema della metafisica⁹² e, nello stesso tempo, della sua rigorizzazione.

24

L'Atto puro è la pura forma immutabile del divenire che raggiunge la sua figura radicale e totalizzante: chiusa in se stessa, essa è radicale immanenza della sostanza assoluta dell'intero e insieme radicale trascendenza di qualunque sua particolare interna configurazione. Come tale, questa Sostanza è il *non plus ultra* di una tradizione ontologica impegnata a stabilire come il divenire sorgivo venga tenuto a freno e governato da una struttura assolutamente immutabile, per soccombere infine al nemico, o, se si vuole, trionfando su di esso al prezzo di ridursi completamente ad esso⁹³.

⁹² Cfr. G. BONTADINI, *Come oltrepassare Gentile*, (1965), in *Conversazioni di metafisica*, cit., p. 168: «Secondo il Gentile, la risoluzione del logo astratto nel concreto (che corrisponde, poi, speculativamente, alla risoluzione del presupposto naturalistico in quanto tale) non è un guadagno storico, che, una volta conseguito, debba essere passato all'archivio [...], ma è qualcosa di permanente [...]. Il pensiero, cioè, dovrebbe continuamente, strutturalmente, alienare da sé l'oggetto, per poi rifarne il recupero. In tale situazione il formalismo assoluto si presenta come un traguardo definitivo – proprio in quanto mai definitivo! – e come un limite insuperabile». E ancora: «Ma se la tesi attualistica viene portata fuori da quella dialettica del soggetto e dell'oggetto che essa ha il merito peculiare di aver consumato, se viene portata al competente livello della pura ed assoluta dialetticità [...], allora anche questo irrigidimento, quasi ipostatizzazione, dell'assunto attualistico, si scioglie, ed il puro formalismo si presenta in tutta la sua infinita disponibilità. Questo formalismo assoluto di cui vorremmo mettere in risalto la funzione speculativa (cioè propriamente "filosofica" nel senso millenario del termine) consiste in effetti nella semplice posizione della figura dell'Intero, corrispondente all'Atto gentiliano, o all'Io trascendentale (che veniva chiamato *io* ancora per inerzia gnoseologica). Figura che trova altri corrispondenti nella filosofia contemporanea, come si vorrà concedere, quando in essa si veda, essenzialmente, l'orizzonte della comprensione assoluta».

⁹³ L'Atto gentiliano è la «semplice posizione della figura dell'intero», o dell'«Io trascendentale», il quale «solo per inerzia gnoseologica» viene

Di fronte a questo risultato a suo modo grandiosamente fallimentare, Bontadini sente la necessità di opporre una barriera di contenimento, che in qualche modo ha la capacità di capovolgere la situazione. L'occasione era offerta dalla riflessione che si svolgeva in ambito neoscolastico intorno alla validità della prova aristotelico-tomistica dell'esistenza di Dio. Tale prova ha quale struttura portante il principio espresso scolasticamente come *omne quod movetur ab alio movetur*, e, seguendo la direttrice del *ab alio* partendo dal divenire immediatamente dato all'esperienza, si arriva a quel Dio che è Motore immobile, Atto puro, Pensiero di pensiero⁹⁴. Però – osserva Bontadini – c'è qui un *semplice presupposto* del quale non si dà alcuna prova – né, tenendo conto della critica del concetto di causalità che era stato condotto nel moderno empirismo⁹⁵, sembrava possibile darne –, e cioè il presupposto che *quod movetur* per ciò stesso *moveatur*⁹⁶, ossia che ciò che si muove venga mosso, o sia passivo rispetto all'esser mosso, invocando così una causa esterna che costituisce il primo passo della corsa logica a Dio, non considerando la possibilità che il divenire *sia originario*, nel qual caso la totalità diveniente si chiuderebbe su se stessa in una rigorosa immanenza, e l'itinerario a Dio non potrebbe muovere neanche il primo passo⁹⁷.

Ora è qui che Bontadini interviene richiamando il «principio di Parmenide», ossia il teorema incontrovertibile dell'impossibile sussistenza positiva del non essere inteso ontologicamente come nulla.

presentato in forma di *io* (cfr. il passo bontadiniano citato alla precedente nota 92), essendo per sé nient'altro che l'intero diveniente senza permanenze residue al di là dell'immutabilità del divenire stesso.

⁹⁴ Cfr. nota 80.

⁹⁵ Cfr. quanto detto nella nota 78.

⁹⁶ Così Adriano Bausola: cfr. A. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 279-280.

⁹⁷ Ci vuol poco a vedere che questa posizione è sostanzialmente quella raggiunta dall'attualismo gentiliano, la quale rendeva con rigore logico la concezione di fondo dell'età contemporanea, anticipata profeticamente da Nietzsche e tradotta ontologicamente da Heidegger.

Qualora infatti il divenire fosse *originario*, l'essere sarebbe *originariamente* limitato dal non essere, e questo implica appunto la positiva sussistenza del nulla. Il divenire d'altronde *si impone* al pensiero sul piano dell'evidenza fenomenologica, dunque la sua realtà non può in nessun modo essere negata. Sorge così un conflitto tra evidenza logica ed evidenza fenomenologica, tra logo ed esperienza, e si tratta di comprendere come questo conflitto possa e debba essere sanato.

Bontadini comincia con lo stabilire una differenza fra il divenire considerato *per se stesso* – alla maniera cioè in cui si chiude su se stesso nell'immanenza attualistica – e il divenire considerato *in relazione* ad un principio immutabile. Nel primo caso, mostrandosi fenomenologicamente il divenire come un farsi essere del nulla e un farsi nulla dell'essere, ci si trova nell'assurdo logico dell'emergere dell'essere *ex nihilo sui*, il quale riflette il più generale assurdo logico dell'emergere dell'essere dal nulla, cioè afferma che *ex nihilo aliquid*, contro il principio di Parmenide per il quale *ex nihilo nihil*. L'ammissione di questa emersione dal nulla e reimmersione nel nulla implica infatti che, *prima* dell'immersione e *dopo* la reimmersione, *l'essere è identico al suo non essere*. Questo modo di pensare il divenire implica un impossibile *incremento* e *decremento* dell'essere, il che è escluso dal divieto parmenideo⁹⁸.

⁹⁸ Cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione* (1975), introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 15-16: «Si prenda, dunque, l'argomento dal lato del diveniente – creato – anziché dell'Immobile – creatore -. C'è differenza tra il divenire creato (l'inclusione!) e il divenire non creato – cioè considerato a parte dall'essere creato, e quindi come originario –? C'è differenza tra l'ordine del reale in cui il divenire è visto come creato, e quello in cui la creazione non sia introdotta? A parte dalla creazione il divenire – il divenire originario – dà luogo ad un *incremento* dell'essere (e/o a un *decremento*). In questo *incremento* (o *decremento*) consiste la stessa contraddittorietà del divenire. L'essere emergerebbe dal nulla di se stesso (*ex nihilo sui*), e l'assurdo di questa emersione (*ex nihilo aliquid*) sta sempre nel fatto che l'essere, prima dell'emersione e dopo la reimmersione, sarebbe identico al suo non essere».

Vediamo invece con attenzione che cosa accada quando il divenire sia considerato in relazione a quell'essere immutabile che il principio di Parmenide impone di vedere in ogni ente che si renda presente nel movimento del divenire. Il primo effetto necessitato è che *tutto ciò che si mostra nel divenire è per ciò stesso eternamente sottratto al nulla*: la *quantitas realitatis* contenuta nell'intero infatti, in quanto *essere*, è per il principio di Parmenide essere *immutabile*, e con ciò consegnato originariamente all'eterno. Questa – osserva Bontadini – non è altro che l'irreversibile conquista platonica, ma è, come si diceva, solo il primo degli effetti necessitati. Nella filosofia platonica, infatti, da questo compatto sistema dell'immutabile restava fuori la «materia», che è il fondamento della stessa *possibilità* dell'essere mutevole reso immediatamente dall'esperienza, e questo restar fuori è la causa di un dualismo insuperato. Superare questo dualismo richiedeva prima di tutto il passaggio agostiniano del porre Dio quale *creatore* della materia (§ 14), dovendosi pensare tale creazione come eterna, cioè come *eterna relazione causale* fra Dio immutabile e mondo mutevole. È questo approfondimento della riflessione a mostrare un secondo effetto necessitato del porre il divenire in relazione con l'essere immutabile, ed è questo secondo effetto a portarci ben al di là della posizione platonica, sulla via del delineare un rapporto non nichilistico fra essere e divenire.

Il «principio di Parmenide» veniva così intanto a richiedere un complemento nel «principio di creazione», ed è la sintesi di questi due principi a condurre al di là del nichilismo, anche se è ancora da vedere quale sia l'esatto significato del principio di creazione e quale sia la sua più precisa relazione col principio di Parmenide⁹⁹.

⁹⁹ Può fare da introduzione a questa analisi il seguito del brano riportato alla precedente nota 98: «Visto, invece, come creato il divenire non dà luogo ad alcun *incremento*, [...] perché il diveniente non aggiunge nulla all'immobile. Si riconsideri: compreso nell'atto creatore, formalmente, e non nell'essenza di Dio, nell'Archetipo (come si verificherebbe in una soluzione di tipo panteistico). Nell'Archetipo c'è, bensì, tutta la perfezione, la *quantitas realitatis*, del creato (sottratta all'annullamento, è la conquista platonica); ma nell'atto creatore c'è la stessa individualità del creato, la stessa realtà diveniente; e c'è, questa realtà, come ipostaticamente distinta dal Creatore; di quella

25

Il principio di creazione è richiesto prima di tutto dall'approfondimento della riflessione circa il necessario esser contenuto dell'*omnitude realitatis* nell'essere immutabile, come imposto dal principio di Parmenide. Già nel «restare fuori» della *χώρα* platonica sorgeva infatti l'aporia che muoveva da lontano la soluzione creazionistica: essendo *ciò che* resta fuori, infatti, la materia non può *propriamente* stare fuori, in quanto il suo essere un «ciò» – vale a dire in ogni caso un ente, un positivo – la pone *dentro* l'essere che come tale è immutabile (§ 10). Col massimo sforzo del concetto, si deve dire che la materia, come fondatrice della dimensione del mutamento, *formalmente* deve comunque stare *dentro* l'essere immutabile, mentre *materialmente* è ciò che per definizione ne resta fuori.

Il problema di fondo, essendo – come si è detto – quello stesso che spinge la riflessione verso il creazionismo, non per caso finisce per essere proprio quello che Bontadini si dispone a risolvere passando appunto dal principio di Parmenide al principio di creazione richiesto in funzione integrativa. Non si può infatti dire che l'essere immutabile deve contenere *tutta* la realtà che si presenta nel divenire e poi lasciare fuori *quella* realtà che è *lo stesso divenire*: il divenire è una realtà, che noi esperiamo ininterrottamente, come tale è un *essere*, e come tale è *immutabile*; ma ciò che di lui è immutabile è il suo essere ciò che è, e lui è *la forma o la dimensione stessa dell'essere mutevole*. Dunque il principio di Parmenide, che richiede l'immutabilità dell'essere come tale, richiede anche l'immutabilità di *quello specifico essere che è la dimensione della mutevolezza*: il princi-

distinzione che è imposta dal logo. La contraddittorietà del divenire è equivalente alla contraddittorietà dell'incremento-decremento: *onde tolta questa è tolta – sanata – quella*. [...] Il divenire e l'incremento sono *inclusi* in Dio, senza però che Dio sia fatto divenire o incrementare. Vi sono inclusi come *posti*, e posti con atto intemporale, immoltiplicabile (l'atto intemporale che pone l'ordine della temporalità): perciò il divenire e l'incremento non affettano Dio. D'altra parte l'incremento-decremento, che è l'equivalente del divenire e della sua assurdità, non sussiste assolutamente, perché non sussiste nei confronti di quell'Assoluto, fuori del quale non c'è nulla» (G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, loc. cit.).

pio di creazione dev'essere dunque pensato come l'eterna relazione di Dio – o dell'Essere immutabile – con l'essere diveniente che è in lui incluso come struttura immutabile ed è semplicemente possibile come sussistente fuori di lui, essendo eternamente voluto da Dio come eterna realizzazione di questa possibilità, o come eterna libera duplicazione ipostatica.

Passando a interrogarsi sulla costituzione ontologica della realtà diveniente in quanto intesa in relazione con l'essere immutabile, questa risulta bensì contenere quel simmetrico passaggio fra essere e nulla che è l'incremento e il decremento dell'essere, dunque risulta contenere la contraddizione che quel passaggio comporta, e che è insostenibile quando l'intero *si riduca* all'essere diveniente. Essendo però l'essere diveniente posto in relazione all'essere immutabile – e questo fa il principio di creazione –, prima di tutto, secondo una ragione semplicemente platonica, ogni realtà presente nel divenire è preservata dal nulla con la sua eterna permanenza nell'essenza di Dio come richiesto dal principio di Parmenide; in secondo luogo, per una ragione ulteriore a quella platonica, *quello stesso divenire come luogo della contraddizione* è contenuto immutabilmente nell'essenza di Dio, ma nella forma di una *libera volontà eternamente attuata*, che come tale inside *immutabilmente* in questa essenza lasciandola franca da quel divenire che essa liberamente attua *come realmente diveniente* fuori di sé. Così incremento e decremento dell'essere *non toccano* l'essere immutabile che Dio è, poiché, mentre si può aggiungere o togliere all'essere liberamente posto da Dio fuori di sé con l'assurdo passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, *tutto ciò è immutabilmente in Dio*, il cui essere assoluto non è suscettibile di alcun incremento o decremento¹⁰⁰.

26

Era con ciò salvo dal nichilismo l'essere assoluto, del quale *tutte* le determinazioni – ivi inclusa quella della mutevolezza come tale – si attestano come eterne e immutabili. La mutevolezza poi, sem-

¹⁰⁰ Come riferimento testuale di questo teorema, cfr. il passo riportato alla nota 99 a titolo di anticipazione introduttiva.

plice possibilità eternamente attualizzata da Dio come duplicazione ipostatica *ad extra*, è in Dio un'essenza immutabile come deve essere, mentre, fatta salva tale immutabilità della forma che è la stessa essenza di Dio comunicata al mondo creato dall'*actus essendi*, considerando invece il mondo *ad intra* troviamo incremento e decremento, cioè troviamo la contraddizione implicata dalla relazione positiva al nulla. In Dio è così contenuta incontraddittoriamente, libera dal nichilismo, la contraddizione del nichilismo da Dio fatta essere fuori di sé.

Era questa, nel pensiero di Bontadini, la rigorizzazione della prova aristotelico-tomistica dell'esistenza di Dio, poiché il mondo è bensì contraddittorio, ma *solo in quanto separato* da Dio – nel qual caso la contraddittorietà lo riduce ad essere quel nulla da cui è tratto –, mentre cessa di essere contraddittorio *in quanto tenuto in relazione* con Dio, cioè in quella relazione eterna che è lo stesso atto creativo. La prova rigorizzata dell'esistenza di Dio funziona dunque nel seguente modo: il mondo mostra di essere contraddittorio, e lo fa inappellabilmente sul piano fenomenologico; sul piano logico però – è il portato del principio di Parmenide – tale contraddizione deve risultare tolta, e può esserlo soltanto integrando il principio di Parmenide col principio di creazione. La dimostrazione dell'esistenza di Dio viene così a coincidere con la dimostrazione del superamento necessario della contraddittorietà del mondo, così che l'esistenza di Dio è necessaria tanto quanto lo è il superamento della contraddittorietà.

Con un risultato davvero ingente, la *creatio ex nihilo*, dall'essere un enigma e un problema per la ragione teologica, diventava addirittura un fondamento irrinunciabile per la stessa ragione filosofica, e l'attualismo era oltrepassato concretamente integrandone organicamente la verità di fondo¹⁰¹.

¹⁰¹ Di questa espressa intenzionalità teoretica di Bontadini si è parlato alla conclusione del § 23, essendo essa del tutto dichiarata nel titolo dello scritto là citato, cioè: *Come oltrepassare Gentile* (cfr. nota 92).

Questo risultato notevole non era però esente da problemi, considerare brevemente i quali è un passaggio obbligato per poter poi fare l'ultimo passo della nostra indagine sul concetto della *creatio ex nihilo* tra ipotesi nichilistica – pendente sull'intera tradizione filosofica – e rigorizzazione metafisica in forza della quale il concetto della creazione – che ha origine in un contesto rivelativo – si costituisce come quel momento essenziale dell'ontologia come tale che si è appena visto venire in luce rappresentando così un guadagno definitivo per la riflessione ontologica e, retrospettivamente¹⁰², per la speculazione teologica.

Il residuo problematico sta in ciò, che, portando l'attenzione sul mondo inteso come dimensione contraddittoria del divenire implicante una soluzione mediante il principio di creazione, si deve appunto ammettere che *in essa* la contraddizione sussiste, e che solo nella relazione con l'essere immutabile – peraltro eterna – essa trova superamento. D'altronde – si può obiettare – l'ammissione della contraddizione *reale* causata dalla positiva sussistenza del nulla nella dimensione del divenire, in verità *tradisce* quel principio di Parmenide che per altro verso consente di superare il nichilismo all'interno dell'essere assoluto. La rigorizzazione della prova aristotelico-tomistica dell'esistenza di Dio è infatti condotta valendosi della *necessità* che il principio di Parmenide impone (§ 26), ma quando l'identificazione nichilistica fra essere e nulla sia ammessa *anche solo all'interno* dell'essere diveniente che resta non contraddittoriamente incluso nell'essere immutabile che per sé esclude tale identificazione, tale ammissione *scardina la necessità togliendole forza costrittiva*, e l'intera operazione appare pregiudicata da un nichilismo per così dire differito ma nient'affatto superato¹⁰³.

¹⁰² Si tratta dell'eterna verità del circolo ermeneutico agostiniano schematizzato nella formula del *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

¹⁰³ Questa obiezione sarà formulata da Emanuele Severino, allievo di Bontadini e poi suo collega nell'insegnamento all'Università Cattolica. Nascerà da qui una lunga, articolata e complessa discussione nel corso della quale le rispettive posizioni, senza peraltro trovare quella composizione che in assoluto poteva forse essere trovata esaminando le implicite

Superare il nichilismo e condurre in porto la rigorizzazione implica a questo punto compiere il passo decisivo e ammettere *l'eternità dell'ente in quanto tale*, avviando così l'estremamente complessa riflessione ontologica che una tale ammissione comporta¹⁰⁴.

implicazioni di entrambe (è, detta in maniera molto sommaria, la tesi di Leonardo Messinese: cfr. L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro col pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010), hanno comunque finito per avvicinarsi, in particolare con l'ammissione da parte di Bontadini di un lato per il quale gli enti sono effettivamente tutti immutabili secondo la tesi di Severino sulle prime da lui aspramente criticata. A questo proposito cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 14: «Nella concezione creazionistica – espressa nella formula: l'Immobile crea il mobile, "l'Ente crea l'esistente"! – la realtà del creato, ossia del diveniente, è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso. Si deve pensare, cioè, che il creato non è nulla fuori dell'atto creatore, non sussiste indipendentemente da questo. Ora l'atto creatore, fuori del quale il divenire non ha sussistenza, è immobile. In questa prima prospettiva si comincia a scorgere la strada lungo la quale la tesi e l'antitesi vanno entrambe verso la salvezza: in quanto l'affermazione dell'immobilità del Creatore equivale all'affermazione dell'immobilità di tutto il reale (nulla sussiste fuori di Dio, o dell'atto creatore che è identico a Dio), e perciò il divenire si appresta ad essere concepito in una luce tale per cui non possa violare tale assoluta immobilità. In questa luce è affermata l'immobilità del tutto, senza che sia soppressa la realtà del divenire». Di tale discussione lo scrivente ha dato conto in modo particolareggiato nella sua dissertazione di Dottorato (A. POSTORINO, *La sapienza della croce. Una interpretazione anagogica della kenosi formulabile nel quadro del programma bontadiniano della rigorizzazione della metafisica*, Agorà & Co, Lugano 2014), e sulla quale è brevemente tornato nei suoi precedenti articoli (cfr. *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit. II, nota 2; IV note 5, 7; VIII, nota 33; X, nota 60; *Per un tomismo anagogico*, cit., I, § 3, note 8, 16; IV, § 26, nota 52; § 29, nota 67). Nel presente lavoro ci limitiamo a dare per acquisiti quelli che consideriamo i risultati sostanziali di tale discussione, in forza dei quali il concetto della rigorizzazione acquista una fisionomia più concreta.

¹⁰⁴ È questo il terreno di lavoro dell'opera di Severino, che durerà un cinquantennio dopo lo scontro con Bontadini e che è ancora tutt'altro che compiuta. Si rinvia per questo a quanto detto nella nota 103.

Ciò che in tale supplemento speculativo si mostra con necessità è prima di tutto che la contraddizione del divenire mondano, fin qui intesa come un'evidenza fenomenologica contrastata da un'opposta evidenza logica, in verità *non appare come si crede*: ciò che *effettivamente* appare è un entrare e uscire degli enti eterni nel cerchio dell'apparire, mentre l'entrare come farsi essere del nulla e l'uscire come farsi nulla dell'essere è solo una *interpretazione* di tale variazione, cioè appunto l'interpretazione nichilistica del divenire.

Questo entrare e uscire richiama poi l'obiezione secondo la quale il divenire nichilistico non può *davvero* essere superato, poiché, *anche posto* che gli enti che transitano per il cerchio dell'apparire sussistano già da prima e persistano anche dopo, resta il fatto che *il loro apparire* all'interno di questo cerchio è innegabilmente un sorgere dal nulla e un tornare ad essere nulla. La risposta all'obiezione è che essa continua a reggersi sulla stessa astrazione che ha già provocato l'aporia nichilistica come tale: infatti *anche* l'apparire è un peculiare essere, e come tale *non può* venire dal nulla e andare nel nulla. Se ne deve concludere che *non soltanto* l'ente sussiste prima e dopo il suo passare per apparire, *ma anche* il suo apparire fa l'identica cosa, dunque il pensiero speculativo, guidato dalla necessità e così attestante la propria verità nell'incontrovertibile, non ha che da riflettere sul significato di questo teorema.

28

Ciò che si mostra in forza della necessità è dunque che l'orizzonte dell'apparire *si sdoppia*: c'è infatti l'«orizzonte dell'apparire finito», che è quello nel quale immediatamente siamo e all'interno del quale gli enti si mostrano nel loro perpetuo variare uscendo dal nascondimento e rientrandovi insieme al loro apparire, così suggerendo l'interpretazione nichilistica di questo divenire¹⁰⁵, e c'è

¹⁰⁵ L'analisi ontologica di questo orizzonte finito coincide col «primo» periodo della filosofia heideggeriana, nella quale la finitezza dell'orizzonte è quella del suo «essere determinato [Dasein]», all'interno del quale gli enti, astrattamente irrigiditi nella loro separatezza dal divenire originario e così pensati come immutabili – è questa la tesi di Heidegger –, superando questo «oblio dell'essere [Seinvergessenheit]», che coincide poi con la storia della metafisica,

l'«orizzonte dell'apparire infinito»¹⁰⁶ nel quale altrettanto originariamente siamo ma mediatamente, poiché ne acquistiamo consapevolezza soltanto riflettendo sull'impossibile verità dell'interpretazione nichilistica; in tale orizzonte gli enti stanno eternamente nella loro immutabile correlazione, e vi stanno ciascuno insieme al proprio apparire¹⁰⁷.

Ciò che così mutava radicalmente è prima di tutto la natura della contraddizione presente nell'orizzonte finito; in secondo luogo, e conseguentemente, la natura della trascendenza che ha quali termini il mutevole e l'immutabile. È da rimarcare che entrambe queste determinazioni continuano a sussistere incontrovertibilmente in un orizzonte ontologico rigorizzato, ma cambiano radicalmente la propria valenza.

Esaminando prima di tutto la contraddizione, osserviamo che, quando il nichilismo dell'incremento e del decremento si lasci sussistere nell'orizzonte finito in forza del fatto che esso è comunque tolto nell'essere assoluto di Dio (§ 25), la contraddizione è un'autentica contraddizione logica, il cui equivalente ontologico è un contraddittorio nulla (quel nulla dal quale, secondo il principio di creazione, Dio crea il mondo: § 26). Quando invece il nichilismo

mostrano di essere nient'altro che il loro sorgere dall'«abisso [*Abgrund*]» del nulla e lì tramontare (si è già osservato come Heidegger offra la traduzione ontologica della concezione di fondo dell'età contemporanea: nota 97). È peraltro nello stesso pensiero di Heidegger – soprattutto quello del «secondo» periodo – che il concetto stesso della verità come ἀλήθεια o «dis-velamento» allude a un «nascondimento» che per sé esclude la loro nullificazione nell'«abisso» da cui sorgono e in cui tramontano, e che fa pensare piuttosto a un uscire e un tornare in tale nascondimento (è qui il caso di ricordare come la tesi di laurea di Severino riguardasse proprio l'essere la filosofia di Heidegger, al di là della sua esplicita negazione, una sorta di porta spalancata sulla metafisica: cfr. E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, prefazione di G. Bontadini, Vannini, Brescia 1950; nuova edizione Adelphi, Milano 1994, con altri scritti).

¹⁰⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., XVI, III.

¹⁰⁷ Che tale orizzonte infinito *debba* sussistere con necessità al di là dell'orizzonte finito si è anticipato sul piano della teologia filosofica nel § 20.

venga negato *anche* nell'orizzonte finito, ne consegue che non può sussistere in esso contraddizione logica. Una contraddizione bensì sussiste, ma non è quella di un positivo che nega se stesso facendosi un negativo positivamente sussistente: si tratta invece della contraddizione *fra due positivi* che sono per un verso la medesima realtà, per un altro verso due realtà differenti. Posto infatti un certo ente che transita per l'orizzonte dell'apparire finito, esso mostra in tale orizzonte una determinatezza che *non* è quella che il medesimo ente mostra nell'orizzonte dell'apparire infinito: in quest'ultimo infatti l'ente mostra la propria determinatezza *concreta* che lo collega col sistema totale delle determinazioni (le quali devono bensì sussistere in tale orizzonte, dato che *possono* mostrarsi nell'orizzonte finito, e quando lo facciano non possono certo venire dal nulla: § 20), mentre nell'orizzonte finito esso *resta separato* da questa concretezza che non appare, e presenta così una determinatezza che è *certo sua*, ma che è *soltanto astratta o formale*. Si verifica così una «disequazione» tra ciò che l'ente è senza che il suo essere concreto sia posto, e ciò che dell'ente transitante per il finito si riesce a porre, ovvero uno «scarto» tra *intenzione* posizionale (noi intendiamo porre l'ente per ciò che concretamente è) e *realizzazione* di questa intenzione (poiché ciò che riusciamo a porre è solo una parte di questa concretezza¹⁰⁸) (ricordiamo che questo tipo di contraddizione era stato da noi anticipato in un quadro strutturale più generale, dove la sua natura specifica non era ancora stata esaminata)¹⁰⁹.

29

Passando a esaminare il mutamento radicale del concetto della trascendenza indotto da questa sviluppata consapevolezza circa la natura della contraddizione del finito, osserviamo che la relazione fra i

¹⁰⁸ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, VIII, 9, f. «la contraddizione C».

¹⁰⁹ Questo è accaduto nel § 17, trattando dell'assenza di necessità della realtà creata in ragione della sua contraddittorietà, la quale, anche portandosi in una prospettiva di rigorizzazione, sarebbe rimasta come contraddizione fra essere e non essere tale realtà ciò che: un esserlo per ciò che *mostra* di sé, un non esserlo per ciò che di sé *nasconde*.

due termini della trascendenza, Dio e mondo, mentre per un verso semplicemente si conferma, per un altro verso addirittura si capovolge, importando questo capovolgimento un concetto della *creatio ex nihilo* che sarà il più avanzato reso disponibile dalla rigorizzazione della metafisica, e dunque il punto di arrivo di questa nostra indagine.

Osserviamo che nell'impostazione classica del problema ontologico dell'essere immutabile che ha come culmine quel Dio che è il vertice della metafisica, il dato immediato è quel divenire che riempie di sé l'immanenza, e, in quanto la riflessione su tale divenire lo mostra inevitabilmente contraddittorio a causa dell'interpretazione nichilistica, è la mediazione logica a premere con necessità verso l'essere immutabile che mostra di *dover stare al di là* dell'essere mutevole: da qui la trascendenza «metafisica» (μετὰ τὰ φυσικά, o scienza di ciò che sta «al di là della fisica», essendo la «fisica» la scienza dell'essere diveniente). Il mondo nella sua immediata contraddittorietà è con ciò un *presupposto indiscusso*, e la trascendenza dell'essere immutabile di cui Dio è culmine e unità sistematica *dev'essere dimostrata* usando a questo fine tutte le risorse della mediazione logica.

Se però la contraddizione del divenire *non sussiste* – o quanto meno non sussiste come contraddizione logica implicante un nichilismo da superarsi –, allora il divenire così ripensato *si mostra lui stesso immutabile in ogni sua determinatezza*, e, ammesso come *deve* essere ammesso il raddoppiamento dell'orizzonte dell'apparire, non è l'esigenza di togliere il nichilismo a spingere la riflessione verso la trascendenza dell'immutabile, poiché il nichilismo è in verità tolto, nel senso che il nulla non ha più alcuna aporetica sussistenza positiva. L'esigenza che spinge la riflessione verso tale trascendenza sta invece nel fatto che, se il nichilismo è tolto, non è perciò tolta la contraddizione che si è vista configurarsi come una «disequazione» tra ciò che l'ente concretamente è e ciò che astrattamente mostra di questo suo essere (§ 28): tale contraddizione può essere chiamata «contraddizione fondamentale» o, volendo, «contraddizione-madre»¹¹⁰.

¹¹⁰ Severino la chiama semplicemente «contraddizione C» (cfr. nota 108); il suggerimento di chiamarla «contraddizione-madre» viene dalla pregnanza della simbologia platonica, che indica la χώρα come «la madre e

La contraddizione fondamentale non implica nichilismo – come si è appena detto – perché non implica la positività del nulla, ma solo l'alterità strutturale fra astratto e concreto: le determinazioni mancanti all'apparire dell'ente nell'orizzonte finito verrebbe da dire che sono ma non appaiono, ma dicendo in questo modo si affermerebbe un impossibile scarto fra essere e apparire, e questo farebbe da capo cadere nel nichilismo (§ 20); la verità è che tali determinazioni mancanti *appaiono altrove*, riducendo l'essenza presentata dall'apparire finito a essenza astratta o formale.

Ora osserviamo che, se questa essenza astratta o formale è tale poiché al suo apparire mancano determinazioni che appaiono soltanto altrove, ciò significa che, nella dinamica relazionale dell'ontologia dialettica – che resta in ogni caso al fondo dell'ontologia dell'«originario» costituente l'ambito della rigorizzazione¹¹¹ –, la contraddizione fra quelle determinazioni è tolta, come in assoluto deve essere, in quell'*altrove* che coincide con l'orizzonte dell'apparire infinito, mentre nell'orizzonte dell'apparire finito quella contraddizione è *come non tolta*¹¹². Il significato della trascendenza è

il ricettacolo [μητέρα και ὑποδοχὴν] delle cose generate visibili e pienamente sensibili» (cfr. il passo riportato alla nota 50, che è da *Timeo*, 48 e – 51 b). La stessa traduzione «materia» contiene l'idea della *mater-*, e noi possiamo in un certo senso assumere quella «disequazione» come la matrice di tutte le contraddizioni, di quelle nichilistiche da superare nella rigorizzazione e di quelle non nichilistiche che persistono alla rigorizzazione appunto come «disequazioni».

¹¹¹ Nel pensiero di Severino tale ontologia è quella della «struttura originaria» (cfr. nota 108), ma è da ricordare che questo termine è solo uno di quelli suggeriti da Bontadini per designare l'intero (cfr. l'ultima proposizione del passo bontadiniano riportato alla nota 89: «ad evitare l'inganno della sinonimia, giova riportare altre espressioni, che possono ridare il concetto dell'intero; come: implesso originario, struttura originaria, orizzonte circonfondente, ordine teoretico, e altre»).

¹¹² È da ricordare che nell'ontologia dialettica la contraddizione è *tolta* ma *non risolta* (§ 21), e questo produceva una persistenza del nichilismo con cui fare i conti (§ 22); tale persistenza produceva poi una inarrestabile relativizzazione del «piano taletiano», che poteva mettere capo soltanto al for-

così quello dell'opposizione fra l'orizzonte infinito dell'autocoscienza perfetta nel quale ogni contraddizione è tolta, e l'orizzonte finito dell'autocoscienza imperfetta nel quale sussistono contraddizioni non tolte, per quanto i loro termini sono ormai preservati da qualunque interpretazione nichilistica.

Questo nuovo significato della trascendenza in un certo senso capovolge la relazione classica fra Dio e mondo, così capovolgendo anche la funzione dimostrativa della *creatio ex nihilo*, il che riguarda direttamente la presente indagine. Nella posizione classica, come si è detto all'inizio, ciò che si dà immediatamente come presupposto indiscusso è il divenire nichilistico nella sua contraddittorietà, spingendo la riflessione a valersi della mediazione logica per focalizzare l'immutabile trascendente che ha come culmine Dio: Dio così *dev'essere dimostrato*, e il concetto della creazione prende la funzione di superare il dualismo che resta fra quel presupposto immediato per se stesso contraddittorio nella sua mutevolezza e l'essere immutabile che in esso appare necessario, ma che non spiega il fondamento materiale su cui perviene a mostrare la propria necessaria immutabilità. Nel concetto della trascendenza appena venuto in luce, invece, l'essere mutevole che si dà immediatamente *non appare contraddittorio* quando venga pensato, così come dev'essere pensato, alla luce della necessità logica che dissolve l'interpretazione nichilistica, e questo non apparire contraddittorio del divenire inteso come transitare degli enti eterni nel cerchio dell'apparire finito *designa immediatamente* il necessario orizzonte dell'apparire infinito come Dio.

malismo puro della posizione attualistica (§ 23). Ora, poiché muove proprio dalla necessità di superare il nichilismo radicale di tale posizione (§ 24), si può dire che la rigorizzazione bontadiniana nel suo peculiare prolungamento severiniano toglie bensì questo estremo nichilismo, ma lo toglie nell'orizzonte dell'apparire infinito che equivale all'autocoscienza perfetta e che contiene l'esser tolto di ogni contraddizione. Invece il contenuto dell'orizzonte dell'apparire finito, che equivale all'autocoscienza imperfetta, ha al suo interno contraddizioni non tolte, le quali peraltro non implicano nichilismo, ma solo quella «contraddizione fondamentale» che determina l'opposizione tra finito e infinito, la quale costituisce da ultimo il significato della trascendenza in seno all'originario.

Dio quindi *non dev'essere* dimostrato, ma, al contrario, il suo originario sussistere apparendo a se stesso è *fondamento di qualunque dimostrazione*. Singolarmente, ciò che dev'essere dimostrato è *ora il mondo*, nel senso che l'orizzonte finito in cui si accampa, da un lato è *fattualmente immediato*, da un altro lato *non è necessitato*, e il suo sussistere richiede una spiegazione. Questa spiegazione è proprio la *creatio ex nihilo*, la quale passa così dall'essere fondamento per la dimostrazione dell'esistenza di un Dio che non lascia l'intero nel dualismo, all'essere fondamento per la dimostrazione dell'esistenza di un mondo che altrettanto non lascia l'intero nel dualismo. Nell'impostazione classica, cioè, quel che fa problema è l'esistenza di un Dio creatore, mentre nell'impostazione rigorizzata ciò che fa problema è l'esistenza di un mondo creato.

30

Ciò a cui occorre dare concetto, cioè, è *la ragione della sussistenza di qualcosa che eccede l'essere immutabile*, dato che il mutamento da un lato è innegabilmente una realtà, un positivo; da un altro lato, proprio in quanto mutamento, *eccede l'essere immutabile*, e questo costituisce un problema, data l'ormai acquisita immutabilità dell'essere *come tale*. Tornando quanto più brevemente possibile sulla riflessione già svolta, abbiamo visto prima di tutto come il mutamento sia immutabile *in quanto* mutamento (§ 25) – il che già delinea il concetto dell'*intero immutabile* che rende problematica quella eccedenza –, e in secondo luogo che, finché il mutamento si lasci sussistere come divenire nichilistico *all'interno* di quell'immutabile che il mutamento è, la stessa necessità che fonda l'immutabilità viene meno (§ 27). Esclusa quindi la possibilità del divenire nichilistico come tale, e compattandosi l'intero nella propria immutabilità, resta peraltro in esso l'opposizione fra un orizzonte finito e un orizzonte infinito che lo eccede (§ 28), e quest'opposizione è *ancora qualcosa che sussiste senza essere necessitato*.

La prospettiva non è dunque più quella di un contraddittorio reso tale dall'interno nichilismo e che dunque esige la trascendenza di un principio creatore, ma è quella di una «disequazione» sussistente – la quale è ciò che resta della contraddizione nichilistica che, franca ormai dal nichilismo, si è chiamata la «contraddizione fondamentale» (§ 29) –, la quale indica da un lato un orizzonte dell'apparire infinito coincidente con la perfetta autocoscienza divina

nella quale tutte le contraddizioni che appaiono nell'orizzonte finito – contraddizioni non provocate dall'identificazione dell'essere e del nulla, ma dall'identificazione impropria dell'astratto con il concreto – sono originariamente tolte, e dall'altro lato un orizzonte dell'apparire finito coincidente con l'autocoscienza imperfetta sul cui contenuto domina la «contraddizione fondamentale».

In questa più avanzata prospettiva il problema sta in ciò, che l'orizzonte dell'apparire finito *sussiste fattualmente ma non è necessitato a sussistere*. La domanda è dunque, come si è detto all'inizio, quale sia la ragione del sussistere di qualcosa che eccede l'essere immutabile, e l'orizzonte finito è *in effetti* qualcosa che *in modo specifico* eccede l'essere immutabile. Lo eccede cioè *non nel senso* che tale orizzonte finito *non appartenga* all'essere immutabile – da questo punto di vista *nulla* eccede l'immutabile, e l'orizzonte finito è necessario *tanto quanto* l'orizzonte infinito, ossia appartiene all'essenza di Dio –, bensì nel senso che non è necessario *che esso sussista come separato* da quell'essere immutabile del quale è momento e che lui stesso è: tale esistenza *separata* si fonda *soltanto* sulla propria *fattualità*, rilevabile dall'*apparire reale* della contraddizione non tolta.

Considerando la totalità di ciò che si manifesta nell'orizzonte finito, è necessario che essa *nulla aggiunga* all'essere immutabile, e questo vale *sia* per il *contenuto* che si mostra diveniente, *sia* per la stessa *forma* dell'essere diveniente: in questo modo il mondo è *totalmente* in Dio. Ciò che invece in Dio *non è*, è l'orizzonte finito *separato e isolato* dall'orizzonte infinito, così che in esso appaia realmente la contraddizione non tolta. Quando poi si voglia evitare l'ambiguità di quel «non è» che sembra lasciare di soppiatto un'impossibile eccedenza rispetto a Dio, va detto col massimo rigore che *anche* l'orizzonte finito separato e isolato da quello infinito sussiste in Dio – col che ogni equivoco è sfatato –, ma vi sussiste *come originariamente tolto* dalla sua separatezza e dal suo isolamento. L'essenza *totale* del mondo sussiste eternamente e immutabilmente in Dio, e, in quanto separatezza e isolamento da Dio appartengono all'essenza del mondo, *anche* queste determinazioni sussistono eternamente e immutabilmente in Dio. In Dio però c'è *più* di esse – l'eccedenza, cioè, è dalla parte di Dio, ed è la stessa eccedenza dell'orizzonte infinito rispetto all'orizzonte finito –, ossia c'è quel *collegamento* per il quale separatezza e isolamento in Dio *sussistono bensì positivamente, ma come tolti*.

Quanto detto implica che – quando si volesse formulare l'estrema obiezione che, essendo l'isolamento *che non sa* di esserlo *comunque* una determinazione *reale*, e che questa determinazione reale comunque *manca* in Dio –, la risposta perfettamente consequenziale è che in Dio *manca la mancanza*, o è *assente l'assenza*, o più in generale è *negata la negazione* della perfetta identità di Dio con se stesso, o è concretamente negata mediante una negazione seconda ogni negazione prima che opponga astrattamente Dio a se stesso (Dio è ciascuno di noi, e certo *non manca* dell'intero essere che ciascuno di noi è, includendo tale essere le nostre mancanze, le nostre ignoranze, le nostre debolezze; ma, insieme e senza contraddizione, Dio è più di ciascuno di noi, ed è infinitamente più *di tutti* noi presi insieme in tutto il corso dell'eternità).

31

Concludendo, il mondo *esiste*, ma *non è necessario* che esista, poiché ogni sua determinazione anche minima e apparentemente irrilevante o transitoria è eternamente e immutabilmente contenuta in Dio: quando così non fosse, l'essere assoluto, che per sé stesso gode della sua eterna immutabilità, sarebbe impossibilmente ecceduto da qualcosa.

Se non è necessario che il mondo – l'orizzonte dell'apparire finito, l'autocoscienza imperfetta, la contraddizione non tolta – esista, e *tuttavia* esso esiste, la *ragione* di questo esistere – non potendo essere una ragione necessaria per non cadere nella contraddizione vista – non può che stare nella *libertà* dell'atto creativo: il mondo esiste perché Dio liberamente lo crea e lo sostiene, o, in termini strettamente ontologici espressi analogicamente, la totalità dell'essere diveniente esiste per una eterna e libera «decisione dell'immutabile»¹¹³.

¹¹³ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., XIII, 31-33: «Poiché è autocontraddittorio che vi sia altro, oltre l'intero immutabile e la totalità del divenire [...], non vi è altro, oltre l'immutabile, senza di cui la totalità del divenire non sarebbe; quest'ultima, cioè, non richiede altro, per essere, che l'intero immutabile. Sì che l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è. [...] Al-l'opposto, l'intero immutabile è, anche se la totalità del divenire non è. Il

Il significato più preciso del *ex nihilo* dunque – essendosi ormai superato ogni residuo nichilistico, ed essendo spenta in un'ontologia rigorizzata ogni ipotesi accesa dall'interpretazione nichilistica – è il significato dell'essere il mondo fatto sussistere da Dio *liberamente*, senza ragione necessaria: il «niente» da cui Dio trae il mondo, cioè, non è l'impossibile positività di un negativo che resta fuori di Dio, ma è il «nessuna coazione necessitata», che non solo sta all'interno di Dio, ma ne costituisce l'essenza formale più profonda e intima, quella della libertà creatrice. Il che è intuito fin dalla prima ora dalla ragione teologica.

che da un lato discende dalla accertata autocontraddittorietà dell'appartenza necessaria del divenire all'intero; dall'altro lato è ottenuto direttamente, ché se l'intero immutabile fosse, solo in quanto l'orizzonte del divenire è, questo orizzonte conterrebbe una positività che non è contenuta nell'immutabile. [...] Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile».

**IL METODO DI EVANGELIZZAZIONE
DI P. MATTEO RICCI SJ E L'INTRODUZIONE
DEL CRISTIANESIMO IN CINA**

SUN XUYI 孙旭义

Editor's note: On the 25th of October, 1982, speaking to the participants of a conference on the 400th anniversary of Fr Matteo Ricci's arrival in China, Pope St John Paul II said: "As the Fathers of the Church in regard to Greek culture, so also Matteo Ricci was rightly convinced that faith in Christ not only would not bring any harm to Chinese culture, but would enrich and perfect it. His Chinese disciples, some of whom became eminent statesmen, were convinced that the acceptance of the Christian faith did not involve the abandonment of their culture, or a decreased loyalty to their country and its traditions, but rather that faith allowed them to offer the country a richer and more qualified service." (6) In the perspective of Vatican Council II Fr Ricci's missionary method appears very much alive and relevant; he seems to have carried out, ahead of his time, the exhortation of the decree Ad Gentes about the mission activity of the Church: "in order that [Christians] may be able to bear more fruitful witness to Christ, let them be joined to those men by esteem and love; let them acknowledge themselves to be members of the group of men among whom they live; let them share in cultural and social life by the various undertakings and enterprises of human living; let them be familiar with their national and religious traditions; let them gladly and reverently lay bare the seeds of the Word which lie hidden among their fellows." (11)

One of the most important examples of Ricci's "intercultural" method of evangelization is the drawing up of his peculiar Catechism, very different from the majority of the books of the same genre: it is both a literary masterpiece and a work of high apologetics, which through the exercise of sapiential reason – common to any man of any age, place and culture – leads to the reasonable, catholic faith in the One God and his Revelation, for the sake of universal salvation.

1. IL CONTESTO STORICO DELLA MISSIONE DELLA CHIESA IN CINA

La conoscenza sempre più approfondita delle diverse fasi della storia della Chiesa in Cina consente di affrontare nel modo migliore le difficoltà odierne dell'evangelizzazione. Secondo qualche studioso, la Chiesa cattolica in Cina sarebbe stata fondata dall'apostolo Tommaso; tale tradizione viene messa in dubbio da diversi studiosi e scrittori di storia cinese, secondo i quali più verosimilmente sarebbero stati alcuni discepoli di san Tommaso a giungere in Cina nei primi secoli. Comunque, documenti storici e scavi archeologici con ritrovamento di croci provano¹ questa antica presenza dei cristiani sul suolo cinese, anche se fino ad oggi non è stato trovato alcun loro scritto.

Uno studio recente di Pierre Perrier sostiene che, sulla base di alcuni bassorilievi ritrovati su una parete rocciosa a Kongwang shan 孔望山 nella provincia del Jiangsu 江苏, tra i centocinquanta personaggi ritratti ci sono tre figure umane, rappresentanti un apostolo con una croce, un suo discepolo a fianco e una donna con un bambino in braccio. «In una scultura del suddetto bassorilievo si potrebbe addirittura individuare il "qof", segno giudeo-cristiano che rimanda al bastone di Mosè nel deserto per salvare gli ebrei colpiti dai serpenti ed è anche la prima lettera di *qyamtha*, termine aramaico che significa "resurrezione"». ² Secondo Perrier, san Tommaso sarebbe venuto in Cina via mare, dal sud dell'India nel 65 su richiesta dell'imperatore Han Mingdi 汉明帝 (58-75). «È documentata del resto l'esistenza di una comunità di 7000 ebrei a Xi'an, l'antica capitale dell'impero, e la presenza di sinagoghe ben prima del cristianesimo: una rete di cui Tommaso si sarebbe servito nella sua missione evangelizzatrice». ³

¹ Cf. 武德龙 (WU DELONG), 《中华福传史》 (*La storia dell'evangelizzazione in Cina*), [s.l.] 2005, 17-22.

² G. FAZZINI, «Cina, Chiesa fondata da Tommaso?», in *Avvenire* del 5 marzo 2014, 20.

³ FAZZINI, «Cina, Chiesa fondata da Tommaso?», 20.

Padre Matteo Ricci SJ certamente conosceva questa tradizione e l'ha accettata; nel suo libro *Della Entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* ha scritto che «gli errori delle superstizioni idolatre dell'India sono stati cancellati dall'apostolo San Tommaso. Molti cinesi e etiopi si sono convertiti alla Verità per la testimonianza di San Tommaso».⁴

Anche quegli studiosi che negano che il primo annuncio del Vangelo sia stato portato dall'apostolo Tommaso, non dubitano però che i primi missionari cristiani d'Occidente siano stati i cristiani nestoriani (635-845).⁵ A seguito di una scoperta del 1623,⁶ si conserva, ancora oggi, una stele cristiana in pietra, alta 2,36 metri, fra più di diecimila stele raccolte a Beilin 碑林 (Foresta delle Stele) nella città subprovinciale di Xi'an 西安. La stele è stata scolpita nel 781, e su di essa è scritto un testo che è un riassunto della fede cristiana e una breve storia della diffusione del cristianesimo nestoriano in Cina. Il resoconto parla di un monaco siriano, Alopen, che nel 635 giunge nella capitale e lì predica la jingjiao 景教 (religione della luce).⁷

⁴ 利玛窦 – 金尼阁 (LI MADOU – JIN NIGE), 《利玛窦中国札记》 (*Diario di viaggio in Cina di Matteo Ricci*), 中华书局, 北京 2005², 123.

⁵ Cf. E. MANCINI, *Un ponte tra Cina e Europa. Matteo Ricci*, Edizioni Paoline, Milano 1990, 264.

⁶ La data di ritrovamento della stele è discussa, anche se quasi tutti i libri occidentali concordano nel proporre la data del 1625; sembra più probabile riconoscere nel 1623 l'anno effettivo della scoperta, e nel 1625 l'anno in cui il contenuto della stele venne compreso dai gesuiti, grazie all'intervento di letterati convertiti cinesi (cf. M. NICOLINI-ZANI, *La via radiosa per l'oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 2006, 133-135). Uno dei primi è Li Zhizao 李之藻, il quale è certamente il più importante promotore di tale scoperta e ha lasciato diverse opere, ad esempio: “读景教碑书后” («Una riflessione dopo la lettura della stele della Religione della Luce»), in 《天学初函》 (*La prima collana sulla dottrina celeste*), I, 77-92, che porta la data del 10 giugno 1625.

⁷ Cf. B. CERVELLERA, *Missione Cina. Viaggio nell'impero tra mercato e repressione*, Ancora, Milano 2003, 98; 孙尚扬 – 钟鸣旦 (SUN SHANGYANG – ZHONG MINGDAN), 《一八四〇年前的中国基督教》 (*Il cristianesimo in Cina prima dell'anno 1840*), 学苑, 北京 2004, 60-80.

In quel tempo i confini dell'Impero cinese e di quello persiano quasi si toccavano a causa dell'amicizia tra i sovrani dei due Stati. Questo spiega la buona accoglienza riservata dai cinesi ai monaci persiani. Il successo delle nuove dottrine, specialmente del buddhismo, allarma le religioni indigene (daoismo e confucianesimo); si prepara così la reazione, che esplode nell'845. L'imperatore Wuzong 武宗 proibisce tutte le religioni straniere: con il buddhismo sono colpiti anche il cristianesimo e l'islamismo. Quarantaquattromilaseicento templi buddhisti e nestoriani vengono distrutti, duecentosessantacinquemila monaci e monache vengono ridotti allo stato laicale. Di questi, circa tremila monaci nestoriani sono allontanati. Nel 980, un informatore del patriarca nestoriano di Siria riferisce che la Chiesa cristiana in Cina è ormai completamente annientata.⁸ Quindi, dopo 210 anni di storia, il cristianesimo scompare dalla Cina, a causa della persecuzione verso tutte le religioni straniere.

Agli inizi del XIII secolo i guerrieri mongoli guidati da Gengis Khan 成吉思汗 (1155-1227) e dai suoi successori, sottomettono la Cina e la quasi totalità dell'Asia. Per governare questo Impero cosmopolita essi si circondano di consiglieri appartenenti a diverse religioni: buddhisti, confuciani, daoisti, musulmani e cristiani. L'interesse per il cristianesimo è dettato da motivi politici, ma anche da un sincero desiderio religioso.

Papa Innocenzo IV (1195-1254) e i re europei, preoccupati dell'invasione mongola giunta fino alle porte di Vienna e poi ritiratasi verso la Russia, si lanciano alla conquista diplomatica di questo popolo: forti anche dell'appartenenza al cristianesimo nestoriano della moglie di Khan, Hulagu (1259-1265). Papa Innocenzo IV e il re di Francia Luigi IX (1214-1270) inviano più volte francescani e domenicani alla corte del Gran Khan. Non si tratta di veri e propri missionari, ma di inviati per raccogliere notizie e avviare una presa di contatto.

Un autentico annuncio cristiano avviene invece con la missione di fra Giovanni da Montecorvino, giunto a Kambalik⁹ nel 1294

⁸ Cf. A. LUCA, *Nella Cina dei boxers. La prima missione saveriana (1899-1901)*, EMI, Bologna 1994, 51-52.

⁹ È vicino all'attuale Pechino, e vuol dire «città del re»; fu fondata dall'imperatore Kubilai nel 1264. Più tardi la città prenderà il nome di «Capitale del Nord», ovvero Pechino.

dopo un viaggio durato cinque anni. Egli rimane in Cina fino alla morte, avvenuta nel 1328.

Nel 1307 Papa Clemente V lo nomina arcivescovo di Pechino e patriarca dell'Oriente. La sua missione ha un discreto successo. In un resoconto ai suoi superiori egli parla di «seimila battezzati; centocinquanta bambini formati a scuola». La conversione di un principe mongolo porta alla costruzione della prima chiesa e del primo campanile. Ai francescani si deve pure la prima traduzione della Bibbia in lingua mongola. Ma il successo della missione è molto legato al benvolere della dinastia.¹⁰

Quando in Italia si viene a sapere che fra Giovanni è vivo e che ha fondato una comunità cristiana nella capitale stessa dell'impero cinese, si pensa di mandare altri frati in aiuto. Il Ministro generale dei frati minori sceglie sette confratelli da inviare nella missione. Sono ordinati vescovi, sperando che qualcuno di loro possa giungere a Kambalik per ordinare a sua volta vescovo fra Giovanni. Vi arrivano in tre nel 1313 dopo un viaggio durato sei anni; gli altri muoiono lungo la via.

Fra Giovanni divenne così il primo arcivescovo di Kambalik. Egli si preoccupò della formazione letteraria di centocinquanta bambini, ai quali fu insegnato il latino e il greco come preparazione del futuro clero cinese; avviò la prima traduzione, tesa a rendere accessibile la liturgia, del salterio e del NT in lingua mongola, testi di cui non rimane però alcuna documentazione. Undici di questi bambini sapevano pregare bene la liturgia delle ore, e cantare i salmi in una chiesa vicina al palazzo imperiale. Nello stesso periodo un principe mongolo si convertì al cattolicesimo; circa seimila furono i battezzati, e furono costruite due chiese a Pechino.¹¹ Per questo, quando il Papa Giovanni XXII scelse come successore di fra Giovanni da Montecorvino un certo fra Nicolò, volle che partissero con lui altri trentadue francescani; purtroppo la situazione

¹⁰ CERVELLERA, *Missione Cina*, 101.

¹¹ Cf. 武德龙 (WU DELONG), 《中华福传史》, 56-58.

politica del tempo impedì la realizzazione del progetto. Qualche anno dopo Papa Benedetto XII organizzò un'altra spedizione, capeggiata da fra Giovanni da Marignolli, il quale fu nominato Legato Pontificio. Egli giunse in Cina nel 1342 insieme ad alcuni confratelli, e fu ricevuto dall'imperatore in modo fastoso; ma già stava per scoppiare una tempesta.

Dopo quattro anni di visite pastorali, Giovanni Marignolli giudicò opportuno lasciare la Cina. I vescovi nominati dopo di lui alla sede di Pechino non raggiunsero mai la loro destinazione; anche se i francescani avevano intuito che il metodo per convertire la Cina era quello di fondare conventi o monasteri che fossero centri di preghiera e di evangelizzazione, la situazione politica del tempo impedì il successo della missione, troppo legato alla benevolenza della dinastia mongola.¹² Verso il 1360 movimenti nazionalistici suscitarono insurrezioni e rivolte contro di essa; naturalmente il cambiamento di dinastia significò persecuzione per tutti coloro che erano stati favoriti dal precedente regime. I cristiani, cattolici o nestoriani, fuggirono con le armate mongole: le chiese furono distrutte, i pochi cristiani rimasti vennero condannati all'esilio l'anno successivo. Così, all'instaurarsi della dinastia Ming 明 (1368-1644), i cristiani scomparvero per la seconda volta dalla storia della Cina.¹³

Evidentemente la scarsa conoscenza dell'estremo Oriente da parte dei missionari europei non aveva tenuto conto delle vicende legate alle esecrate invasioni mongole in Cina, e quindi della precarietà della loro influenza in una terra straniera e tra gente di altra razza, cultura, religione, lingua. Un errore, questo, che Matteo Ricci saprà schivare con molta intelligenza e molta saggezza.¹⁴

Dal punto di vista culturale e commerciale il successo più duraturo fu quello che riguarda la famiglia veneziana Polo, in particolare Marco (1254-1324); partito per la Cina nel 1271, egli vi rimase per oltre due decenni, svolgendo alcune mansioni ufficiali per incarico

¹² Cf. CERVELLERA, *Missione Cina*, 101.

¹³ Cf. LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 52-54.

¹⁴ Cf. MANCINI, *Un ponte tra Cina e Europa*, 270.

delle autorità mongole.¹⁵ Grazie al *Milione* di Marco Polo, in Europa crescerà la stima per la Cina, considerata come un luogo di grande civiltà artistica e amministrativa. Secondo diversi studiosi, la pittura italiana del Duecento e del Trecento risente dell'influenza cinese. Fra l'altro, Matteo e Nicolò Polo erano stati incaricati dal Khan di tornare in Italia per chiedere al Papa di inviare in Cina sapienti cristiani affinché fondassero un'università. Ma le lotte fra il papato e i regni nazionali in Europa non permisero di soddisfare tale domanda.¹⁶

Bisognerà attendere la fine del secolo XVI per l'avvio di un nuovo tentativo di incontro fra la Cina e il cristianesimo. Questo avvenne ad opera soprattutto dei gesuiti, i quali, nel periodo tra la tarda dinastia Ming 明 e l'inizio della dinastia Qing 清, si impegnarono ad integrare il cristianesimo nella cultura cinese (in particolare quella confuciana) mettendone in rilievo soprattutto il carattere etico. Da allora in poi, la presenza della Chiesa cattolica non è più venuta meno in quella terra. All'arrivo dei gesuiti – anche se si può dire che ciò che è stato seminato non viene mai totalmente perduto – dal punto di vista della missione cattolica restava ancora tutto da fare per quanto concerneva la *Plantatio Ecclesiae* nel Paese di Mezzo.

2. L'ATTIVITÀ MISSIONARIA DI P. MATTEO RICCI SJ

L'arrivo in Cina di P. Matteo Ricci rappresentò il coronamento del sogno che aveva animato il suo confratello, Francesco Saverio (1506-1552), morto a soli 47 anni sull'isoletta di Shangchuan dao 上川島, alle porte della grande Cina, in una fredda notte del dicembre 1552.¹⁷ Quando egli morì, senza veder realizzato il suo grande desiderio,¹⁸ era già nato a Macerata da meno di due mesi il

¹⁵ Cf. M. SABATTINI – P. SANTANGELO, *Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della repubblica*, Laterza, Bari 1989, 466.

¹⁶ Cf. CERVELLERA, *Missione Cina*, 100-101.

¹⁷ Cf. 武德龙 (WU DELONG), 《中华福传史》, 65-68.

¹⁸ Il grande missionario e apostolo dell'Asia, Francesco Saverio, aveva scoperto in Giappone l'immenso prestigio dell'impero cinese: «Se la vostra religione è buona, come mai i cinesi non l'hanno adottata?», gli avevano domandato i letterati giapponesi; e allora egli ne aveva concluso che la conversione della Cina era il compito principale.

futuro missionario che, ricalcando le sue orme, sarebbe entrato in Cina guadagnandosi le simpatie del popolo cinese, così da occupare poi un posto eminente nella storia della sua cultura.

Nel 1583 due gesuiti italiani, Michele Ruggeri e Matteo Ricci, inviati dal loro superiore Alessandro Valignano,¹⁹ ottennero di poter risiedere a Zhaoqing 肇庆 nel Guangdong 广东. Il desiderio di portare la fede cristiana in modo accettabile alla mentalità cinese li portò prima a vivere come bonzi buddhisti, poi come letterati confuciani. Le loro profonde conoscenze scientifiche – riguardanti la matematica, la geometria, la geografia, l'astronomia, la cartografia, l'architettura e l'orologeria – suscitarono presso i cinesi un profondo interesse, e valsero loro l'ammirazione degli spiriti più curiosi.

P. Matteo Ricci, conoscendo alla perfezione la lingua e i libri classici della letteratura cinese, tentò una lettura critica degli scritti di Confucio: liberando il Maestro dall'interpretazione pragmatica e materialista data da molti studiosi che gli succedettero, e scoprendo un Confucio religioso. In occasione del IV Centenario della morte di Ricci, il 29 maggio 2010, all'udienza speciale concessa ai pellegrini marchigiani il Papa Benedetto XVI disse che: «P. Ricci è un caso singolare di felice sintesi fra l'annuncio del Vangelo e il dialogo con la cultura del popolo a cui lo si porta, un esempio di equilibrio tra chiarezza dottrinale e prudente azione pastorale. Non solo l'apprendimento profondo della lingua, ma anche l'assunzione dello stile di vita e degli usi delle classi colte cinesi, frutto di studio e di esercizio paziente e lungimirante, fecero sì che P. Ricci venisse accettato dai cinesi con rispetto e stima, non più come uno straniero, ma come il Maestro del Grande Occidente».²⁰

¹⁹ È il visitatore delle missioni d'estremo Oriente; tocca a lui il privilegio dell'elaborazione della nuova strategia che farà la gloria dei gesuiti in Cina. La prospettiva era audace, in un periodo in cui l'europismo missionario era la regola. In altri paesi, infatti, era accaduto ai convertiti di doversi adattare alla cultura dei missionari piuttosto che l'inverso. Ma di fronte alla civiltà cinese non ci si poteva presentare come conquistatori, tutt'al più come ammiratori e amici. Cf. A. LUCA, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2005.

²⁰ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo ab obitu Patris Matthaei Ricci, S.I.*, 29 maggio 2010, AAS CII (2010), 358.

L'inculturazione compiuta da Ricci non fu ristretta soltanto all'ambito dei concetti e al lavoro missionario, ma anche alla testimonianza personale di vita. Occorre innanzitutto mettere in evidenza la sua vita religiosa esemplare, che contribuì in maniera determinante a farne apprezzare la dottrina presso quanti lo frequentavano. Convinto dell'importanza che hanno, nella cultura cinese, l'amabilità e l'affabilità del tratto e della conversazione, considerate come espressione di gentilezza d'animo, egli mise tutto il suo impegno nel coltivare tali virtù; esercitandole, in particolare, negli incontri con coloro i quali facevano visita alla residenza dei missionari.

Alla sua morte, avvenuta l'11 maggio 1610, vennero a rendergli omaggio circa trecento cristiani, fra cui quarantotto funzionari dell'imperatore, molte decine di dame di corte e alcuni membri della famiglia imperiale: manifestando così il riconoscimento che anche i potenti dell'epoca rendevano a Ricci e alla sua opera. Si trovano ancora oggi in Cina cattolici particolarmente fieri di annoverare tra i loro antenati cristiani dell'epoca di Ricci, considerato come il fondatore della missione cattolica nel loro paese. In altre parole, con P. Ricci avviene un grande cambiamento: il passaggio in Cina dal semplice annuncio missionario alla *Implantatio Ecclesiae*.

Il cristianesimo si inserì nella cultura cinese accogliendo tutto quello che c'era di valido nelle sue tradizioni sapienziali, specialmente confuciane: la nozione di Dio, l'immortalità dell'anima umana, la ricompensa del bene e del male dopo la morte, la pratica delle virtù. Ricci si propose di valorizzare tali ricchezze, purificandole ed elevandole con l'apporto degli insegnamenti evangelici.²¹

Circa trent'anni dopo la sua morte, la dinastia Ming 明 fu abbattuta dalle armate tartare, ed ebbe inizio la dinastia mancese (Qing 清). I gesuiti Adam Schall e Ferdinand Verbiest furono accettati a corte per la loro competenza nell'astronomia; a Pechino, sulle mura della città antica, si trova ancora l'osservatorio da loro costruito. Bisogna dire che i sapienti gesuiti presenti alla corte imperiale facilitavano il compito missionario, attirando la simpatia di alti funzionari che a loro volta esercitavano un'influenza benefica sui magistrati locali. Alla fine della dinastia 明 (1644) vi erano

²¹ Cf. LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 55-56.

missioni in tutte le province della Cina, ad eccezione dello Yunnan 云南 e del Guizhou 贵州. La presenza dei missionari, in special modo gesuiti, e la benevolenza degli imperatori cinesi consentirono così di accrescere la comunità cristiana fino a oltre centomila fedeli nel XVIII secolo.

3. LA QUESTIONE DEI RITI CINESI

I gesuiti non restarono per molto tempo da soli a predicare in terra cinese. A partire dal 1631 entrarono in azione i domenicani, e qualche anno più tardi i francescani provenienti dalle Filippine; in seguito anche gli agostiniani, le Missioni Estere di Parigi e i lazzaristi.

Il problema dei riti incominciò a manifestarsi all'arrivo dei missionari domenicani e francescani in Cina. A quel tempo P. Matteo Ricci era già morto da alcuni decenni; perciò, quando si parla della questione dei riti cinesi, non la si può far risalire esclusivamente a lui, cercandone la causa nel suo metodo di evangelizzazione. Tale disputa prende inizio fondamentalmente dalle impostazioni diverse con cui i religiosi dei vari ordini evangelizzavano, e anche da altre cose di minore importanza:

La ragione era che i religiosi pensavano di imporre ai cristiani l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche vigenti in Europa e nei possedimenti spagnoli e non intendevano fare alcuna concessione alle suscettibilità cinesi. Essi erano particolarmente scandalizzati dalle iniziative dei gesuiti, anche le meno significative. Ad esempio il francescano Gasparre di Alenda e uno dei suoi compagni furono molto turbati quando entrarono nella cappella dei gesuiti di Pechino un giorno del giugno 1637. Un dipinto appeso al muro rappresentava Cristo e gli apostoli che calzavano scarpe per non offendere la sensibilità cinese a proposito dei piedi nudi. «Ciò mi causò una sofferenza molto profonda», scrisse più tardi Gasparre di Alenda. L'incidente è di poca importanza, ma è significativo per capire lo spirito con cui i frati intendevano compiere la loro missione, senza alcuna preparazione e brandendo il crocifisso [...] Nel corso degli anni, l'incomprensione tra i domenicani e i gesuiti dege-

nerò in una disputa che riguardava tre questioni: si poteva essere cattolici e partecipare alle cerimonie in onore di Confucio? Si poteva essere cattolici e praticare i riti del culto degli antenati? Di quale termine ci si doveva servire per designare Dio? La maggior parte dei successori gesuiti di Ricci davano ai riti un senso semplicemente civile.²²

E quindi, mentre i gesuiti autorizzavano i cristiani a partecipare ad alcuni riti familiari e sociali, i francescani e i domenicani, lavorando prevalentemente negli ambienti poco colti, ben presto avvertirono come alcune pratiche adottate dai gesuiti sembrassero superstiziose: ciò che la gente evoluta di Pechino considerava cerimonia puramente civile, per le masse aveva carattere religioso.

Nel 1643 il domenicano Gian Battista Morales diede fuoco alla miccia, mettendo in allarme la Congregazione di Propaganda Fide. «La Santa Sede nel 1645 cominciò a dare ragione a Morales; poi in seguito a un rapporto del gesuita Martino Martini, nel 1656 riconobbe la liceità dei riti cinesi. In seguito, a partire dal 1669, la decisione fu lasciata al giudizio dei missionari e così, per molti anni, colpo dopo colpo, tiri incrociati divisero profondamente i missionari e, di conseguenza, i cristiani cinesi».²³ La proibizione ai cristiani di onorare i defunti e Confucio (bolle papali del 1715 e 1742, sollecitate dai francescani) espose i fedeli alla critica dei confuciani; ai quali essi apparvero come una setta cospirante contro la stabilità dell'impero. Così l'influenza dei gesuiti a corte e nella società si indebolì sempre più, finché gli imperatori giunsero a proibire l'evangelizzazione.

La questione fu anche causa di persecuzioni sotto il regno dell'imperatore Kangxi 康熙 (1662-1722), ma non si può affermare che l'ostilità del governo cinese contro la Chiesa cattolica derivasse semplicemente dal fatto che essa avesse proibito alcuni riti tradizionali. Il problema era assai più profondo ed eminentemente politico: esso consisteva nel timore che le potenze occidentali avessero mire di espansione territoriale in Cina. Il che risulterà vero in seguito.

²² É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano 2008, 29-30.

²³ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 31.

«Per oltre un secolo l'attività missionaria della Chiesa cattolica rimase molto limitata e si svolse nella clandestinità. A ridarle vitalità furono gli avvenimenti militari e politici che contrapposero la Cina alle potenze europee».²⁴

La «questione dei riti»²⁵ amareggiò i missionari, i cattolici cinesi e ritardò la conversione della Cina. Étienne Ducornet conclude così il discorso su tale disputa:

Sottolineiamo qui semplicemente che questi francescani e questi domenicani spagnoli che sembrano aver giocato un ruolo sbagliato avevano un'altra concezione della missione rispetto ai gesuiti, più di conquista, ereditata dalla lotta contro i Mori, con una spiritualità ascetica mescolata a colonialismo iberico. Per il loro estremo rigore, per il loro desiderio di venire alle mani con l'idolatria, erano adatti all'evangelizzazione delle popolazioni cinesi incolte, invischiate in ogni sorta di pratiche magiche e superstiziose piuttosto che all'evangelizzazione dei letterati. Sviando l'attrattiva per la superstizione di questa gente frustrata verso pratiche di devozione cristiana, diedero vita a un'autentica forma di santità cinese, semplice e solida, eroica talvolta, capace di giungere al martirio. Del resto spetta ai domenicani spagnoli l'onore di aver formato il primo sacerdote cinese, Gregorio Luo Wenzao, che diventerà vescovo di Nanchino nel 1691.²⁶

Nel 1939 il Papa Pio XII dichiarò solennemente che la memoria civile del filosofo Confucio e la memoria filiale degli antenati di ciascuna famiglia erano compatibili con la fede cristiana.²⁷ Così fu risolta definitivamente la «questione dei riti cinesi».

²⁴ LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 57.

²⁵ Cf. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 29-34; 崔维孝 (CUI WEIXIAO),- 《明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)》 (*Lo studio della missione dell'ordine francescano spagnolo in Cina tra la dinastia Ming e la dinastia Qing*), 中华书局, 北京 2006, 112-382.

²⁶ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 34.

²⁷ Cf. 孙尚扬 - 钟鸣旦 (SUN SHANGYANG - ZHONG MINGDAN),- 《一八四〇年前的中国基督教》, 363-369.

4. EVANGELIZZARE LA CINA: LA QUESTIONE DEL METODO

Fu Alessandro Valignano, gesuita nominato Visitatore delle missioni d'Oriente, ad optare decisamente per un metodo di adattamento dei missionari agli usi e ai costumi locali.

Merito di padre Alessandro Valignano è di aver voluto, a tutti i costi, l'entrata in Cina. Giustamente il padre Matteo Ricci dirà di lui che è stato «il primo autore di questa missione» e «il primo fondatore». Per questo aveva chiamato a Macao il p. Ruggieri e, qualche anno dopo, il p. Matteo Ricci. All'impresa della Cina ha dedicato molti dei suoi pensieri e ha scelto per essa gli uomini migliori.²⁸

Le sue opere catechistiche furono sostanzialmente due: il *Catechismus christianae fidei editus à patre Alexandro Valignano* del 1586, e il *Dochirina Kirishitan* (1591).²⁹ Il primo è destinato ai catechisti come libro guida, e contiene, nella prima parte, anche un discorso introduttivo alle verità della fede basato su argomenti razionali. Il secondo è un'esposizione della dottrina della fede, destinata ai fedeli.

«L'accomodamento, ovvero l'applicazione in Cina del modo soave di Valignano, è un termine che appare almeno due volte negli scritti di Ricci».³⁰ Comunque il *typos* di quest'opera di adattamento dei missionari resta la missione cinese, iniziata dal gesuita maceratese, che sin dal suo primo ingresso in Cina nel 1583 adoterà usi e costumi locali: assumendo prima le vesti e lo *status* di bonzo, e poi, su suggerimento del Valignano nel 1595, quello di letterato confuciano. Bisogna pensare che in Cina era necessario identificarsi con qualcuna delle classi religiose esistenti per potervi salvaguardare la possibilità di soggiorno, dato che quel paese prova un'innata diffidenza per i «barbari» stranieri.

²⁸ A. LUCA, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2005, 259.

²⁹ Cf. LUCA, *Alessandro Valignano*, 171-181.

³⁰ G. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione. Una biografia intellettuale*, PIMedit, Milano 2010, 66.

Nel frattempo il Visitatore concepì un altro progetto: chiedere al Papa di inviare un'ambasciata all'imperatore. Trattandosi di un capo religioso e non di un re, forse l'imperatore avrebbe ricevuto l'ambasciata; e reso ben disposto da doni esotici e di valore, avrebbe concesso autorizzazioni che nessuno dei subalterni avrebbe osato dare. Il Visitatore chiese a Ruggieri³¹ di recarsi a Roma a perorare la causa, pensando che nessun altro avrebbe potuto meglio di lui illustrare la situazione; anche se, così facendo, egli privava la missione in Cina del suo pioniere, con un'esperienza di quasi dieci anni alle spalle.

Oggi certamente stupisce questa specie di cedimento da parte di Valignano, il cui motto era: «non indietreggiare mai». ³² Egli insisteva tanto affinché i missionari imparassero la lingua, e aveva istituito scuole per i missionari in Oriente, perché era persuaso che il primo requisito per acculturarsi in un popolo fosse conoscerne bene il linguaggio; per la Cina voleva che fosse questo il biglietto d'ingresso, come effettivamente accadde. Inoltre, «Valignano voleva che ai popoli convertiti venisse riconosciuto il diritto di accedere al sacerdozio e all'episcopato; anzi, riteneva compito primario e fondamentale l'impegno di formare il clero indigeno». ³³

Nel 1606 tutto era pronto per un altro grande passo in avanti nella missione di Ricci: la visita di Valignano a Pechino. In quell'occasione,

³¹ Michele Ruggieri venne inviato nel 1588 da Valignano a Roma al fine di promuovere un'ambasceria papale alla corte dell'imperatore cinese. Si voleva tentare in questo modo di assicurare stabilità alla missione cinese, avviando relazioni diplomatiche tra Cina e Santa Sede. Giunto a Roma nel 1590, Ruggieri non riuscì però a far andare in porto il progetto, anche a causa della morte a breve distanza dei pontefici Sisto V e Urbano XII, e alle sfavorevoli condizioni di politica internazionale che fecero desistere Gregorio XIV, al quale il progetto sembrava interessare. Il Generale della Compagnia di Gesù Claudio Acquaviva inviò Ruggieri a Salerno, dove rimase fino alla fine. Morì l'11 maggio 1607.

³² Cf. LUCA, *Alessandro Valignano*, 269.

³³ LUCA, *Alessandro Valignano*, 307. Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 90-92.

il Visitatore aveva intenzione di prendere misure di grande importanza per lo sviluppo della missione. Ma durante la realizzazione del suo ventennale viaggio, il 20 gennaio 1606 la morte lo colse a Macao. Tutti restarono profondamente colpiti da questo lutto, in particolare Ricci che, da quel momento, si considerò come orfano. Egli paragonò il Visitatore a san Francesco Saverio:

Fu sentita e piana la sua morte dai Padri di ambedue le Christianità di Giappone e Cina, quella per esser da lui promossa molto avanti, questa per esser stata da lui fondata e ajutata con grande amore e fatica, [...] il B. Padre Francesco Sciavier et il P. Alessandro Valignano, che desiderorno tanto entrare dentro di questo regno per il bene di tante anime, et ambedoi morirno alla porta di esso senza poter por in opra il loro desiderio.³⁴

Come fedelissimo discepolo di Valignano, dunque, la prima preoccupazione del Ricci e dei suoi confratelli non fu tanto l'evangelizzazione diretta, ma la possibilità di rimanere *in loco* – ovviamente finalizzata alla futura diffusione della fede cristiana. L'opera del Ricci va letta tutta in quest'ottica, per non rischiare di ridurre il missionario maceratese a un semplice scienziato e umanista. Le varie opere da lui composte sono catechetiche anche se non in senso stretto, essendo finalizzate ad eliminare la diffidenza intorno al cristianesimo e a permetterne lo sviluppo.

5. IL CATECHISMO DI RUGGIERI E L'ORDINE DI RIFARNE UNO NUOVO

La più importante opera di evangelizzazione di P. Matteo Ricci, il cosiddetto «catechismo ricciano» – il cui titolo originale è *Tianzhu shiyi* 《天主实义》 (Il vero significato di «Signore del cielo», d'ora in poi:

³⁴ M. RICCI, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Quodlibet, Macerata 2006², 493.

TZSY) –, non fu il primo tentativo di catechesi scritta compiuto dai gesuiti nell'«impresa della Cina». Michele Ruggieri, primo compagno di Ricci in questa missione, aveva già pubblicato nel 1584, in collaborazione con lui,³⁵ un catechismo intitolato *Tianzhu shilu* 《天主实录》 (*La vera esposizione del Signore del Cielo*):³⁶ come afferma Ricci stesso nella lettera a Claudio Acquaviva del 30 novembre 1584.

Pur, venendo qui a Cantone [Guangzhou/广州] per alcune faccende della nostra residentia di Sciaochino [Zhaoqing 肇庆], mi raccomandò il p. Michele Ruggieri, mio compagno, che mandassi un Catechismo che habbiamo fatto in lettera cina, già con la gratia del Signore stampato e molto ben ricevuto nella Cina, nel quale con un dialogo di un gentile et un padre di Europa, si dichiarano tutte le cose necessarie al cristiano, con bel ordine e buona lettera e lingua cina che, agiutati di alcuni letterati, habbiamo accomodato con riputatione delle principali sette della Cina.³⁷

In questo momento i padri si erano stabiliti a Zhaoqing 肇庆 da circa un anno, e per sottolineare il loro *status* religioso e renderlo comprensibile a chiunque li avesse incontrati, si erano rasati il capo e avevano preso le vesti dei bonzi buddhisti. In questo momento, dunque, la loro conoscenza sia della lingua sia della cultura cinese era ancora assai superficiale. Un dettaglio meritevole di attenzione è sicuramente che Ricci, sin dalla lettera del 20 ottobre 1585, avesse reso chiaramente manifesta l'intenzione che li aveva spinti a intraprendere la pubblicazione di questo catechismo: vale a dire l'esposizione della fede e la confutazione delle «sette», ovve-

³⁵ Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 106.

³⁶ Cf. N. STANDAERT – A. DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 voll., Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, I, 1-86; 金秉洙 (JIN BINGZHU), 《冲突与融合: 佛教与天主教的中国本地化》 – (*Conflitto e fusione: l'inculturazione del buddhismo e del cattolicesimo in Cina*), 光启出版社, 台北 2001, 206-208.

³⁷ M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Quodlibet, Macerata 2001, 91.

ro delle religioni presenti in Cina. È interessante notare la presenza, tra le «sette» menzionate dal gesuita maceratese, di quella dei letterati: che si ispirava a Confucio e venerava i suoi insegnamenti. In seguito Ricci sceglierà questo Maestro come interlocutore prediletto del cristianesimo.

In breve le dico che i grandi tutti sono della setta epicurea, non già di nome ma con leggi e opinioni [i confuciani]; gli altri più bassi, che confessano l'immortalità dell'anima, sono pitagorici, perché tengono scrupolo di mangiare carne di animali e pesci, dicendo che ha transmigrazione di animali tra gli huomini et anco nelli animali [i buddhisti].³⁸

Abbiamo anche notizia che poi, quando i gesuiti si stabilirono a Nanchang 南昌 nel 1595, Ricci si dedicò alla composizione del nuovo catechismo. In realtà dalle lettere sappiamo che tale lavoro era stato iniziato già più di un anno prima, dal momento che se ne fa menzione in una lettera a Costa del 1594. Ciò che più suscita il nostro interesse nel seguente passaggio del *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, resta comunque la motivazione addotta alla sostituzione del *Catechismo* di Ruggieri.

In questo tempo fece il P. Matteo un altro *Catechismo* delle cose della nostra santa fede, più copioso di quello che si fece prima, il quale, oltre l'esser breve, era fatto al modo e stato in che allora stavano i Padri, nominandosi i nostri in esso con nome simile agli *Osciami*. Per questo si diede ordine che si rompessero le tavole; et i nostri, già molto tempo aveva, che non usavano più questo libro né si dava a nessuno; e da qui in avanti usorno tutti quest'altro novo, transcrivendosi per tutte le case sino che si stampò, come di poi si dirà.³⁹

Dunque il *Catechismo* del 1584 aveva il difetto di essere breve, e di essere legato all'immagine che i padri avevano dato di sé nei primi anni di missione; a sua volta in relazione con il mondo religioso

³⁸ RICCI, *Lettere*, 100.

³⁹ RICCI, *Della entrata*, 259-260.

buddhista. Abbiamo già detto come, a partire dal 1593, Valignano avesse suggerito a Ricci e a tutti i gesuiti in Cina di sganciarsi da questa identificazione, avvicinandosi piuttosto al mondo dei letterati; cosa che poi avvenne in pratica a partire dal 1595, quando essi lasciarono l'abito da bonzi per vestire la seta dei letterati. La confusione con il buddhismo veniva vista come un pericolo a livello sociale, perché non dava credito ai missionari presso la gente che «contava» e che avrebbe potuto favorire la loro residenza in Cina; si temeva, inoltre, che il cristianesimo venisse considerato come una forma sincretica di buddhismo.

Ricci si trovò probabilmente diviso tra la necessità di penetrare nella cultura locale, per creare un orizzonte di significato in cui l'annuncio cristiano potesse essere compreso e recepito, e quella di prendere le distanze dal buddhismo e dal daoismo, così fortemente presenti nella cultura cinese. Forse a questo aveva pensato inizialmente il gesuita maceratese, durante il tempo di elaborazione del *TZSY*; ma pian piano maturò la convinzione di adottare la prospettiva della «ragione sapienziale», di cui parleremo successivamente. Un'eco di questa problematica è presente nel passo in cui si narra di una disputa – descritta a tinte vive e per questo molto divertente – avvenuta tra Ricci e il famoso monaco buddhista Sanhuai 三槐, in casa di Li Ruzhen 李汝楨.⁴⁰ In essa si toccano argomenti di capitale importanza, come quello dell'identità delle sostanze di Dio e dell'uomo: al quale Ricci dichiarò di voler rispondere con argomenti di carattere ragionevole e non facendo ricorso all'autorità, ossia facendo valere i dogmi delle rispettive religioni. Il missionario gesuita, per argomentare e sostenere le sue tesi secondo ragione, si basa sulla filosofia aristotelica: parlando spesso di forma, materia, sostanza e accidente. Ciò è molto importante, perché ci permette di capire come in quegli anni (ci troviamo ormai a Nanchino nel 1599), P. Ricci stesse sviluppando la struttura di esposizione della fede che troveremo poi nel *TZSY*.

⁴⁰ Un altro suo nome è Li Bengu 李本固. Cf. *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* [d'ora in poi: *FR*], a cura di P.M. d'Elia, 3 voll., La Libreria dello Stato, Roma, 1942-1949, II, 73; RICCI, *Della entrata*, 312-317; 利玛窦 – 金尼阁 (LI MADOU – JIN NIGE), 《利玛窦中国札记》, 362-369.

Abbiamo già accennato al fatto che nel 1588 Ruggieri fu inviato da Valignano in Europa al fine di sollecitare un'ambasciata ufficiale del Papa all'imperatore cinese, e che da questo viaggio non fece ritorno. Nel 1592 Ricci si recò a Macao per incontrare Valignano, dal quale ricevette l'ordine di riscrivere il catechismo, e anche una copia del suo catechismo composto in latino come punto di partenza.⁴¹ Troviamo una grande eco di questo incontro, e delle decisioni prese durante il suo svolgimento, in una lettera di Ricci al padre Acquaviva del 10 dicembre 1593, nella quale si esponeva la decisione di accantonare il catechismo del 1584.

Tutto l'anno fossimo occupati in studiare e finii di leggere al padre mio compagno [Francesco de Petris] come un corso che costumano udire delle cose morali i letterati della Cina, che sono *Quattro libri* di quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali. Questi anco mi fa il p. visitatore traslatare in latino per agiutarmi in quello di fare un nuovo catechismo di che abbiamo molta necessità, in sua lingua, per l'altro, che si fece nel principio, non essere riuscito sì buono come avria d'essere. Oltre la traslazione fu necessario anco un breve comento per maggior dichiarazione delle cose che nel resto si trattano; e con agiuto de Iddio stanno già finiti i primi tre libri e solo mi resta il quarto.⁴²

Quasi un anno dopo, in una lettera indirizzata a Girolamo Costa il 12 ottobre 1594, Ricci ritornava sul tema della composizione del *TZSY*; mettendo il confratello a conoscenza del fatto di avere finalmente «pigliato animo di poter di qui avanti componere per me istesso»,⁴³ e di aver quindi iniziato la stesura di un testo che intendeva essere di presentazione della fede cristiana: «tutto di ragioni naturali, per

⁴¹ Cf. G. CRIVELLER, «Un libro fatto tutto di ragioni naturali», in M. RICCI, *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo»* [d'ora in poi: *TZSY*], a cura di 孙旭义 Sun Xuyi – A. Olmi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, 34.

⁴² RICCI, *Lettere*, 184.

⁴³ RICCI, *Lettere*, 189.

distribuirlo per tutta la Cina quando si stamparà». ⁴⁴ Nella lettera scritta a Claudio Acquaviva il 13 ottobre 1596, Ricci afferma di star rivedendo un «*Catechismo* che è già molto cominciato; [...] speriamo che sarà molto migliore che il passato facessimo, et alcuni, che ne hanno visto alcuni capitoli, mi esortano molto a stamparlo»; ⁴⁵ e di avere quindi l'intenzione di pubblicarlo. In questo periodo, come già ricordato, il gesuita maceratese maturò anche l'importante decisione di abbandonare le vesti dei bonzi e i loro usi, e di avvicinarsi invece ai letterati (confuciani), che potevano concedere ai missionari «luogo conveniente» per evangelizzare.

Per questo effetto con ordine del p. visitatore oltre a questa veste, che è propria de letterati, lasciassemo crescer la barba, che a me crebbe molto lunga in puochi mesi, e ci facciamo chiamare a quei di casa, non per reverentia, ma per signoria, et avemo data fama che siamo theologi e predicatori letterati, como anco sono tra loro, e con questo ci daranno entrata e luogo conveniente; già vogliono trattar con noi, perché nesson gentiluomo tratta con bonzo familiarmente, e non solo in Nachino, ma anco in tutta questa città. Sto già introdotto questo, e già pochi ci chiamano e parlano per riverentia come a bonzi. ⁴⁶

Questo è un passaggio fondamentale, che spiega il progressivo avvicinamento dei gesuiti ai letterati. Alla base vi era sicuramente il preveggente consiglio di Valignano, dato a Ricci durante il loro incontro di Macao del 1592; ma non è da escludere che anche l'episodio della cacciata da Nanchino abbia influito su questa determinazione. Questo è quanto avvenne nell'anno che Ricci definisce «di silenzio» per ciò che riguarda il *Catechismo*; in quel periodo egli andava riflettendo sulle cose che esso avrebbe dovuto contenere.

Questi episodi devono essere tenuti in grande considerazione per la ricostruzione storica del processo di formazione del nostro testo.

⁴⁴ RICCI, *Lettere*, 189.

⁴⁵ RICCI, *Lettere*, 337.

⁴⁶ RICCI, *Lettere*, 309.

Tuttavia, da questo punto fino a una nuova menzione del *TZSY* da parte di Ricci abbiamo una lacuna di ben sei anni, dovuta probabilmente anche alla perdita di alcune lettere del suo epistolario, cosa abbastanza frequente in quell'epoca. Ritroviamo Ricci a Pechino, dove risiedeva già da un anno essendovi giunto in compagnia di Diego de Pantoja il 24 gennaio 1601; in una lettera a Niccolò Longobardo egli afferma che il *TZSY* è già terminato e rivisto da un mandarino letterato amico dei padri – da identificarsi con tutta probabilità con Feng Yingjing 冯应京, che in quel momento si trovava prigioniero a Pechino. In una lettera del 1605 a Ludovico Maselli Ricci afferma di aver stampato il *TZSY* «l'anno passato»;⁴⁷ mentre sappiamo che esso fu edito già nel 1603, con prefazione sia di Feng Yingjing (scritta nel 1601), sia di Ricci medesimo (del 1603). Questo errore ritorna per ben quattro volte in varie lettere, ed è smentito da Ricci stesso. Proprio nella lettera di cui stavamo parlando, diretta a Maselli, nella quale per la prima volta commette questo errore di data, parlando di una lettera scritta dagli spagnoli che occupavano le Filippine al viceré del Fujian 福建 egli afferma: «la qual lettera venne a Pachino voltata in cina, dicendo che era scritta nell'anno 1603 del Signore del Cielo, che è l'istesso che io posi nel *Catechismo*».⁴⁸

È vero che in questo frammento si parla di una data apposta, e ciò non significa necessariamente che il *TZSY* venisse pubblicato in quell'anno. Tuttavia, a supporto di questa tesi ci viene incontro anche un'autorità come D'Elia: il quale sostiene di aver ritrovato nella Biblioteca Casanatense di Roma copia del *TZSY* inviato da Ricci al Generale Acquaviva nel 1604, accompagnato da un manoscritto autografo, nel quale il nostro autore affermava: «litteris sinicis typis excudimus anno 1603. [...] Primam hanc Catechismi sinici partem anno praeterito 1603 typis edendam curavimus, et hoc anno Romam ad Patrem Generalem transmittimus».⁴⁹

Bisogna inoltre aggiungere che, anche se non possediamo la data precisa della composizione della lettera a padre Maselli, tutta-

⁴⁷ RICCI, *Lettere*, 376.

⁴⁸ RICCI, *Lettere*, 378.

⁴⁹ Biblioteca Casanatense di Roma, fondo manoscritto, ms 2136.

via tre delle altre quattro lettere in cui ricompare questo errore di datazione sono scritte tra il 9 e il 10 maggio 1605. Ciò potrebbe ben giustificare un errore di distrazione, ripetuto a distanza di breve tempo. D'Elia afferma che probabilmente il *TZSY* fu stampato verso la fine del 1603; e dunque Ricci, in lettere nelle quali parla sempre vagamente di «un anno fa», avrebbe potuto facilmente confondersi e sbagliare. Sempre per quel che riguarda la medesima lettera, un altro fatto di notevole importanza è che vi si trovano descritte per la prima volta le reazioni iniziali suscitate da questo nuovo scritto di Ricci. Innanzitutto, egli afferma che la pubblicazione dell'opera ha chiarito il motivo della venuta dei missionari gesuiti in Cina; Ricci afferma il buon esito dell'opera presso una certa parte di pubblico.

Con il Catechismo, che l'anno passato stampai in questa città, venne ad intendere questa gente il nostro intendo nel venire a stare nella Cina, e così causò diverso effetto; perché ad alcuni levò dell'animo la sospitione di altri fini cattivi, ad altri, amici della sua suspitione, aumentò l'odio contra di noi, e ci cominciano ad ingiuriare. Ma questo effetto fu di già molto tempo avanti previsto da noi; e così confidiamo in Dio che ci agiuterà. Comunemente i dotti stanno attoniti de sì nova e sì ben fundata dottrina, e molti mi confessorno che sta già confutata la setta degli idoli, senza aver chi possa dir niente alle nostre ragioni. Il male solo sta che gli appassionati non si reggono per ragione, *sed prorumpunt in maledica*.⁵⁰

Dal momento in cui egli afferma che i dotti, ossia i letterati confuciani, si rallegrano della confutazione che nel *TZSY* viene fatta della setta degli idoli (*alias* buddhismo e daoismo), diventa plausibile pensare che coloro nei quali cresce il sospetto e l'odio nei confronti dei missionari, dopo la lettura di questo testo, altri non siano che i seguaci di queste religioni.

Da una lettera al Fabio de Fabii, sempre del 1605, veniamo a conoscenza che nonostante l'avversione suscitata in alcuni, il *TZSY*

⁵⁰ RICCI, *Lettere*, 376.

fece sì che altri «aprirno gli occhi e vennero alla nostra casa ad udire le cose della loro salute, molto più sono quei che si mossero, ma stanno aspettando se andiamo avanti con quello che cominciasimo». ⁵¹ In ogni caso l'opera creò intorno ai gesuiti un'attesa, segno nel quale possiamo leggere la coscienza da parte degli interlocutori cinesi che il *TZSY* non fosse altro che un'opera di introduzione, la prima di una serie di opere destinate a rendere manifesto il pensiero dei missionari.

Ricci ci informa anche della pubblicazione dell'*Ershiwu yan* 《二十五言》 (*Venticinque sentenze*), opera di carattere morale divisa in venticinque paragrafi (da cui il nome), pubblicata a Pechino all'inizio del 1605, che ebbe il merito di mitigare gli animi: riuscendo ben accetta a tutti, in quanto non confutava le altre religioni presenti in Cina. Ciò che dava fastidio del *TZSY*, suscitando animate reazioni, era il suo carattere polemico. Non dimentichiamo che esso fu pubblicato tra due opere come il trattato *Jiaoyou lun* 《交友论》 (*Dell'amicizia*) e il *Venticinque sentenze*, che avevano carattere squisitamente morale e solo implicitamente apologetico, con l'intenzione immediata di voler fugare l'idea di una cultura occidentale incivile e inferiore a quella cinese.

Veniamo a conoscenza di nuovi particolari dalla lettera scritta da P. Matteo Ricci a Giovanni Battista Ricci nel 1605. Innanzitutto vi si afferma che il *TZSY* «è una dichiarazione e prova della nostra fede, e confutai in esso le sette della Cina, nel che spesi molti anni; et riuscì assai bene». ⁵² In esso, dunque, vengono confutate le principali religioni in auge allora in Cina; opera nella quale l'autore dichiara di aver speso molti anni. Ciò ci dà un'informazione ulteriore sul periodo di silenzio riguardante la composizione del nostro testo, che va dal 1596 al 1602. Probabilmente questi furono anni determinanti per Ricci, durante i quali l'apostolo della Cina, dopo aver scelto il confucianesimo come interlocutore privilegiato del cristianesimo, si dedicò all'approfondimento delle tradizioni religiose che avrebbero potuto impedire la diffusione dell'annuncio evangelico.

⁵¹ RICCI, *Lettere*, 383.

⁵² RICCI, *Lettere*, 391.

Una lettera al padre Acquaviva ci dà notizia della pubblicazione, e del successo, del *TZSY* anche in Giappone; iniziativa che era stata presa dallo stesso Valignano.

Ci diede anco grande consolatione l'intendere che nel Giappone servivano molto queste nostre opere in lettera cina, per essere anco commune a Jappone; e per questa causa il p. Valignano ristampò in Cantone un'altra volta questo catechismo per mandare a Giappone; et il p. Francesco Pasio mi chiede gli mandì molti di quei libri, che, per venire dalla Cina, hanno là grande autorità.⁵³

In questa notizia sappiamo che Valignano decise la ristampa e l'invio in Giappone del *TZSY*, a distanza rispettivamente di diciannove e quattordici anni dalle pubblicazioni dei catechismi da lui composti per la Terra del Sol Levante: vale a dire il *Catechismus christianae fidei editus* del 1586 e il *Dochirina Kirishitan* del 1591. Ciò è un indizio della profonda capacità di penetrazione culturale attribuita a quest'opera ricciana, anche se – come ricorda lo stesso Ricci – non bisogna sminuire il fatto che buona parte della sua autorità derivava dal fatto di provenire dalla Cina. Altre importanti informazioni sul *TZSY* ci vengono fornite da una lettera scritta da Pechino il 15 agosto 1606, sempre ad Acquaviva.

Una delle cose, con le quali più si assicura questa stata è con i libri che ho fatti; e così lo intendono i nostri, gli amici cristiani e gentili; perché in essi veggono chiaramente che noi trattiamo di pace e virtude e obedientia ai principi, e non di guerra e ribellioni; e così tutti mi esortano a fare altre cose, ma non posso più, specialmente che qua non habbiamo licentia per stampare, né da V. P. né dagli inquisitori della India; e questi quattro o cinque libri miei, che vanno in volta, forno stampati dagli stessi Cinesi, senza io mettermi in essi, et il p. visitatore mi ha avisato che gli lasci stampare, dipoi di esser revisti bene. Solo il *Catechismo* che feci e la *Dottrina christiana*, che voltai in lettera cina, ho fatto con licentia degli inquisitori.⁵⁴

⁵³ RICCI, *Lettere*, 469.

⁵⁴ RICCI, *Lettere*, 428.

Dal brano sopra riportato si evince, una volta di più, che i padri gesuiti consideravano la stampa di libri di importanza capitale per poter restare in Cina. Notiamo che la preoccupazione principale di Ricci rimase sempre la permanenza dei missionari sul territorio, fattore indispensabile per una futura diffusione della fede cristiana. Col passare degli anni, infatti, egli aveva acquisito una coscienza sempre più profonda del fatto che il compito suo e dei primi missionari non era neanche quello di seminare il terreno, ma soltanto di dissodarlo. Ciò considerato, è chiaro che la sua produzione letteraria va letta in questa chiave: non ci si assicura il diritto di residenza in Cina, senza prima arrivare a coloro che potrebbero concederlo – vale a dire alle classi alte costituite dai mandarini, presso i quali l'arte di comporre libri è tenuta nella massima considerazione, dato che «i gradi molto alti si danno per sole composizioni, senza parlare mezza parola».⁵⁵

Un altro dato importante, fornitoci sempre da questa lettera, è che per poter stampare i libri era necessario il nulla osta dell'Inquisizione dell'India; ciò richiedeva talvolta periodi di tempo molto lunghi, tanto che Ricci lamentava il fatto che la missione cinese non avesse un'indipendenza maggiore in questo campo, alla pari della missione giapponese. Comunque, se, come è certo, la prima prefazione scritta da Feng Yingjing a Pechino risale al 1601, mentre l'opera è stata pubblicata soltanto nel 1603, possiamo dedurne che il testo circolò manoscritto già prima della sua uscita ufficiale. Da una raccolta di lettere inviata da Ricci ad Acquaviva, veniamo a conoscenza di alcune missioni condotte dai gesuiti quell'anno in vari villaggi nei dintorni di Pechino, il cui resoconto è stato fatto da Gaspare Ferreira. Egli ci narra dell'amicizia stretta con un letterato residente in un villaggio, battezzato dai gesuiti con il nome di Clemente, al quale avevano regalato copia del *TZSY*, che questi accettò «con molto suo gusto».⁵⁶

Ferreira racconta che in questa evangelizzazione dei villaggi molti, avendo saputo dell'arrivo dei missionari, si recavano sul posto per essere istruiti; vedendo il gran concorso di gente, i gesuiti ebbero un'altra idea. «Si compartì tra loro una buona quantità di dottrine, acciò quei che volessero convertirsi le studiassero, e poi

⁵⁵ RICCI, *Lettere*, 429.

⁵⁶ RICCI, *Lettere*, 449.

communicassero con gli altri; e per questa via venissimo a conseguir l'intento nostro con maggior brevità, facilità e niuno aggravio de' popoli». ⁵⁷ In questo passo si parla della distribuzione di «dottrine»: termine usato, soprattutto in questo periodo, nell'epistolario ricciano per indicare il *Tianzhu jiaoyao* 《天主教要》 (*Dottrina cristiana*). ⁵⁸ Ciò sembrerebbe quasi confermare il fatto che il rapporto tra il TZSY e la *Dottrina cristiana* consistesse nell'essere indirizzato il primo alla classe dirigente più colta, mentre la seconda era impiegata nell'evangelizzazione del popolo.

Oltre alla ristampa del TZSY voluta dal Valignano nel 1605, siamo a conoscenza di una nuova ristampa fatta nel 1607 ad opera di Li Zhizao 李之藻 ⁵⁹ e promossa da un grande amico di questi, il letterato locale Wang Mengpu 汪孟樸, nella provincia del Zhejiang 浙江, come è precisato da una lettera ad Acquaviva del 1608. Di ristampa si parla anche in un passaggio di una lettera del 1609, indirizzata a Pasio. In essa si racconta che «in una provincia certi gentili per se stessi, senza farsi cristiani, stamporno il nostro *Catechismo*». ⁶⁰ Questa allusione fa probabilmente riferimento alla già menzionata ristampa fatta da Li Zhizao nel 1607.

Il libro, essendo una presentazione dell'unico Dio fatta con dimostrazioni ragionevoli e riducendo la parte dogmatica ai minimi termini, poteva facilmente prestarsi a questo tipo di equivoci, sebbene nell'ultima parte si parli chiaramente dell'incarnazione e dell'ascensione del Signore.

Questo, a grandi linee, è il quadro storico che ci presenta l'epistolario di Xitai 西泰 ⁶¹ riguardo al processo di formazione del

⁵⁷ RICCI, *Lettere*, 447.

⁵⁸ Cf. RICCI, *Lettere*, 385.392.406.428.

⁵⁹ RICCI, *Lettere*, 459.

⁶⁰ RICCI, *Lettere*, 519.

⁶¹ Così era anche conosciuto padre Matteo Ricci in Cina (oltre al suo nome cinese Li Madou 利玛窦, traslitterazione fonetica del suo nome italiano); Xitai 西泰 significa «grande saggio dell'Occidente». Corrisponde al cosiddetto «nome del segnale», un nome onorifico, che descriveva la persona che lo portava, segnalando qualche suo tratto caratteristico. Questo nome era usato comunemente dalle persone per chiamarsi, mentre l'uso del nome personale veniva riservato ai genitori, o a figure di grande autorità.

testo preso in esame. Certo le *Lettere* lasciano aperte alcune questioni: come il problema di che cosa sia avvenuto nei sei anni durante i quali, dopo aver dichiarato che il *TZSY* era quasi pronto, il Ricci non ne fa più menzione; o ancora, di come venne fatta la scelta dei temi da inserire nell'opera.

Per questo motivo tenteremo ora di ottenere qualche informazione in più analizzando quanto del *TZSY* è detto nel *Della entrata*, che è una preziosa testimonianza dell'opera svolta da Ricci e dai suoi primi confratelli in Cina, attraverso un testo pubblicato in forma originaria solo dopo tre secoli. Questo lavoro fu preparato da Ricci sotto forma di appunti, nei quali raccolse, raccontando in terza persona, i ricordi dei primi passi dell'impresa della Cina, spinto dal fatto che era rimasto l'unico di quelli che avevano iniziato.

Il missionario maceratese, tuttavia, non portò a compimento l'opera. Dopo la sua morte, avvenuta l'11 maggio 1610, Nicolas Trigault, aggiungendo 19 fogli ai 122 già scritti dal Ricci, completò il manoscritto; in seguito lo portò a Roma, dove venne pubblicato a suo nome in edizione latina e italiana. Per anni, dunque, questa opera venne conosciuta come scritta dal Trigault. Solo nell'ultimo secolo, grazie anche alla chiusura della questione dei Riti Cinesi, un nuovo interesse ha portato a render giustizia alla figura di Ricci; e il *Della Entrata* ha conosciuto una nuova primavera, grazie all'edizione monumentale portata a termine da Pasquale D'Elia tra il 1941 e il 1949. Quest'opera è molto importante, dunque, anche per ciò che riguarda il *TZSY*, e per ciò che è sotteso al suo processo di formazione.

Sin dall'inizio dello scritto, Ricci mette in evidenza alcune problematiche che dovettero sembrargli risolutive per l'introduzione del cristianesimo in Cina, tanto da venire poi inserite nell'esposizione del *TZSY*. Laddove, infatti, tratta delle diverse sette, dovendo affrontare il tema dell'immortalità dell'anima egli afferma:

Della immortalità dell'anima pare che gli antichi dubitassero manco, anzi derono ad intendere che vivevano molti anni doppo la morte là nel Cielo, ma non parlorno punto di stare alcuno nell'inferno; solo i letterati di questo tempo estinsero a fatto l'anima doppo la morte, et non credono né paradiso né inferno nell'altra vita.⁶²

⁶² RICCI, *Della entrata*, 94.

Non dimentichiamo che questi appunti, riguardanti i primi passi della missione in Cina, furono stesi a partire dalla fine del 1608, o dagli inizi del 1609;⁶³ quindi il Ricci faceva qui una rilettura con il senno di poi di quanto aveva vissuto e appreso nel corso degli anni – a prescindere dal fatto che avesse utilizzato annotazioni prese via via nel tempo. Nel passo succitato torna un *leitmotiv* ricorrente nel *TZSY*: vale a dire il fatto che la dottrina confuciana, elogiata più volte da Ricci nei suoi scritti, e definita compatibile sul piano morale con la fede cristiana, è quella di Confucio stesso e dei suoi discepoli più antichi, pervertita poi dalle scuole neoconfuciane aperte a contaminazioni con la «setta degli idoli». Quindi il nostro autore si presenta come portatore di qualcosa già presente presso gli antichi, che egli pensa utile per riportare i costumi ad una purezza originale ormai perduta.⁶⁴

È interessante notare, a proposito della pubblicazione del *TZSY*, che, quando il libro venne nelle mani di Feng Yingjing (1601), egli avrebbe voluto stamparlo subito; ma il Ricci tentò di farlo desistere da questo proposito, adducendo la motivazione che avrebbe voluto rifinirlo meglio. Il vero problema era, invece, «non esser venuta anco la licentia degli Inquisitori».⁶⁵ Dunque nel 1601 l'Inquisizione di Goa non aveva ancora dato il nulla osta per la stampa dell'opera. Questa informazione va ad aggiungersi alle altre già annotate nel corso di questo paragrafo, nel tentativo di ricostruire le vicende riguardanti il *TZSY*. Di grande importanza, inoltre, è un altro fatto narrato da Ricci: dato che Feng Yingjing non trovò ragionevoli le obiezioni mossegli dal gesuita per impedire la pubblicazione dell'opera, e «sapendo che già stavano intagliate le tavole di questo libro, diede danari per stamparne da duecento».⁶⁶ Dunque, se fosse stato per Feng Yingjing, il libro – uno dei passaggi fondamentali della storia dell'ingresso del cristianesimo in Cina – sarebbe stato

⁶³ Cf. RICCI, *Lettere*, 524.

⁶⁴ Cf. A. CHIRICOSTA, «Introduzione», in M. RICCI, *Il vero significato del «Signore del Cielo»*, ID. (ed.), Urbaniana University Press, Roma 2006, 40.

⁶⁵ RICCI, *Della entrata*, 456.

⁶⁶ RICCI, *Della entrata*, 456.

stampato già prima del 1603, anno in cui venne ufficialmente pubblicato con il titolo di *Tianzhu shiyi*.⁶⁷

6. IL PROBLEMA DELLA SCELTA DEI TERMINI FILOSOFICI E TEOLOGICI

Sappiamo che l'evangelizzazione e l'inculturazione, ossia l'«interculturazione»,⁶⁸ hanno sempre una stretta relazione. Perciò

⁶⁷ A questo proposito è interessante rilevare che l'edizione Quodlibet di *Della entrata*, da me consultata, afferma che l'opera venne pubblicata nel 1603 con il titolo di *Tianxue shiyi* 《天学实义》, mentre le numerose ristampe successive porterebbero il titolo di *Tianzhu shiyi* 《天主实义》 (cf. Ricci, *Della entrata*, [n.d.c.] 2, 454). Ciò contrasta però con quanto affermato da D'Elia in una nota posta a margine delle *FR*, dalla quale siamo informati che l'opera venne pubblicata con il titolo di *Tianzhu shiyi* 《天主实义》 e solo in seguito, probabilmente dopo il 1615 quando il termine *Tianzhu* 天学 iniziò a indicare la religione cristiana, fu pubblicata con il titolo *Tianxue shiyi* 《天学实义》. Inoltre D'Elia indica l'esemplare dell'opera conservato tuttora nella Biblioteca Casanatense di Roma come l'unico che rappresenta l'edizione del 1603. Tale esemplare, come ho potuto constatare io stesso, reca sul frontespizio i caratteri *Tianzhu shiyi* 《天主实义》, e ciò a sostegno della tesi di D'Elia (cf. *FR* II, [n.d.c.] 293).

⁶⁸ Una terminologia recente indica lo sforzo dei cristiani per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, presupponendo la potenziale universalità di ogni cultura e l'apertura culturale che si fonda sulla medesima natura umana, ovvero sulla verità dell'essere uomini con i loro comuni valori, invitandoli a una nuova comprensione di se stessi, a un processo continuo di reinterpretazione. Il termine include l'idea di crescita, di reciproco arricchimento delle persone, di mutua fecondazione delle culture che si incontrano. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* [d'ora in poi: CCC], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 854.1232.2684; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 353-379; J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005², 60-74; ID., *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione* (1993) 10, 657-665; B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano. Con un'antologia di testi Giovanni Paolo II a Benedetto XVI*, Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose, Ancona 2010, 28-32.

la scelta dei termini appropriati, scientifici, filosofici e teologici diventa un impegno primario nel campo missionario.

La Parola di Dio deve essere trasmessa in modo tale che non solo sia capita con l'intelligenza, ma penetri profondamente nella globalità della persona umana in modo tale che, attraverso una conversione radicale, possa portare questa persona ad esprimere con tutta la sua vita, con tutta la sua cultura, la propria adesione alla fede di Cristo Signore. Da qui la necessità che questa parola sia trasmessa non già in un linguaggio esotico, ma in forme consustanziali con la vita delle persone a cui è annunciato il Vangelo; non quindi in contrapposizione, ma in armonia con il contesto storico-sociale-culturale dei popoli a cui è rivolto il messaggio della salvezza.⁶⁹

Il processo di inculturazione della fede cristiana deve iniziare, in ordine di tempo e di importanza, dotandosi di una traduzione ed espressione adeguata affinché il messaggio cristiano possa svilupparsi dall'interno di una determinata cultura. Una critica rivolta a Ricci e ai gesuiti in genere è quella di aver strumentalizzato la scienza, spacciandosi per scienziati al fine di ottenere conversioni. Ma dimentichiamo che la rigida dicotomia religione-scienza non esisteva ancora nel XVII secolo. Presentandosi come studiosi del cielo materiale, i missionari avevano titoli per accreditarsi come studiosi della realtà; per essere accolti e accettati essi avevano bisogno di attestare la loro credibilità al fine di parlare del Cielo metafisico. Purtroppo, oggi molti presumono che la scienza si opponga alla fede cristiana.

Il cielo è l'oggetto degli studi ed è interpretato in un senso ampio: studi riguardanti il cielo fisico (cioè astronomia) e il Cielo metafisico (Dio, cioè teologia). La divisione moderna, o addirittura l'opposizione, tra queste due branche della scienza non rientrava nella scienza del Rinascimento. Ricci

⁶⁹ 孙旭义, *L'Eucaristia in Cina*, 31.

e i suoi compagni gesuiti consideravano il proprio messaggio religioso e la scienza europea come un insegnamento unitario, coerente, che chiamavano appunto «studi celesti» [Tianxue天学], in cui scienza e teologia si integravano a vicenda ed erano entrambe presentate in termini razionali.⁷⁰

I primi missionari gesuiti, in Cina, si trovarono di fronte al dilemma inerente al nome di Dio, di capitale importanza per la redazione del *TZSY*. Conoscevano infatti la scelta fatta da Francesco Saverio e dai suoi successori in Giappone di traslitterare il nome di Dio dal latino *Deus*, dopo averlo tradotto inizialmente con il termine giapponese Dainici 大日 (Grande Sole), che si era rivelato però inadeguato. In Cina i padri optarono per una scelta diversa, ricercando un nome che appartenesse all'orizzonte culturale del popolo cinese, e che allo stesso tempo potesse significare il Dio unico e personale dei cristiani senza prestarsi ad equivoci. Ricci notò che molti brani dei classici cinesi⁷¹ concordavano con la dottrina cristiana, e propose un parallelo tra il rapporto del cristianesimo con la cultura greco-romana e quello del cristianesimo stesso con il confucianesimo. Su questo punto afferma Papa Benedetto XVI, in una lettera indirizzata a Mons. Claudio Giuliodori, vescovo di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia:

Nonostante le difficoltà e le incomprensioni che incontrò, Padre Ricci, volle mantenersi fedele, sino alla morte, a questo stile di evangelizzazione, attuando, si potrebbe dire, una metodologia scientifica e una strategia pastorale basate, da una parte, sul rispetto delle sane usanze del luogo che i neofiti cinesi non dovevano abbandonare quando abbracciavano la fede cristiana, e, dall'altra, sulla consapevolezza che la Rivelazione poteva ancor più valorizzarle e

⁷⁰ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 86-87. Cf. 李之藻 (LI ZHIZAO) (ed.), 《天学初函》 (*La prima collana sulla dottrina celeste*), 6 voll., in 吴相湘 (WU XIANGXIANG) (ed.), 《中国史学丛书》 (*Collana di studi storici della Cina*), 台湾学生书局, 台北1965.

⁷¹ Cf. *TZSY* 102-108.337-353.390-391.

completarle. E fu proprio a partire da queste convinzioni che egli, come già avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro del Vangelo con la cultura greco-romana, impostò il suo lungimirante lavoro di inculturazione del Cristianesimo in Cina, ricercando un'intesa costante con i dotti di quel Paese.⁷²

Così «cominciamo a chiamare a Dio *Tienciù* (天主),⁷³ che vuol dire *Signore del Cielo*, come sin hora si chiama per tutta la Cina, e nella *Dottrina Cristiana* et altri libri che si fecero, e cadde molto bene per il nostro proposito». ⁷⁴ Tra questi altri libri, naturalmente vi è anche il *TZSY*, in cui però Dio viene chiamato anche con il nome Shangdi 上帝 (Sovrano Supremo) e Tian 天 (Cielo), termini

⁷² BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 6 maggio 2009, AAS CI (2009), 537.

⁷³ Cf. *FR I*, [n.d.c.] 185-187.236. Il termine Tianzhu 天主, usato nell'estate 1583, deriva dal suggerimento involontario e indiretto di quello che sarà uno dei primi convertiti, Giovanni Chen 陈, che indusse Ricci a una scelta poi rivelatasi definitiva per tutta la missione estremo-orientale. Si trattava di un neologismo, o almeno a quei tempi era percepito come tale. In realtà esso appare già per la prima volta nelle cronache cinesi *Shi ji* 《史记》 (*Memorie storiche*) dello storico Sima Qian 司马迁, dove indica il primo di otto Spiriti o Signori. Tutto ciò era naturalmente sconosciuto a Ricci, che si riferiva invece al Tian 天 della concezione confuciana; termine con il quale, per sua stessa ammissione, spesso si indicava il cielo materiale, ma che secondo una retta interpretazione sarebbe da intendersi come l'unico Dio personale e creatore dell'universo. Nei suoi scritti Ricci userà sia i termini Tianzhu 天主 e Tian 天, che in cinese indica appunto sia cielo materiale che il principio divino, sia il termine Shangdi 上帝. Dopo la morte di Ricci (1610) buona parte della questione dei riti cinesi girerà proprio attorno a questi nomi. Comunque, il termine Tianzhu 天主 si ritiene già utilizzato dai nestoriani per denominare il Dio cristiano. Fatto curioso è l'ipotesi, nata in Giappone, secondo cui fu proprio un patriarca daoista, traducendo gli scritti nestoriani, a indicare con questo nome il Dio cristiano (cf. G. RICCIARDOLO, *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci*, Chirico, Napoli 2003, 181-188).

⁷⁴ RICCI, *Della entrata*, 133.

mutuati sempre dai testi classici, e che, secondo Ricci, stanno alla base di una credenza in un Dio non impersonale e immanente, ma creatore, unico, personale e trascendente che i cinesi avrebbero posseduto sin dall'antichità.

C'erano anche altre espressioni impiegate da missionari e cristiani cinesi per nominare Dio, che a causa della controversia terminologica «furono successivamente abbandonate, interrompendo così un promettente processo di inculturazione». ⁷⁵ Ad esempio, Da Fumu 大父母 (Grande Padre-Madre), ⁷⁶ Wanwu Zhenyuan 万物真源 (Vera Origine dei Diecimila esseri), Tian 天 (Cielo), Dazhu 大主 (Grande Signore), Zhu 主 (Signore), Zhuzai 主宰 (Signore Dominatore), Da Zhuzai 大主宰 (Grande Signore Dominatore), ecc. Uno dei termini più frequentemente usati da Ricci per indicare Dio è «Grande Padre-Madre», impiegato da Ricci e Ruggieri fin dagli albori della missione. Questa espressione è stata successivamente utilizzata in modo frequente nella letteratura cristiana cinese, sia dai missionari che dai convertiti.

Le origini recondite del termine stanno nella cosmogonia cinese, in cui il concetto di yang, elemento maschile, e yin, elemento femminile, sono centrali. «Grande Padre-Madre» era un termine che designava sia l'imperatore che le autorità locali. Yang Tingyun (杨廷筠), uno dei pilastri della prima comunità cattolica cinese, ne sviluppò un'interpretazione cristiana. Considerare l'universo come il proprio padre e la propria madre implica riconoscere che tutti gli esseri umani sono fratelli e sorelle. Il termine richiama anche il rapporto tra genitore e figlio, un rapporto che rispetta, in termini di vicinanza, quello tra Dio e gli uomini. L'abbandono del termine «Grande Padre-Madre» è particolarmente deplorabile alla luce del perseguimento di un linguaggio inclusivo, che eviti connotazioni patriarcali e maschili di Dio, da parte della teologia contemporanea. ⁷⁷

⁷⁵ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 84.

⁷⁶ È interessante sapere che ancora oggi i cinesi chiamano quei governanti che agiscono con giustizia e benevolenza fumu guan 父母官 (mandarino padre-madre).

⁷⁷ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 85.

Ricci tiene molto a dimostrare come, attraverso la ragione naturale, i cinesi potessero giungere alla conoscenza del vero Dio, dell'immortalità dell'anima e della retribuzione del bene e del male; egli, nel TZSY, «dava ragione delle cose della nostra santa fede». ⁷⁸ È questa una delle grandi sfide del gesuita maceratese, che costituiscono il punto di forza del suo capolavoro.

In seguito alle scelte operate dal gesuita maceratese, i primi catechismi che vennero scritti in cinese impiegarono il nome Tianzhu per indicare Dio; nome che si usa ancora oggi nella liturgia cattolica. «Studiando i libri classici cinesi, Ricci ne sottolinea la spiritualità, mettendo in guardia dai commenti razionalistici [...] E poggia le sue argomentazioni su analisi verbali e su citazioni precise e pertinenti, scelte nei testi antichi. Fedele al suo nuovo metodo, affinato verso il 1596, egli imposta i principi cristiani della creazione, dell'immortalità e della giustizia». ⁷⁹ Egli, nel suo impegno per l'inculturazione, diviene il principale promotore di una strategia di conversione «docile», tendente a non sconvolgere né a mettere in crisi le abitudini e le tradizioni dei cinesi.

Se vogliamo comprendere le ragioni delle scelte ricciane in materia terminologica e, in fondo, di ciò che riguarda il metodo dell'evangelizzazione, dobbiamo chiarire innanzitutto alcuni fraintendimenti su Ricci. Oggi la sua grandezza è ormai indiscussa sia in Cina sia in Occidente. Tuttavia, nonostante le attestazioni di stima che le sono state accordate, l'opera di Ricci è stata accompagnata sin dall'inizio da gravi e penosi fraintendimenti, «così pesanti da comprometterne l'efficacia ai fini dell'evangelizzazione, da offuscarne il valore sul piano del metodo, da distorcerne il significato nella prospettiva del dialogo interculturale». ⁸⁰

⁷⁸ RICCI, *Lettere*, 159.

⁷⁹ M. DEBERGH, «I primi pilastri dell'evangelizzazione dell'India, del Giappone e della Cina», in L. MEZZADRI (ed.), *Storia del cristianesimo, Religione-Politica-Cultura. Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, 14 voll., Borla, Roma 2001, VIII, 790.

⁸⁰ A. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 15 (2011) 29, 52.

Credendo di essere un regno differente da tutti gli altri del mondo, la Cina si caratterizzava per un «odio naturale a tutti i forastieri dal principio sino a questi tempi, parendoli che tutti sono barbari e loro sono il capo, anzi tutto il corpo principale del mondo»;⁸¹ dunque i primi a fraintendere Ricci furono i cinesi suoi contemporanei. Inoltre, gli intellettuali cinesi erano convinti che nessuna nazione «si possa paragonar loro in ingegno e sapere; onde, quando questi letterati odono le ragioni con che provo le cose di nostra fede e della filosofia, stanno come fuori di sé dicendo: “Come può un forestiero saper più che noi altri?”». ⁸² Tale atteggiamento impedì certamente a molti cinesi di intendere la testimonianza e l’annuncio cristiano dei missionari stranieri. La paura dei cinesi era duplice: che gli stranieri potessero nuocere entrando in Cina, e ancor di più uscendone, e portando con sé le conoscenze acquisite. Così, tutto il viaggio di Ricci verso Pechino, scandito in sette tappe, fu caratterizzato da incomprensioni così profonde da sfociare in gravi episodi di calunnia e di violenza.⁸³

Il secondo fraintendimento nei confronti dell’opera ricciana ebbe origine all’interno della Chiesa stessa. Il nuovo superiore della missione dopo la morte di Ricci, Nicolò Longobardo, non condivise la decisione del suo predecessore di usare i termini Shangdi e Tian, oltre a Tianzhu, per indicare Dio. A lui i primi due sembravano termini incompatibili con il cristianesimo, «perché il loro uso contemporaneo era stato fortemente influenzato dalle dottrine materialiste e immanentiste del neoconfucianesimo».⁸⁴ Tuttavia, anche se in buona parte della storiografia della missione in Cina Longobardo è descritto come avversario di Ricci e oppositore del metodo ricciano,

⁸¹ RICCI, *Lettere*, 342-343.

⁸² RICCI, *Lettere*, 286.

⁸³ Le difficoltà incontrate da Ricci nel superare la diffidenza dei cinesi sono ampiamente documentate dalle *Lettere* del missionario maceratese. (Cf. RICCI, *Lettere*, 121-123.264-266.310-311; OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 53).

⁸⁴ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 83.

le cose sono ben più complesse. Per quanto riguarda l'inculturazione liturgica, la promozione del clero cinese, l'indipendenza della missione della Cina da Macao e l'apostolato scientifico, Longobardo ha continuato e sviluppato la politica inaugurata da Valignano e Ricci. Nel 1614 Longobardo inviò Nicolas Trigault in Europa per ottenere più missionari scienziati e più libri. Un altro compito importante affidato da Longobardo a Trigault fu quello di ottenere il permesso di adottare la lingua cinese nella liturgia, autorizzazione incredibilmente concessa da Paolo V nel 1615.

Non vi è alcuna prova che Longobardo fosse in disaccordo con Ricci sulla questione dei riti, i quali non erano ancora oggetto di controversia. Longobardo si differenziò dalla strategia di Ricci su due aspetti, il primo dei quali non fu in realtà in contrapposizione, ma piuttosto in continuazione con il suo metodo. Longobardo, con Alfonso Vagnoli, aveva sostenuto e perseguito la predicazione diretta alla popolazione. [...] Ne risulta che Ricci non era contrario alla missione al popolo, anzi era convinto che alla solida fondazione della presenza cristiana (alla quale lui stava lavorando) avrebbe dovuto seguire l'evangelizzazione del popolo, esattamente come faceva Longobardo.⁸⁵

Comunque, la posizione assunta da Longobardo diede storicamente impulso alla cosiddetta «questione dei riti cinesi», formalmente chiusa solo l'8 dicembre 1939 con l'istruzione *Plane compertum est*.⁸⁶ La lunga polemica fu «un sommario di incomprensioni»,⁸⁷ che «scatenò le passioni dei detrattori e dei difensori dei gesuiti in un

⁸⁵ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 80-82.

⁸⁶ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus Plane compertum est*, 8 dicembre 1939, AAS XXXII (1940)1, 24-26.

⁸⁷ C. SANTINI, «Il *Compendium Actorum Pekinensium*. Testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia», in F. D'ARELLI (ed.), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, IsIAO, Roma 1998, 118.

dibattito in cui non era solamente in causa il servizio del Vangelo, ma dove intervenivano allo stesso modo le controversie teologiche e filosofiche, le inimicizie personali, nonché le lotte per l'influenza tra le congregazioni». ⁸⁸ Resta il fatto che tali incomprensioni misero in discussione le fondamenta della strategia missionaria di Ricci, e il metodo dell'accomodamento alla cultura cinese che egli aveva posto come cardine del suo apostolato. ⁸⁹

Un altro grave fraintendimento del pensiero e delle intuizioni di Ricci è iniziato in tempi più recenti, ed è ancora in atto. Non sono pochi, tra gli odierni estimatori di Ricci, a considerarlo esclusivamente un «mediatore culturale», che ha trovato nell'esercizio del dialogo fine a se stesso il vero risultato della propria missione. ⁹⁰ In questa prospettiva, valutando l'opera evangelizzatrice ricciana, «non solo risulta completamente assente il punto di vista della fede, ma si vuole anche a tutti i costi non tener conto in alcun modo delle esplicite affermazioni che su questo argomento sono state fatte da Ricci e dai missionari gesuiti». ⁹¹ Con una certa condiscendenza si è riconosciuto che «la missione del Ricci fu [...] duplice: non solo divulgò la cultura europea in Cina, ma anche quella cinese in Europa, contribuendo significativamente alla nascita della moderna sinologia occidentale»; ⁹² e si è preso atto che il suo annuncio del Vangelo ha favorito «un fruttuoso dialogo tra due diverse civiltà, agevolando scambi e forse anche fusioni». ⁹³ In definitiva, Ricci però diventa «un interlocutore inadeguato, anzi impossibile, delle filosofie orientali del principio indeterminato, [...] a causa della natura particolare della sua missione, non ha avuto e, nella sua condizione storica, non poteva avere gli stru-

⁸⁸ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 77-78.

⁸⁹ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 66.

⁹⁰ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 55.

⁹¹ F. DI GIORGIO, «Il dialogo di Padre Matteo Ricci con la cultura cinese», in *La Cina e i cinesi del 1600 dai «Commentari della Cina»*, Supplemento della *Rivista Italiana di Medicina Tradizionale Cinese* 5 (1-1995) 59, 34.

⁹² 吕同六 (LÜ TONGLIU), «Matteo Ricci e la Cina», in F. D'ARELLI (ed.), *Le Marche e l'Oriente*, 31.

⁹³ 吕同六 (LÜ TONGLIU), «Matteo Ricci e la Cina», 31.

menti teorici per dialogare con le metafisiche orientali». ⁹⁴ Secondo tale visione, l'impresa missionaria svolta da Ricci perderebbe di senso, e dovrebbe essere considerata un fallimento.

Se la missione di Ricci fosse stata ordinata esclusivamente ai nobili fini della comunicazione culturale e della trasmissione dei saperi, essa dovrebbe considerarsi pienamente riuscita, anzi un modello esemplare di comunicazione interculturale. Ma quando si pensi che la grandiosa opera del missionario maceratese costituiva soltanto uno stragemma di conquista religiosa, che avrebbe richiesto anche un compiuto confronto tra filosofie e metafisiche, si comprende che il tentativo di Ricci sarebbe stato destinato a un insuccesso di larga scala. ⁹⁵

Resta il fatto che la Cina non si è convertita al cattolicesimo, e che l'evangelizzazione in questo paese ha avuto successi «sempre ed ovunque limitati e precari», ⁹⁶ ciò mostrerebbe la presenza di una contraddizione tra ragione e fede – non solo nell'attività di Ricci, ma nell'intera opera missionaria della Chiesa. Secondo tale ragionamento, l'esercizio della ragione universale dovrebbe condurre l'uomo a cercare il dialogo con gli altri, in special modo con le altre culture, e dovrebbe incentivare la «civile conversazione» ⁹⁷ tra esseri umani; solo il dialogo culturale, dunque, sarebbe l'elemento positivo e duraturo dell'azione di Ricci e di quei missionari, in Cina e altrove, che seguirono il suo esempio. Al contrario l'annuncio della fede, con la sua pretesa di imporre una verità valida per tutti e per sempre, avrebbe portato a lotte e a divisioni, e costituirebbe l'elemento negativo e fallimentare dell'opera ricciana e dei tentativi di evangelizzazione in generale.

⁹⁴ F. MIGNINI, «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», in RICCI, *Della entrata*, XVI.

⁹⁵ MIGNINI, «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», XVIII.

⁹⁶ P. BEONIO-BROCCHIERI, «Strategia missionaria e filosofia cristiana nel pensiero di Matteo Ricci», in M. CIGLIANO (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 43.

⁹⁷ Cf. MIGNINI, «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», XIX.

Non possiamo però fare a meno di chiederci: di quale ragione, e di quale fede, si sta parlando? Siamo sicuri che la ragione universale sia incompatibile con la rivelazione cristiana, e che la professione della fede esprima soltanto oscure pulsioni di intolleranza? Oppure, all'opposto, la ragione universale, se non viene circoscritta e fuorviata da un preciso atto della volontà, non solo non si oppone alla fede cristiana, ma conduce gradualmente alle soglie di essa? La questione della relazione tra ragione e fede, di capitale importanza per chiunque aspiri alla conoscenza della verità, si propone come fondamentale anche nella considerazione del «metodo dell'accomodamento», genialmente attuato da Ricci.⁹⁸

Dopo avere chiarito i suddetti fraintendimenti, cerchiamo di vedere quale sia il fondamento filosofico che è stato alla base dei dialoghi tra il Letterato Occidentale (d'ora in poi: LO) e il Letterato Cinese (d'ora in poi: LC), i due protagonisti del lungo dialogo che costituisce il *TZSY*. Chiunque legga quest'opera si trova di fronte a una domanda ineludibile: qual è il reale fondamento del dialogo tra i due personaggi, considerando le loro provenienze linguistiche e culturali così diverse? Come possono intendersi, e trovare l'accordo su questioni di vitale importanza, dal momento che le loro rispettive culture sembrano contrastanti – o addirittura incompatibili?⁹⁹

Prima di tutto, i due interlocutori condividono consapevolmente la ragione universale: che è la «facoltà di conoscere discorsiva e giudicatrice»¹⁰⁰ comune a tutti gli uomini, definita anche come la «facoltà di percepire chiaramente e distintamente le connessioni fra le idee universali».¹⁰¹ Tale ragione differisce dall'intelletto soltanto per la sua modalità di esercizio: questo, infatti, opera intuitivamente (il *νοῦς* aristotelico), mentre quella agisce discorsivamente

⁹⁸ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 56-57.

⁹⁹ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 62-63.

¹⁰⁰ A. GUZZO – V. MATHIEU, «Ragione», in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, 4 voll., Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957, III, 1827.

¹⁰¹ AA.VV., «Ragione», in L. BONI (ed.), *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Redazioni Garzanti, Milano 1987², 771.

(λόγος, διάνοια).¹⁰² Fin dagli inizi del dialogo, su richiesta del LC, il LO parla di Dio basandosi sulla ragione universale: «Cercherò di spiegare la religione cattolica del Signore del Cielo per dimostrare che è la vera religione. [...] Prima di tutto presenterò le ragioni su cui essa si fonda» (22).¹⁰³ Il primo di tali principi consiste nel riconoscimento dell'intelletto come facoltà caratteristica degli esseri umani: «Di tutte le cose che distinguono l'uomo dagli animali nessuna è più grande della facoltà intellettuale. L'intelletto può distinguere il giusto dall'errato, il vero dal falso, ed è difficile ingannarlo con qualcosa che non sia ragionevole» (23). L'intelletto ha una funzione conoscitiva fondamentale poiché «ciò che è dimostrato dalla facoltà dell'intelletto non può forzatamente essere fatto corrispondere alla falsità. Tutto ciò che la ragione mostra essere vero, non posso non riconoscerlo come vero; tutto ciò che la ragione mostra come falso, non posso non riconoscerlo come falso» (25). Il LO vuole esporre gli insegnamenti di Dio con chiarezza e la sua analisi sarà basata solamente sulla ragione (26). Il LC concorda con questa intenzione, dicendo che «agire in accordo con la ragione è bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio» (330). Per mezzo dell'uso della ragione, i due interlocutori si propongono di giungere alla verità, ossia alla corrispondenza del pensiero e della realtà.¹⁰⁴ Afferma Ricci nel *TZSY* che «l'oggetto dell'intelletto è la verità, mentre l'oggetto della volontà è la bontà» (450); il LC riconosce che «tutti gli uomini possiedono una mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso. Chiunque non sia in grado di comprendere questa verità

¹⁰² Cf. N. ABBAGNANO, «Pensiero», in G. FORNERO (ed.), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2005⁹, 803. Ricci utilizza, come strumento di orientamento concettuale nella realtà, la metafisica tomista che aveva studiato negli anni di formazione al Collegio Romano (cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 70; M. FOIS, «Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci», in CIGLIANO (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 203-228).

¹⁰³ I numeri tra parentesi si riferiscono, d'ora in poi, al paragrafo citato del *TZSY*, come appare nella già citata edizione in italiano: RICCI, *Catechismo*.

¹⁰⁴ Cf. *STh* I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.* I, 59; *De Ver.*, q. 1, a. 1.

è come una persona che abbia smarrito le fondamenta del pensiero. Chi vorrebbe ancora ascoltare le altre sue assurdità?» (75).

La verità non è solo un atto mentale, ma anche un esercizio dell'intelligenza: essa scaturisce dall'adeguazione alla realtà del pensiero, dell'azione e dell'intera vita. Tale valenza etica della verità è evidente nel TZSY, e corrisponde all'orientamento della filosofia cinese in generale. Il LC ritiene che «in ogni discussione è essenziale porre la verità al di sopra del resto. [...] L'uomo nobile fonda la propria vita sulla verità; in sua presenza le si adegua, in sua assenza fa opposizione» (27). Il LO più avanti concorda, dicendo che «gli uomini nobili non hanno motivo di opporsi alle dottrine conformi alla verità» (80). Ricci non mette mai in discussione la possibilità di una metafisica realista; anzi sostiene che la conoscenza certa può giungere a indagare l'essere in quanto tale, cioè la perfezione prima di tutte le cose. A differenza di molti pensatori occidentali moderni, Ricci aderisce fermamente al senso della realtà, e lo suppone integro negli interlocutori cinesi con i quali si confronta nel corso della sua missione, e del dialogo interculturale da lui intrapreso.

Che cos'è il senso della realtà? Qui intendiamo «senso» come l'accezione figurata del latino *sensus*, che «indica una capacità di intendere, conoscere, vedere, o anche di esprimere un punto di vista, una valutazione».¹⁰⁵ Avere senso della realtà significa conoscere il mondo e saperlo valutare, in modo spontaneo e immediato, e saper discernere e utilizzare i riferimenti necessari ad orientarsi in esso. Il senso della realtà è la facoltà corrispondente al *sensus naturae communis* della filosofia dell'Aquinate: un'intelligenza immediata dei principi gnoseologici (ad esempio, causalità, finalità e non contraddizione), e delle certezze esistenziali fondamentali (la realtà esiste ed è conoscibile, la realtà è ordinata e così via), che si pone alla base di ogni successivo sviluppo della conoscenza e della vita morale dell'uomo.¹⁰⁶

¹⁰⁵ D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993, 149.

¹⁰⁶ Cf. P. FAGGIOTTO, «Senso comune», in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia filosofica* [d'ora in poi: EF], IV, 546-547; A. LIVI, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza & della fede*, Ares, Milano 1990; A. OLMI, «Senso della realtà e scienza del sacro: appunti per una ierologia realista», in *La visibilità del Dio invisibile*, in *Divus Thomas* 111 (2008) 51, 152-172.

Esso è indispensabile tanto nella vita quotidiana quanto nelle ricerche più avanzate; permette di individuare la gerarchia delle certezze originarie dell'esistenza e di radicarsi in esse, in modo da vivere una vita pienamente umana. «Il senso della realtà non dipende da alcuna credenza religiosa o convinzione filosofica; è una *costante antropologica* che accomuna tutti gli uomini di ogni tempo, razza, cultura. È impossibile trovare un uomo che ne sia del tutto sprovvisto (non riuscirebbe a sopravvivere!); ma solo i saggi, i sapienti, i santi lo possiedono nel grado più alto».¹⁰⁷

Nella storia del pensiero umano si è tentato varie volte di togliere valore e fondamento al senso della realtà, considerandolo come una forma di sapere troppo immediata, ingenua, irriflessa e quindi anche ingannevole.¹⁰⁸ Tuttavia, poiché il sistema delle

«certezze universali e necessarie, costitutive della conoscenza umana come tale»¹⁰⁹ è un insieme organico, le cui parti sono interdipendenti e interagenti, sia il tentativo di negare in blocco il senso della realtà, sia quello di rifiutarne un singolo elemento sono ugualmente insostenibili. Se qualcuno volesse disconoscere il senso della realtà, e il suo porsi a fondamento di ogni possibile concezione del mondo, ad esempio, quella filosofica, scientifica, artistica e religiosa, potrebbe «con assoluto rigore razionale *descrivere* la pretesa di negarlo; non può invece *giustificare* in modo alcuno – trattandosi di una scelta per sua natura *immotivata*, ingiustificabile – questa negazione».¹¹⁰

¹⁰⁷ OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 67.

¹⁰⁸ Secondo alcuni filosofi occidentali e orientali la realtà semplicemente non esiste. Cf. A. SANTUCCI, «Nichilismo», in *EF*, III, 891; P. D'ELIA, «Cina», in *EF*, I, 1045; S. CARAMELLA, «Scetticismo», in *EF*, IV, 339-342; G. CAPONE BRAGA, «Fenomenismo», in *EF*, II, 314-329; M. GRANET, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 1971, 393.

¹⁰⁹ LIVI, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, 165.

¹¹⁰ LIVI, *Filosofia del senso comune*, 151.

Il senso della realtà viene così costantemente usato fino al punto che possiamo trovare in esso il filo conduttore del *TZSY*, il criterio dirimente della lunga discussione, il fondamento ultimo del dialogo tra i due interlocutori, che altrimenti si troverebbero al limite della reciproca estraneità. Ricorrendo alle certezze originarie dell'esistenza e ai primi principi della conoscenza, il LO conduce il LC a riconoscere l'esistenza e gli attributi di Dio; l'erroneità delle concezioni filosofico-religiose buddhista, daoista e neoconfuciana; l'immortalità dell'anima umana, e la sua essenziale diversità dall'anima degli animali; l'erroneità dell'insegnamento buddhista e neoconfuciano secondo cui Dio è all'interno di ogni cosa, e forma un'unità con tutti gli esseri; la falsità della reincarnazione delle anime; l'insufficienza della morale daoista, e la reale esistenza del paradiso e dell'inferno; la fondamentale bontà della natura umana, e la ragionevolezza della morale cristiana; l'efficacia del celibato ecclesiastico nella diffusione della Via. In tal modo, la ragione naturale messa in atto dai due interlocutori del *TZSY*, attraverso il continuo richiamo al senso della realtà, diventa «ragione sapienziale»: che supera i limiti dell'esperienza immediata per elevarsi alla conoscenza di Dio, e preparare alla rivelazione del suo mistero.¹¹¹ Come afferma il LO: «È meglio osservare le cose per mezzo della ragione piuttosto che osservarle con gli occhi, poiché gli occhi possono cadere in errore, mentre la ragione non può» (181).

Una delle principali accuse mosse attualmente a Ricci è di aver attaccato con ingiustificabile durezza le posizioni filosofico-religiose delle tre grandi scuole¹¹² presenti in Cina ai suoi tempi, accordando solo al confucianesimo classico la dignità di interlocutore dell'annuncio cristiano. Alcuni perfino accusano Ricci di totale incomprensione nei confronti delle concezioni filosofiche più originali del pensiero cinese;¹¹³ un'incomprensione dovuta sia a

¹¹¹ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 67.

¹¹² Sono il buddhismo, il daoismo e il neoconfucianesimo; che peraltro, secondo alcuni studiosi, non sono da considerare religioni in senso stretto.

¹¹³ Cf. M. RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven* [*T'ien-chu Shih-i*], a cura di E.J. Malatesta, Institut Ricci-Ricci Institute, Taipei-Paris-Hong Kong 1985, 47-49.

un'insufficiente penetrazione storico-filosofica, sia all'impianto metafisico-scolastico ricevuto da Ricci nel corso della sua formazione, sia alla prospettiva teologica esclusivista da lui adottata.¹¹⁴ Altri critici, invece, sostengono che la stroncatura ricciana del buddhismo e del daoismo abbia avuto comprensibili motivazioni di strategia missionaria: da un lato il confucianesimo classico era ben visto dai mandarini; dall'altro

l'universalismo buddhista, la sua maggiore adattabilità alle esigenze logiche di un contesto asiatico e, soprattutto, il fatto che si trovasse a fornire risposte differenti a domande di senso analoghe a quelle cui anche il Cristianesimo replicava, ne [facevano] un temibile avversario. Per questa ragione il Ricci si scaglierà più e più volte, nel corso del testo, contro il Buddhismo e il Daoismo, quest'ultimo come presupposto logico in Cina del primo, determinato, però, a contestarne la veridicità tramite argomentazioni logiche piuttosto che stigmatizzarlo acriticamente, in modo da sradicarlo alla radice qualsiasi pretesa di validità.¹¹⁵

Con maggiore equilibrio, altri intellettuali riconoscono che Ricci aveva sì una comprensione superficiale del buddhismo e del daoismo, ma che nondimeno si era impegnato per anni nel loro studio; non poteva essere così sprovveduto in materia, come alcuni lo dipingono. Piero Corradini sostiene che Ricci ha identificato in tali religioni

gli ostacoli più importanti all'espansione del cristianesimo [...] troviamo [quindi] piuttosto naturale che abbia cercato di contrastarle. [...] È chiaro, comunque, che le informazioni di Ricci riguardo a daoismo e buddhismo provenivano dai

¹¹⁴ Cf. RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, 48. Secondo i traduttori inglesi del TZSY, la maggior parte dei teologi contemporanei di Ricci avrebbe creduto che fuori del cristianesimo non esista salvezza. Questo tipo di teologia aveva portato Ricci ad opporsi così fieramente al daoismo e buddhismo (cf. ID., 50-51).

¹¹⁵ CHIRICOSTA, «Introduzione», 49-50.

letterati confuciani con i quali era in contatto. Egli era abbastanza bene informato e si deve notare che nelle sue discussioni apologetiche egli non mostrò mai disprezzo per le dottrine contro le quali combatteva e discuteva. Al contrario Ricci discusse con argomenti razionali e per questa ragione fu molto apprezzato perfino dai suoi avversari.¹¹⁶

In ogni caso, il giudizio di Ricci nei confronti delle religioni cinesi appare sgradevolmente in contrasto con la sensibilità degli occidentali (e dei cinesi) contemporanei: «per noi, oggi, tali idee sono di un certo imbarazzo».¹¹⁷ Al punto di sollevare la domanda: in che modo considerare la cosiddetta «accoglienza» di Ricci del confucianesimo classico, ma non del buddhismo, del daoismo e del neoconfucianesimo? Per poter rispondere a questa domanda occorre prendere una chiara posizione nei confronti del problema della verità. Se si accoglie l'imperativo categorico dell'ideologia relativista, secondo cui la verità non solo non si riesce a trovare ma non deve neppure essere cercata, allora ogni concezione di Dio, del mondo e dell'uomo sembra equivalente a qualsiasi altra: esse appariranno semplici opinioni, nessuna delle quali può né deve imporsi sulle altre. Ciò che realmente conta sarebbe il dialogo interculturale, finalizzato allo scambio di conoscenze utili, come ad esempio quelle tecnologiche e scientifiche: in questa prospettiva Ricci è stato grande quando ha aperto un dialogo tra l'Occidente e la Cina, lo è stato assai meno quando ha preteso di convertire i cinesi al cristianesimo.¹¹⁸

¹¹⁶ P. CORRADINI, «Matteo Ricci: la vita e le opere», in RICCI, *Della entrata*, XXXV-XXXVI.

¹¹⁷ J. SHIH, «Matteo Ricci e la religioni cinesi», in D'ARELLI (ed.), *Le Marche e l'Oriente*, 69.

¹¹⁸ Cf. OLMÍ, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 71. Si potrebbe dire che è questo il senso della quasi totalità delle interpretazioni laiciste di Ricci; le quali dissociano volutamente la funzione del mediatore culturale da quella del missionario cristiano, non vedendo in che modo la ragione universale possa condurre alle soglie della fede cristiana.

Se invece ci si lascia ispirare dal senso della realtà, se ci si lascia docilmente e saggiamente e *ragionevolmente* guidare dalle certezze originarie dell'esistenza e dai principi primi della conoscenza, si dovrà ammettere che alcune concezioni di Dio, del mondo e dell'uomo sono *più vere di altre*: ciò non vuol dire che una sola sia assolutamente vera, e che tutte le altre siano assolutamente false, bensì che esiste una *gerarchia delle verità* conosciute dalle culture; che tutte le culture contengono qualcosa di vero, ma anche qualcosa di falso; e che il *quantum* di verità – cioè di effettiva adeguazione alla realtà – presente in ogni cultura è «cristianizzabile», cioè rende *sempre e ovunque* possibile l'ascolto dell'annuncio cristiano e la conseguente, libera, scelta della fede.¹¹⁹

La considerazione del valore umano e spirituale di qualsiasi cultura impone un duplice discernimento. Innanzi tutto, un discernimento conoscitivo: che non «prenda per buono» tutto ciò che la cultura in esame pensa e dice, ma ne valuti il grado di corrispondenza a ciò che è possibile conoscere di Dio, del mondo, dell'uomo. In secondo luogo, un discernimento espressivo: che valuti l'effettiva capacità della cultura di comunicare e rendere condivisibili le proprie conoscenze, senza creare equivoci e indurre nell'errore coloro che si servono di quella terminologia, di quelle immagini, di quei simboli per orientarsi nella realtà.¹²⁰ Ambedue i discernimenti sono guidati da un duplice criterio: in primo luogo un criterio filosofico, basato sulla «filosofia implicita», che nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere costituisce il

nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fon-

¹¹⁹ OLM, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 71.

¹²⁰ Cf. OLM, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 72.

damentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. [...] Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire, da questi, conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos*, *recta ratio*.¹²¹

In secondo luogo, da un criterio teologico: fondato dal riferimento al deposito della fede, trasmesso dalla sacra Tradizione e dalla Scrittura «strettamente congiunte e comunicanti tra loro»,¹²² e autenticamente interpretate da parte del «solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo».¹²³ I due criteri interagiscono, e consentono di preparare il terreno all'annuncio e all'inculturazione del Vangelo: il discernimento conoscitivo distingue le verità, conformi alla realtà secondo la ragione universale, che sono gli aspetti di ogni cultura aperti al cristianesimo; il discernimento espressivo ne individua i termini, le immagini, i simboli che si prestano a veicolare i significati e a trasmettere i contenuti della Rivelazione cristiana.¹²⁴

In tutta la sua attività missionaria e in particolare nel *TZSY*, Ricci ha dedicato le proprie capacità intellettuali all'esercizio di tale duplice discernimento culturale. Sul piano conoscitivo, egli ha confutato le irragionevoli visioni di Dio, del mondo, dell'uomo presenti nella cultura cinese, e ha proposto concezioni più adeguate all'universale esperienza conoscitiva della realtà. Per fare alcuni

¹²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et ratio*, 14.09.1998, EV 8/2375-2600, 4.

¹²² DV 9.

¹²³ DV 10.

¹²⁴ Cf. OLMÍ, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 72-73.

esempi delle verità che egli propone al suo interlocutore: dal nulla non nasce nulla, ma dev'esserci «l'origine di ogni cosa» (72); il creatore dell'uomo, dotato di intelligenza e coscienza, non è un principio indeterminato e impersonale perché l'effetto non può essere più grande della sua causa (91); l'anima dell'uomo è spirituale ed immortale, perché può «comprendere gli esseri spirituali e la natura di molte realtà immateriali» (147); non c'è una via di mezzo tra l'essere e il non essere delle cose (180); il creato non può trovarsi su un piano di parità con il creatore (208); ogni uomo agisce mosso da una motivazione, cioè in vista di un fine morale (323); «l'uomo desidera conoscere una verità illimitata, e godere di una bontà infinita» (383).

Sul piano espressivo, Ricci ha evidenziato l'importanza di una terminologia non equivoca: «Chi cerca di stabilire il proprio insegnamento come guida per gli altri, dovrebbe fornire nomi appropriati per tutti i generi degli esseri» (190). Da questo punto di vista, i termini wu 无 (non-essere) e kong 空 (vuoto) risultano inadeguati per indicare Dio: «Per raggiungere il Cielo bisogna porre come fondamento la conoscenza di ciò che è sotto il cielo; sotto il cielo si apprezza ciò che esiste, mentre si disprezza ciò che non esiste. Allora come si possono usare parole spregevoli quali "vuoto" e "non-essere" per riferirsi all'origine dei diecimila esseri, incomparabilmente preziosa?» (72).

La prospettiva del discernimento attuato da Ricci è prevalentemente negativa: vale a dire, egli era interessato a sgombrare il campo dagli errori e dagli equivoci che potevano ostacolare l'annuncio cristiano, piuttosto che a valorizzare in maniera positiva le concezioni e la terminologia che aveva incontrato in Cina, in modo da esplorarne le eventuali potenzialità teologiche ai fini dell'inculturazione del Vangelo. Onestamente però, il ruolo di precursore del missionario maceratese non poteva spingersi sino a questo punto, considerando anche il fatto che il Signore l'ha chiamato a Sé presto: la ricerca approfondita dei *semina Verbi* nella civiltà cinese è un'esigenza della Chiesa presente, e un compito della Chiesa futura.¹²⁵

¹²⁵ Cf. OLMÍ, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 72-74.

La terminologia filosofica impiegata nel *TZSY* è in linea di massima quella in uso nelle scuole di pensiero cinesi. In parte è inventata e adattata da Ricci nell'espone concetti nuovi ma precisi, al fine di proporre criteri di discernimento per i suoi lettori. Tali espressioni hanno il vantaggio di essere familiari ai letterati confuciani, anche se a volte non si inquadrano nell'uso tradizionale della letteratura e della filosofia cinese. Quando deve stabilire qualche punto fermo nella sua argomentazione, o chiarire qualche concetto importante, Ricci – in modo molto «occidentale» – illustra o definisce i termini che usa secondo un senso strettamente univoco.¹²⁶

Alla luce della ragione, Ricci non solo cerca di provare che il Dio dei cristiani e il Cielo di Confucio erano lo stesso «Signore del Cielo», ma tenta anche di dimostrare che il cristianesimo, essendo in pieno accordo con il pensiero di Confucio, permette di restituire tale pensiero alla sua purezza iniziale, prima che venisse pervertito dalla comparsa in Cina del buddhismo e del daoismo.¹²⁷

7. IL *DECALOGO* TRADOTTO DA RICCI (1584)

I missionari, spinti dalla curiosità dei letterati cinesi che volevano conoscere la sostanza della loro dottrina, scrissero e pubblicarono un catechismo, il *Tianzhu shilu* 《天主实录》 (*Vera esposizione [della dottrina] del Signore del Cielo*);¹²⁸ esso consisteva, praticamente, nella traduzione in cinese di una sintesi di storia del cristianesimo fatta da Michele Ruggieri nel 1584.¹²⁹ Tale sintesi fu preceduta, se

¹²⁶ Cf. G. MELIS, «Temi e tesi della filosofia europea nel “Tianzhu shiyi” di Matteo Ricci», in CIGLIANO (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 70.

¹²⁷ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 76.

¹²⁸ Cf. N. STANDAERT – A. DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 voll., Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, I, 1-85.

¹²⁹ Cf. 张晓林 (ZHANG XIAOLIN), 《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》 – (*Il vero significato di «Signore del cielo» e la tradizione culturale cinese. La reciproca dinamica culturale e le sue esgesi*), 学林出版社, 上海 2005, 18.

pur di poco tempo, da alcuni fogli sciolti, recanti le traduzioni del *Decalogo*, del *Pater*, dell'*Ave* e del *Credo*,¹³⁰ che in qualche modo correlavano e completavano quest'opera; il cui scopo immediato, probabilmente, era creare i presupposti affinché la fede predicata dai missionari fosse considerata accettabile, più che fornire una completa iniziazione alla fede cristiana.

A sua volta Ricci seppe mettere a profitto il potere di persuasione che i cinesi conferiscono a tutto ciò che è stampato. Secondo Ducornet, il *Decalogo* tradotto da Ruggieri è il seguente.

Nel 1584, solo un anno dopo il suo insediamento a Zhaoqing, fece tradurre e pubblicare il decalogo per – diceva – «distribuirlo a tutti quelli che lo chiedevano, a quelli che dicevano di volerlo osservare per la sua grande conformità alla ragione e alla legge naturale». Questo testo rappresenta il suo primo tentativo di esprimere in lingua cinese alcune verità cristiane. Il titolo esatto del libretto era *I dieci comandamenti del Signore del Cielo trasmessi dagli Antichi*. Eccone la traduzione:

1. Con cuore sincero onorare un solo Signore del Cielo; non è permesso sacrificare alle immagini di altri spiriti né adorarle.
2. Non pronunciare falsi giuramenti invocando il nome del Signore del Cielo.
3. Nel giorno di festa andare a fare visita al monastero per recitarvi dei sùtra.
4. Essere pietosi verso i genitori e onorare i superiori.
5. Non ammazzare gli uomini illegalmente.
6. Non commettere gli atti impuri, perversità, cattiverie e altre cose simili.
7. Non commettere furto o rapina.
8. Non maledire o calunniare.
9. Non desiderare la donna d'altri.
10. Non desiderare in modo temerario le ricchezze ingiuste.

¹³⁰ Cf. STANDAERT – DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts*, 87-116; RICCI, *Lettere*, 92.97.115.159. 365.378.386. 392.406.428.448.

Questi dieci comandamenti furono scritti dal Signore del Cielo stesso nei tempi antichi. L'anima di colui che li osserverà salirà alla Sala Celeste per ricevervi la felicità; quella di colui che non li osserverà cadrà nella prigione terrestre per essere punita.¹³¹

La traduzione del *Decalogo* fatta da Ricci è invece diversa:

I dieci Comandamenti del Signore del Cielo:

1. Adorare l'unico Signore del Cielo sopra i Diecimila esseri.
2. Non pronunciare falsi giuramenti, invocando il nome del Signore del Cielo.
3. Osservare i giorni di festa, partecipando alla liturgia.
4. Essere pietoso ed onorare tuo padre e tua madre.
5. Non uccidere.
6. Non commettere adulterio e perversità.
7. Non rubare e rapire.
8. Non dire falsa testimonianza.
9. Non desiderare la moglie d'altri.
10. Non desiderare la ricchezza e le cose d'altri.

Questi dieci comandamenti scritti a destra, sono riassunti solamente in due cose: amare il Signore del Cielo sopra i Diecimila esseri ed amare il prossimo come se stesso. Nei tempi antichi il Signore del Cielo con essi istruì tutti gli uomini, ordinando che si osservino in tutto il mondo. Colui che li osserva salirà alla Sala Celeste per ricevervi la beatitudine;

¹³¹ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 74-75. Il *Decalogo* tradotto dal Ruggieri è così in cinese: “祖传天主十诫。一要诚心奉敬一位天主，不可祭拜别等神像；二勿呼请天主名字，而虚发誓愿；三当礼拜之日禁止工夫，谒寺颂经礼拜天主；四当孝亲敬长；五莫乱法杀人；六莫行淫邪秽等事；七戒偷盗诸情；八戒谗谤是非；九戒恋慕他人妻子；十莫冒贪非义财物；右诫十条系古时天主亲书降令普世遵守，顺者则魂升天堂受福，逆者则堕地狱加刑”。 Cf. STANDAERT – DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts*, 82-83; G. BONDANINI, «Cronache della Cina. L'esperienza di Padre Matteo Ricci missionario italiano in Cina», in *Gentes* (1982) 9, 5.

colui che non li osserva cadrà nella Prigione terrestre per essere punito.¹³²

Vediamo, quindi, come nella traduzione di Ruggieri il terzo comandamento sia formulato in modo totalmente buddhista. Negli scritti successivi il *si 寺* (tempio) diventerà *jiaotang 教堂* (sala di religione), che vuol dire «chiesa», e *songjing 颂经* (*sûtra*) diventerà *qiu 求* (domanda), che significa «preghiera». Altri termini, presi a prestito dal vocabolario buddhista,¹³³ sono più felici e, usati anche da Ricci, appartengono ancor oggi al linguaggio cristiano cinese; ad esempio *tiantang 天堂* (sala celeste) indica il paradiso, e *diyù 地狱* (prigione terrestre) indica l'inferno.

È importante notare la diversità tra le due traduzioni del *Decalogo*. Ruggieri sottolinea che l'anima di colui che lo osserva salirà in paradiso, mentre l'anima di colui che non lo osserva cadrà nell'inferno. Ricci, invece, non parla espressamente dell'anima, forse perché vuol lasciare uno spazio per la risurrezione della carne: dopo il giudizio finale l'uomo sarà interamente in paradiso o nell'inferno. Inoltre egli aggiunge il comandamento dell'amore come sintesi del messaggio cristiano, che si distingue da tutte le altre religioni del mondo.

In definitiva, dal confronto delle due diverse traduzioni si nota come Ricci abbia scelto uno stile più sintetico, più elegante e culturalmente più cinese. Anche le sue traduzioni del *Pater*, dell'*Ave* e del *Credo* sono differenti e migliori di quelle di Ruggieri; quando ero piccolo, ancora pregavamo il *Pater* e l'*Ave* quasi esattamente con le parole usate da Ricci.

¹³² STANDAERT – DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts*, 92-95. Il *Decalogo* tradotto da Ricci è così in cinese: “天主十诫。一钦崇一天主万物之上；二毋呼天主名，而设发虚誓；三守瞻礼之日；四孝敬父母；五毋杀人；六毋行邪淫；七毋偷盗；八毋妄证；九毋愿他人妻；十毋贪他人财物。右十诫总归二者而已。爱慕天主万物之上，与夫爱人如己。此在昔天主降谕，令普世遵守。顺者升天堂受福，逆者堕地狱加刑”。

¹³³ Certamente il buddhismo aveva già avuto un lungo processo di integrazione culturale della propria dottrina in Cina, molto prima dell'inculturazione del cristianesimo.

Fin dall'inizio della missione, quindi, il gesuita maceratese intese promuovere l'inculturazione cercando di trovare i *semina Verbi*, nascosti nel pensiero cinese fin dall'antichità e corrotti, nel corso del tempo, dalla contaminazione della tradizione confuciana da parte del daoismo e del buddhismo. Perciò, nell'esprimere le verità del Signore del Cielo, egli non ebbe paura di utilizzare i termini preesistenti nella cultura cinese, anche se già usati dai buddhisti. Alla comunità dei cristiani cinesi spetterà il compito lungo e difficile di armonizzare la fede cristiana con le ricchezze culturali compatibili con essa, e di distinguerla dalle correnti di pensiero che sono in contrasto con la purezza del messaggio evangelico.

BOOKS AND JOURNALS RECEIVED

«ho theológos», *Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista"* - Palermo, N.S., ISSN 0392-1484, 32 (2014) 1-2, pp. 356, € 28,00.

«ho theológos», *Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista"* - Palermo, N.S., ISSN 0392-1484, 32 (2014) 3, pp. 357-552, € 16,00.

«ho theológos», *Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista"* - Palermo, N.S., ISSN 0392-1484, 33 (2015) 1-2, pp. 224, € 16,00.

«ho theológos», *Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista"* - Palermo, N.S., ISSN 0392-1484, 33 (2015) 3, pp. 225-342, € 16,00.

«ho theológos», *Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista"* - Palermo, N.S., ISSN 0392-1484, 34 (2016) 1, pp. 160, € 16,00.

«ho theológos», *Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista"* - Palermo, N.S., ISSN 0392-1484, 34 (2016) 2, pp. 161-344, € 16,00.

Il "Liber defunctorum" della Certosa di Firenze e altri documenti inediti dalla fondazione del monastero alla sua chiusura (1342-1957), a cura di G. Concioni, ISBN 978-88-6550-531-1, *Memorie e documenti per servire alla storia di Lucca*, N.S. 10, Accademia Lucchese di Scienze, Lettere e Arti, Lucca 2016, pp. 688, € 70.

MONG, A., *Are Non-Christian Saved? Joseph's Ratzinger's Thoughts on Religious Pluralism*, ISBN 978-1-78074-714-9, Oneworld Publications, London 2015, pp. 366, £ 20 / \$ 30.

«Quaderni Biblioteca Balestrieri», *Rivista semestrale della Provincia dei Frati Minori di Sicilia*, 15 (2016) 2, fasc. 21, pp. 152.

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*

vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;

vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656;

vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648;

vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.

vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.

vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.

Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.

Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd. e trad. it., pp. 320.

Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;

vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche
De ente et essentia, pp. 568.

Commento al *Corpus Paulinum*, *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*

vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 2, *1 Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;

vol. 3, *2 Corinzi*, *Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;

vol. 4, *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;

vol. 5, *Tessalonesi*, *Timoteo*, *Tito*, *Filemone*, introd., testo latino
e trad. it., pp. 720;

vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2017.

Commento al Libro di Boezio De Ebdomadibus.

L'essere e la partecipazione, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd., testo latino e trad. it., pp. 152.

Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.

Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*

vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;

vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.

Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*

vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;

vol. 3, Libri VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.

Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;

vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;

vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.

Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.

Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*

vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;

vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;

vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;

vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;

vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;

vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;

vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;

vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.

- Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.
- Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.
- Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.
- I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones, Principia "Rigans montes", "Hic est liber"*, introd., commento e trad. it., pp. 368.
- La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele:
 Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sententia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.
- La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71, introd., trad. it., pp. 96.
- La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis*, introd., trad. it., pp. 128.
- La perfezione cristiana nella vita consacrata:
 Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
 La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.
- La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.
- La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*
 vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;
 vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;
 vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, sola traduzione italiana
 vol. 1, Parte I, pp. 1040;

- vol. 2, Parte I-II, pp. 976;
- vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);
- vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;
- vol. 5, Parte III, pp. 920;
- vol. 6, Supplemento, pp. 848.

La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae*,
in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.

- vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;
- vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;
- vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;
- vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.

La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.

La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.

L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus*, L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 240.

Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*

- vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;
- vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;
- vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;
- vol. 4, L'anima umana, *De Anima*; Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;
- vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L'unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;
- vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;
- vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;

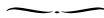
- vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;
- vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;
- vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;
- vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.

Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*, *Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.

Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.

Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*, *In salutationem angelicam*, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, *Officium de Festo Corporis Christi*, *Piae Preces*, *Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).

Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae*, testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.



ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed. completamente rivista, pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

TEOLOGIA

- BRUGUÈS J. L., *Corso di teologia morale fondamentale, vol. 6.*
La libertà umana e la coscienza morale
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUIZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCCEZZI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J. P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J. P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*

- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòdesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2^a ed.
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjajev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*

- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

DOMENICANI

- ABBRESCIA D., *Le parole di san Domenico*, 2^a ed.
- TORRELL J. P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed.
- MAGNI E., *Beata Imelda Lambertini. Una bambina che voleva incontrare Gesù*
- BINI G., *Giocondo Pio Lorgna frate domenicano, parroco e fondatore*
- ANODAL G., *Santa Rosa da Lima. Una donna alla conquista dell'America*, 4^a ed.
- NEGRELLI M., *La carità segreta. Il beato Giuseppe Girotti o.p. martire*
- SERRANO J., *Domenico uomo di misericordia*
- CHARDON L., *Una meditazione al giorno sulla Passione di Gesù*, 2^a ed.
- TOMARELLI U., *San Vincenzo Ferreri. Apostolo e taumaturgo*, 4^a ed.
- MURRAY P., *Il vino nuovo della spiritualità domenicana. Una bevanda chiamata felicità*
- GULISANO P., *Babylondon, padre McNabb, maestro di Chesterton, nel caos di "Babylon-London"*
- MANCINI M., «Lana alle carni». *La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*
- FESTA G. (ed.), *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*
- MONTAGNES B., *Marie-Joseph Lagrange. Un biblista al servizio della Chiesa*
- SERTILLANGES A. G., *Catechismo per i non credenti*
- CHARDON L., *La croce di Gesù*
- CATERINA DA SIENA S., *Biografia e cammino interiore. La vita raccontata dalle immagini. Le «Orazioni» in italiano corrente*
- CIANINI PIEROTTI M. L., *Colomba da Rieti da Perugia*
- SAVONAROLA G., *Il trionfo della Croce*
- VALLS I TABERNER F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del diritto canonico*
- SPIAZZI R., *San Domenico di Guzmán. Biografia documentata*
- PENONE D., *I Domenicani nei secoli*
- LIPPINI P., *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, 3^a ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Le lettere, voll. 1, 2 e 3*
- SPIAZZI R., *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*
- SPIAZZI R., *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata*
- SAVONAROLA G., *Itinerario spirituale*
- SPIAZZI R. (ed.), *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *La Chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*

CAVALCA D., *Lo specchio della Croce*

IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*

LIPPINI P., *Vita quotidiana di un convento medievale*, 3^a ed.

CATERINA DA SIENA S., *Dialogo della Divina Provvidenza*, 3^a ed.

GERARDO DI FRACHET, *Storie e leggende medievali. Vitae Fratrum*

Sono confluiti in questa collana i seguenti libri:

CARBONE G. M., *Maria Maddalena*, 2^a ed.

RAVOTTI J.-P., *San Domenico maestro di preghiera*

CALÒ P., *La "legenda" di san Domenico*

FRASCISCO R., *San Ludovico Bertràn*

CENTI T. S., *Il beato Angelico*

SCHWERTNER TH., *San Raimondo di Penafort*

VENCHI I., *San Pio V. Il pontefice di Lepanto, del Rosario e della Liturgia tridentina*

FRASCISCO R., *San Pietro martire da Verona*

TOZZI I., *Beata Colomba da Rieti*

ANODAL G., *Santa Rosa da Lima*, 3^a ed.

FRASCISCO R., *San Martín de Porres*

GIORDANO DI SASSONIA, *Santità e amicizia*

SPIAZZI R. (ed.), *Beato Pier Giorgio Frassati*, 3^a ed.

WILMS G., *Sant'Alberto Magno*

TAURISANO I., *La vita e l'epoca di san Tommaso*, 2^a ed.

ANODAL G., *Santa Caterina da Siena*, 2^a ed.

REDAZIONE ESD (ed.), *San Domenico. Il santo e la sua opera*, 2^a ed.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di luglio 2017
presso SAB, Budrio, Bologna

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-7094-955-1



9 788870 949551

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO