sacra DOCTRINA

ANDREA BONAZZI, *La Rivelazione in prospettiva interculturale e tomista*

ATTILIO CARPIN, *Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso*

LICIA LONTANI, *La sopravvivenza nel Primo Testamento e negli scritti apocrifi medio giudaici*

AMBROSE IH-REN MONG, *Teilhard de Chardin in China: His Approach to Religious Pluralism*

RICCARDO PANE, *Pour une interprétation théologique d'Agathange*

SERGIO PARENTI, *Legge ed eccezione*

ANTONINO POSTORINO, *Utrum sacra doctrina sit scientia*

ROBERTO RANIERI, *Sulla traduzione. Abbandono, mondo, possibilità*

1

2015

ESD

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica

A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 60°

2015/01

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

Tutti i diritti sono riservati

© 2015 - 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.

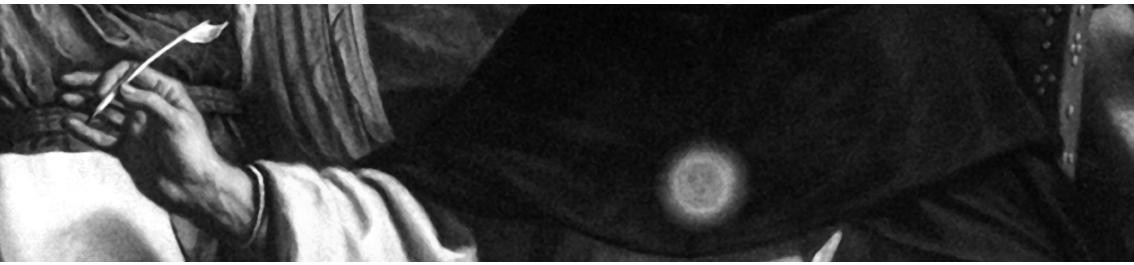
I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

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



ANDREA BONAZZI, *La Rivelazione in prospettiva interculturale e tomista*

ATTILIO CARPIN, *Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso*

LICIA LONTANI, *La sopravvivenza nel Primo Testamento e negli scritti apocrifi medio giudaici*

AMBROSE IH-REN MONG, *Teilhard de Chardin in China: His Approach to Religious Pluralism*

RICCARDO PANE, *Pour une interprétation théologique d'Agathange*

SERGIO PARENTI, *Legge ed eccezione*

ANTONINO POSTORINO, *Utrum sacra doctrina sit scientia*

ROBERTO RANIERI, *Sulla traduzione. Abbandono, mondo, possibilità*

1

2015

ESD

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 Sistematica della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: 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

ABBONAMENTI 2015

		un anno	*due anni*
Italia ordinario	**biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	**persone fisiche e privati**	€ 60,00	€ 100,00
Estero ordinario	**biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Estero ridotto	**persone fisiche e privati**	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2014, sconto 80%	€ ~~4.126,00~~	€ 825,20

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 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

ANDREA BONAZZI
La Rivelazione in prospettiva interculturale e tomista 9
La teologia docetista dello specchio e la teoria della Illuminazione 16
Lo stesso film è stato proiettato anche dalla Scolastica 18
Metafore non riduttive né docetiste 19
Conclusione. Perché Tommaso? 23

ATTILIO CARPIN
Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso 27
Introduzione 28
1. Un Magistero inascoltato o contestato 29
2. Orientamenti teologici innovativi 36
2.1 Basilio Petrà, Giannino Piana e Silvano Sirboni 36
2.2 Giovanni Cereti 48
2.3 Luigi Lorenzetti 56
2.4 Secondo intervento di Petrà 59
3. Interventi episcopali 77
3.1 Johan Bonny, vescovo di Anversa 77
3.2 Jean-Paul Vesco, vescovo di Orano 94
Conclusione 117

Licia Lontani
La sopravvivenza nel Primo Testamento e negli scritti apocrifi medio giudaici. Eterogeneità di linguaggi e di codici culturali di riferimento nell'escatologia biblica 123

1. La sopravvivenza nel Primo Testamento 125

1.1 La primitiva idea di sopravvivenza nello Sheol 127

1.2 Il regno dei morti nella concezione ebraica e in quella babilonese 132

1.3 Dalla «terra senza ritorno» alla resurrezione 135

1.4 Apporti escatologici del libro della Sapienza 138

2. Apocrifi del Primo Testamento e credenze escatologiche giudaiche 141

2.1 Il soggiorno intermedio nella letteratura apocrifa del Primo Testamento 141

2.2 Elementi escatologici delle dottrine medio giudaiche 144

Conclusione 148

Ambrose Ih-Ren Mong
Teilhard de Chardin in China: his approach to religious pluralism 151

Experience in China 153

Earth and Heaven 157

Conversion of Christianity 163

Interreligious Dialogue 167

Conclusion 170

RICCARDO PANE
Pour une interprétation théologique d'Agathange 173
1. Le martyre de Grégoire 178
2. L'irrésistible charme de la virginité 181
3. Et elle fut fait garçon 185
4. Le sanglier 187
5. Le temple 191

SERGIO PARENTI
Legge ed eccezione 197
Introduzione 198
Logica e legge 199
I due tipi di logica 199
Che cosa vuol dire dimostrare 202
Cercare la logica dell'intelletto pratico 206
Modalità aletica 207
Modalità deontica 210
Il ruolo del fine 212
Gli atti di chi delibera e decide 215
Morale e teoria delle decisioni 219
La moralità di una decisione 221
Il fine ultimo in concreto 221
La necessità del buon gusto, dell'apprezzamento 225
La «sinderesi» 229
Agire secondo coscienza 231
La legge morale 235
Introduzione 235
La legge morale in teologia 237

La vita sociale 239
Partecipazione alla vita sociale 242
Giustizia e amicizia 244
L'autorità 246
Le leggi 248
Legge eterna e legge naturale 249
I confini della legge morale naturale 252
Leggi umane e legge naturale 261
Le «eccezioni» alla legge 270
Gnome 270
Epicheia 273
Il «volontario indiretto» o principio del duplice effetto 277
L'esempio dell'Enciclica *Humanae vitae* 286

ANTONINO POSTORINO
Utrum sacra doctrina sit scientia 293

ROBERTO RANIERI
Sulla traduzione. Abbandono, mondo, possibilità 347
1. Il problema 348
2. Una metafora 350
2.1 Abbandono 351
2.2 Mondo 353
2.3 Possibilità 357
3. La traduzione come abbandono ad un mondo possibile 361

La Rivelazione in prospettiva interculturale e tomista

Andrea Bonazzi

Editor's note: *Professor Andrea Bonazzi, SX, who has been living in Japan for many years, has a deep and extensive knowledge of all the subtleties of Japanese culture. In this article, he highlights the radical incompatibility between the Asiatic immanentistic mentality and the Christian metaphysics of transcendence: in the Sino-Japanese way of thought there is no room for the Incarnation of God – at most, one could speak of a Manifestation, or an Avatar in the Hinduistic sense. There is also no room for a proper Eschatology; in Zen Buddhism, the state of "Pure Land" (the Paradise) is to be realized here and now, through the ecstatic unity with all the beings of this world. The well-known – and widely used – metaphor of consciousness considered as a mirror, which reflects everything without being affected by its own perceptions, conveys a "docetistic" conception of reality, not at all interested in the problem (and the pursuit) of truth.*

Nevertheless, there seems to exist a way to break through the empty (Sino-Japanese) Buddhist phenomenalism, so utterly extraneous from the faith in a personal God who communicates Himself in history: that is St. Thomas Aquinas' "way of sapiential reason". The Thomistic theory of knowledge could mend the fallacies of Buddhist gnoseology, in a way which is fairly acceptable to the Asiatic mind; Dante Alighieri's and Matteo Ricci's poetic and literary presentations of St. Thomas' thought could make this perspective even more agreeable and understandable, so as to give a precious contribution to the intercultural exchange between the West and the East.

《雖知天主之寡其寡之益尚勝於知他事之多》[1]

Il concetto di Rivelazione in giapponese si esprime con il binomio di caratteri 啓示 (*keiji*), che significano «apertura» e «manifestazione». «Apocalisse» invece viene tradotto con 黙示 (*mokushi*), che si può rendere con «manifestazione di cose taciute». Entrambe le espressioni si possono considerare dei neologismi introdotti dal Cristianesimo.

Una cultura che importa concetti nuovi crea sempre un rapporto ambiguo con la cultura a cui fa riferimento. I concetti o i sistemi di pensiero «stranieri» sono raramente percepiti come una alterità minacciosa al momento della loro importazione. L'atteggiamento più frequente sembra essere quello di assimilare i nuovi concetti al già conosciuto, come se all'inizio non ci si interessasse che delle differenze più digeribili.

Un'altra ragione, più profonda, spiega anche il lavoro di assimilazione (nel senso di rendere simile a sé o omogeneizzazione): l'assimilazione è già presente, a priori, nell'atto stesso della rappresentazione del diverso da sé e nelle scelte che orientano l'importazione.

Si sa per esempio che durante i periodi Asuka e Nara, i giapponesi descrivevano il buddhismo come una specie di shintoismo, anche se il principe Shôtoku ne aveva mostrata di fatto la radicale diversità. Rigetto e polemiche sono venute solo dopo che la nuova religione divenne un fattore nelle rivalità politiche interclaniche che accompagnarono la formazione dello stato. A questo stadio, il fatto di chiamare il Buddha *tonariguni no kami* («il dio del paese vicino») mostra che il trasferimento avviene sotto il segno della assimilazione[2].

Il contesto in cui la novità della rivelazione cristiana viene a inserirsi, viene così descritto da F. Jullien:

---

[1] «Benché sappiamo del Signore del Cielo poco, il guadagno di quel poco è molto superiore al (guadagno del) sapere di altre cose (per quanto) abbondante» (M. RICCI, *Introduzione* a *Il vero significato del Signore del Cielo*, mia traduzione). Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 5 e 7.

[2] Cf. A. ROCHER, *La trahison créatrice. Anatomie du transfer notionnel dans les cultures asiatiques*, in CH. LE BLANC – A. ROCHER, *Tradition et innovation en Chine et au Japon*, POF, Paris et PUM, Montréal 1996.

[P]rendiamo in considerazione una cultura che non si affida ad alcuna Rivelazione, ma la cui capacità di integrazione e di accentramento ideologico è talmente forte da spingerla a identificarsi con il centro del mondo e a considerare i propri valori pienamente imitabili ed esportabili senza limite alcuno. Sto parlando della Cina: una cultura che «non si pone neanche» la questione della possibile universalità dei propri valori. Ma potremmo anche considerare il caso della Cina insieme a quello del Giappone, così da mettere in luce l'uno attraverso l'altro. Due casi opposti, e tuttavia in entrambi ci si dispensa dal porre la «questione» dell'universale: in uno l'universalità culturale risulta scontata, nell'altro incongrua. Il Giappone non vi presta attenzione poiché si compiace della propria specificità locale che rivendica facendo appello alla sua insularità, al suo clima, ai suoi terremoti, alle sue pianure strette tra le montagne e alle sue coste frastagliate (*fudo*/*yamato*, ecc): si considera una terra dal destino unico, distinta dalle altre e protetta dagli dei. Riluttante a intaccare il proprio sentimento di coesione interna, quando è chiamata a riconoscere la propria dipendenza culturale dal suo imponente vicino essa riscopre la sua coscienza identitaria attraverso un confronto continuo[3]. Il Giappone, dal punto di vista dei suoi stessi abitanti, è una cultura del singolare: la questione dell'universale la lascia indifferente.

La Cina invece, nel suo estendersi lungo grandi fiumi e vaste pianure, incontra le proprie province di frontiera ma non scorge mai veri e propri limiti al proprio impero (se non il mare). Sente a tal punto la propria cultura come globale da ritenere questa globalità un dato di fatto naturale e da non avvertire la necessità di un concetto di universale che la rivendichi. Lo spazio che assegna a se stessa è

---

[3] Nei documenti antichi (per esempio *Le Cronache dei Tre Regni* 《三国志》 del terzo secolo) la denominazione del Giappone da parte dei cinesi era quella di 東夷 (Toi, «barbari dell'oriente»), a cui i giapponesi controbattevano sostenendo di essere il paese del «Sol levante»日本 (Nihon). L'origine del nome stesso viene dal confronto.

> tutto lo spazio che si estende «sotto il cielo» (*tian xia*) e «dentro ai quattro mari», fino alle estremità del globo; il potere del suo sovrano si estende sull'intero genere umano. Di lui viene detto che «il Figlio del Cielo è senza eguali», nessuno può essere messo sul suo stesso piano e «nessuno, tra i quattro mari, può riceverlo seguendo i riti dell'ospitalità» poiché tutto «sotto il cielo» è «sua dimora» e «non v'è per lui luogo esterno ove recarsi»[4]. Quindi, «qualunque siano le frontiere che attraversa e i paesi in cui va», «non si può dire che vi si rechi, poiché egli è ovunque a casa sua»...[5]

Già nella più antica raccolta di poesie cinesi, lo *Shijing* (詩経), si legge: «Universalmente sotto il cielo / non vi è nulla che non sia terra del Re» (溥天之下、莫非王土 pronunciato in giapponese: *Futen no moto, Odo ni arazaru wa nashi*). Ciò che qui traduciamo con «universale» (*Futen*) significa «che non può incontrare limiti» o anche «infinitamente esteso»: non aspira, in senso stretto, al dover essere, ma non immagina neanche delle restrizioni all'affermazione di sé. L'iperbole non esprime qui l'invocazione di una necessità, bensì il non-sospetto di una possibile alterità (esteriorità). Non affidando la propria legittimazione ad alcun verbo sacro – non rivendicando quindi alcun Messaggio, né richiamandosi ad alcuna grande Epopea – la Cina antica non percepisce se stessa come predestinata, né tantomeno come privilegiata: è semplicemente l'unica civiltà da essa stessa (ri)conosciuta. Dal suo punto di vista, tutto ciò che la circonda semplicemente non ha ancora avuto accesso alla civiltà, in quanto non è ancora «sinizzato».

La genialità di Matteo Ricci consiste appunto nell'aver evitato di farsi irretire da questo contesto culturale e, valorizzando il più possibile il punto di vista degli interlocutori, nell'essere riuscito a proporre in modo chiaramente comprensibile la novità della rivelazione cristiana. Come sappiamo dalla susseguente controversia dei riti, non è stata una operazione assolutamente pacifica, anzi.

---

[4] *Xunzi* (《荀子》), inizio del capitolo *Junzi* (《君子》).

[5] F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008, trad. it. *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Uno dei compiti più urgenti che il governo Meiji (1868-1912) si è dato è stato quello della educazione dei cittadini alla morale occidentale moderna. Per fare questo il governo ha fatto pubblicare diverse traduzioni di testi occidentali, tra cui quello del teologo battista americano Francis Wayland, *Elements of Moral Science* (1835). Naturalmente l'originale è basato sull'etica cristiana. Nella traduzione a cura di Taizo Abe del 1874, le parole che fanno riferimento a Dio, Creatore, Giudice, Sacra Bibbia ecc., o vengono ignorate o vengono tradotte con 天 (Ten, Cielo), un termine che richiama tutta la tradizione confuciana, buddhista e taoista, e che sta a indicare una realtà impersonale e non necessariamente trascendente[6].

Un altro esempio lo possiamo prendere dalla traduzione della liturgia del Vaticano II in giapponese del 1972, che è a tutt'oggi in uso. Questa traduzione presenta parecchi punti problematici dal punto di vista liturgico e pastorale, ma quello più gravido di conseguenze è la scelta di parole per esprimere «Dio». Messa da parte quella di ascendenza confuciana 天主 (*Tenshu*, Signore del Cielo; ancora oggi usato in Cina e Corea) che aveva ricevuto una robusta caratura trascendente da Matteo Ricci[7], si è optato per una parola di carattere più taoista 神 (*kami*), perché è quella più usata nella parlata corrente[8]. Questa operazione si basava quindi su una scom-

---

[6] Cf. A. M. MARTIN, *On the translation of "God" in Taizo Abe's Shushinron*, 一神教世界 «Isshinkyo Sekai» («Il mondo del monoteismo», periodico del Centro per lo studio interdisciplinare delle religioni monoteiste della Doshisha University), 2010, 2, pp. 73-92.

[7] «Ricci is adding another dimension to the five relationships of Confucianism among human beings (king and officials, father and son, husband and wife, brother and brother, friend and friend): the relationship between human being and their Creator». CHUNG-YAN JOYCE CHAN, *Commands from Heaven: Matteo Ricci's Christianity in the Eyes of Ming Confucian Officials*, «Missiology» 31 (2003), 3, p. 284.

[8] In un recente saggio di grande successo (100 mila copie vendute dal 2011) i sociologi di scuola weberiana D. Hashizume e M. Ozawa sostengono che quando si parla del Dio biblico, per non fare confusione, sarebbe meglio usare la parola *God* invece di *kami*. 橋爪大三郎大澤真幸、『不思議なキリスト教』(*Cristianesimo misterioso*)、岩波新書、2011 年。

messa: l'uso nella liturgia avrebbe portato questa parola ad avere gradualmente una connotazione sempre più biblica e monoteista. Cosa dire dopo quasi mezzo secolo: la liturgia ha aiutato a cristianizzare la società oppure la liturgia è stata taoistizzata? Come ognuno sa, le scommesse si possono anche perdere.

Le risposte dei vescovi giapponesi al questionario del sinodo sulla famiglia[9] registrano il cedimento dei cattolici al «pensiero unico» dominante.

Dalla descrizione che ne fanno i vescovi si ricava un profilo di Chiesa tutt'altro che da «minoranza creativa» in terra di missione. Una Chiesa molto ripiegata sulla gestione dell'esistente. Molto vicina al profilo medio di un cattolicesimo residuale, fortemente secolarizzato, simile a quello dell'area centroeuropea.

È una sorta di confessione esplicita di resa, da parte di coloro che pur hanno in sorte di guidare questa piccola Chiesa tra i moderni «pagani».

Per capire cosa sta dietro a questi fenomeni ci rivolgiamo a Nishida Kitaro, che alcuni considerano il maggior filosofo giapponese del XX secolo, il quale così scrive in uno dei suoi testi fondamentali riferendosi al Cristianesimo:

> Il pensiero di un Dio (神) trascendente che domina il mondo da fuori, non solo si scontra con la nostra ragione, oltretutto non credo che sia la parte più profonda di questa religione. Quello da cui noi dobbiamo conoscere il volere divino sono solo le leggi della natura. Non esiste una rivelazione (天啓) che le oltrepassi. Naturalmente Dio è incommensurabile, per cui quello che noi conosciamo rimane solo una parte. Ma anche se si ammettesse che ci sia una rivelazione, noi non potremmo conoscerla. Se poi ci fosse una rivelazione che contraddice questo, quella non mostrerebbe che la contraddizione di Dio[10].

---

[9] Pubblicate in parte in italiano anche ne «Il Regno-documenti», 2014, 9.

[10]「超越的神があつて外から世界を支配するといふ如き考は、啻に我々の理性と衝突するばかりでなく、かかる宗教の最深なる者とはいはれない様に思ふ。我々が神意として知るべき者は自然の理法あるのみである。この外に天啓といふべきものはない。勿論神は不可測であるから、我々の知る所はその一

Il teologo sistematico francescano M. Heinrichs, che ha vissuto a lungo in Cina e Giappone, commentando questo passo mette in rilievo che qui Nishida fraintende la trascendenza di Dio. Sullo sfondo di queste sue parole si può riconoscere una mentalità buddhista. Buddha, infatti, non ha ammesso nessuna rivelazione divina in senso stretto, e non aveva intenzione di diventare un mediatore di una tale rivelazione. Per Buddha la cosa importante era la luce interiore, il *satori* che ognuno può sperimentare[11].

Chiaramente in questa forma di pensiero non c'è spazio per un'Incarnazione di Dio in senso cristiano. Al massimo si può parlare di Manifestazione, oppure di un *Avatar* nel senso delle scritture indiane. La concezione del mondo fenomenico in Oriente diventa inevitabilmente una forma di docetismo a cui vanno contrapposte le obiezioni che sono state portate contro il docetismo. Inoltre, in questa forma di pensiero non è possibile una Escatologia in senso proprio. Ne è una conferma il concetto di Terra Pura (Paradiso) nel buddhismo Zen, che viene realizzato in questo mondo attraverso l'estasi con cui si ritrova l'unità con tutti gli esseri di questo mondo.

> È infine e soprattutto il fenomenalismo fondamentale del pensiero giapponese (e cinese) che costituisce l'orizzonte di possibilità delle pratiche derivazionistiche sulle quali ci siamo soffermati. Filosofie dell'immanenza quali sono tutti i sistemi di pensiero che si sono sviluppati in Giappone non hanno mai messo a tema il problema della verità, lasciando occupare questo vuoto al concetto autoreferenziale di sincerità (誠 *makoto*/*cheng*). I movimenti antiteorici e antifilosofici appoggiano le loro critiche ai sistemi continentali sul-

---

部にすぎぬであろう。併しこの外に天啓なるものがあるとしても我々は之を知ることはできない。又若し之に反する天啓ありとすれば、之は返って神の矛盾を示すのである」（『善の研究』「西田幾多郎全集」岩波書店、第一巻、一七五ー一七六頁）. *Nishida Kitarō Zenshū* (*Opere complete di Nishida Kitarō*), 19 voll., Tokyo 1987-1989, I, pp. 175-176, mia traduzione. Cf. *Zen no kenkyū* (善の研究): ID., *Uno studio sul bene,* Boringhieri, Torino 2007.

[11] Cf. M. HEINRICHS, *Katolische Theologie und Asiatisches Denken*, Matthias Grünewald, Mainz 1963.

> l'etica della sincerità che sbocca su un pragmatismo istantaneista. È per questo che la forma di osmosi più frequente nel pensiero istantaneista continentale o giapponese è quella che unisce Wang Yang Ming allo Zen.
> In un tale orizzonte filosofico, l'atto di comprensione non passa per una riflessione sull'autenticità o, quando lo fa, la sorpassa per fondare il rapporto al testo sul concetto dinamico di operatività. *Intelligere est facere* avrebbero potuto dire i filologi giapponesi, avvicinandosi così al pensiero di Vico, nella misura in cui implicitamente definiscono la comprensione come la possibilità di produrre delle nuove varianti a partire da un tema dato dalla tradizione[12].

LA TEOLOGIA DOCETISTA DELLO SPECCHIO E LA TEORIA DELLA ILLUMINAZIONE

Un moderno scrittore Zen scrive:

> La coscienza Zen è paragonata a uno specchio. Lo specchio è senza io e senza mente. Se arriva un fiore riflette un fiore, se arriva un uccello riflette un uccello. Mostra bello un oggetto bello, brutto un oggetto brutto. Rivela ogni cosa com'è. Non ha una mente discriminante, né coscienza di sé. Se arriva qualcosa lo specchio lo riflette; se scompare, lo specchio lo lascia scomparire… e non rimane alcuna traccia.
> Tale non-attaccamento – lo stato di assenza mentale, o la funzione veramente libera di uno specchio – è qui paragonato alla pura e lucida saggezza del Buddha[13].

---

[12] A. ROCHER, *La trahison créatrice*, p. 32, mia traduzione. Per i concetti di «fenomenalismo» e «istantaneismo» cf. NAKAMURA HAJIME, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1964.

[13] ZENKEI SHIBAYAMA, *On Zazen Wasan*, Kyoto 1967, p. 28.

La metafora dello specchio gioca un ruolo importante nel pensiero orientale[14]. Questa metafora non necessariamente si concilia col pensiero biblico secondo cui tutte le creature sono uno specchio del Creatore. Secondo il pensiero biblico noi vediamo nello specchio delle creature le perfezioni di Dio e per esse rendiamo lode. Il Creatore viene riflesso dentro le creature.

Nel pensiero orientale invece lo specchio è qualcosa di assoluto. Dentro lo specchio, come dentro un caleidoscopio, il mondo fenomenico viene visto come qualcosa che appare e scompare, lo specchio stesso non riceve nessuna influenza. Riceve le immagini ma non ne trattiene niente. L'essere delle cose non è fuori dallo specchio, le cose sono viste come immagini che esistono solo quando riflesse dallo specchio.

In termini più moderni, si può pensare alla proiezione di un film in una sala cinematografica, durante il quale si presentano ai nostri occhi delle figure magiche[15] che sembrano vive, ma che subito dopo spariscono e muoiono. L'unico a soffrire o a gioire veramente del dramma rappresentato è lo spettatore. Le immagini in quanto tali non hanno propriamente nessuna consistenza né materiale né spirituale, sono solo un'illusione ottica provocata dalla tecnologia.

Se sviluppassimo questa metafora fino a farne una metafisica, ci troveremmo di fronte a quella che è una vera colonna portante della *Weltanschauung* orientale[16]. Ed è questa concezione che rende Giappone, Cina e India impermeabili ad una fede in un Dio personale che si auto-comunica nella storia[17].

---

[14] Cf. la voce «specchio» nell'indice analitico di A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000. Ricci ne tratta nel IV capitolo, n. 217 e nel VII, n. 425. M. RICCI, *Catechismo*, tr. it. di Sun Xuyi – A. Olmi, ESC ESD, Bologna 2013.

[15] I pionieri del cinema parlavano di «lanterna magica».

[16] Sistematizzata dal filosofo indiano Nagarjuna 龍樹, contemporaneo di Origene. Cf. T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism: a Study of the Madhyamika System*, Macmillan, New York 1955, che lo presenta come la «rivoluzione copernicana» del buddhismo, analoga a quella di Kant.

[17] Cf. A. BONAZZI, *Problemi salienti del rapporto Vangelo-cultura in Giappone. De-ellenizzazione e teologie asiatiche*, «Sacra Doctrina» 56 (2011), 3, p. 306.

In termini teologici, poi, questa rappresenta una forma di docetismo. La Rivelazione sarebbe il film proiettato che suscita innumerevoli emozioni, ma è solo nella mente dell'ascoltatore.

Questa dottrina del cosiddetto Nulla assoluto (無 *mu*), oppure del Vuoto assoluto (空), ha due aspetti:

1) l'Assoluto non si può esprimere a parole, l'unica via per esprimerlo è il silenzio;

2) l'essere umano, per quanto si sforzi, non può raggiungere un cuore retto capace di cogliere l'Assoluto. Sarebbe come pretendere di levigare un mattone perché diventi uno specchio. Tutte le attività di tipo intenzionale non fanno altro che rinchiuderci nel mondo fenomenico. L'unica via che rimane aperta è quella di una illuminazione interiore (*satori*).

Questa concezione monistica dell'Assoluto che non pensa ma solo riflette il mondo, fa da *pendant* alla meditazione Zen, in cui il cuore diventa come uno specchio, abbandonando cioè il pensiero, così da realizzare l'unione mistica con l'Assoluto. Per certi versi si tratta di una mistica alla portata di tutti, se presentata con sufficiente fascino. È questo, credo, che l'ha resa molto popolare in Occidente, anche perché non richiede conversione.

LO STESSO FILM È STATO PROIETTATO ANCHE DALLA SCOLASTICA

A dir la verità, anche in Occidente qualcosa di simile alla metafora dello specchio lo possiamo trovare, anche se ha caratteristiche diverse, nella metafora (ma sarebbe meglio parlare di analogia) del calore e della luce solare. San Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, per caratterizzare la differenza dell'essere assoluto di Dio e quello relativo del mondo, usa la metafora del calore solare. Con la differenza che il calore e la luce ricevuti dalle creature non arrivano fino alla partecipazione totale (*unio mistica*) con l'Assoluto[18].

---

[18] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 104, 1.

Se la temperatura della corona solare si calcola in milioni di gradi Celsius, è evidente che con i 36 gradi della nostra temperatura corporea media c'è una sproporzione quasi infinita. Le due cose sono correlate ma sono di natura essenzialmente diversa.

Questo è coerente col principio del Concilio Lateranense secondo cui «inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»[19].

Eppure tra le due realtà c'è un legame causale. Non credo che qui si possa parlare di «originazione interdipendente» (sanscrito: *pratītyasamutpāda*, 緣起 *Engi*), se non a costo di stravolgere alcuni fondamenti della conoscenza. Forse si può invocare, come fanno alcuni studiosi buddhisti, il «principio di indeterminazione» della fisica quantistica. Ma anche questo principio non può sfuggire alla necessità di assunti e precetti metodologici, non può impedire la loro congiunzione nel pensiero con leggi e frequenze pensate come verificabili[20].

Secondo Heinrichs, questa analogia di san Tommaso, che riflette un lungo dibattito della tarda scolastica sulla grazia[21], può fare da ponte per l'incontro e il dialogo con la metafora dello specchio[22].

Metafore non riduttive né docetiste

Per capire come si possono usare metafore senza essere riduttivi (nel senso di ridurre l'Assoluto al contingente) ma anche senza essere docetisti, vediamo come il suddetto dibattito della scolastica si riflette nell'opera di Dante. Si è dibattuto se le immagini che Dante usa siano da attribuire più a san Bonaventura che a san Tommaso.

---

[19] Cf. H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2001[4], 806.

[20] Cf. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1957, p. 161.

[21] Heinrichs rimanda a J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, Herdere, Freiburg 1942.

[22] Ricci introduce l'analogia della luce ai nn. 9 (Introduzione), 25 *passim*, 236, 237.

Io penso che almeno l'impianto di fondo della sintesi tra ragione e fede sia di stampo prettamente tommasiano. Dante, come Tommaso, non è un metafisico della luce neoplatonico, ma neppure un eclettico o un sincretista. Egli ha cercato e ha trovato una nuova sintesi della fede e della cultura, seguendo la scia tracciata dal Dottore angelico. Resta comunque una differenza evidente tra Tommaso e Dante: mentre il primo procede attraverso i rigorosi sillogismi della filosofia e della teologia, l'Alighieri ha offerto la sua grandiosa sintesi per via poetica. Se ne perde, è chiaro, in rigore speculativo, ma se ne guadagna in fascino. Il che non è trascurabile se si pensa alle strategie narrative e poetiche di cui Ricci fa uso nel suo catechismo[23].

Dopo aver cominciato il suo viaggio di purificazione dalla «selva oscura» ed aver superato anche il regno oltremondano del Purgatorio, Dante arriva nel Paradiso per completare la sua redenzione e incontrare finalmente Dio, termine ultimo del suo cammino di fede.

Tutta la cantica, dunque, risente dell'inquietudine del poeta sempre teso verso l'Assoluto, fine e completamento della sua esperienza: la quasi spasmodica attesa si manifesta anche stilisticamente nelle terzine del Paradiso, che non a caso inizia e termina con l'immagine di Dio. Prima ancora dell'io narrativo, infatti, compare «la gloria di colui che tutto move»: solo in un secondo momento si inserisce con umiltà Dante, allo stesso tempo orgoglioso e trepidante per l'avventura mistica che è chiamato a svolgere. Dante e Dio, dunque, si presentano come estremi opposti: l'Uomo, cioè il Finito, il limitato, e Dio, cioè l'infinito e l'illimitato.

La dicotomia, che è presente in maniera molto forte nel canto iniziale e in quello conclusivo di quest'ultima tappa della Commedia, viene però alla fine risolta: non a caso questi due termini opposti si incontrano nelle ultime terzine, o forse sarebbe meglio dire che, poiché il legame spirituale c'è sempre stato, avviene nella conclusione un incontro fisico, per quanto si possa parlare di fisicità in questo contesto, e proprio sul tema dell'intimo rapporto che

---

[23] Un discorso a parte andrebbe fatto sul parallelismo tra l'uso di autori classici pagani da parte di Dante e quello di autori confuciani da parte di Ricci.

s'instaura fra Finito ed Infinito si basa la suggestione del Paradiso. È la rivelazione della bellezza, l'offrirsi del Tutto nel frammento, come forma e splendore che s'irradia dal profondo.

Penetrando sempre più con lo sguardo nella luce, Dante riesce a vedere tutto l'Universo, tutti i suoi elementi costitutivi uniti insieme in Dio, divenire una sola cosa: tutto ciò che discende da Dio, quindi, trova armonia ed unità solo in Dio, cioè solo in seno al suo Creatore, perciò il Finito può trovare quiete solo congiungendosi con l'Infinito.

Figura simbolo della dicotomia Finito-Infinito è certamente Cristo: la sua duplice Natura, umana e divina, unisce il finito e l'infinito, l'Uomo e la Divinità.

Analogamente a Gesù Cristo, si presenta come emblema dell'apparente contrapposizione tra limitato e illimitato, vincolo e Assoluto, anche la Vergine Madre: Maria, infatti, è l'anello di congiunzione tra il sommo Creatore e le sue creature. Mentre Cristo rappresenta la dualità tra umano e divino, la Vergine rappresenta quella tra Fattore e fattura, ma allo stesso modo si inserisce nel discorso sul Finito e sull'Infinito: come il Creatore, infinito, tende alla sua creatura perché le infonde il soffio vitale di cui si parla nel canto I, così questa, finita, tende nuovamente a Dio per colmare la sua imperfezione.

La doppia natura materiale e immateriale sembra costante in questi canti, come dimostra ulteriormente un altro tema, il tema della luce. Niente più di essa esprime anche in campo fisico la dualità tra Finito ed Infinito, tra materia ed energia, tra materiale ed immateriale: essa è entrambe le cose, come Cristo era Uomo e Dio, come Maria era creatura e creatrice, e inoltre è diretta emanazione di Dio per gli uomini e per l'Universo, quindi strumento di comunione tra questi due termini in apparente antitesi. Solamente grazie alla luce, che si presenta come unica parte visibile e percepibile dell'Ineffabile per eccedenza, cioè Dio, Dante riesce ad avvicinarvisi sempre di più; solamente volgendo in essa lo sguardo, invece di perdersi nella sua intensità, l'Uomo riesce a trovare la via da seguire.

Diversamente succede in altre produzioni letterarie che trattano lo stesso tema, la tensione tra Finito ed Infinito, come ad esempio nel Romanticismo. La caratteristica di Dante è quella di aver risolto il distacco in una fiducia nell'Uomo, riflesso della fiducia in Dio, dunque un Finito che trova il suo modo d'essere solo una volta congiunto all'Infinito: una contraddizione solo transitoria, che du-

ra il tempo di una vita, ma ben presto sciolta nel regno ultramondano, a cui l'uomo medievale tende come a un saldo punto di riferimento. Il Romantico, invece, non vedrà la possibilità di una risoluzione di questa antitesi che vive come scacco, come condizione esistenziale insanabile, in modo che la tensione tra Finito ed Infinito è vissuta come languore, come *Sehnsucht* che, nonostante il recupero di una forte religiosità cristiana durante questo periodo, non può essere quietato nemmeno dopo la morte.

Con Tommaso e con Dante diventa possibile una esperienza estetica realista o sacramentale, e non docetista. Sottolineo che per «esperienza estetica» si deve intendere non solo la creazione artistica, ma quell'esperienza nella quale i simboli del senso, della verità, della giustizia, agiscono in noi attraverso il nostro sguardo, attraverso il nostro udito, attraverso il nostro corpo, che viene sottratto alle sue funzioni elementari di fare, produrre, pensare, concepire, organizzare. La grandezza di un animo si misura dalla capacità di riconoscere la forza di ciò che vale[24].

Bisognerebbe, per un momento, saper osare e mettersi dal punto di vista (la *conversio ad phantasmata*) di Dio: «Come faccio a comunicare me stesso a degli esseri che sono di carne, che sono materiali (e anche spirituali allo stesso tempo), quando io sono assolutamente diverso? Devo scegliere dei mezzi adeguati a come sono fatti loro». Se io ora mi mettessi a parlare improvvisamente in giapponese, probabilmente nessuno di voi capirebbe. Per capirci dobbiamo comunicare in italiano che è la lingua che ci accomuna. La stessa cosa vale per la vita di Dio che ci viene comunicata, ciò che i Padri greci chiamavano le «energie divine increate».

La prospettiva cristiana prende le distanze da una esperienza religiosa considerata come pura immedesimazione fusionale di una rivelazione-estasi, come anche dal semplice vincolo di conformità alle leggi esoteriche di una tradizione che deve essere semplicemente ripetuta. E il modo con cui le distanze vengono prese è proprio l'enfasi posta sull'elemento dialogico e storico della rivelazione. La dignità dell'interlocutore che viene sollecitato alla fede, include l'illuminazione della verità e il guadagno della sapienza, che invece nella gnostica orientale vengono separate. È in gioco qui,

---

[24] Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

per ripetere un paradosso del profeta Osea, la buona fede di Dio[25]: perfettamente inconoscibile, eppure sempre riconoscibile.

> Il Nuovo Testamento, altrettanto come l'Antico Testamento, non teme affatto di riunire «fede» e «sapere» nello stesso atto totale dell'uomo, ad una condizione tuttavia che è una condizione antignostica: che la crescita del «sapere» non indebolisca la fede, ma, al contrario, la rafforzi. È fuor di dubbio che quaggiù un credente non può ogni volta crescere in modo tale da valicare l'atteggiamento della fede. E tuttavia egli può crescere dentro la fede, e solo dentro di essa, sempre più profondamente attraverso una maggiore conoscenza di Dio e della sua rivelazione in Cristo[26].

Conclusione. Perché Tommaso?

Tommaso, naturalmente, non ha mai incontrato nessun buddhista, ne' ha mai forse sentito parlare di questa religione. È difficile immaginare cosa avrebbe pensato di una religione che non ritiene importante il discorso sull'esistenza di Dio. In ogni modo noi possiamo essere sicuri che, se avesse incontrato dei buddhisti disposti a discutere in modo intelligente con lui, non si sarebbe sottratto alla sfida. Non ci aspetteremmo che Tommaso chieda ai suoi interlocutori di insegnargli le tecniche della meditazione per poterle integrare nella sua vita di fede[27]. Non sentirebbe tale bisogno. Come non senti-

---

[25] «Ciò che l'insegnante suscita nell'anima del discepolo contiene la scienza del maestro, se costui non ricorre alla finzione; il che sarebbe delittuoso (*nefas*) attribuire a Dio» (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 7).

[26] H. U. von Balthasar, *La percezione della forma*, cit. in P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, pp. 275-276.

[27] P. Williams, *Aquinas Meets the Buddhists: Prolegomenon to an Authentically Thomas-ist Basis for Dialogue*, «Modern Theology», 20 (2004), 1, pp. 91-121. Cf. anche: Id., *The Unexpected Way: On Converting from Buddhhism to Catholicism*, Continuum/T & T Clark, London 2002.

rebbe il bisogno di trovare punti di vista comuni magari modificando le sue posizioni teologiche alla luce del buddhismo. Non sentirebbe il bisogno di scusarsi per il tradizionale esclusivismo della pretesa cristiana. Probabilmente, prenderebbe atto che anche i buddhisti credono nella assoluta obiettività della verità, e che anche per loro conoscere la verità porta, nel senso più profondo possibile, alla salvezza. Poi si accorgerebbe che per i buddhisti la fede non sta in una relazione necessaria con la ragione. Da qui, molto probabilmente, partirebbe il dialogo. Tommaso chiederebbe delucidazioni sulle teorie della conoscenza dei suoi interlocutori[28], ne scoverebbe i difetti e cercherebbe di completarle[29]. E questo è più o meno quello che ha fatto Matteo Ricci.

Un punto decisivo sarebbe quello della *conversio ad phantasmata*. Il pensiero infatti mantiene costantemente aspetti figurali che rimandano a sintesi esperienziali, c'è un'inevitabile *conversio ad phantasmata*, per cui la sintassi e la semantica filosofiche devono, penso, poter aprire spazi, nel linguaggio, anche alle «interpretazioni» più vere a qualsiasi livello d'esistenza. Purtroppo quello delle sintesi esistenziali e della *conversio ad phantasmata* è anche il punto dove è più facile fare errori. Per questo c'è sempre bisogno di vigilare, e in questo la qualità sapienziale del pensiero tommasiano offre opportunità più uniche che rare. *Rari nantes in gurgite vasto*. Ricci se l'è cavata egregiamente perché ha imparato il metodo giusto al Collegio romano.

In estrema sintesi: la teoria neoplatonico-agostiniana della illuminazione nel contesto delle culture sinizzate rimane ambigua e facilmente fraintendibile in senso gnostico e docetista. È la via aperta da Tommaso con la teoria dell'astrazione[30] che ha le migliori probabilità di fare breccia nella mentalità asiatica.

---

[28] Quali sono le modalità della conoscenza delle realtà corporee e di quelle incorporee? Cf. *S. Th.*, I, 85-86.

[29] «Da ciò si ricava con chiarezza che tutti gli argomenti addotti contro gli insegnamenti della fede non derivano logicamente dai principi primi naturali noti per se stessi. E quindi non hanno valore di dimostrazioni; ma, o sono ragioni solo dialettiche, o addirittura sofistiche, e quindi si possono sempre risolvere» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 7).

[30] Cf. «Illuminazione» in B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*, ESD, Bologna 1991.

In maniera molto sommaria, diremo soltanto che l'unità relazionale tra razionalità e fede, alla quale san Tommaso d'Aquino aveva dato una forma sistematica, è stata progressivamente sempre più lacerata attraverso le grandi tappe del pensiero moderno, da Cartesio a Kant, mentre la nuova sintesi tra ragione e fede tentata da Hegel non restituisce realmente alla fede la sua dignità razionale, ma tende piuttosto a convertirla completamente in ragione, eliminandola come fede, che è appunto l'esito gnostico.

Nishida ha tentato una sintesi tra Hegel e pensiero buddhista. I risultati sono sotto gli occhi di tutti. Come ha acutamente segnalato von Balthasar:

> visioni del mondo pre-cristiane e coscientemente post-cristiane possono essere strutturalmente simili, ma nella loro più profonda intenzionalità rimangono essenzialmente differenti, perché oggi il lievito del Cristianesimo è penetrato in tutta l'umanità. Per questa ragione, nel villaggio globale di oggi, è diventato molto difficile trovare qualcosa che sia semplicemente «pre-cristiano», perfino in visioni del mondo (in Asia per esempio) che apparentemente sono rimaste le stesse da tempi pre-cristiani. Molto spesso esse hanno assorbito elementi di Cristianesimo (o almeno biblici) per mostrare che non hanno bisogno del Cristianesimo per mantenere la loro pretesa di totalità[31].

Il concetto chiave a cui oggi si ricorre è quello di incontro delle culture, o «interculturalità», differente sia dall'inculturazione, che sembra presupporre una fede culturalmente spoglia che si trasporne in diverse culture religiosamente indifferenti, sia dalla multiculturalità, come semplice coesistenza – auspicabilmente pacifica – di culture tra loro diverse.

L'interculturalità «appartiene alla forma originaria del cristianesimo» e implica sia un atteggiamento positivo verso le altre culture, e verso le religioni che ne costituiscono l'anima, sia quell'opera

---

[31] H. U. VON BALTHASAR, *Epilogue*, Ignatius Press, San Francisco 2004, p. 18, mia traduzione.

di purificazione e quel «taglio coraggioso» che sono indispensabili per ogni cultura, se vuole davvero incontrare Cristo, e che diventano per essa «maturazione e risanamento»[32].

L'esigenza della sintesi nella interculturalità è forse anche la lezione più importante che Tommaso ci ha lasciato e che permane valida anche oggi nel dialogo con le tradizioni religiose dell'Oriente, ma anche per la nuova mentalità creata dalla scienza e dalla tecnologia.

Thomam aufer, mutus fiet Aristoteles («rimuovi Tommaso e Aristotele resterà muto»); così diceva Antonio Cittadini (aristotelico del Rinascimento, corrispondente di Pico della Mirandola). La sintesi di Tommaso, magari messa a serio confronto con Hegel, ci può aiutare a riproporre con rinnovato vigore la peculiarità della Rivelazione cristiana. *Christum aufer, mutus fiet mundus*. Ma forse si può anche dire: *Thomam aufer, muta fiet Ecclesia in mundo sinico atque japonico*.

---

[32] Cf. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso

Attilio Carpin

Editor's note: *The Fourteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops will be held on 4-25 October 2015 on the theme: "The Vocation and Mission of the Family in the Church and in the Contemporary World". It is intended to form a "single organic unity" with the 2014 Extraordinary Synod, called to define the current situation and to collect experiences and proposals; its goal will be to recommend more adequate pastoral strategies in dealing with the problems of present-day families.*
In preparation for the 2015 Synod, a great many suggestions and proposals have been put forward; but not all of them seem able to reconcile the different – but indivisible – perspectives of mercy and truth. Professor Attilio Carpin, O.P., purposes to dwell on certain theological-pastoral positions, expressed by some theologians and bishops, which intend to rethink the doctrine and practice of the Church. Among the questions he raises, we find: can there be a dichotomy between Holy Scripture and the Magisterium? Should Church interventions in the moral field be evaluated according to the opinion of the faithful? Does the "new" image of family merely result from "reality" – that is, cohabitation, domestic partnerships, unions of divorced couples, homosexual unions? Is it true that the Church simply proposes a "moral of the ban"? If the arguments and language presented by the Church are judged incomprehensible, how is it possibile to reject them? How is it possible to appreciate the Church's "advice" regarding marriage and family, without assenting to its dogmatic and moral theology?

INTRODUZIONE

La Terza Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, conclusasi a Roma nell'ottobre 2014, aveva lo scopo di raccogliere testimonianze, riflessioni e proposte, in preparazione all'Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi programmata per ottobre 2015[1].

Il dibattito emerso su una questione di grande rilevanza pastorale ci ha coinvolti e sollecitati. Questo spiega il motivo per cui, dopo la recente pubblicazione di uno studio storico-teologico sull'indissolubilità del matrimonio della Chiesa antica[2], riprendiamo il tema della sacramentalità e indissolubilità del matrimonio riflettendo sul dibattito in corso.

In particolare ci soffermeremo su quelle posizioni teologico-pastorali che intendono ripensare la dottrina e la prassi della Chiesa, esponendo le nostre riflessioni per lo più in forma di domanda o di obiezione. Questa forma interlocutoria intende raggiungere tre obiettivi: 1) favorire il dibattito in un clima più colloquiale; 2) sviluppare il dialogo con la possibilità di integrare o di

---

[1] La *Relatio post disceptationem*, pronunciata il 13 ottobre 2014 dal relatore generale card. Péter Erdö, si conclude in questo modo: «Le riflessioni proposte, frutto del dialogo sinodale svoltosi in grande libertà e in uno stile di reciproco ascolto, intendono porre questioni e indicare prospettive che dovranno essere maturate e precisate dalla riflessione delle Chiese locali nell'anno che ci separa dall'Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi prevista per ottobre 2015. Non si tratta di decisioni prese né di prospettive facili. Tuttavia il cammino collegiale dei vescovi e il coinvolgimento dell'intero popolo di Dio sotto l'azione dello Spirito Santo potranno guidarci a trovare vie di verità e di misericordia per tutti. È l'auspicio che sin dall'inizio dei nostri lavori papa Francesco ci ha rivolto invitandoci al coraggio della fede e all'accoglienza umile e onesta della verità nella carità» (III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio post disceptationem*, n. 58, «Il Regno-documenti» 19 [2014], p. 618).

[2] A. CARPIN, *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*, ESD, Bologna 2014.

chiarire la propria esposizione; 3) sollecitare il lettore ad entrare più in profondità nei problemi, a capirne la portata e a trovare la giusta risposta.

Ci limiteremo quindi a porre delle domande sulla base di quanto la scienza teologica è andata progressivamente sviluppando sotto la guida autorevole del Magistero, appagati dalla possibilità di poter offrire un modesto aiuto alla riflessione in attesa di un pronunciamento autentico della Chiesa.

1. Un Magistero inascoltato o contestato

Per comprendere la reale situazione della pastorale familiare in alcune Chiese particolari riteniamo significativo riprendere qualche brano estratto dal *Riassunto delle risposte pervenute dalle (arci)diocesi tedesche* circa il *Questionario sulla famiglia* allegato al *Documento preparatorio* della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi. Si tratta di un testo emblematico poiché ha forti analogie con altre sintesi pubblicate da alcune Conferenze episcopali del Nord Europa.

Alla domanda su quale sia la reale conoscenza degli insegnamenti della Bibbia, della *Gaudium et spes*, della *Familiaris consortio* e di altri documenti del magistero post-conciliare sul valore della famiglia secondo la Chiesa cattolica, e su come i fedeli siano formati alla vita familiare secondo l'insegnamento della Chiesa, la risposta della Conferenza episcopale tedesca è stata la seguente:

> Molti fedeli conoscono gli insegnamenti della Bibbia relativi al matrimonio e alla famiglia (ad esempio la storia della creazione, il sesto comandamento, il Discorso della montagna). Tuttavia i singoli documenti ecclesiali sono sconosciuti, o sono conosciuti solo in pochi casi, e pertanto sono poco importanti per la condotta personale. La maggior parte dei fedeli pensa che la Chiesa abbia da una parte un atteggiamento favorevole alla famiglia, ma abbia d'altra parte una morale sessuale lontana dalla vita reale. In linea di massima il linguaggio della Chiesa e l'impostazione autoritaria di tutte le sue comunicazioni ufficiali non aiutano certo a destare e a trovare la comprensione e il consenso dei fedeli. È pertanto scarsa la disponibilità alla discussione.

> Vengono proposti corsi di preparazione al matrimonio e assistenza spirituale per coppie e famiglie a livello diocesano e parrocchiale, ma spesso non vengono realizzati. […]
> La dottrina della Chiesa su matrimonio e famiglia è parte del programma dell'insegnamento della religione. Nella pastorale giovanile essa gioca solo un ruolo minore. Solo raramente nelle prediche si parla della famiglia cattolica[3].

Ci chiediamo: c'è un motivo per cui gli insegnamenti scritturistici sono conosciuti, mentre invece i documenti ecclesiastici sono ignorati o scarsamente conosciuti? I documenti ecclesiastici non propongono gli insegnamenti scritturistici? Può esistere una dicotomia tra Scrittura e Magistero? La scarsa conoscenza dei documenti ecclesiastici dipende forse da una carenza pastorale? La critica verso la morale sessuale proposta dalla Chiesa come «lontana dalla vita reale» sottintende il principio che la morale debba adeguarsi alla vita reale? È oggettiva l'accusa circa il linguaggio e l'impostazione autoritaria della Chiesa? Che cosa si intende per «impostazione autoritaria»? In campo morale la Chiesa può insegnare con autorità o deve limitarsi a semplici suggerimenti non vincolanti per la coscienza umana? Gli interventi della Chiesa in campo morale devono essere valutati in base al consenso dei fedeli? Il Magistero autoritativo della Chiesa si pronuncia per creare «discussione»? Per quale ragione si propongono corsi di preparazione al matrimonio e non vengono poi realizzati? Come spiegare tale fenomeno? Come può essere trasmesso l'insegnamento della Chiesa se questa preparazione viene elusa? I matrimoni vengono celebrati anche senza preparazione? Per quale motivo nella pastorale giovanile la dottrina della Chiesa su matrimonio e famiglia riveste «un ruolo minore»? Perché nell'omiletica si parla poco della famiglia? Quali risultati si avranno da una insufficiente trasmissione della fede e della dottrina?

---

[3] Riassunto delle risposte pervenute dalle (arci)diocesi tedesche, «Il Regno-Documenti» 5 (2014), pp. 162-163.

Alla successiva domanda se l'insegnamento della Chiesa, dove è conosciuto, sia anche integralmente accettato, e se si verifichino difficoltà nel metterlo in pratica, troviamo la seguente risposta:

> Laddove è conosciuto l'insegnamento della Chiesa viene accettato solo parzialmente. L'idea del matrimonio quale sacramento che comprende la fedeltà e l'esclusività del coniuge, nonché la trasmissione della vita, viene normalmente accettata da chi si sposa in Chiesa. […] Trovano invece pochissimi consensi, o vengono prevalentemente rifiutate in modo esplicito, le affermazioni della Chiesa sui rapporti sessuali prematrimoniali, l'omosessualità, i divorziati risposati e il controllo delle nascite.
> Per molti l'immagine della famiglia cattolica è troppo idealistica e lontana dalla realtà. Solo pochissime coppie danno importanza all'insegnamento della Chiesa relativo alla morale sessuale e alla pianificazione familiare, che permette solo il controllo naturale del concepimento. Poiché molti interpretano anche il celibato come espressione di un atteggiamento critico della Chiesa verso la sessualità, ciò rende più difficile per la Chiesa trasmettere il suo insegnamento su matrimonio e famiglia[4].

Si afferma che l'idea del matrimonio come sacramento, comprendente la fedeltà e l'esclusività del coniuge nonché la trasmissione della vita, viene comunemente accettata.

---

[4] *Ibid.*, p. 163. Troviamo risposte analoghe nella conferenza stampa di Josef Lugmayr (Ufficio matrimonio e famiglia della diocesi di Linz – Austria): «le persone hanno lamentato l'astrattezza e la lontananza dalla realtà dell'insegnamento della Chiesa rispetto ai problemi umani e ai concreti rapporti quotidiani. A suo avviso la Chiesa presenta un quadro ideale non realistico della famiglia, che in alcuni punti può essere perseguito (ad esempio, fedeltà, equiparazione dei partner, valore dei figli nella famiglia), ma in altri è esagerato e non attuale (ad esempio, divieto dei metodi artificiali di controllo delle nascite, divieto dei rapporti prematrimoniali, omosessualità)», in «Il Regno-Attualità» 7 (2014), p. 243. Non diverso il *Rapporto di sintesi della*

Ma sono questi elementi a specificare la sacramentalità del matrimonio? In base a quale criterio si accetta una parte della dottrina cattolica, rifiutando invece la parte relativa ai rapporti sessuali prematrimoniali, l'omosessualità, i divorziati-risposati e il controllo della nascite? Si critica la dottrina della Chiesa di proporre un'immagine della famiglia del tutto idealistica, lontana dalla realtà.

Conferenza episcopale del Belgio sul questionario sulla famiglia: «La maggioranza non si trova d'accordo con il magistero su alcuni elementi della dottrina ecclesiale riguardanti il matrimonio e la famiglia, ed è divenuto difficile se non impossibile vivere tale insegnamento nella società. Questi elementi sono noti: la contraccezione cosiddetta artificiale, la posizione dei divorziati risposati, la condanna degli atti omosessuali, la sessualità al di fuori del matrimonio nelle varie circostanze… In primo luogo: alcune posizioni ecclesiali sono condannate da diversi partecipanti in quanto contrarie allo spirito del Vangelo. In secondo luogo si considera l'insegnamento sorpassato, staccato dalla realtà, testimonianza di un'incomprensione della famiglia contemporanea, e ci s'interroga sulla competenza della Chiesa su questioni mediche complesse. In terzo luogo si indica che ciò che è forse un ideale si mostra inaccessibile in ragione delle tendenze sociali, il che complica terribilmente il "vivere da cristiani" nella nostra società», in «Il Regno-Documenti» 9 (2014), p. 291. La parte finale di questo paragrafo si conclude in modo diverso, mostrando come sia possibile un'adesione piena al Magistero della Chiesa: «Una minoranza si dice favorevole all'insegnamento della Chiesa nella sua integralità, e insiste particolarmente sulla necessità di crescere nella fede e nella grazia per imparare a vivere questo insegnamento» (*Ibid.*). In questa linea si pone anche la risposta al questionario redatta dalla *Comunità pastorale di Saronno* (VA): «La strada da seguire non può ancora porsi secondo questo schema astratto e deduttivo, ma – al contrario – deve partire dai vissuti e dalle loro contraddizioni, cioè dalle sofferenze causate dalle ingiustizie sociali, morali, culturali e psicologiche. A questo fine può essere più coerente una rivelazione delle mentalità diffuse e delle prassi. (…) Le posizioni dottrinali con le loro formulazioni catechistiche, cioè, non descrivono più (o almeno in modo riconoscibile) vissuti reali, si riferiscono a contesti storici (come fatti e come autoconsapevolezza dei fatti) che non esistono più, appaiono per lo più irrispettose…», in «Il Regno-Attualità» 3 (2014), p. 102; p. 104.

Quale immagine di famiglia bisognerebbe proporre? La nuova immagine di famiglia è quella che risulta dalla realtà, cioè convivenze, unioni di fatto, unioni di divorziati-risposati, unioni omosessuali? È la realtà (il dato di fatto) ad essere proposta come dottrina, a diventare principio di dottrina? È la proposta del celibato a pregiudicare l'insegnamento della Chiesa su matrimonio e famiglia? Non si dovrebbe imputare a Cristo stesso, che ha proposto il celibato per suo amore (*Mt* 19,10-12), un atteggiamento critico verso la sessualità?

Alla domanda su quali aspetti l'insegnamento della Chiesa sia realmente conosciuto, accettato/criticato in ambienti extra ecclesiali, e su quali siano i fattori culturali che ostacolano la sua piena recezione, la risposta è stata così formulata:

> Al di fuori della Chiesa la morale sessuale cattolica viene percepita come pura "morale del divieto" e i suoi argomenti e il suo linguaggio vengono giudicati incomprensibili e lontani dalla vita reale. Inoltre il rifiuto della Chiesa di riconoscere socialmente e giuridicamente le coppie omosessuali viene giudicato come una discriminazione basata sull'orientamento sessuale.
>
> Tra i fattori sociali e culturali che rendono difficile la comunicazione della dottrina della Chiesa ci sono un profondo cambiamento del concetto di famiglia e la sua pluralizzazione, così come la privatizzazione della morale sessuale e dei rapporti umani in generale. Per la maggior parte delle persone i problemi riguardanti la morale sessuale fanno parte della sfera intima dell'individuo e del suo partner: su di essa le istituzioni possono esercitare la loro influenza solo offrendo consulenza, ma non dettando regole. Lo scambio sociale, anche pubblico, su temi inerenti a matrimonio e famiglia viene accettato finché rispetta la scelta dell'individuo. La secolarizzazione della società e della cultura impedisce alla Chiesa di comunicare la dimensione religiosa e spirituale della famiglia. Per la maggior parte delle persone le affermazioni teologiche sono incomprensibili, dal punto di vista sia linguistico sia contenutistico. Diventa infine sempre più difficile formulare regole vincolanti che rendano giustizia ai modi di vivere differenti a causa della loro pluralizzazione.

> Questi sviluppi fanno capire come le offerte di una consulenza su temi quali il matrimonio, la famiglia e l'esistenza che la Chiesa propone sono molte apprezzate dalla società, mentre trovano pochissimo consenso la teologia del matrimonio e la morale sessuale cattolica[5].

L'idea che la morale sessuale proposta dalla Chiesa sia una «morale del divieto» corrisponde al vero? Ci si sforza di comprendere quali valori motivino il divieto? Il divieto non è forse la difesa di un valore? Se gli argomenti presentati dalla Chiesa e il suo linguaggio sono giudicati incomprensibili, perché si respinge ciò che non è stato compreso? Si può parlare di discriminazione qualora si leda un diritto. Ma il riconoscimento giuridico delle coppie omosessuali come famiglia – alla pari della famiglia convenzionale – è un diritto? Si tratta di un diritto naturale, fondato sulla natura umana? Si obietta che le affermazioni teologiche risultano incomprensibili dal punto di vista linguistico e contenutistico. Ma sono le affermazioni ad essere irrazionali o è il soggetto a rifiutarne consapevolmente il contenuto? Come si spiega il fatto che tali affermazioni risultano chiare nel loro significato, tanto che una minoranza le condivide? Che senso ha apprezzare la Chiesa per la sua "consulenza" in materia matrimoniale e familiare, mentre non trova consenso la sua teologia dogmatica e morale? Tale consulenza non si fonda sulla sua teologia?

Per quanto poi concerne le domande sul concetto di legge naturale, abbiamo le seguenti risposte:

> Nella società il concetto di «diritto naturale» è quasi sconosciuto. A livello istituzionale e educativo, come pure nella cultura quotidiana, esso non gioca praticamente nessun ruolo. Anche nell'interpretazione etico-giuridica in ambito accademico il concetto di legge naturale viene utilizzato solo raramente. Allo stesso tempo c'è una grande simpatia per la validità universale dei diritti umani, anche se normalmente non se ne cerca la motivazione teorica. […]

---

[5] Riassunto delle risposte pervenute dalle (arci)diocesi tedesche, cit., pp. 163-164.

> Il concetto di «diritto naturale» è familiare anche per la maggior parte dei fedeli. In qualche risposta i credenti rifiutano espressamente di rispondere a questa domanda dicendo che questo concetto è semplicemente sconosciuto. Tuttavia la realtà del legame tra uomo e donna è per molti credenti intuitivamente plausibile, anche se non ha carattere di vincolo assoluto. Spesso non c'è uno stretto legame tra amore, sessualità e fertilità come essenza del matrimonio. Ne deriva che molti aspetti della morale sessuale della Chiesa – in particolar modo le dichiarazioni del magistero relative ai metodi anticoncezionali e alla sessualità extraconiugale – non vengono capiti, o non vengono condivisi, dalla maggior parte dei credenti. In questo contesto è difficile da spiegare la posizione della Chiesa anche in materia di omosessualità vissuta e diritti di adozione per le coppie omosessuali[6].

Questi testi sono dunque un'evidente testimonianza che non sempre e non tutti conoscono la dottrina della Chiesa, e il primo compito per un teologo sarebbe quello di rendere un servizio alla verità delle cose. Ma, pur nell'onestà delle intenzioni, non pare sia questo il risultato da tutti raggiunto.

Presentiamo ora alcuni interventi che hanno animato il dibattito ecclesiale in questi ultimi tempi e che riteniamo significativi poiché toccano alcuni punti teologici sensibili e decisivi. Li accomuna il fatto che in modo unanime sollecitano almeno una parziale reinterpretazione della dottrina comunemente insegnata, e di conseguenza un mutamento della prassi ecclesiastica vigente. Costoro infatti non parlano di mutamento, bensì di perfezionamento o di adattamento; non chiedono un cambiamento dottrinale, ma che la dottrina rispetti alcune verità, in primo luogo la preminenza della coscienza nelle scelte morali. Costoro non intendono negare il principio dell'indissolubilità matrimoniale, ma chiedono che si riconosca in qualche modo il valore di una nuova unione coniugale, se stabile e sincera. Ma, pur riconoscendo che questi tentativi non mirano a sovvertire la dottrina della Chiesa, risulta alquanto difficile accoglierli poiché per varie ragioni mostrano di contraddirla.

---

[6] *Ibid.*, pp. 164-165.

Suddividiamo questi interventi in due tipologie:

a) *interventi teologici*, espressione del pensiero di alcuni noti studiosi di teologia;

b) *interventi episcopali*, che riflettono il pensiero di alcuni vescovi.

Bisogna tuttavia tener presente che questi interventi non hanno un carattere scientifico o sistematico, bensì occasionale, essendo stati pubblicati come articoli in riviste di attualità religiosa o come riflessioni personali sui mezzi di comunicazione sociale. Li prendiamo in esame poiché le idee espresse, sebbene prive di veste scientifica, sono convinzioni però che rimandano a precisi contesti teologici e godono di un certo impatto mediatico: spesso è proprio questo il messaggio che la gente comune recepisce.

Da parte nostra, più che rispondere direttamente a quanto viene affermato, ci limiteremo a sollevare alcune domande e obiezioni; domande e obiezioni però che denotano il nostro dissenso, soprattutto per ragioni dottrinali.

2. ORIENTAMENTI TEOLOGICI INNOVATIVI

2.1 Basilio Petrà, Giannino Piana e Silvano Sirboni

Nel dicembre 2013 il mensile Jesus riportava un forum redazionale sul tema del rapporto tra Chiesa e divorziati, intitolato *Un dramma cristiano*[7].

L'intervento di don Basilio Petrà si apre ricordando anzitutto i vari tentativi pastorali per rispondere al problema dei divorziati risposati.

---

[7] *Un dramma cristiano*, «Jesus» 12 (2013), pp. 10-21. Nel dibattito redazionale sono esposte le opinioni di Oliviero Arzuffi (divorziato, cattolico impegnato nel volontariato), di don Basilio Petrà (teologo morale, docente alla Facoltà teologica dell'Italia centrale e in varie Università pontificie di Roma), di Giannino Piana (teologo morale, docente di etica alla Libera Università di Urbino e all'Università di Torino), di Marinella Perroni (biblista, docente al Pontificio Ateneo San'Anselmo di Roma) e di don Silvano Sirboni (liturgista e pastoralista, parroco ad Alessandria). Avendo scelto di dare la parola ai teologi, non prenderò in esame l'opinione di Arzuffi né quella della Perroni.

Ad es. egli cita la proposta presentata nel luglio 1993 da tre vescovi dell'Oberrhein, cioè dell'Alta Renania: Oskar Saier, arcivescovo di Freiburg i.Br.; Karl Lehmann, vescovo di Mainz; Walter Kasper, vescovo di Rottenburg-Stuttgart. Costoro proponevano un percorso di accompagnamento spirituale per i divorziati risposati, con l'aiuto di un sacerdote con cui dovevano ripercorrere la loro storia e valutarla alla luce della dottrina della Chiesa. Spettava poi alla loro coscienza, «formata e informata», decidere se la dottrina della Chiesa poteva essere applicata o no al loro caso. In seguito potevano accedere ai sacramenti in base a una dichiarazione del sacerdote che li aveva seguiti, secondo le indicazioni date dai vescovi[8].

Dopo aver richiamato le fonti scritturistiche e patristiche che stanno alla base della dottrina sull'indissolubilità del matrimonio, Petrà parla della prassi della Chiesa primitiva in questi termini:

> In Oriente è abbastanza chiara, in Occidente un po' meno. In Oriente sicuramente l'eccezione matteana ha agito nel senso di consentire la separazione [ma si intende parlare di divorzio] e le nuove nozze, almeno per il coniuge innocente. San Basilio dice esplicitamente che questa «regola» viene applicata soltanto all'uomo. Anche in Occidente ci sono segni che vanno in questa direzione: l'*Ambrosiaster* parla di una prassi presente a Roma nel IV secolo che sembra ammettere l'eccezione delle nuove nozze. L'Occidente però è più complesso. Si può dire che la posizione di Girolamo è andata acquisendo una forza crescente, fino a imporsi definitivamente nel diritto canonico medievale[9].

---

[8] Cf. VESCOVI DELL'OBERRHEIN, *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*, «Il Regno-documenti» 19 (1993), p. 613. Come sappiamo, questa proposta è stata respinta dalla Congregazione per la dottrina della fede nella lettera *Annus internationalis familiae* (n. 3) come non conforme alla dottrina della Chiesa cattolica.

[9] *Un dramma cristiano*, cit., p. 14.

Secondo il moderatore del dibattito rimane da spiegare il fatto che la Chiesa nel suo percorso storico abbia estratto dai testi scritturistici alcune norme, distinguendole tra precettistiche, cioè vincolanti giuridicamente (e tra queste figura proprio il precetto dell'indissolubilità matrimoniale), e profetico-escatologiche, ossia ideali a cui tendere. Alla domanda sul motivo per cui la questione dell'indissolubilità del matrimonio sia finita tra le «norme precetto» e non tra le «norme ideale di perfezione», Petrà ha risposto così:

> Per quanto riguarda il piano storico, la trasformazione dell'indissolubilità in una norma principalmente giuridica avviene nel Medioevo, quando il vincolo coniugale diventa una «cosa», un oggetto, separato dalla vicenda dei coniugi. Nella concezione greca, invece, l'indissolubilità ha la forma del «comandamento», per cui si può affermare che il valore e il senso di verità del rapporto coniugale è che non si sciolga, e insieme dire che l'adulterio è un peccato capace di rompere il matrimonio. Non a caso da molti è equiparato alla morte del matrimonio[10].

Secondo Petrà il vero nodo del problema è che la Chiesa deve riconoscere la possibilità del fallimento matrimoniale: tutte le altre soluzioni sono palliativi. I matrimoni, anche quelli dei cattolici, falliscono poiché siamo umani. Bisogna dunque che la Chiesa riconosca questo dato di fatto[11]. E alla domanda su come la Chiesa debba affrontare il problema dei matrimoni falliti, Petrà osserva quanto segue:

> Nella tradizione orientale, la soluzione c'è. Le Chiese ortodosse hanno sottratto il discorso dell'indissolubilità alla rigidità giuridica medioevale. L'indissolubilità è vista come un comandamento che può essere ferito dal peccato. E dunque, come per ogni peccato, c'è la possibilità, attraverso il sacramento della penitenza, di aprirsi a un futuro di nuove possibilità. Naturalmente oggi nella nostra Chiesa occidentale la cosa non è facile, perché comporta un cambiamento che

---

[10] *Ibid.*, p. 16.
[11] *Ibid*.

> tocca l'intero impianto giuridico-dottrinale. E se non si risolvono le questioni dottrinali, ci mancano gli strumenti concettuali per affrontare adeguatamente il problema[12].

Le affermazioni di Petrà che abbiamo riportato suscitano inevitabilmente in chi legge qualche domanda e perplessità.

1) *A livello storico-teologico*. Secondo Petrà la prassi della Chiesa primitiva era diversa da quella attuale, poiché – a suo giudizio – la Chiesa d'Oriente si muoveva chiaramente su una linea divorzista, e in modo meno chiaro anche la Chiesa d'Occidente. Ma è proprio questa la realtà storica? L'esame critico delle fonti patristiche approda davvero a questi risultati? Come mai non si sono tenuti in considerazione studi rigorosamente scientifici che smentiscono questa conclusione? Si può presentare l'*Ambrosiaster* come il testimone di una prassi divorzista a Roma? Si può provarlo, visto che Girolamo ci attesta chiaramente una prassi indissolubilista della Chiesa romana? Si può affermare che la posizione (esegetica?) di Girolamo si è imposta a tal punto da mutare la prassi della Chiesa ed essere codificata nel diritto medievale? È verosimile questa lettura storico-teologica? Certamente nel Medioevo l'indissolubilità matrimoniale è stata codificata anche come norma giuridica. Ma il suo contenuto non è forse teologico, come dimostrano le frequenti citazioni patristiche? Si accusa il giuridismo dell'indissolubilità per aver trasformato il vincolo coniugale in una «cosa». Ma non è stato Agostino a qualificare l'indissolubilità matrimoniale come «res sacramenti», e «quoddam sacramentum» (*De bono coniugali* 7, 6-7)? La teologia medievale (non il diritto) non ha forse considerato il vincolo coniugale come l'elemento intermedio tra il segno sacramentale e la grazia sacramentale, ossia come «res et sacramentum»?

2) *A livello sacramentale*. Che cosa significa che il vincolo coniugale non dev'essere separato dalla vicenda dei coniugi? Si intende affermare che esso non sussiste come effetto del sacramento, ma che dipende nella sua esistenza dall'impegno morale (volontà d'amore) dei coniugi? La fine dell'amore coniugale determina anche la fine

---

[12] *Ibid.*, p. 17.

del vincolo sacramentale, cioè del sacramento del matrimonio? L'adulterio è un peccato capace di distruggere il sacramento del matrimonio? Non basterebbe allora peccare di adulterio per liberarsi dal vincolo coniugale? Può un peccato annullare un sacramento, non tanto la grazia del sacramento ma la realtà stessa del sacramento? La Chiesa sbaglia nell'identificare la sacramentalità coniugale con il vincolo coniugale?

3) *A livello dottrinale-giuridico*. Il fatto che le Chiese ortodosse abbiano una prassi diversa sull'indissolubilità matrimoniale, è spiegabile col semplice superamento della rigidità giuridica dell'Occidente medievale? Ma la Chiesa Orientale – aliena dal giuridismo medievale – non ha forse recepito nel suo ordinamento canonico la legislazione imperiale favorevole al divorzio e a nuove nozze? È ammissibile ritenere che per la Chiesa latina l'indissolubilità matrimoniale sia essenzialmente o principalmente un fatto giuridico? L'indissolubilità matrimoniale può essere annoverata tra i comandamenti, ossia al pari di una norma morale (dovere dell'amore coniugale) violabile dal peccato? Non è contraddittoria la concezione della teologia greco-ortodossa dell'indissolubilità secondo cui l'unione coniugale è indissolubile (comandamento di Cristo), ma nello stesso tempo l'adulterio (il peccato dell'uomo) rompe il matrimonio? Si può ridurre l'indissolubilità matrimoniale al binomio precetto-peccato, che riguarda il valore morale degli atti umani, o invece l'indissolubilità tocca la sacramentalità stessa del matrimonio? Ci mancano gli strumenti concettuali per risolvere il problema, o non piuttosto si è messa in discussione la dottrina del Magistero della Chiesa?

Tra i «nodi concettuali» [sic] da affrontare, il redattore annovera la questione della riammissione all'eucaristia dei divorziati risposati, poiché le dimensioni del fenomeno sono «tali da far intuire che non c'è impianto dottrinale che tenga». La risposta di Petrà tocca il problema dei rapporti sessuali, punto cruciale della questione, superabile – a suo dire – con una teologia della sessualità e con una nuova idea di consumazione del matrimonio.

Secondo la Chiesa «il rapporto sessuale è buono e lecito solo entro un matrimonio valido, che tra due fedeli cattolici è solo il matrimonio sacramentale». E così continua:

> Ammettendo all'Eucaristia i divorziati risposati coniugalmente attivi verremmo a considerare valida la loro unione, cosa non compatibile con la permanenza della validità della prima. Dunque, se non si prende in esame anche la teologia della sessualità non si va molto avanti. Nella nostra dottrina non può darsi – almeno così sembra – la coesistenza di due matrimoni validi: bisogna maggiormente riflettere perciò sulla questione della validità del matrimonio. La Chiesa potrebbe tentare nuove vie in sintonia con l'impianto «giuridico» tipicamente latino. Un esempio: il canone 1141 afferma l'indissolubilità del matrimonio rato e «consumato». Nel Vangelo non si dice come "consumare" il matrimonio, non c'è nulla in proposito. Il diritto canonico, invece, ne stabilisce la forma canonica, intendendola come consumazione «fisica». Alcuni teologi hanno proposto di passare dall'idea della consumazione fisica a quella della consumazione «esistenziale». La consumazione diventerebbe così un processo, di cui magari si possono stabilire le fasi. Per ora non si è arrivati a una conclusione positiva, anche perché il diritto canonico ha grandi capacità di soluzione all'interno del sistema, ma poca fantasia nell'allargamento del sistema. Però, in ogni caso, una questione fondamentale resta anche quella della teologia della sessualità[13].

La soluzione prospettata da Petrà è espressa nel modo seguente:

> Ora visto che è ormai chiaro che il fine del matrimonio include sempre l'unità interpersonale dei coniugi – e poiché la morte fisica, secondo la dottrina cristiana, non interrompe l'esistenza personale – si può fare questo ragionamento: così come la Chiesa ha accettato in passato le nuove nozze in caso di vedovanza, può ora accettare delle nuove nozze in casi che sono paragonabili alla morte fisica. Quando cioè si configurano condizioni equiparabili alla morte, diciamo *la morte morale* di un matrimonio irrimediabilmente concluso e fallito, allora si potrebbero ammettere delle nuove nozze. Ed è il caso dei divorziati[14].

---

[13] *Ibid.*, p. 18.
[14] *Ibid*.

Di fronte a queste affermazioni e proposte possiamo avanzare alcune domande.

1) *A livello di teologia morale*. Che cosa si intende per teologia della sessualità, applicata alla situazione dei divorziati risposati? Si intende introdurre nuovi criteri di valutazione morale circa l'uso della sessualità al di fuori del matrimonio? E se questo è applicabile alla situazione dei divorziati risposati, che non può essere considerata come unione coniugale, non è estendibile anche ad altre situazioni?

2) *A livello teologico-giuridico*. Non è una contraddizione ipotizzare la coesistenza di due matrimoni validi? Se il matrimonio è comunione totale ed esclusiva dei coniugi, è possibile appartenere nello stesso tempo totalmente ed esclusivamente a due persone diverse? È compatibile con l'insegnamento scritturistico e dottrinale della Chiesa l'esistenza di due matrimoni contemporaneamente validi? Era assolutamente necessario che nel Vangelo Gesù specificasse la modalità della consumazione matrimoniale? Non è sufficiente che Gesù, richiamandosi al testo della Genesi, abbia parlato di «una sola carne» (*Gen* 2,24; *Mt* 19,5-6; *Mc* 10,7-8)? Può la consumazione «esistenziale» sostituire la consumazione fisica? Forse – a motivo del suo realismo – il diritto canonico manca di fantasia; ma non vi supplisce quella piuttosto fervida di alcuni teologi? La morte morale è equiparabile alla morte fisica? È certo che la morte fisica pone termine al matrimonio poiché questo non sussiste nella realtà escatologica (*Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-36; *Rm* 7,2-3). Ma in base a quale parola di Cristo la morte morale pone fine al matrimonio? Se è valido l'argomento addotto, trattandosi di un matrimonio concluso e fallito, Cristo non avrebbe dovuto approvare il ripudio?

Dopo aver rifiutato la posizione di chi prospetta una soluzione individuale del problema, caso per caso, poiché solo «una soluzione generale, valida per tutti, può garantire equità e giustizia nei confronti dei divorziati risposati come di tutti gli altri», Petrà offre ai Padri sinodali tre suggerimenti relativi a questioni fondamentali:

> In primo luogo, la Chiesa dovrebbe prendere atto che i matrimoni falliscono. È ora di fare i conti con il principio di realtà, anche perché il contesto sociale porta a una maggiore

> fragilità dei rapporti e la Chiesa non può chiudere gli occhi di fronte alle sempre più numerose crisi matrimoniali. La seconda questione è quella della riflessione teologica: come fronteggiare questa situazione? Quali piste teologiche battere per poter riconoscere, in qualche modo, i fallimenti matrimoniali, aprendo anche delle prospettive di vita per il futuro delle persone coinvolte, quindi anche la possibilità di una riammissione all'Eucaristia e la celebrazione di nuove nozze? (…) Questa riflessione va affrontata dai teologi, sia elaborando modelli che possono derivare dall'esperienza di altre Chiese, in particolare quelle orientali, anche se credo che non siano facilmente trasferibili in Occidente, sia proponendone di nuovi. In questo senso devono essere molto ben preparati i contenuti teologici per il Sinodo, devono essere chiesti i contributi teologici, non soltanto ai «soliti noti», ma anche ad altre persone indicate specialmente dalle Chiese locali, dalle associazioni teologiche locali, dalle università. Infine, la terza questione, cioè il livello della cura pastorale. Una volta inquadrato il problema teologicamente, la mediazione pastorale può anche articolarsi in maniere diverse, tentando varie sperimentazioni[15].

Non c'è dubbio che il Sinodo debba lavorare su questi tre livelli (principio di realtà, riflessione teologica, mediazione pastorale), ma concordare sul metodo da seguire non è ancora concordanza sui contenuti.

1) *Principio di realtà*. Il fatto che la Chiesa debba prendere atto che i matrimoni falliscono non è forse un'ovvietà? Non lo sapeva prima del Sinodo? Anzi il Sinodo non è stato indetto proprio a motivo della consapevolezza circa la crisi del matrimonio? O invece il fare i conti con il principio di realtà è la premessa per mutare la dottrina matrimoniale?

2) *Riflessione teologica*. È compito della teologia «riconoscere» i fallimenti matrimoniali o non piuttosto quello di proporre nella sua integrità il vangelo del matrimonio? C'è forse una critica alla teolo-

---

[15] *Ibid.*, pp. 20-21.

gia del matrimonio ritenuta insufficiente, incapace di risposte adeguate? In quali punti risulterebbe carente l'attuale dottrina sul matrimonio, espressa dal Magistero della Chiesa? A quali princìpi si ispira la teologia che ammette per i divorziati la possibilità di risposarsi e di accedere alla comunione eucaristica per aprire loro «prospettive di vita»? Quali modelli dottrinali e pastorali sono mutuabili dalle altre Chiese, in particolare da quelle orientali? È adottando la prassi delle Chiese orientali che si risolve la crisi attuale del matrimonio? Perché i modelli delle Chiese orientali non sono facilmente trasferibili in Occidente? Non siamo forse di fronte agli stessi problemi? È ammissibile per la Chiesa cattolica adottare la prassi delle Comunità protestanti, le quali non riconoscono il matrimonio come sacramento? Valeva la pena subire lo scisma anglicano a motivo di un imperdonabile errore teologico circa la dottrina del matrimonio?

3) *Mediazione pastorale*. Su un tema di questa portata è possibile «tentare varie sperimentazioni»? Ma in precedenza non si era difesa una soluzione generale, valida per tutti? In base a quali criteri teologici (la dottrina è necessariamente unica) si possono accettare soluzioni diverse, contrastanti e provvisorie? La sacramentalità del matrimonio e la sua indissolubilità possono essere oggetto di sperimentazioni?

Il secondo autore che prendiamo in esame è Giannino Piana, il quale fa osservare come il privilegio paolino (la solubilità del matrimonio in favore della fede) sembri relativizzare il valore dell'indissolubilità,

> cioè negare l'assolutezza che sembra caratterizzare la presa di posizione di Gesù. O forse non ci ricorda che l'indissolubilità, più che un valore umano, naturale, è un'istanza evangelica – in questo senso va intesa la sua radicalità – che può essere compresa solo all'interno di una prospettiva di fede, e che non può certo essere ridotta a fatto etico e tanto meno giuridico? Evidentemente questo comporta, quando si traduce l'istanza sul terreno giuridico-pastorale, la possibilità, anzi la necessità della mediazione[16].

---

[16] *Ibid.*, p. 14.

Confessiamo che non è facile comprendere in che senso l'indissolubilità, in quanto istanza evangelica, non sia ridotta a un fatto etico. Un'istanza, sebbene evangelica, non è forse un appello all'impegno morale? Se l'indissolubilità va oltre l'impegno morale, può essere considerata semplicemente un'istanza? Nell'indissolubilità c'è forse qualcosa di oggettivo che non può essere violato dal comportamento morale dell'uomo?

Proseguendo il suo intervento, Piana condivide l'opinione di Petrà secondo cui nella Chiesa latina il diritto canonico «comanda» sulla teologia e sulla liturgia. Una situazione dalla quale è difficile uscire, se non si procede a una rinnovata riflessione teologica ed etica:

> Per questo mi pare importante la distinzione, cui si è accennato, tra norme-precetto che sono norme chiuse, circoscritte, che obbligano a una adesione totale – è questo il caso dei comandamenti che hanno un carattere imperativo-negativo – e norme escatologico-profetiche, che sono invece norme aperte, e non pii consigli, che hanno di mira l'ideale di perfezione, e che stimolano il credente a un cammino di permanente conversione. Che l'indissolubilità appartenga a questa seconda categoria di norme mi pare fuori dubbio. E questo non solo perché così è stata da sempre interpretata dalla tradizione protestante che la considera Vangelo e non legge, ma anche perché questa è oggi anche l'opinione della stragrande maggioranza degli esegeti cattolici. È sufficiente richiamare il fatto che il testo dell'indissolubilità è da Matteo inserito anche nel discorso della montagna, le cui istanze hanno un evidente carattere escatologico-profetico[17].

L'affermazione secondo cui il diritto canonico – e si parla dell'attuale – «comanda» la teologia e la liturgia non andrebbe forse dimostrata? Si dà per certo che l'indissolubilità non rientra tra i comandamenti di Cristo (norme imperativo-negative), bensì tra le

---

[17] *Ibid.*, p. 16.

norme escatologico-profetiche (norme aperte)[18]; e che il criterio esegetico determinante è l'interpretazione protestante adottata dalla stragrande maggioranza degli esegeti cattolici. Ma in base a quale criterio si considera l'indissolubilità Vangelo e non legge? E Vangelo si oppone a comandamento? L'indissolubilità è una legge dell'Antico Testamento o una legge (comandamento) del Nuovo Testamento? Nessuno nega che la norma dell'indissolubilità si trovi anche all'interno del «Discorso della montagna» (*Mt* 5,32). Ma tale contesto è originale oppure redazionale, che rimanda quindi a quello originale? Nel contesto evangelico originale, quello della discussione di Gesù con i farisei riguardo al ripudio (*Mt* 19,3-9; *Mc* 10,2-12), l'indissolubilità appare un comandamento o una norma aperta? Come mai l'apostolo Paolo parla di comando del Signore che vieta alla donna di separarsi dal marito e di non risposarsi (*1 Cor* 7,10-11)? E in precedenza non si era mostrata simpatia per l'idea presente nella teologia greca-ortodossa dell'indissolubilità come un comandamento, violabile purtroppo dal peccato? Si può ammettere che tutte le istanze del Discorso della montagna siano norme escatologico-profetiche (ad es. quella sullo sguardo impuro: *Mt* 5,28)? Di per sé una norma è obbligante, in quanto è l'obbligatorietà a definirla come tale; quindi è un comando o un divieto. Ma una norma aperta – che, secondo quanto è stato precisato, non è un pio consiglio – è obbligante oppure no? Se fosse un ideale di perfezione a cui tendere, perché Gesù non usa l'espressione verbale esortativa? Se uno non raggiunge tale ideale di perfezione, dissente lievemente dalla volontà di Cristo?

---

[18] Presentando però la sua recensione al libro di H. RUSTER – T. RUSTER, *Finché morte non vi separi? L'indissolubilità del matrimonio e i divorziati risposati. Una proposta*, Elledici, Torino 2014, pp. 198, Piana sembra attenuare questa sicurezza: «Forse – è questa la nostra posizione – ciò che andrebbe più direttamente sottoposto a discussione è il significato che va attribuito all'indissolubilità evangelica: si tratta di una norma precetto da interpretare in chiave legalista e giuridica o non piuttosto di una norma escatologico-profetica, che indica un ideale di perfezione cui tendere, lasciando pertanto aperta la possibilità della mediazione pastorale nei confronti di casi particolari?» (G. PIANA, *Due matrimoni, un sacramento*, «Il Regno-Attualità» 18 (2014), p. 639).

L'ultimo intervento che registriamo è quello di don Silvano Sirboni. Egli fa giustamente osservare che riguardo al fallimento di tanti matrimoni sia necessario interrogarsi sulla loro validità sacramentale. Poiché i sacramenti sono sacramenti della fede, ci si interroga sulla «non fede» dei nubendi come condizione di validità del sacramento. I risvolti giuridico-pastorali non sarebbero insignificanti.

In seguito affronta il problema dei divorziati risposati:

> Confortati dalla prassi orientale e soprattutto dalla certezza che Gesù Cristo è stato inviato dal Padre non per i sani ma per i malati, non per condannare ma per salvare ciò che era perduto, sono molti oggi, specialmente dopo i numerosi interventi di papa Francesco sulla misericordia di Dio, che si chiedono cosa impedisca, dopo una seria valutazione dei singoli casi e un congruo periodo di vera, sincera e certa penitenza, di riconoscere una seconda unione coniugale, ancora vivente il primo coniuge e quindi la piena riammissione alla vita della Chiesa, comunità di feriti risanati dalla grazia, di peccatori pentiti e perdonati dalla divina misericordia. Non si tratterebbe di riconoscere la pienezza del sacramento nuziale che si realizza soltanto nel matrimonio unico e indissolubile, ma di riconoscere con un rito liturgico la realtà di salvezza costituita da quell'unione coniugale, inscritta nella natura umana, che viene prima del sacramento e che, come dice la stessa preghiera sugli sposi «riceve quella benedizione che nulla poté cancellare, né il peccato originale né le acque del diluvio»[19].

Sirboni non si pronuncia personalmente sulla questione, limitandosi a riportare l'opinione crescente che approverebbe un nuovo matrimonio dopo il precedente divorzio.

1) *Le motivazioni*. Le motivazioni addotte sono la prassi orientale (come mai allora la Chiesa cattolica non l'ha mai approvata?), l'at-

---

[19] *Un dramma cristiano*, «Jesus» 12 (2013), p. 21.

teggiamento di Gesù che è venuto a salvare ciò che era perduto (ma Gesù salva concedendo un nuovo matrimonio?), la predicazione di papa Francesco sulla misericordia di Dio (la misericordia dispensa forse dai comandamenti o è disgiunta dalla verità?).

2) *Valutazione e riconoscimento*. Diversamente da Petrà che auspicava una norma generale, valida per tutti, qui si chiede un'attenzione ai singoli casi. Si propone una soluzione individuale? Questa soluzione individuale è conforme o no al pensiero di Cristo? Si chiede al divorziato un congruo periodo di sincera penitenza prima di riconoscere come valida una seconda unione coniugale. Ciò significa che il divorzio colpevole è peccato, ma che può essere assolto dopo una sincera penitenza che esige sempre il rifiuto del peccato e la rimozione – per quanto possibile – delle sue conseguenze negative. È possibile assolvere senza questo impegno? Se è possibile assolvere chi ha divorziato, è possibile assolvere anche il divorziato-risposato? Può la Chiesa riconoscere che il divorziato-risposato è in piena comunione con Cristo? L'assoluzione dal peccato del divorzio, che cancella la malizia dell'atto compiuto, cambia anche la situazione umana del soggetto? Un divorziato assolto dal suo peccato, cessa di essere un divorziato? L'assoluzione lo rende coniugalmente libero? E se non è libero, come può contrarre un secondo matrimonio? Il peccato dell'uomo può annullare il comando di Cristo così da non essere più tenuto ad osservarlo, oppure cancellare il sacramento operato da Cristo? Il matrimonio naturale (di Adamo ed Eva) è stato benedetto da Dio; ma il matrimonio contratto dopo il divorzio (violando il sacramento del matrimonio) è identico al matrimonio del primo uomo e della prima donna? Non c'è dubbio che l'unione naturale coniugale «viene prima» del sacramento del matrimonio; ma in che senso viene prima? E una volta avvenuta la pienezza del sacramento nuziale, è possibile che il matrimonio torni a una fase di incompletezza? Perché coinvolgere la Chiesa con un rito liturgico che ha semplicemente un valore naturale e non sacramentale?

2.2 Giovanni Cereti

Non prenderemo in esame quanto Cereti scrive nel suo libro *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna 1977 (seconda edizione con nuova postfazione EDB, Bologna 1998;

terza edizione Aracne, Roma 2013), poiché ritengo di aver sufficientemente mostrato l'insostenibilità di molte sue tesi nel nostro studio *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*, ESD, Bologna 2014. Lo stesso dicasi per il precedente lavoro di Cereti, *Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971. Ci riferiamo piuttosto a quanto il sacerdote dehoniano ha scritto a commento della relazione del cardinale Kasper al Concistoro del febbraio 2014[20].

Cereti esordisce ponendo la questione sul matrimonio e sulla famiglia dentro il rinnovamento generale della Chiesa cattolica intrapreso da papa Francesco, prospettando, tra il resto, anche un cambiamento della disciplina circa l'ordinazione di uomini sposati e un'apertura del ministero (espressione teologicamente poco chiara) al mondo femminile.

L'attenzione di Cereti va naturalmente al quinto capitolo della «relazione Kasper», dove si affronta il problema dei divorziati-risposati. Il cardinale, dopo aver ribadito che non si può venire meno alle parole del Signore sul matrimonio e alla tradizione viva della Chiesa, ricorda che «a causa della fedeltà misericordiosa di Dio, non esiste situazione umana che sia assolutamente priva di speranza e di soluzione». Ad esempio, egli ricorda che all'ultimo Concilio sulla questione dell'ecumenismo e della libertà religiosa esistevano encicliche e decisioni del Sant'Uffizio che sembravano precludere nuove vie, invece il Vaticano II – senza violare la tradizione dogmatica vincolante – ha aperto altre porte. Si pone così la domanda se anche nella questione dei divorziati risposati, senza venir meno alla tradizione della fede apostolica, non si possano trovare nuove forme di soluzione al problema. Kasper indica due proposte di soluzione.

La prima – non nuova in quanto già praticata dalla Chiesa, ma con nuove possibilità – è la soluzione giuridica, ossia di poter non riconoscere il sacramento del matrimonio celebrato senza la fede, e la sua nullità se sono escluse le sue caratteristiche essenziali, ossia la fedeltà e l'indissolubilità.

---

[20] G. Cereti, *Il Vangelo della famiglia. La relazione Kasper e il dibattito sulla comunione ai divorziati rispostati*, «Il Regno-Attualità» 6 (2014), pp. 148-150.

La seconda soluzione, alquanto articolata nella relazione del cardinale Kasper[21], è così sintetizzata da Cereti:

> La seconda si richiama alla prassi della Chiesa primitiva, che mediante la penitenza pubblica offriva una seconda tavola

---

[21] Ecco il testo della «Relazione Kasper»: «La Chiesa dei primordi ci dà un'indicazione che può servire come via d'uscita dal dilemma, alla quale il professor Joseph Ratzinger ha già accennato nel 1972. La Chiesa ha sperimentato molto presto che tra i cristiani esiste perfino l'apostasia. Durante le persecuzioni ci furono cristiani che, divenuti deboli, negarono il proprio battesimo. Per questi *lapsi* la Chiesa aveva sviluppato la pratica penitenziale canonica come secondo battesimo, non con l'acqua, ma con le lacrime della penitenza. Dopo il naufragio del peccato, il naufrago non doveva avere a disposizione una seconda nave, bensì una tavola di salvezza.
In modo analogo, anche tra i cristiani esistevano la durezza di cuore (Mt 19, 8) e casi di adulterio con conseguente secondo legame quasi-matrimoniale. La risposta dei Padri della Chiesa non era univoca. La cosa certa, però, è che nelle singole Chiese locali esisteva il diritto consuetudinario in base al quale i cristiani che, pur essendo ancora in vita il primo partner, vivevano un secondo legame, dopo un tempo di penitenza avevano a disposizione non una seconda nave, non un secondo matrimonio, bensì, attraverso la partecipazione alla comunione, una tavola di salvezza. Origene parla di questa consuetudine, definendola "non irragionevole". Anche Basilio il Grande e Gregorio Nazianzeno – due padri della Chiesa ancora indivisa! – fanno riferimento a tale pratica. Lo stesso Agostino, altrimenti piuttosto severo sulla questione, almeno in un punto sembra non aver escluso ogni soluzione pastorale. Questi Padri volevano, per ragioni pastorali, al fine di "evitare di peggio" tollerare ciò che di per sé è impossibile accettare. Esisteva dunque una pastorale della tolleranza, della clemenza e dell'indulgenza, e ci sono buoni motivi che questa pratica contro il rigorismo dei novazianisti sia stata confermata dal Concilio di Nicea (325).
Come spesso accade, sui dettagli storici di simili questioni ci sono controversie tra gli esperti. Nelle sue decisioni, la Chiesa non può fissarsi sull'una o l'altra posizione. Tuttavia, di principio è chiaro che la Chiesa ha continuato a cercare sempre una via al di là del rigorismo e del lassismo, facendo in ciò riferimento all'autorità di legare e sciogliere (*Mt* 16, 19; 18, 8; *Gv* 20,23) conferita dal Signore» (*Relazione Kasper*, cap. V).

> di salvezza dopo il battesimo anche ai responsabili dei peccati gravi, come gli apostati nella persecuzione (i *lapsi*) e gli adulteri, e cioè coloro che dopo aver lasciato il proprio coniuge entravano in un secondo matrimonio. Questa prassi viene testimoniata da diversi padri della Chiesa, in particolare nella controversia con i novaziani, che escludevano dalla comunione fino al letto di morte i responsabili dei peccati di apostasia, omicidio e adulterio. «Esisteva dunque una pastorale della tolleranza, della clemenza e dell'indulgenza, e ci sono buoni motivi perché questa pratica contro il rigorismo dei novaziani sia stata confermata dal concilio di Nicea del 325»[22].

I motivi storico-teologici che giustificano questa posizione, sono esposti dal cardinale Kasper nella seconda appendice della sua relazione[23]. Cereti li condivide pienamente avendoli già esposti

---

[22] G. CERETI, *op. cit.*, p. 149. Eppure la Congregazione per la dottrina della fede (*Annus internationalis*, n. 4) aveva escluso questa pastorale della tolleranza che non ha mai ottenuto il consenso dei Padri e non ha mai costituito la dottrina della Chiesa. Si vuole insinuare che la Congregazione ha sbagliato nell'interpretazione storico-teologica delle fonti e quindi dovrebbe rivedere le sue decisioni?

[23] «A questo proposito, comunque, sin dall'inizio i Padri hanno attribuito grande importanza al fatto che sia per l'uomo, sia per la donna, valevano gli stessi diritti e gli stessi doveri. Non è però possibile ottenere dai testi completa chiarezza sulla pratica della Chiesa antica del ripudio per adulterio. Questi testi, infatti, non sempre distinguono tra adulterio e fornicazione, bigamia simultanea e consecutiva dopo la morte del primo coniuge (anche quest'ultima in parte era dibattuta), separazione per morte o per ripudio. Sulle relative questioni esegetiche e storiche esistono una letteratura ampia, tra la quale è quasi impossibile orientarsi, e interpretazioni differenti. Si possono citare per esempio da una parte G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Aracne, Bologna, 2013², e dall'altra H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971, e J. RATZINGER, *Zur Frage der Unaufloslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtilchen Befund und seiner gegenwärtigen Bedeutung*, in F. HEINRICH – V. EID, *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, pp. 35-56 (simile in *Osservatore Romano*, 30

nelle sue pubblicazioni. Nel riassumerli egli concentra la sua attenzione sulla questione dei novaziani:

> Il tema viene ripreso e sviluppato proprio nella seconda appendice, «La prassi della Chiesa dei primordi», nella quale viene nuovamente richiamato il canone 8 di Nicea che esigeva dai novaziani che intendevano essere riammessi nella Chiesa cattolica e apostolica di impegnarsi per scritto a essere in comunione (ecclesiale ed eucaristica, secondo il nostro linguaggio attuale) con coloro che vivono in un secondo matrimonio e con coloro che sono caduti nella persecuzione, una volta che hanno osservato il tempo della penitenza e sono stati riconciliati.
> Questo canone è stato sempre conosciuto, ma è stato interpretato dalla Chiesa latina come se la prassi della grande Chiesa (che il canone 8 suppone ben nota a tutti) concedes-

---

novembre 2011). Non può però esserci alcun dubbio sul fatto che nella Chiesa dei primordi, in molte Chiese locali, per diritto consuetudinario c'era, dopo un tempo di pentimento, la pratica della tolleranza pastorale, della clemenza e dell'indulgenza. Sullo sfondo di tale pratica va forse inteso anche il canone 8 dei Concilio di Nicea (325), rivolto contro il rigorismo di Novaziano. Questo diritto consuetudinario viene espressamente testimoniato da Origene, che lo ritiene non irragionevole (*Commento al Vangelo di Matteo* XIV, 23). Anche Basilio il Grande (*Lettera* 188, 4 e 199, 18), Gregorio Nazianzeno (*Oratio* 37) e alcuni altri vi fanno riferimento. Spiegano il "non irragionevole" con l'intenzione pastorale di "evitare di peggio". Nella Chiesa latina, per mezzo dell'autorità di Agostino questa pratica venne abbandonata a favore di una pratica più severa. Anche Agostino, però, in un passo parla di peccato veniale (*La fede e le opere*, 19, 35). Non sembra quindi aver escluso in partenza ogni soluzione pastorale. Anche in seguito la Chiesa d'Occidente, nelle situazioni difficili, per le decisioni dei Sinodi e simili ha sempre cercato, e anche trovato, soluzioni concrete. Il Concilio di Trento, secondo P. FRANSEN, *Das Thema "Eheseheidung und Ehebruch" auf dem Konzil von Trient (1563)*, "Concilium" 6 (1970), pp. 343-348, ha condannato la posizione di Lutero, ma non la pratica della Chiesa d'Oriente. H. Jedin ha sostanzialmente concordato con ciò» (*Relazione Kasper*, Appendice II).

> se la reintegrazione nella comunità e la comunione agli apostati nella persecuzione e ai vedovi risposati, una seconda volta concluso il tempo della penitenza. Infatti gli unici che potevano vivere in seconde nozze, agli occhi di persone che si trovavano in regime di cristianità e in un'epoca nella quale l'unico matrimonio era quello celebrato in chiesa (che evidentemente non veniva celebrato per un divorziato) potevano essere solo i vedovi risposati, per cui in tutta la manualistica si è sempre ripetuto che i novaziani escludevano dalla comunione apostati e vedovi risposati[24].

Prima di proseguire, riteniamo legittime alcune domande di *carattere storico-teologiche*. Ovviamente le seguenti obiezioni sono mosse a Cereti, ma indirettamente riguardano la posizione del cardinale Kasper.

Viene menzionata la prassi della Chiesa antica che offriva ai battezzati caduti in peccati gravi, quali l'apostasia, l'omicidio e l'adulterio, una seconda tavola di salvezza, ossia il perdono dei peccati mediante la penitenza. In altri termini questi peccati erano assolti, e i peccatori erano riconciliati con Dio e con la Chiesa. Ci chiediamo però per quale ragione, nel caso dell'adulterio, questa «seconda tavola di salvezza», cioè il perdono del peccato tramite la penitenza, è identificata con il secondo matrimonio dopo il divorzio? In che senso questa unione è salvifica? Perdonare il peccato di adulterio significa rendere lecito un nuovo matrimonio? Divorzio e nuovo matrimonio sono due realtà inscindibilmente connesse? Un'attenta analisi dei testi patristici esclude che si possa parlare di «prassi» divorzista della Chiesa. Come si può parlare di «consuetudine» divorzista nel caso di Origene che cita solo un episodio, giudicato contrario alla Scrittura, sebbene tollerato per evitare conseguenze peggiori? Come si può affermare, senza portare la relativa documentazione, che «nelle singole Chiese locali esisteva il diritto consuetudinario» del divorzio con un nuovo matrimonio? L'unico a parlarne è Basilio per le Chiese di Cappadocia, ma lui stesso contesta tale consuetudine discriminante della donna rispet-

---

[24] G. Cereti, *Il Vangelo della famiglia*, p. 149.

to all'uomo. In base a quali testi si ritiene che Agostino abbia segnato una svolta nella Chiesa latina che da allora avrebbe adottato una prassi più severa? Le testimonianze di Erma, Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Girolamo non escludono in modo sufficientemente chiaro le nuove nozze dopo il ripudio? Perché si fa distinzione tra la Chiesa latina e la grande Chiesa? In base a quale criterio o testo patristico il termine *digamoi* (sposati due volte), presente nel can. 8 del concilio di Nicea, significa i risposati dopo il divorzio? Come mai nessuna testimonianza successiva al concilio di Nicea cita tale canone a sostegno della possibilità di risposarsi, vivente il primo coniuge?

Nell'ultima parte della sua recensione, Cereti polemizza con i «nuovi novaziani», ribadendo la sua interpretazione del canone niceno:

> Per cui il canone 8 di Nicea è del tutto chiaro nell'attestare, come prassi della Chiesa cattolica e apostolica, ben conosciuta da tutti, il fatto che essa riammetteva nella comunità dopo il periodo di penitenza gli apostati nella persecuzione e coloro che vivono in un secondo matrimonio (e cioè in linea generale soprattutto, anche se forse non esclusivamente, i divorziati risposati).
> Questo significa riconoscere alla Chiesa il potere di rimettere tutti i peccati, compreso il gravissimo peccato definito come adulterio nell'Evangelo. Gesù ha ricordato come la monogamia assoluta sia conforme al disegno del Creatore, ma non ha mai dichiarato che questo peccato di adulterio debba essere considerato un peccato contro lo Spirito Santo, non remissibile da chi nella Chiesa ha ricevuto il potere di legare e di sciogliere, per cui questo potere veniva a ragione rivendicato dalla Chiesa dei primi secoli. In un'epoca nella quale ci si richiama alla prassi del primo millennio, questa chiarificazione è essenziale[25].

---

[25] *Ibid.*, p. 150.

Cereti, dopo aver ringraziato il cardinale Kasper per aver citato e accolto i frutti delle sue ricerche, sulle quali in qualche modo ha giocato tutta la sua vita[26], termina la sua recensione con un serio ammonimento:

> Aggiungo infine che mi accompagna la speranza che nessuno di quanti si oppongono oggi alla svolta chiesta da papa Francesco abbia a passare da una posizione novaziana solo materialmente (nella quale non vi è nessuna colpa a causa della loro inconsapevolezza) a una posizione anche formalmente novaziana, negando il potere della Chiesa di rimettere tutti i peccati e rischiando così di andare fuori della comunione ecclesiale[27].

---

[26] In nota Cereti aggiunge: «Nel momento in cui, dopo decenni di diffidenza e di emarginazione, il buon fondamento di questa ricerca viene riconosciuto, mi viene spontaneo attestare il mio debito di riconoscenza a chi mi ha preceduto e aveva ispirato la mia ricerca. Il p. Edward Schillebeeckx… Dom Olivier Rousseau… E lo stesso p. Henri Crouzel, per il grande merito di avere raccolto in un unico volume tutte le testimonianze relative al divorzio e al nuovo matrimonio nella Chiesa antica. Egli si oppose per anni con forza alle mie conclusioni, ma incontrandolo alla fine della sua vita si rammaricava che non avessi continuato ulteriormente nelle mie ricerche, lasciandomi intendere che anch'egli aveva cambiato opinione al riguardo» (*Ibid.*).
Ma la diffidenza e l'emarginazione di cui Cereti si lamenta è frutto soltanto di pregiudizi e di un'ingiustificata opposizione? Egli si rallegra che finalmente sia riconosciuto il buon fondamento della sua ricerca. Ma da quali studiosi della disciplina patristica è stato riconosciuto? E non pare improbabile che Crouzel, dopo anni di approfondite ricerche, abbia mutato opinione senza aver pubblicato nulla al riguardo? Uno studioso può affidare la ritrattazione delle sue ricerche scientifiche a un semplice colloquio privato? Il rammaricarsi di Crouzel che Cereti non avesse continuato le sue ricerche può essere interpretato come un mutamento di opinione? Se Crouzel aveva mutato parere, che cosa gli costava dirlo apertamente, visto che si trattava di un colloquio privato? L'interpretazione che Cereti dà alle parole di Crouzel è oggettiva?

[27] *Ibid*.

Kasper stesso, nella sua relazione, si premurava di annotare come riguardo all'interpretazione del canone niceno «ci sono controversie tra gli esperti». Come mai Cereti afferma invece che il suo significato è «del tutto chiaro», ossia che la Chiesa cattolica e apostolica concedeva ai divorziati, dopo la penitenza, un nuovo matrimonio? Ma il perdono del peccato di adulterio equivale a riconoscere valido e lecito il nuovo matrimonio dopo il divorzio? Con quale coraggio si può affermare che chi nega la validità e la liceità della seconda unione non riconosce la remissibilità del peccato di adulterio? La remissibilità del peccato di adulterio rende l'adultero coniugalmente libero? Sciogliendo dal peccato, la Chiesa scioglie anche dal vincolo coniugale? Il non riconoscere la validità e la liceità del matrimonio dopo il divorzio significa porsi fuori della comunione ecclesiale? Se così fosse, la Chiesa latina – che non ammette tale validità e liceità – non si troverebbe già dal concilio di Nicea fuori della comunione ecclesiale?

2.3 Luigi Lorenzetti

In un suo articolo apparso su «Il Regno», Luigi Lorenzetti, teologo dehoniano specializzato in teologia morale, invita anzitutto a ripensare l'insegnamento della famiglia nella nuova cultura, poiché «emerge una distanza, anzi una dissonanza tra l'insegnamento della Chiesa e il comportamento praticato, tra la teoria insegnata e la prassi adottata da larga parte di credenti e praticanti»[28].

In seguito egli si sofferma a evidenziare come il compito della teologia morale sia quello di dare una risposta alla domanda di senso posta dall'uomo. Riguardo al matrimonio, e precisamente sulla sua natura, Lorenzetti afferma:

> Nella visione cristiana, il senso (finalità) del matrimonio è costituito dalla centralità della relazione uomo-donna; e al centro della relazione l'amore, come fondamento, giustificazione e movente.

---

[28] L. LORENZETTI, *Una visione di Chiesa. Il Vangelo alle famiglie in condizioni difficili*, «Il Regno-Attualità» 4 (2014), p. 74.

> Se il senso (significato, valore, bene) del matrimonio è la relazione tra un uomo e una donna, che ha l'amore per motivazione, giustificazione e movente, la morale che vi risponde – in dialogo e confronto con le morali laiche – converge nell'umanizzazione della relazione. […]
> Per molti è un traguardo non raggiungibile di fatto e di frequente non raggiunto[29].

Riguardo ad alcune situazioni matrimoniali (unione di fatto, sposati solo civilmente e divorziati risposati), Lorenzetti critica l'attuale normativa poiché – a suo giudizio – non tiene conto della diversità di tali situazioni, come suggeriva la stessa Enciclica di Giovanni Paolo II *Familiaris consortio* (n. 84). Inoltre si lamenta che i tentativi teologico-morali di coniugare etica e situazione (da non confondere con l'etica della situazione) non abbiano trovato un ascolto soddisfacente da parte del Magistero della Chiesa. Perciò egli ripropone come valida la posizione di Bernard Häring[30] che argomentava sulla base della tradizionale categoria dell'*epikeia* (o caso eccezionante): si mantiene ferma la norma morale, ma si ritiene che il caso concreto non rientri nella norma generale. Ovviamente la considerazione della situazione implica attenzione alla coscienza morale dei soggetti coinvolti:

> Infatti, non è sempre dimostrabile la nullità del matrimonio in foro esterno. Non sarebbe allora il caso di rispettare il giudizio della coscienza, qualora i divorziati risposati, dopo un serio ripensamento, con una guida spirituale, si sentissero degni del sacramento della comunione eucaristica? È una posizione sostenuta anche, nel 1993, da alcuni vescovi tedeschi, che si dichiararono favorevoli ad ammettere all'eucaristia i divorziati risposati qualora, dopo una verifica con un sacerdote prudente ed esperto, avessero ritenuto

---

[29] *Ibid*, p. 75.

[30] B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati*, nuova edizione con Prefazione di Luigi Lorenzetti, EDB, Bologna 2013[3].

> in coscienza di esservi autorizzati. Tale posizione è criticata dall'autorità ecclesiale competente, ma la questione merita di essere riconsiderata[31].

Nell'ultima parte dell'articolo l'autore si limita a indicare due prospettive che riassume così: appartenenza alla comunità ecclesiale e appartenenza alla società civile. Ci interessa in particolare la prima, dove si fa presente come la questione dei divorziati risposati, ma ciò in genere per tutte le situazioni matrimoniali difficili, «non è riducibile ai sacramenti sì, sacramenti no. La questione rinvia, più in profondità, alla Chiesa, sperimentata o no come comunione-comunità»[32]. E si rimanda al n. 47 dell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* di papa Francesco, dove si afferma che «Tutti possono partecipare in qualche modo alla vita ecclesiale, tutti possono fare parte della comunità».

Le affermazioni contenute in questo intervento sollevano alcune domande.

1) *Relativamente alla natura del matrimonio*. È teologicamente esatta l'affermazione secondo cui il senso (la finalità) del matrimonio è la centralità della relazione uomo-donna? Dobbiamo considerare inadeguato o superato l'insegnamento tradizionale sul matrimonio che indica la sua finalità nel bene dei coniugi e nella generazione/educazione dei figli? La relazione uomo-donna coincide con il bene dei coniugi esaurendone tutte le virtualità? È sufficiente parlare di relazione uomo-donna, oppure il matrimonio si qualifica per qualcosa di specifico che l'autore ha mancato di precisare?

---

[31] L. LORENZETTI, *op. cit.*, pp. 75-76. Cf. VESCOVI DELL'OBERRHEIN, *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*, «Il Regno-documenti» 19 (1993), p. 613. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Annus internationalis* ai Vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati, 14.9.1994, EV 14, nn. 790-803. L. LORENZETTI, *«Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica»*, «Rivista di teologia morale» 105 (1995), pp. 89-93.

[32] L. LORENZETTI, *op. cit.*, p. 76.

2) *Relativamente alla morale coniugale*. Compito della morale coniugale è l'umanizzazione della relazione o qualcosa che trascende il dato semplicemente umano? Non si è forse dimenticato il dato dogmatico-sacramentale del matrimonio, cioè dell'amore coniugale sacramentale? È giustificata la critica al Magistero della Chiesa di non accettare il principio dell'*epikeia* o di non riconoscere adeguatamente il giudizio di coscienza individuale nell'accedere ai sacramenti? In che rapporto sta la coscienza individuale con la Parola del Vangelo e la tradizione di fede della Chiesa, interpretate autenticamente dal Magistero della Chiesa? Perché, oltre a riconoscere che la coscienza è la norma prossima dell'atto morale, non si ribadisce il dovere della coscienza di obbedire alla norma remota divina, interpretata e proposta dalla Chiesa a nome di Cristo?

3) *Relativamente alla vita sacramentale*. Può la coscienza individuale autorizzare l'accesso ai sacramenti che sono azioni di Cristo e della Chiesa? Se la recezione dell'eucaristia indica la piena comunione del fedele con Cristo e con la Chiesa, si può dire che chi vive una situazione irregolare matrimoniale sia in piena comunione con Cristo e con la Chiesa?

2.4 Secondo intervento di Petrà

Rispetto al primo intervento, redatto a forma di intervista, questo invece è una formale proposta teologica sull'accoglienza dei divorziati-risposati[33].

Oggetto formale delle sue considerazioni sono le situazioni di «irreversibile fallimento» dell'unione coniugale, nelle quali cioè concorrono tre elementi: l'impossibilità di continuare o di ricostruire la prima unione; l'impossibilità o l'estrema onerosità di individuare le cause di nullità della prima unione; la ricostruzione di una nuova unione stabile, con o senza figli.

---

[33] B. Petrà, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati*, «Il Regno-Documenti» 11 (2014), pp. 369-372.

Petrà si richiama anzitutto a due presupposti fondamentali, che sono la missione salvifica della Chiesa e il desiderio dei divorziati-risposati di partecipare pienamente alla vita della Chiesa:

> Se la Chiesa dinanzi all'irreversibile fallimento matrimoniale si limita a prendere atto prospettando alle persone coinvolte *la vita da soli* (solitudine nel senso di impossibilità morale di una nuova vita coniugale) come unica via compatibile con un futuro di piena appartenenza alla Chiesa (fino alla morte del primo coniuge) carica sui suoi fedeli un peso «insopportabile» e li rende prigionieri del loro passato. Così facendo, la Chiesa mostra *di fatto* solo nei confronti di tali persone durezza e rigidità. È necessario evitare questa *contraddizione* con il senso e con il potere terapeutico/salvifico della Chiesa, che come il suo Signore non chiude le vie del futuro ai peccatori pentiti ma al contrario le apre.
> La proposta inoltre suppone che le persone in una nuova unione siano desiderose di partecipare pienamente alla vita della Chiesa e si presentino alla Chiesa in attitudine di pentimento, con la volontà di sanare per quanto possibile – data la nuova situazione irreversibile – le ferite della storia passata e di continuare a osservare le responsabilità generate dalla prima unione nella misura del possibile. Si presentino inoltre attestando una sincera volontà di stabilità coniugale nella nuova unione[34].

Si afferma che la prospettiva della Chiesa di una «vita da soli» dopo il divorzio è un peso insopportabile, che dimostra soltanto «durezza e rigidità». Ma questa obiezione non potrebbe essere rivolta a Cristo che – senza comprensione per la debolezza umana, come invece fece Mosè – definisce adultero chi si risposa (*Mt* 19,8-9)? Anche Gesù allora dimostra durezza e rigidità. E la stessa obiezione non dovrebbe essere mossa all'apostolo Paolo che agli sposati ordina – non lui, ma il Signore – di non separarsi, e qualora ci si separi, di rimanere «senza sposarsi» (*1 Cor* 7,10)? Come si spiega

---

[34] *Ibid.*, pp. 369-370.

che Cristo, sempre misericordioso verso i peccatori, non abbia permesso il divorzio e un nuovo matrimonio? Questa sua fermezza contraddice la sua misericordia? Come mai Gesù si è rivolto all'adultera chiedendole di non peccare più (*Gv* 8,11), anziché proporle la possibilità di una nuova unione coniugale? La Chiesa è in contraddizione con l'insegnamento di Cristo, esigendo più di lui?

La partecipazione piena alla vita della Chiesa non suppone forse una vita cristiana in comunione con Cristo e con la Chiesa? Si è in comunione con Cristo quando si contravviene al suo comando sull'indissolubilità coniugale? È sufficiente il desiderio di ricevere la comunione eucaristica (sebbene in peccato grave) per accostarsi all'eucaristia? È sufficiente la "sincera volontà di stabilità coniugale nella nuova unione" per essere in conformità all'insegnamento di Cristo e alla tradizione dottrinale della Chiesa?

Petrà suggerisce un percorso dei divorziati-risposati da compiersi nella Chiesa locale. Questo cammino è teso «*al ristabilimento della piena comunione con la vita della Chiesa attraverso il riconoscimento ecclesiale della nuova unione*»[35]. Pertanto il fine di questo percorso è di ottenere che la Chiesa riconosca, dopo il divorzio, la legittimità della nuova unione, ossia la sua conformità all'insegnamento evangelico e apostolico. Occorre perciò superare l'attuale prassi sacramentale:

> In questo momento la Chiesa conosce un solo modo per riconoscere ecclesialmente un'unione coniugale di due dei suoi battezzati, ovvero per riconoscere una coppia come costituita *nel Signore*: la celebrazione sacramentale, in qualunque forma – purché accettata – sia fatta.
> Una piena ammissione alla vita della Chiesa della nuova unione può essere fatta pertanto solo attraverso una celebrazione nuziale avente un qualche statuto sacramentale. Ispirandosi all'esperienza delle Chiese orientali, potrebbe essere disposta una celebrazione liturgica propria delle nozze «seconde» dopo il divorzio, simile alle prime nozze

---

[35] *Ibid.*, p. 370.

> ma con l'introduzione di un atto penitenziale specifico – seppur sobrio – che includa un ruolo attivo degli stessi coniugi (riconoscimento della propria povertà e piccolezza, richiesta di perdono, invocazione della misericordia vivificante di Dio e della preghiera della comunità)[36].

Si constata che attualmente la Chiesa riconosce come valido tra due battezzati soltanto il matrimonio come sacramento; una posizione superabile se riconoscesse un qualche statuto sacramentale alla celebrazione delle seconde nozze dopo il divorzio. E viene richiamata la prassi liturgica delle Chiese orientali che prevedono per le seconde nozze una celebrazione simile alle prime nozze, ma con l'introduzione di un atto penitenziale[37].

Ora, ci chiediamo: cosa significa questo «statuto sacramentale»? Vuol dire riconoscere tale celebrazione come sacramento? Se i sacramenti sono istituzione di Cristo e non della Chiesa, in che senso la Chiesa può dare a questo matrimonio uno «statuto sacramentale»? Siamo nell'ambito dei sacramenti o dei sacramentali? Tutto fa pensare – ma dopo verrà detto esplicitamente – che si tratta di un

---

[36] *Ibid*.

[37] In nota Petrà scrive: «Nelle Chiese ortodosse le seconde nozze – *che sono identiche per vedovi e per divorziati risposati* – sono oggi sostanzialmente identiche alle prime, compresa l'incoronazione, con l'unica differenza dell'utilizzazione di due preghiere di tipo penitenziale all'inizio del rito. La questione della sacramentalità non è avvertita in modo così acuto, giacché per la mentalità ortodossa la questione non ha la forma "È sacramento oppure no?", ma piuttosto: "Sono nozze benedette o no?". La coincidenza canonica e liturgica del matrimonio vedovile e di quello dei divorziati e la differenza ortodossa sul matrimonio è spesso dimenticata dai cattolici, che dicono di ispirarsi alla prassi ortodossa» (*Ibid*., p. 371).
Se le seconde nozze sono identiche alle prime, ciò significa che sono sacramento. Pertanto – a nostro giudizio – non ha senso affermare che presso gli ortodossi la questione della sacramentalità è meno avvertita che dai cattolici. Ed è noto che per la teologia ortodossa non sono gli sposi ad essere ministri del sacramento del matrimonio, bensì il sacerdote che benedice la loro unione. Poiché la benedizione del sacerdote è «la forma» del sacramento, non appare adeguata la distinzione tra matrimonio sacramento e matrimonio benedetto.

secondo sacramento del matrimonio. Secondo la dottrina dogmatica possiamo avere due sacramenti del matrimonio oppure due livelli di sacramentalità? È sufficiente premettere a questa celebrazione un atto penitenziale – seppure sobrio (perché questa specificazione?) – per dare o riconoscere a questa seconda unione uno «statuto sacramentale»? Basta questo per renderla legittima davanti a Dio e alla Chiesa, come vero sacramento del matrimonio?

Questa «celebrazione sacramentale» al termine del cammino di ristabilimento eviterebbe alcune serie conseguenze che deriverebbero invece da altre opzioni:

> La celebrazione sacramentale delle seconde nozze consentirebbe di evitare le conseguenze derivabili da procedure (itinerario penitenziale, pura soluzione in foro interno) che portassero ultimamente alla semplice riammissione alla comunione non della coppia in quanto tale ma singolarmente dei due, pur uniti in un'attiva condizione di tipo coniugale.
> La prima conseguenza di simili procedure sarebbe che *formalmente* in queste soluzioni non ci sarebbe il riconoscimento della nuova unione ma *di fatto* si creerebbero nuove unioni e nuove famiglie senza che vi fosse [vi sia] un rapporto riconosciuto tra esse e il sacramento del matrimonio. In altre parole, in prospettiva avremmo la realtà istituzionale di due tipi di matrimonio nella Chiesa: uno formale e sacramentale (l'unico «vero» per due battezzati, almeno secondo l'attuale dottrina), uno informale e non sacramentale (non «vero» secondo l'attuale dottrina, ma recepito come «vero» sul piano di fatto). Ciò costituirebbe da una parte un oggettivo indebolimento del senso e della necessità del matrimonio sacramentale; dall'altra, peraltro, manterrebbe la nuova unione in una condizione anomala, tollerata e qualitativamente inferiore. Tutto questo avrebbe ampi e disarmonici effetti pratici.
> La seconda conseguenza sarebbe che potrebbero darsi *nella Chiesa* rapporti sessuali non moralmente rimproverabili purché posti in un contesto esistenzialmente o fattualmente coniugale di coppia (si prescinde qui dalla considerazioni [considerazione] di altri aspetti di esercizio della sessualità)

> anche se non di «vero» matrimonio, *anzi permanendo agli occhi della Chiesa la verità della prima unione*, unica sacramentalmente data. Ciò modificherebbe in modo rilevante la dottrina morale della Chiesa riguardo alla vita sessuale. Basti ricordare che nell'attuale "quadro morale" della Chiesa l'unione sessuale è considerata l'espressione corporea della piena comunione di vita e di amore della coppia (uomo e donna) e solo in un contesto veramente *matrimoniale* può essere giusta[38].

Secondo il nostro teologo, solo riconoscendo il secondo matrimonio come sacramento al pari del primo si può evitare una disparità di situazioni. Diversamente avremmo due tipi di matrimonio nella Chiesa:

a) il primo matrimonio sarebbe riconosciuto formalmente e sacramentalmente come vero matrimonio;

b) il secondo matrimonio avrebbe solo un riconoscimento di fatto, ma non a livello sacramentale.

Ora, se si accettasse questa diversità sacramentale avremmo due conseguenze negative:

a) un indebolimento del senso e della necessità del sacramento, poiché anche il secondo matrimonio non sacramentale avrebbe un riconoscimento di fatto;

b) il secondo matrimonio non sacramentale sarebbe tollerato e considerato qualitativamente inferiore.

Ma in base a quali ragioni teologiche è possibile riconoscere il secondo matrimonio – dopo il divorzio dal primo – come sacramento al pari del primo? Su quali basi scritturistiche, patristiche o magisteriali si fonda questa opinione? Il divorzio annulla il sacramento del primo matrimonio? Se il primo sacramento sussiste, è possibile un secondo sacramento del matrimonio? Si vogliono evitare «disarmonici effetti pratici». Ma non si creano così disarmonici effetti dottrinali?

La seconda conseguenza è a livello morale: la liceità dei rapporti sessuali. Secondo la morale cattolica i rapporti sessuali sono leciti solo all'interno del matrimonio. Ora, se si riconosce che la seconda

---

[38] *Ibid.*, p. 370.

unione è propriamente un'unione coniugale, sebbene non sacramentale, si riconosce anche la liceità dei rapporti sessuali poiché compiuti «in un contesto veramente matrimoniale». Ma il problema è proprio questo: è stato dimostrato che la seconda unione è un vero matrimonio, anzi un sacramento del matrimonio? Se il primo matrimonio aveva creato tra i due «una sola carne», cioè una realtà indivisibile, il secondo matrimonio può essere sacramento dell'unica e indissolubile unione di Cristo con la sua Chiesa?

Giustamente Petrà si chiede se la sua proposta sia conciliabile con la dottrina cattolica tradizionale dell'indissolubilità. A suo giudizio vi sono argomenti convergenti a favore:

> Naturalmente, anche l'introduzione di una forma riconosciuta di seconde nozze porterebbe con sé alcune conseguenze, innanzitutto e principalmente l'apparente contraddizione con la dottrina più che millenaria della Chiesa cattolica sulla indissolubilità del matrimonio *nel Signore*.
> Tuttavia, lasciando da parte tutta la questione biblico-storica del senso dell'indissolubilità, è possibile mostrare che si tratta di un'*apparente* contraddizione attraverso una serie di argomenti convergenti, capaci di mettere in luce che la Chiesa ha di fatto sempre riconosciuto che esistono situazioni di fallimento irreversibile delle prime unioni aprendo nuove possibilità sacramentali anche in numero indefinito, e insieme che la [nella?] Chiesa si è sempre riconosciuto *di fatto* il potere di andare incontro a situazioni di fallimento del primo matrimonio anche se lo ha limitato finora alle possibilità articolabili in forma giuridica.
> Si può inoltre mostrare con altri argomenti che tale opzione avrebbe conseguenze positive, manifestando pienamente la Chiesa come luogo di misericordia e di nuovo inizio per il peccatore – senza ombra di novazianismo – e attenuando la distanza con altre Chiese cristiane, in particolare quelle orientali[39].

---

[39] *Ibid.*, p. 371.

Petrà assicura che la sua proposta di riconoscere la sacramentalità delle seconde nozze è solo una «apparente» contraddizione della dottrina ecclesiale; e porta fondamentalmente tre argomenti:

a) *un argomento liturgico-sacramentale*. In alcuni casi la Chiesa riconosce la sacramentalità delle seconde unioni "dopo situazioni di fallimento irreversibile delle prime", come la morte del coniuge;

b) *un argomento giuridico*. La Chiesa riconosce di fatto il suo potere di intervento in merito, sebbene lo abbia finora limitato ad alcuni casi giuridicamente codificati;

c) *un argomento pastorale-ecclesiale*. La Chiesa apparirebbe come luogo di misericordia e si avvicinerebbe alla prassi di altre Chiese cristiane.

Ci chiediamo come mai la Chiesa – almeno quella latina – non sia giunta, nella sua dottrina «più che millenaria», a intuire la possibilità di celebrare la seconda unione come sacramento nel Signore (*1 Cor* 7,39), a capire cioè che si trattava di una contraddizione solo «apparente». Quando l'apostolo Paolo ordinava, per un comando del Signore: «La moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie» (*1 Cor* 7,10-11), ignorava che l'ordine di non risposarsi non aveva senso poiché vietava una contraddizione solo apparente? Anzi, Cristo stesso avrebbe dato un comando solo apparentemente contraddittorio? Si può certamente tralasciare tutta la questione biblico-storica sul senso dell'indissolubilità matrimoniale. Ma il Magistero infallibile della Chiesa si è pronunciato affermando la validità della sua interpretazione? Le discussioni e le opinioni degli esegeti sono di secondaria importanza. Ma non è dogmaticamente vincolante l'insegnamento autentico del Magistero?

Ma prendiamo in esame i singoli argomenti. Come sempre, dopo aver presentato il testo, ci soffermiamo su qualche considerazione.

Il primo argomento a favore sono le nozze successive alla morte del coniuge. Il testo è un po' lungo, con all'interno alcune note dell'autore, ma abbiamo preferito citarlo di seguito:

> Esiste una condizione di fallimento umanamente irreversibile di un matrimonio che la Chiesa ha sempre accettato, anche se con qualche difficoltà iniziale: quella della morte

del coniuge. La Chiesa cattolica non solo ha accettato l'irreversibilità umana di questo fallimento, ma ha ritenuto possibili *le nuove nozze sacramentali* senza alcun limite, imponendo questa prassi illimitata anche agli orientali di rito bizantino[40]. […]

La Chiesa ha accettato questa possibilità, andando contro posizioni rigoriste che subito non sono mancate, sia basandosi sulle parole pastoralmente motivate dell'apostolo Paolo ai Corinzi, sia appoggiandosi all'ordinaria percezione del matrimonio finalizzato alla procreazione. Come ha notato, tuttavia, anche von Balthasar, la Chiesa non ha mai dato risposta alla domanda del perché la morte ha questo effetto[41]. Pur accettandone la possibilità, ha però sempre percepito il matrimonio vedovile come matrimonio meno perfetto ed espressivo rispetto alle prime nozze: già gli scolastici sottolineavano che un matrimonio vedovile non può essere segno dell'unità di Cristo e della Chiesa come le prime e uniche nozze. Ciò spiega perché fino al *Codice di diritto canonico* del 1917 incluso la Chiesa di rito latino non ha dato per secoli la benedizione solenne della donna in seconde nozze[42].

La convinzione cristiana che la morte non è la fine delle persone ma passaggio a una nuova condizione di esistenza personale (in continuità con la precedente)[43] ha sempre reso diffi-

---

[40] Petrà aggiunge in nota: «Può essere utile ricordare ancora che nelle Chiese ortodosse tanto le nozze vedovili quanto le nozze dei divorziati risposati non sono considerate sullo stesso piano delle prime nozze, sono sottoposte a canoni penitenziali, presentano alcune preghiere penitenziali, e non sono ammesse oltre la terza volta» (*Ibid.*, n. 2).

[41] Petrà precisa: «La Chiesa non ha mai adeguatamente chiarito il motivo per cui la morte apre la possibilità delle nuove nozze. In termini giuridici, ad esempio, non è per niente chiaro se la morte annienti il vincolo o lo sciolga» (*Ibid.*, n. 3).

[42] «Per il *Codice* del 1917 si veda il can. 1143» (*Ibid.*, n. 4).

[43] «L'antropologia qui assunta è quella del vissuto liturgico della Chiesa, quella ad esempio per la quale recentemente si è introdotta nelle anafore eucaristiche la memoria di san Giuseppe, sposo di Maria. La memoria liturgica, come è chiaro, non è memoria del passato, ma del presente» (*Ibid.*, n. 5).

> cile su vari piani l'accettazione piena delle nozze vedovili e la storia è ricca di testimonianze sulla superiorità della fedeltà vedovile, che per il concilio ecumenico Vaticano II – sulle orme del magistero di Pio XII – è da vedersi come «*continuitas vocationis coniugalis*» (*Gaudium et spes*, n. 48; *EV* 1/1474). La difficoltà è diventata piena con la contemporanea comprensione personalistica del matrimonio e insieme con l'affermazione decisa che l'amore degli sposi è assunto nell'amore divino (si veda tutto *GS* 48). Oggi, infatti, il matrimonio tende a essere considerato come la forma giuridica che assume l'amore coniugale – l'uniduale legame interpersonale – e il matrimonio cristiano come l'assunzione/congiunzione tra tale amore e l'amore divino, la carità coniugale[44].

Secondo Petrà, il matrimonio dopo la morte del coniuge – dopo il fallimento umanamente irreversibile del suo matrimonio – è un argomento per dimostrare che la Chiesa riconosce la sacramentalità delle seconde nozze. Diversamente dalla Chiesa ortodossa, la Chiesa cattolica – sebbene dopo qualche difficoltà iniziale – ha sostenuto questa possibilità basandosi sulle parole pastoralmente motivate dell'apostolo Paolo ai Corinzi e sul fatto che il matrimonio ha come fine la procreazione.

Ma la morte del coniuge è da considerarsi come un «fallimento» al pari del divorzio? Questa parità è data solo dalla irreversibilità delle situazioni? La morte, cioè un fatto estraneo alla volontà di chi la subisce, può essere equiparata al divorzio, che è un atto volutamente compiuto dal soggetto? Un evento come la morte ha la stessa responsabilità morale di un'azione liberamente compiuta? Inoltre, le parole di Paolo ai Corinzi, che permettono di risposarsi dopo la morte del coniuge (*1 Cor* 7,8), sono soltanto «pastoralmente motivate» o invece riflettono la reale situazione del coniuge ormai «libero» dal suo stato coniugale? Perché non si è tenuta in debita considerazione l'affermazione dell'apostolo secondo cui «la moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito, ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché nel Signore» (*1 Cor* 7,39)? E l'apostolo non ribadisce il suo pensiero anche in *Rm* 7,2-3 e in *1 Tm* 5,14?

---

[44] *Ibid*.

Il fatto la Chiesa non abbia mai risposto alla domanda del perché la morte consenta un muovo matrimonio (se cioè la morte annienti il vincolo coniugale o lo sciolga) può essere addotto come un argomento a favore di un secondo sacramento del matrimonio dopo il divorzio? Che importanza ha sapere se la morte annienta o scioglie il vincolo, visto che la morte libera comunque dal precedente vincolo? Ed è poi vero che il divorzio è come la morte? Il divorzio annienta o scioglie il vincolo coniugale? Se così fosse, come mai Gesù chiama «adultero» (*Mt* 5,31-32; 19,9; *Mc* 10,11-12; *Lc* 16.18) chi, dopo il ripudio, si risposa? Se è adultero significa che è ancora coniuge, ossia che il vincolo coniugale sussiste nonostante il ripudio, e proprio per questo non può risposarsi. E se questo vale per il matrimonio come tale, non vale a maggior ragione per il sacramento del matrimonio?

Per quanto poi riguarda la seconda parte dell'argomentazione non c'è dubbio che la morte rappresenta il passaggio a una nuova condizione di esistenza personale. Ma l'espressione «in continuità con la precedente» non è ambigua? Certamente nell'escatologia la realtà storica che riguarda la persona umana non viene totalmente distrutta; e in questo senso c'è continuità. Ma la condizione celeste dell'uomo non è quella terrestre, cioè storica; e in questo senso c'è discontinuità. La dottrina cattolica insegna che il matrimonio, compreso quello sacramentale, è una realtà di questo mondo non più presente nel mondo futuro. Gesù a riguardo è stato esplicito: «Alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo» (*Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-35). Pertanto la morte rende liberi i coniugi dal vincolo coniugale. Nulla impedisce di amare per sempre in Dio il proprio coniuge, avendo percorso insieme come sposi il cammino della vita, ma il vincolo coniugale sarà superato, non più in essere. Venendo meno il matrimonio come realtà temporanea, viene meno anche il vincolo che lo fonda. E sebbene la teologia abbia sollevato qualche difficoltà a riconoscere al secondo matrimonio la stessa perfezione del primo, sta di fatto che la Chiesa cattolica ha sempre riconosciuto al secondo matrimonio la stessa sacramentalità del primo. La preferenza di un unico matrimonio (per cui un tempo non si dava la benedizione solenne nel secondo matrimonio, considerato una concessione alle esigenze umane) non toglie nulla alla sacramentalità della seconda unione. Ecco perché non pare pertinente l'analogia tra le seconde nozze vedovili e le seconde nozze dopo il divorzio.

A sostegno della sua tesi Petrà porta anche la tesi del redentorista F. X. Durrwell:

> La riflessione di Durrwell si basa sulla distinzione tra indissolubilità e indistruttibilità. Egli dice che il vincolo coniugale è di per sé indistruttibile, ma la possibilità di nuove nozze dopo la morte dimostra che non è indistruttibile. Ho ampiamente trattato (criticamente) di questa posizione di Durrwell[45], e non è questo il luogo per fermarsi di più, anche perché egli non dedica particolare attenzione ai risvolti pratico-pastorali del problema; tuttavia quello che si può notare è che anche la sua posizione attesta che la Chiesa ha operato come se la morte del coniuge (fallimento irreversibile) distruggesse in qualche modo la realtà del matrimonio, ammettendo dunque la distruggibilità di un legame che, anche a parer suo, di per sé dovrebbe durare sempre[46].

La distinzione tra indissolubilità e indistruttibilità è così importante o decisiva per risolvere la nostra questione? A noi non pare necessaria, poiché l'indissolubilità coniugale, come il matrimonio stesso, è una realtà temporale e quindi non eterna. L'indissolubilità matrimoniale ha un termine: il matrimonio è indissolubile nel tempo, ma non per l'eternità. Pertanto non è necessario ricorrere alle seconde nozze per dimostrare che il vincolo coniugale può venir meno. E il «venir meno» è un termine più consono di «distruggere», che implica l'azione di un soggetto. Infatti i coniugi, cioè i soggetti del matrimonio, non possono porre alcuna azione distruttiva del vincolo coniugale, poiché non possono distruggere «ciò che Dio ha congiunto» (*Mt* 19, 6).

Del resto appartiene alla teologia sacramentaria la verità dogmatica (verità di fede definita) che nei tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'ordine, viene impresso nell'anima il carattere (*res et sacramentum*), cioè un certo segno spirituale e indelebile[47].

---

[45] Cf. B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996, pp.194-198.

[46] B. PETRÀ, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati*, p. 371.

[47] CONCILIUM TRIDENTINUM, *Decretum de sacramentis*, can. 9: DS 1609.

E, secondo l'opinione comune dei Padri e dei teologi, il carattere perdura senza fine, anche dopo la morte. Perciò la sua indelebilità significa la sua durata eterna. Il consenso coniugale produce il vincolo coniugale (*res et sacramentum*). Ma il vincolo coniugale non è un carattere sacramentale indelebile, bensì un effetto permanente del sacramento. Ne consegue la «relativa» irripetibilità del matrimonio, ossia finché perdura il sacramento, ossia finché la morte non separa i coniugi. Anche per questo motivo non pare pertinente l'analogia tra le seconde nozze vedovili e le seconde nozze dopo il divorzio.

Dalle sue precedenti considerazioni Petrà trae una conclusione teorica e una riflessione pratico-pastorale:

> La Chiesa, dunque, pur con difficoltà, ha ammesso la possibilità di nuove nozze dopo la morte del coniuge. Pur annunciando la vittoria sulla morte e l'edificazione fin da ora della condizione eterna dei fedeli in Cristo, la Chiesa ha permesso da sempre le nuove nozze vedovili e lo ha fatto portando nel suo seno la consapevolezza del matrimonio come segno di amore che vince la morte. Mai come oggi, per altro, tale consapevolezza è diventata forte e affermata.
> Ebbene, come la Chiesa sulle orme pastorali è andata incontro alla fragilità della condizione vedovile consentendo le nuove nozze, così potrebbe ammettere oggi (data la fragilità impressionante del matrimonio nelle nostre culture) a nuove nozze – in un contesto di irreversibile fallimento, di pentimento, di seria volontà coniugale nella nuova unione –, senza porsi la questione della incompatibilità del vincolo precedente con la celebrazione di nuove nozze nella Chiesa, questione da lasciarsi del tutto alla sapienza di Dio come già nel caso dei matrimoni vedovili.
> Mentalmente, il quadro appena delineato[48] offre qualche analogia tra la situazione determinata dalla morte fisica del

[48] In nota Petrà precisa: «Anche nell'ipotesi di Durrwell si pone una chiara analogia tra distruzione della realtà matrimoniale a causa della morte fisica e le altre forme di morte/fallimento di un matrimonio» (B. PETRÀ, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati*, p. 371).

> coniuge e quella determinata dall'irreversibile fine della prima unione.
> Nel caso dei vedovi le nuove nozze fanno seguito alla morte fisica del coniuge, in quanto appunto non c'è più la mediazione fisico/corporea della relazione interpersonale; nel caso dei matrimoni falliti, le eventuali nozze fanno seguito alla fine morale della relazione interpersonale, in quanto non c'è più la continuità esistenziale della vita insieme. In ambedue i casi c'è qualcosa che muore e che incide in modo determinante sulla relazione coniugale e sull'oggettiva comunicazione interpersonale[49].

Riguardo alla conclusione teorica, rimane la domanda posta in precedenza: la condizione eterna dei fedeli coniugati comporta la loro condizione coniugale? Certamente l'amore vince la morte. Ma l'amore è il matrimonio? Il fatto che l'amore sia eterno comporta che il matrimonio perduri eternamente oltre la morte? È l'eternità del matrimonio la consapevolezza diventata oggi «forte e affermata»?

Per quanto concerne la riflessione pratico-pastorale c'è da chiedersi ancora se ha valore la comparazione tra morte e divorzio. La morte fisica può essere comparata alla distruzione morale, cioè voluta, del proprio matrimonio? La fine della vita equivale alla fine di una relazione? I matrimoni falliti sono un evento ineluttabile come la morte? Se vale questa equiparazione, allora sono valide anche le conseguenze: non c'è incompatibilità tra il primo matrimonio e le seconde nozze, poiché il vincolo coniugale della prima unione è stato distrutto. Ma l'uomo può distruggere il vincolo coniugale? Basta la fine "della continuità esistenziale della vita insieme" per affermare che il vincolo coniugale – stabilito sacramentalmente da Cristo – non sussiste più?

Il secondo argomento a favore riguarda l'àmbito giuridico-pastorale:

> Vi è un secondo argomento a favore di questa proposta: il diritto canonico in questo momento non è in grado di

---

[49] *Ibid.*, pp. 371-372.

> includere nella propria prassi tutta la gamma dei matrimoni falliti, pur avendo storicamente ampliato il suo potere di risoluzione del vincolo per far fronte ai matrimoni (in qualche modo) falliti. La Chiesa ha il diritto e il dovere di esercitare il suo potere pastorale andando oltre. Tutta la storia dell'esercizio da parte della Chiesa del potere di risoluzione del matrimonio dei battezzati (e non solo) mostra un progressivo ampliamento del suo ambito di applicazione[50].
> Tale ampliamento non è dovuto a un puro esercizio di potere, ma scaturisce dalla coscienza pastorale della Chiesa, che si sa chiamata dal suo Signore ad aprire ai peccatori pentiti la via della salvezza.
> Fino ad ora, tuttavia, la pastoralità della Chiesa in questo ambito si è manifestata entro i limiti posti dal diritto canonico, che ha in linea di principio escluso la nozione di fallimento utilizzando solo il dualismo: unione valida-unione nulla. In altre parole, la Chiesa si è autolimitata e ha subordinato l'esigenza pastorale alle possibilità di una forma giuridica dualistica (validità-nullità). Oggi tale autolimitazione conduce a una chiara impossibilità di adeguata risoluzione pastorale di tanti matrimoni falliti e determina la contraddizione tra l'uso ecclesiale del diritto e il senso di tale uso («la salvezza delle anime, che deve sempre essere nella Chiesa la legge suprema», come dice il *Codice* del 1983 al can. 1752)[51].

Ci chiediamo anzitutto se risponda al vero la critica che la Chiesa si sia autolimitata pastoralmente entro i confini del diritto canonico. Le leggi canoniche non mirano a dare ordine a tutta l'attività della Chiesa? Può esserci un'azione pastorale – non episodica, ma ordinaria – che non sia rispettosa delle norme canoniche? In che senso la nozione di «fallimento» è in grado di superare la formula dualistica validità-nullità del matrimonio? Con l'introduzione del

---

[50] In nota Petrà rinvia a un suo contributo: B. PETRÀ, *Potere della Chiesa e matrimoni falliti. Passare dall'implicito all'esplicito?*, in F. P. PULEO (ed.), *Divorziati risposati e seconde nozze nella Chiesa. Una via di soluzione*, Cittadella, Assisi 2012, pp. 223-269.

[51] B. PETRÀ, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati*, p. 372.

fallimento matrimoniale come terza possibilità (validità-fallimento-nullità) si risolvono tutti i problemi o se ne creano degli altri? Per quale ragione il Codice di diritto canonico dovrebbe dare un riconoscimento giuridico a un dato di fatto che ha compromesso una realtà sacramentale? Un fallimento riconosciuto come fonte di diritto non diventa un diritto? Ma il fallimento di un matrimonio suppone la sua validità, poiché un matrimonio nullo non può considerarsi fallito. Non si ritorna così al dualismo validità-nullità? Questo fallimento può essere inteso come distruzione di un vincolo valido? Che valore può avere a livello ecclesiale una risoluzione pastorale che non sia anche una risoluzione canonica?

Petrà così prosegue:

> Nell'attesa che il diritto trovi una via che consenta di superare tale contraddizione con strumenti giuridici, la Chiesa ha il diritto e il dovere di risolvere pastoralmente tale contraddizione per aprire la via della salvezza alle persone pentite ma in condizione di una nuova unione. La Chiesa infatti non è *in sé* sottoposta al *Codice*, anche se lo pone come strumento regolativo della sua vita sociale. Il potere salvifico della Chiesa è più ampio del potere canonico, che è solo un aspetto e un'espressione del potere della Chiesa. La Chiesa è costituita per la salvezza degli uomini e in ordine a essa ha tutto il potere (pastorale) che le è necessario. Dinanzi a questa missione della Chiesa non esistono situazioni di conversione dal peccato che non possano essere ristabilite nella piena comunione con lei, neppure nel caso di fallimenti matrimoniali, di qualunque tipo di fallimenti si tratti. Quello che non può esprimersi pienamente attraverso forme giuridiche nella Chiesa può essere espresso attraverso forme pastorali e liturgiche[52].

Si contesta una contraddizione nella Chiesa tra azione pastorale e norme giuridiche. Ma, in attesa che il diritto recepisca l'istanza pastorale, la presente proposta non giustifica una contrapposizione?

---

[52] *Ibid*.

Non si sollecita la pastorale a muoversi al di fuori del diritto? Chi agisce al di fuori del diritto della Chiesa può dirsi in comunione con la Chiesa? Il potere salvifico della Chiesa può essere esercitato prescindendo da norme stabilite dall'autorità competente, che trovano espressione in prescrizioni canoniche?

Certamente non esistono peccati irremissibili. Il potere della Chiesa di perdonare i peccati non implica nessuna limitazione quanto ai peccati, poiché l'estensione del ministero del perdono comprende qualsiasi peccato. Nondimeno il soggetto che ha peccato, se dichiara la sua indisponibilità alla conversione, viene a trovarsi nella condizione di non poter ricevere il perdono. L'irremissibilità non proviene da una limitazione del potere del perdono, ma dalle disposizioni del soggetto che rifiuta di riconoscere il suo peccato, di chiederne perdono, di promettere di non peccare per l'avvenire, di rimuovere le situazioni di peccato e di ripararne le conseguenze negative.

L'intervento di Petrà termina con la presentazione di alcune conseguenze della soluzione proposta da lui ritenute positive: a) in rapporto alla storia; b) in rapporto alle altre confessioni cristiane:

> In rapporto con la storia, perché costituirebbe una prova del fatto che la Chiesa non conserva alcuna ombra di novazianismo (l'idea di una Chiesa dei puri). Come mostrano gli studi di Cereti, il sospetto di novazianismo non può non emergere quando la Chiesa dice a se stessa di non avere il potere di ristabilire la piena comunione di un peccatore pentito, se tale peccatore è adultero rispetto a un'unione umanamente fallita in modo irreversibile. Ristabilimento che peraltro non sarebbe pieno se anche la sua nuova vita coniugale non fosse riconosciuta come vita *nel Signore*.
>
> In rapporto alle altre chiese cristiane, questa soluzione costituirebbe un oggettivo avvicinamento alla prassi e alla dottrina delle altre Chiese cristiane – cosa di particolare valore in ordine alla visibile unione futura –, ma in grado di evitare gli eccessi o le difficoltà di esse. Così la Chiesa cattolica non avrebbe alcun ruolo nella procedura di divorzio, come purtroppo accade nell'ortodossia; né avrebbe una lista di giuste cause di divorzio in grado di costituire una sorta di diritto al divorzio per il fedele; né accetterebbe semplicemente il divorzio civile, come in altri ambiti cri-

> stiani. Sarebbe invece un'azione pienamente pastorale, legata al discernimento pastorale, e dunque esclusivamente al bene delle anime, al bene delle persone sinceramente pentite e desiderose di percorrere un cammino di nuova vita nella comunità ecclesiale. Un'azione di accoglienza che nella grazia nuziale di Cristo abbraccerebbe integralmente le persone, la nuova unione, la nuova famiglia, senza mancare alle esigenze di giustizia e in un contesto di riconciliazione nei confronti della prima[53].

Si può accusare la Chiesa di novazianismo, quando proprio la Chiesa ha condannato il novazianismo? Non si fa confusione tra peccato di adulterio e situazione di adulterio? Non si confondono i semplici adulteri con i divorziati-risposati? La Chiesa nega il suo potere di rimettere il peccato di adulterio, o non piuttosto che sia assolvibile il divorziato-risposato non disposto a convertire la sua vita? Gli studi di Cereti sono attendibili dal punto di vista storico? La seconda unione può essere riconosciuta come vita "nel Signore" (*1 Cor* 7,39) quando contraddice apertamente la parola del Signore?

Non c'è dubbio che la presente soluzione costituisca un avvicinamento alla prassi e alla dottrina delle altre comunità cristiane: a) agli ortodossi che, pur difendendo in linea di principio la dottrina dell'indissolubilità, ammettono però la possibilità pratica (c'è coerenza in questo?) di un nuovo matrimonio dopo il divorzio; b) ai protestanti che negano l'indissolubilità del matrimonio (negano anche la sua sacramentalità) e riconoscono la validità di qualsiasi matrimonio dopo il divorzio. Petrà riconosce che si tratta di «eccessi», proponendo invece una soluzione più moderata, più pienamente pastorale, tesa esclusivamente al bene delle anime. Ma non è proprio questo il motivo addotto dalla Chiesa ortodossa per giustificare la sua prassi divorzista? Il «fallimento» del matrimonio non diventerebbe anche nella Chiesa cattolica una giusta causa di divorzio «in grado di costituire una sorta di diritto al divorzio per il fedele»? Si può invocare per questa seconda unione dopo il divorzio «la grazia nuziale di Cristo»?

---

[53] *Ibid*.

3. Interventi episcopali

Presentiamo ora gli interventi di alcuni vescovi che hanno formulato opinioni, proposte o critiche su alcuni punti della dottrina e della prassi della Chiesa in materia matrimoniale.

3.1 Johan Bonny, vescovo di Anversa

Il 1 settembre 2014 Johan Bonny, vescovo di Anversa (Antwerpen – Belgio), ha pubblicato a titolo personale un lungo contributo in vista del Sinodo[54], nella consapevolezza però che altri vescovi europei o di altri continenti avrebbero potuto avere opinioni diverse.

Egli inizia richiamando l'importanza di due princìpi teologici: il principio ecclesiologico della collegialità e il principio morale del primato pratico della coscienza. Princìpi che – a suo dire – sarebbero stati disattesi, nonostante le indicazioni del Vaticano II, proprio dall'enciclica di Paolo VI *Humanae vitae* (25 luglio 1968), pubblicata appena tre anni dopo la chiusura del Concilio:

> Il Concilio aveva previsto che il papa prendesse una decisione in merito ai «problemi della popolazione, della famiglia e della natalità». Ciò che il Concilio non aveva previsto è che abbandonasse la ricerca collegiale di un consenso più ampio possibile. Dal punto di vista formale, Paolo VI indubbiamente prese la sua decisione con cuore e coscienza, nella consapevolezza particolarmente acuta della sua responsabilità personale davanti a Dio e alla Chiesa. Dal punto di vista del contenuto però, la sua decisione andava contro il parere della commissione di esperti nominati da lui stesso, della commissione di cardinali e vescovi che avevano lavorato sull'argomento, del Congresso mondiale dei laici (1967), della grande maggioranza di teologi moralisti, di medici e uomini di scienza e delle famiglie cattoliche più impegnate, certamente qui da noi.

---

[54] J. Bonny, *Cosa mi aspetto dal Sinodo?* (trad. it. di Rino Ascioni), «Il Regno-Documenti» 17 (2014), pp. 547-561.

> Non spetta a me giudicare su come sono andate le cose allora e come Paolo VI sia giunto alla sua decisione. Ciò che comunque mi preoccupa è il fatto che l'assenza di una base collegiale abbia causato subito tensioni, conflitti e rotture mai più risanati. […]
> Questa discordia non deve prolungarsi. Il legame tra la collegialità dei vescovi e il primato del vescovo di Roma, come fu vissuto durante il concilio Vaticano II, va restaurato. Questa restaurazione non può essere rimandata più a lungo. […] Ovviamente un approccio più collegiale non porta di per sé alla soluzione di tutti i problemi. La collegialità non è un percorso facile. Essa può portare in emergenza delle nuove tensioni e provocare delle rotture. […] E tuttavia, ritengo che la Chiesa cattolica, proprio nel campo del matrimonio e della famiglia, abbia urgente necessità di una nuova e più forte piattaforma di collegialità nel processo deliberativo e decisionale[55].

Dalla lettura di questo intervento pare di comprendere che la dottrina espressa nell'Enciclica *Humanae vitae* costituisca ancora un problema ecclesiale tutt'ora aperto. In un certo senso il dissenso espresso dalla Conferenza episcopale belga dopo la sua pubblicazione continua a persistere all'interno di alcune Chiese locali. Sebbene il vescovo Bonny attesti che non è sua intenzione giudicare l'operato di Paolo VI, di fatto però esprime il suo dissenso sia sul metodo seguito, sia sui contenuti dottrinali dell'Enciclica:

1) *Questione di metodo*. Si rimprovera a Paolo VI, nell'affrontare i problemi della natalità, di non essersi attenuto al principio conciliare della collegialità. Ma non è stato forse il Concilio, quindi l'intero episcopato nella sua collegialità, a demandare al papa la decisione in merito al problema? Il concetto teologico di collegialità equivale alla «ricerca collegiale di un consenso più ampio possibile»? Sebbene l'intero episcopato avesse demandato la soluzione del problema a Paolo VI, questi ha ritenuto di istituire e di consultare una Commissione di esperti in materia, come pure un'apposita Commissione di

---

[55] *Ibid.*, pp. 548-549.

cardinali e vescovi. Si può accusare il papa di non aver deciso senza consultarsi e ascoltare? Non erano forse giunte al papa, da più parti, opinioni favorevoli alla contraccezione? Si può rimproverare al papa di aver deciso diversamente da queste opinioni? È stata «l'assenza di una base collegiale» a causare tensioni, conflitti e rotture, oppure la differenza dottrinale sui contenuti? Giustamente si riconosce che anche un approccio più collegiale non risolve automaticamente tutti i problemi, facendo anzi emergere tensioni e provocando rotture. Se il papa avesse consultato i diversi episcopati, non sarebbero emersi dei contrasti dottrinali? Perché allora si attribuiscono tali contrasti alla mancata consultazione collegiale?

2) *Questione di contenuti dottrinali*. Si contesta il fatto che sui contenuti dottrinali la decisione di papa Paolo VI era in contrasto con il parere di esperti, di vescovi e di tanti laici impegnati (l'impegno è garanzia di verità dottrinale?). Ma non è il papa il supremo garante della verità della Chiesa, compresa la verità espressa dal collegio episcopale? La collegialità, così strenuamente difesa, non comporta forse una comunione gerarchica – e quindi anche dottrinale – dei vescovi con il papa? La richiesta di «una nuova e più forte piattaforma di collegialità nel processo deliberativo e decisionale» sembra una questione di metodo. Oppure con questo metodo si intende condizionare il processo deliberativo e decisionale nei suoi contenuti dottrinali? Ma un Sinodo può decidere su questioni dottrinali che riguardano la vita morale di tutti i fedeli? Un Sinodo può cambiare una prassi pastorale che tocca dei princìpi dottrinali?

Nel secondo punto del suo intervento il vescovo Bonny tocca il principio morale sul primato della coscienza. Egli inizia parlando anzitutto del problema di coscienza in cui si sono trovati i vescovi belgi dopo la pubblicazione dell'*Humanae vitae*:

> Da un lato essi, come vescovi, intendevano rimanere lealmente uniti attorno alla persona di papa Paolo VI, con il quale avevano collaborato in maniera così intensa e confidenziale durante il Concilio. D'altro lato, come vescovi diocesani, volevano assumersi la loro responsabilità nei confronti di quella parte del popolo di Dio loro affidata, nello spirito e secondo il mandato del Concilio.

> Il Concilio aveva dato loro il mandato di far proprie «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi» (GS 1), e di «scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo» (GS 4). Essi intendevano esercitare il loro ministero di pastori sulla base di questa nuova ermeneutica ecclesiologica e pastorale. In questo modo si sono trovati prima del previsto in un conflitto di lealtà e dunque in un caso di coscienza. Come potevano rimanere uniti al papa e al contempo rimanere fedeli al Concilio?[56]

Mi pare che affiori una nozione di collegialità episcopale diversa da quella espressa dal Vaticano II (LG 22-23 e *nota explicativa praevia*). Non appare emblematica la frase finale che contrappone l'unione al papa alla fedeltà al Concilio, l'obbedienza al papa all'obbedienza al Concilio? È sostenibile una simile posizione nella dottrina ecclesiologica? Perché si trasforma la nozione teologica di collegialità (comunione gerarchica) in lealtà alla persona del papa?[57] Può esserci da parte di un vescovo diocesano una responsabilità pastorale locale disgiunta da una responsabilità pastorale universale? E la responsabilità pastorale universale non va condivisa con l'intero episcopato e in comunione con il papa? Il mandato conciliare può essere interpretato e attuato in dissenso col vescovo di Roma? Può un vescovo o una Conferenza episcopale pronunciarsi in materia morale, determinando così la vita morale dei propri fedeli, senza essere in sintonia col collegio episcopale che ha come capo il vescovo di Roma?

---

[56] *Ibid.*, pp. 549-550.

[57] Riportando un aneddoto su Mons. Charue, vescovo di Namur, Mons. Bonny commenta: «Questo vescovo, che era un grande intellettuale e un uomo onesto, soffriva lo stesso dramma che molti teologi cattolici hanno conosciuto in quei giorni, lacerati come erano tra il loro onesto attaccamento a un grande papa umanistico e la fedeltà alle loro convinzioni» (*Ibid.*, p. 550).
Ancora una volta non si vede come si possano modificare i termini teologici del problema: l'adesione al magistero papale si trasforma in attaccamento a un papa «umanistico». Sembra che il dilemma morale sia tra la simpatia o la stima personale al papa e le proprie convinzioni dottrinali.

Un mese dopo la pubblicazione dell'*Humanae vitae* i vescovi belgi pubblicarono una dichiarazione comune in cui si affermava:

> «Si deve riconoscere secondo la dottrina tradizionale, che l'ultima regola pratica è dettata dalla coscienza doverosamente illuminata secondo tutti i criteri esposti dalla *Gaudium et Spes* (n. 50 § 2; n. 51 § 3) e che il giudizio sull'opportunità di una nuova trasmissione della vita appartiene in ultima istanza ai genitori stessi, che devono deciderne davanti a Dio». Diverse altre conferenze episcopali pubblicarono negli stessi mesi dichiarazioni simili con un richiamo analogo al giudizio personale della coscienza.
> Queste parole sulla coscienza, per quanto fossero classiche e accurate, non trovarono la giusta valutazione da parte dei difensori dell'enciclica *Humanae vitae*. Al contrario, esse vennero dipinte come diserzione, come rinnegamento nei confronti del papa e come leva per il relativismo, il permissivismo e il libertinismo[58].

Mons. Bonny lamenta che:

> La conseguenza di questa polarizzazione fu che la coscienza, nell'insegnamento della Chiesa su sessualità, matrimonio, pianificazione famigliare e controllo delle nascite, slittò evidentemente in secondo piano. Perdeva il suo posto legittimo in una sana riflessione di teologia morale. Nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, non c'è che un breve accenno al giudizio personale della coscienza sul metodo della pianificazione famigliare e del controllo delle nascite. Tutto è posto nel segno della verità del matrimonio e della procreazione così come la Chiesa la insegna, associato all'obbligo che hanno i credenti di far propria questa verità e di metterla in pratica. Partendo dalla legge naturale, determinati atti sono qualificati come «buoni» o come «intrinsecamente disordinati», prescindendo da ogni ambiente, esperienza o storia personale.

---

[58] *Ibid*.

> Questo metodo lascia poco spazio a una valutazione onesta e motivata di valori alla luce del Vangelo e della tradizione cattolica nel suo insieme.
> Cosa mi aspetto dal prossimo Sinodo? Che possa restituire alla coscienza il suo posto legittimo nell'insegnamento della Chiesa, in linea con la *Gaudium et Spes*. Si risolveranno in questo modo tutti i problemi? Naturalmente no![59]

Sostanzialmente Mons. Bonny critica il fatto che è stata disattesa una precisa indicazione del Vaticano II circa il posto primario della coscienza personale nel giudizio morale sulle scelte relative alla vita coniugale. Quindi non sembra semplicemente riaffermato il valore della coscienza nel giudizio morale sulle scelte concrete da operare – verità che appartiene alla dottrina tradizionale –, bensì il suo ruolo primario.

Ma si può affermare che l'attuale insegnamento della Chiesa sul matrimonio oscuri la dottrina tradizionale? Si può sostenere che gli interventi magisteriali dopo la *Gaudium et spes* non abbiano tenuto in dovuta considerazione il principio morale della coscienza? Si fa continuo riferimento alla *Gaudium et spes* (n. 16), dove si parla della legge di Dio scritta nel cuore dell'uomo. A questa legge l'uomo deve obbedire e secondo questa sarà giudicato, poiché la voce di Dio risuona nell'intimo della propria coscienza. Il Concilio richiamava così il rapporto tra la coscienza dell'uomo e la legge naturale divina. Ma le norme morali sulla sessualità e la vita coniugale sono norme di legge naturale, lasciate all'interpretazione della coscienza, oppure per la coscienza è determinante l'insegnamento della Chiesa al riguardo? Che senso ha richiamarsi al testo conciliare sulla legge naturale, e poi affermare che la coscienza deve valutare le scelte in base ai valori considerati «alla luce del Vangelo e della tradizione cattolica nel suo insieme»? Se la coscienza dev'essere illuminata per emettere un retto giudizio morale, non è giusto che sia illuminata anzitutto dal Magistero della Chiesa, interprete autentico della divina rivelazione? Il giudizio della coscienza, che non gode del carisma certo di verità, può prescindere o anteporsi al giudizio autentico del Magistero della Chiesa che invece possie-

---

[59] *Ibid.*

de la garanzia della verità? La dottrina tradizionale non ha già risolto il problema di un eventuale conflitto soggettivo tra coscienza personale e Magistero della Chiesa? La coscienza, norma prossima all'azione, non ha forse l'obbligo di adeguarsi alla norma divina presentata e interpretata autenticamente dal Magistero della Chiesa? Il Magistero della Chiesa è una semplice indicazione morale, oppure è moralmente vincolante per la coscienza? Questo primato della coscienza pone sullo stesso piano il comandamento di Dio, il Magistero della Chiesa e la coscienza dell'uomo?[60] Come mai l'appello alla coscienza, ultima norma pratica, non risolve tutti i problemi morali?

Il discorso prosegue col terzo paragrafo dove si affronta il tema relativo alla dottrina sul matrimonio e sulla famiglia. Monsignor Bonny rifiuta la posizione di chi ritiene che il Sinodo debba impegnarsi sul piano pastorale senza però toccare la dottrina della Chiesa. Ma a motivo dello stretto rapporto tra pastorale e dottrina entrambe devono trovare il loro spazio di discussione nel Sinodo. Ecco perché, dopo il riferimento alla coscienza, è doveroso parlare della legge naturale, del *sensus fidei* e della complementarietà dei modelli di teologia morale.

Mons. Bonny, dopo aver ricordato che secondo *l'Instrumentum laboris* del Sinodo la legge naturale è un'espressione problematica, se non addirittura incomprensibile poiché solo pochi ne hanno un'adeguata comprensione (n. 21), aggiunge però che nessuno può negare l'esistenza di un senso e di una finalità nella complementarietà tra uomo e donna e nella loro fecondità. A ragione pertanto la Chiesa invita uomo e donna a far propri, volontariamente e responsabilmente, gli obiettivi insiti nel progetto creatore di Dio:

> E tuttavia un certo tipo di ricorso al concetto di «legge naturale» nel contesto di etica matrimoniale e famigliare continua a generare molta confusione, incomprensione e resistenza. […] Nelle situazioni spesso complesse egli (l'uomo

---

[60] La lettera *Annus internationalis* della Congregazione per la dottrina della fede è su questo punto molto chiara (n. 6): il giudizio di coscienza non può essere in contrasto con la dottrina della Chiesa.

> contemporaneo) desidera in coscienza prendere decisioni responsabili soppesando e confrontando tra loro i diversi valori.
> In questo processo decisionale egli vuol tener conto dell'intenzione delle sue azioni, della proporzionalità tra atto e conseguenza, della propria storia di vita personale e del percorso di maturazione che lo riguarda. Il risultato di questa valutazione non è dato in anticipo. Esso è diverso da una generazione all'altra, da un ambiente all'altro. L'inserimento storico ed esistenziale del giudizio della coscienza può combinarsi con il concetto di «legge naturale» e, se sì, come? […]. Brevemente: l'etica cristiana, per giudicare e decidere, necessita di uno spazio più ampio di quello che lascia un approccio statico o apodittico della «legge naturale»[61].

In definitiva non viene chiarito il rapporto tra il giudizio di coscienza e l'insegnamento della Chiesa, presentato come un invito alla coscienza («la Chiesa invita»), come pure il rapporto tra coscienza e legge naturale. Ma perché parlare di «etica cristiana» se la valutazione morale della legge naturale è lasciata alla coscienza individuale, mutevole secondo le diverse situazioni umane?

Si passa poi ad esaminare un altro elemento della dottrina, cioè il *sensus fidei* (senso della fede), ossia quell'intuito della fede che aiuta i credenti a discernere in modo connaturale ciò che è conforme a Dio:

> Come risulta dall'*Instrumentum laboris*, la maggior parte dei fedeli sottoscrive, in quasi tutti i paesi o continenti, i pensieri e le preoccupazioni principali della Chiesa circa il matrimonio e la famiglia. Sappiamo comunque che una grande maggioranza di cristiani onesti e ben informati già da tempo non condivida e persino rifiuti determinati concetti teologico-morali o comandamenti e divieti morali[62].

---

[61] J. BONNY, *op. cit.*, p. 552.
[62] *Ibid.*

Di certo si fatica a comprendere come sia possibile che la maggior parte dei fedeli condivida «i pensieri» della Chiesa su matrimonio e famiglia, se la stragrande maggioranza dei cristiani ben informati (è sufficiente questo?) rifiuta determinati concetti teologico-morali o divieti morali. Ma un autentico *sensus fidei* dei fedeli può contraddire il Magistero della fede, o non piuttosto si conforma ad esso fedelmente (*LG* 12)? Non spetta al Magistero della Chiesa, che interpreta autenticamente il deposito della fede, valutare anche l'autenticità del senso della fede? Il *sensus fidei* equivale forse all'opinione comune dei fedeli?[63]

---

[63] Può essere interessante esaminare le risposte al *Questionario sulla famiglia* inviato dalla Santa Sede alle singole diocesi. Si possono prendere, come esempio, le risposte della Chiesa cattolica austriaca (10 diocesi; circa cinque milioni e mezzo di fedeli; 34.000 risposte) essendo state pubblicate sul sito della Conferenza episcopale austriaca. In alcune diocesi – come Graz-Seckau, Gurk-Klagenfurt, Feldkirch – la quasi totalità delle risposte è a favore della contraccezione con metodi non naturali, come pure della comunione ai divorziati-risposati; due terzi poi sono a favore delle unioni fra persone dello stesso sesso (immaginando anche un rito di benedizione). Situazione analoga nella Chiesa cattolica svizzera (oltre 23.000 risposte), ma con una flessione riguardo al consenso sulle unioni omosessuali («Il Regno-Documenti» 7 [2014], pp. 241-248).
Interessante è la parte del comunicato stampa, elaborato dall'Istituto svizzero di sociologia pastorale, dove si afferma: «La maggior parte dei cattolici indica di essere a conoscenza delle posizioni della Chiesa sulla sessualità, sulla coppia, sul matrimonio e sulla famiglia, ma si mostra piuttosto scettica alla domanda se aderisce a tali posizioni. Le riserve avanzate sulla dottrina della Chiesa sono molto nette. Se si confrontano queste critiche nei confronti della Chiesa…, si constata la necessità urgente di riconsiderare lo statuto della dottrina della Chiesa sulla famiglia… Occorre che la Chiesa, di fronte alle concrete esperienze e situazioni di vita delle persone, cessi di dare valore assoluto a determinate norme e direttive. Quando essa esige che i cattolici seguano incondizionatamente e senza critica le norme concrete e le direttive di comportamento che emana, in ultima analisi nuoce all'aspirazione di trasmettere alle persone gli aspetti più centrali ed essenziali del proprio messaggio» (*Ibid.*, p. 248).
Ci chiediamo: il senso della fede dei fedeli si esprime attraverso lo scetticismo, il rifiuto o la critica alle posizioni dottrinali della Chiesa?

Il terzo elemento della dottrina è l'evoluzione della teologia morale nel periodo postconciliare:

> Dopo *l'Humanae vitae* e la *Familiaris consortio*, la dottrina della Chiesa cattolica si è trovata legata quasi esclusivamente a una determinata scuola di teologia morale, costruita su una propria interpretazione della legge naturale. Rappresentanti di altre interpretazioni della legge naturale o di altre scuole di teologia morale, in particolare la scuola personalistica, vennero visti con sospetto ed emarginati.
> Al centro del loro pensiero teologico-morale si trovava la persona umana e la sua crescita verso una maggiore dignità umana, alla luce della ragione e della rivelazione. Essi erano sensibili a ciò che è umanamente possibile quando ci si trova in circostanze fragili e complesse, e le decisioni non sono evidenti. Essi aprivano spazi per la crescita e lo sviluppo nel percorso spesso turbolento della vita umana. Tenevano conto della variabilità della realtà e della complessità della verità. Ragione, dialogo, tolleranza, compassione e misericordia mantenevano una posizione prominente nella loro metodica.
> Negli anni successivi al Vaticano II essi vennero marginalizzati. Questo sviluppo politico ecclesiale non ha fatto bene al dibattito teologico-morale nella Chiesa e soprattutto all'evangelizzazione. A mio parere il prossimo Sinodo darà un contributo limitato all'evangelizzazione del matrimonio e della famiglia se non ristabilirà innanzitutto il dialogo con l'ampia tradizione di teologia morale della Chiesa. Da sempre nella Chiesa hanno funzionato modelli diversi di teologia morale. Soltanto nella loro complementarietà, questi modelli sono in grado di valorizzare la ricerca multipla del pensiero umano della verità e della bontà[64].

A giudizio di Mons. Bonny, una determinata scuola di teologia morale (senza specificare quale) avrebbe condizionato la dottrina della Chiesa cattolica. Ma la dottrina della Chiesa cattolica non è va-

---

[64] J. BONNY, *op. cit.*, 552-553.

lida per tutti? Può il Magistero della Chiesa servirsi di una determinata teologia morale che ritiene maggiormente idonea a spiegare il contenuto della sua dottrina morale? Le varie teologie morali hanno tutte lo stesso valore indipendentemente dai princìpi dai cui partono? Se questo non è accettabile in campo dogmatico, può valere in campo morale? I diversi modelli di teologia morale sono tutti complementari? Si può dire che solo la scuola personalistica riconosca il valore della persona umana? Solo la scuola personalistica è una morale ragionevole, permeata di compassione e di misericordia? Per persona umana si intende il percorso evolutivo della vita umana? La variabilità della realtà comporta una variabilità della norma morale? Esiste una complessità della verità, o invece la verità è semplice per sua natura, cioè unica? L'emarginazione della scuola personalistica ha delle cause? La mancata recezione di qualcosa equivale ad emarginazione? La questione morale che riguarda la conformità della vita cristiana alla volontà di Dio può essere interpretata come una questione di politica ecclesiale? L'evangelizzazione del matrimonio e della famiglia risulterà limitata se la posizione della scuola personalistica non sarà accolta dal Sinodo?

Dopo il quarto paragrafo, dedicato alla vicinanza della Chiesa alle famiglie, nel paragrafo successivo si affronta la questione delle situazioni regolari e irregolari. Pur ammettendo la legittimità di questa distinzione, Mons. Bonny invita ad essere prudenti nell'uso di questi termini, trattandosi di un linguaggio che potrebbe ferire determinate persone che vivono particolari situazioni:

> Chi intende dialogare con la gente, deve guardarsi bene dall'usare qualificazioni che non corrispondono alla realtà vissuta e risultano dunque molto umilianti. Su questo punto, molti nostri documenti ecclesiastici hanno urgente bisogno di revisione. Quando parlo alla gente non posso usare certe formulazioni presenti nei documenti ufficiali senza giudicarle ingiustamente, senza ferirle profondamente, e senza dare loro un'immagine sbagliata della Chiesa[65].

---

[65] *Ibid.*, p. 555.

L'invito ad un uso prudente dei termini va certamente accolto per il rispetto dovuto sempre alle persone. Ma l'attenzione che si deve alla sensibilità soggettiva può impedire di esprimere la verità oggettiva sulle cose? Usare formulazioni comuni, derivate dal linguaggio teologico e presenti nei documenti ufficiali del Magistero, significa giudicare ingiustamente le persone? Non è questo un giudizio ingiusto? Perché non si distingue tra giudizio soggettivo e giudizio oggettivo, cioè tra giudizio sulle persone e giudizio sulle situazioni? La Chiesa non ha ricevuto da Cristo il mandato di insegnare la verità e il bene? Se la Chiesa parla con rispettosa verità per il bene delle persone – cioè la loro conformità alla volontà divina – dà un'immagine sbagliata di sé?

E così continua:

> La distinzione tra situazioni «regolari» e «irregolari» non ha a che fare solo con la teologia morale e il diritto canonico, ma anche con la cultura e la storia. Il modo con cui gli uomini curano le loro relazioni, il come e il quando decidono di avere figli, il come e il quando considerano e intuiscono una relazione come «indissolubile», sono tutte realtà umane determinate dal tempo e dalla cultura, dalla provenienza e dalla formazione, dalla mutevolezza di idee e sentimenti. […]
> D'altronde, il matrimonio è stato il meno evidente tra i 7 sacramenti. […] Per altro si è dovuto attendere fino al XII secolo prima che il matrimonio venisse inserito definitivamente nella lista dei sacramenti. Per esempio per un tempo altrettanto lungo fu dibattuta la questione da quando un matrimonio poteva essere considerato indissolubile. La storia della provenienza del doppio criterio *ratum et consummatum* è molto istruttiva a questo riguardo.
> Non è mia intenzione qui mettere in discussione la legittimità di questo criterio. Vorrei solo indicare da dove esso proviene: non dalla rivelazione o dalla storia dei dogmi, ma dalla complicata storia del diritto della Chiesa. […] Anche la «forma» necessaria per contrarre validamente un matrimonio sacramentale è cambiata diverse volte nel corso della storia del diritto canonico ed è stata applicata in modi diversi[66].

---

[66] *Ibid.*, p. 556.

Non c'è dubbio che la cultura e la mentalità siano realtà storiche; ciò potrebbe portare a un mutamento di significato dei termini «regolare» o «irregolare». Ma il giudizio morale della Chiesa sulle situazioni concrete si fonda sulla cultura o mentalità corrente, oppure su un'autentica interpretazione della divina rivelazione che trasmette all'uomo una verità immutabile? Il matrimonio è regolare o irregolare secondo il variare della sensibilità umana? Corrisponde poi a verità storico-teologica che il matrimonio è stato il meno evidente tra i sette sacramenti? Sebbene sia stato Agostino a parlare per primo della «res sacramenti» del matrimonio e a identificare l'indissolubilità coniugale come «sacramentum» del matrimonio, si può affermare che prima di Agostino la Chiesa ignorasse il matrimonio come realtà sacramentale? La mancata precisione del numero settenario dei sacramenti, fino al XII secolo, può essere imputata all'incertezza sacramentale sul matrimonio? Perché si lega la questione dell'indissolubilità matrimoniale esclusivamente alla storia del diritto canonico, escludendo la rivelazione divina e la riflessione teologica patristico-medievale? La determinazione canonica è una pura decisione umana oppure traduce in forma giuridica una realtà teologica? Il fatto che la Chiesa possa variare nel determinare la forma canonica per la validità del matrimonio (senza mutare la sostanza del sacramento), può essere una prova contro l'invariabile indissolubilità del matrimonio?

Nel sesto paragrafo viene affrontata la questione dei divorziati-risposati. Mons. Bonny espone tre considerazioni.

La prima riguarda il rapporto tra sacramento del matrimonio e sacramento dell'eucaristia; ma sarebbe più giusto dire tra unione sponsale umana come segno sacramentale, e unione sponsale di Cristo con la Chiesa come realtà divina significata:

> Ci si può interrogare come l'indissolubilità del matrimonio tra uomo e donna e l'indissolubilità del legame tra Cristo e la sua Chiesa corrispondano tra loro. La «relazione» (o il «riferimento») di cui parla Paolo nella sua lettera agli Efesini non è un'«identificazione».
> Entrambe le «indissolubilità» non hanno lo stesso valore salvifico. Esse stanno in rapporto tra loro come «segno» e «significato» […] Nessun «segno» può raffigurare in maniera definitiva la «realtà» del suo patto d'amore con l'u-

> manità e con la Chiesa. Persino il più bel riflesso dell'amore di Cristo è segnato dalla finitezza e dal peccato umani.
> La distanza tra «segno» e «significato» resta molto grande[67].

Ci sembra – almeno a livello di linguaggio – che in queste affermazioni manchi la dovuta chiarezza teologica. Indubbiamente i sacramenti, in quanto segni di realtà divine, esprimono in modo umano la vita divina. Ma l'essere segno d'una realtà divina vuol dire che il sacramento conferisce in modo parziale o imperfetto la grazia divina? Data la distanza tra segno e significato sacramentale, la grazia santificante – cioè la vita divina – può essere conferita solo parzialmente o imperfettamente? La dottrina insegna che ai coniugi uniti sacramentalmente in matrimonio Cristo conferisce tutta la grazia della sua unione sponsale con la Chiesa, poiché il loro vincolo coniugale – frutto del reciproco consenso – diventa sacramento del vincolo indissolubile d'amore che unisce Cristo e la sua Chiesa. La distanza tra segno e significato sta nel simbolismo sacramentale oppure nella grazia che viene conferita? La finitezza e il peccato dell'uomo inficiano la realtà dell'indissolubilità coniugale?

La seconda considerazione concerne la partecipazione dei divorziati-risposati all'eucaristia. Rifacendosi al Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (n. 8), circa la comunicazione nelle cose sacre, Mons. Bonny si richiama a due princìpi che si rapportano tra loro in modo dialettico: la partecipazione all'eucaristia come «segno di unità» e come «mezzo di grazia».

E commenta:

> Questo approccio all'eucaristia mi sembra molto significativo. Secondo la dottrina e la disciplina attuali, i divorziati non possono ricevere la comunione poiché la loro nuova relazione in seguito a un matrimonio interrotto, non è più «segno» del legame mantenuto tra Cristo e la Chiesa. Indubbiamente questo ragionamento ha un suo senso.
> Allo stesso modo, ci si deve porre la questione di sapere se con ciò è stato detto tutto sulla vita spirituale di queste per-

---

[67] *Ibid.*, p. 557.

> sone e sull'eucaristia. Anche i divorziati risposati hanno bisogno dell'eucaristia per crescere nell'alleanza con Cristo e con la Chiesa, e per assumersi le proprie responsabilità di cristiani nella situazione nuova che si è configurata. La Chiesa non può semplicemente ignorare o trascurare il loro bisogno spirituale e la loro domanda di poter ricevere la comunione come «mezzo della grazia». [...] Non è senza ragione che le ultime preghiere comuni prima della comunione sono: «Agnello di Dio, che togli i peccati del mondo, abbi pietà di noi» e «Signore, io non sono degno di partecipare alla tua mensa, ma di' soltanto una parola e io sarò salvato»[68].

Non c'è dubbio che tutti abbiano bisogno dell'eucaristia per crescere nella vita spirituale. Nondimeno la dottrina e la prassi della Chiesa ha sempre escluso i peccatori dal ricevere il sacramento dell'eucaristia, poiché la recezione dell'eucaristia richiede lo stato di grazia per poter crescere nella grazia. Sbaglia forse la dottrina e la prassi della Chiesa – almeno di quella latina – nel considerare il divorzio con successivo matrimonio non solo un peccato, ma uno stato peccaminoso che va rimosso prima di accedere all'eucaristia? In quale alleanza con Cristo e con la Chiesa possono crescere i divorziati-risposati? Nella prima alleanza che è stata infranta oppure nella seconda che non è sacramento? Possono i divorziati-risposati che vivono coniugalmente ricevere dall'eucaristia la grazia per poter adempiere alle responsabilità della loro nuova unione? Non si sta confondendo la grazia sacramentale dell'eucaristia e la grazia sacramentale del matrimonio? Possono i divorziati-risposati ricevere la grazia sacramentale dell'eucaristia per continuare a vivere la situazione non sacramentale della loro unione? I divorziati-risposati devono essere responsabili nella loro nuova situazione o non piuttosto assumersi la responsabilità della loro nuova situazione? Può essere la comunione eucaristica un «mezzo della grazia» per chi, con la nuova unione, ha posto un ostacolo alla recezione della grazia? L'eucaristia ha indubbiamente un valore salvifico essendo la fonte da cui proviene la remissione dei peccati, poiché con la sua morte Cristo ci ha meritato la remissione dei peccati. Ma la Chiesa qualifica forse l'eucari-

---

[68] *Ibid.*, p. 558.

stia come il sacramento del perdono dei peccati (sacramento della penitenza e della riconciliazione)?

In seguito Mons. Bonny invita a riflettere se l'esclusione dalla comunione eucaristica dei divorziati-risposati risponda realmente all'intenzione di Gesù circa l'eucaristia. A questo proposito egli cita diversi passi evangelici che riguardano la «comunione della mensa», dove Gesù dà prova di apertura e di misericordia nel condividere la mensa con i peccatori. Proprio in questi testi la Chiesa potrebbe trovare preziose indicazioni «per studiare come a determinate condizioni si possa aprire anche ai divorziai risposati l'accesso alla comunione». Inoltre egli suggerisce di trovare per le situazioni irregolari una soluzione *in loco*[69].

Ma i segni di vicinanza di Gesù con i peccatori – come la «comunione della mensa» – possono essere interpretati come partecipazione alla mensa eucaristica, cioè alla vita divina? Se pare opportuno che le situazioni irregolari trovino una soluzione locale, non si creano disparità all'interno della Chiesa – in base alle aree geografiche o culturali – in àmbito sacramentale? Ma l'àmbito sacramentale non riguarda forse la salvezza di tutti?

Il settimo paragrafo ha come tema l'annuncio del Vangelo, nel caso presente tutto ciò che riguarda

> il campo dell'amore, della relazione, della sessualità, del matrimonio e della famiglia. Ciò non deve meravigliare. Si tratta del campo che sta loro più a cuore e nel quale vivono la felicità più grande. Tenendo conto di questo, la Chiesa dovrà abbandonare, proprio in questo campo, quel suo atteggiamento assai difensivo e antitetico e cercare di nuovo la vita del dialogo. Ella deve trovare il coraggio di passare nuovamente dalla «vita» alla «dottrina». Su questa strada la Chiesa non ha nulla da perdere. Solo dialogando con il mondo, può scoprire dove oggi Dio sta operando e dove attualmente si trovano le sfide per la Chiesa e per il mondo[70].

---

[69] *Ibid*.
[70] *Ibid*., p. 559.

L'invito, rivolto alla Chiesa, di abbandonare un atteggiamento difensivo e antitetico nei riguardi della vita affettiva e sessuale degli uomini, non appare forse un giudizio negativo sulla sua dottrina morale? La Chiesa, con la sua dottrina morale sulla vita coniugale, avrebbe pregiudicato la felicità umana più grande? Si intende chiedere alla Chiesa di mutare in alcuni punti la sua dottrina morale? Ma la dottrina morale della Chiesa – e la morale riguarda la salvezza – può essere mutevolmente contraddittoria? L'invito a passare «nuovamente» dalla vita alla dottrina presuppone il ritorno a un metodo e a dei contenuti che dalla Chiesa – a giudizio di chi parla – sono stati abbandonati. È sostenibile questa affermazione? È la vita, ossia la prassi, a determinare la dottrina? Ma la dottrina morale della Chiesa non è fondata sulla verità della divina rivelazione? La nozione di dialogo non è forse ambigua? È attraverso il dialogo col mondo che la Chiesa «scopre» la verità di Dio sull'uomo?

L'intervento di Mons. Bonny si chiude parlando delle sfide che il Sinodo dovrà affrontare, correggendo l'impressione che si aspetti dal Sinodo

> soltanto approvazione e incoraggiamento, come se la nostra visione occidentale e nordeuropea del matrimonio e della famiglia dovesse divenire la norma per tutti. Non è così. […] La cosa meno buona che il Sinodo potrebbe fare, sarebbe, a mio parere, voler arrivare rapidamente a qualche conclusione di ordine pratico. Sarebbe meglio che esso potesse mettere in moto un processo diversificato in cui si sentissero coinvolte più persone possibili: vescovi, teologi moralisti, canonisti, pastori, uomini e donne di scienza e politici, e soprattutto i coniugi e le famiglie delle quali si tratta[71].

Se tutto si riducesse a una «visione occidentale e nordeuropea» del matrimonio e della famiglia, allora l'opinione di Mons. Bonny dovrebbe essere messa a confronto con altre opinioni, frutto di culture e di esperienze diverse. Ma lo scopo del Sinodo è quello di trovare un accordo o un compromesso tra visioni diverse tra loro?

---

[71] *Ibid.*, pp. 560-561.

Sarebbe questo accordo o compromesso il vangelo sul matrimonio e sulla famiglia che la Chiesa è chiamata a proclamare al mondo? Sicuramente è giusto che un problema riguardante la Chiesa sia trattato da tante persone che a diverso titolo vi sono coinvolte. Ma la consultazione voluta dal papa a livello mondiale, attraverso il questionario allegato al *Documento preparatorio al Sinodo*, non ha già offerto questa opportunità? Inoltre, è a tutti chiara la distinzione tra questione di metodo e questione di verità? Può un Sinodo di vescovi decidere su questioni dottrinali? Le soluzioni pratiche possono discostarsi dalla dottrina finora professata dalla Chiesa?

3.2 Jean-Paul Vesco, vescovo di Orano

Riportiamo ed esaminiamo anche l'intervento di Jean-Paul Vesco, vescovo di Orano (Oran – Algeria), pubblicato il 23 settembre 2014[72].

Il vescovo domenicano inizia il suo intervento richiamando il valore dell'indissolubilità matrimoniale, ma poco dopo aggiunge:

> Molte sono le coppie che si lacerano e si disfano e molti sono coloro che dopo una prima alleanza sciolta in coscienza e verità si trovano nella situazione di stringerne una seconda, ugualmente in coscienza e verità. Si tratta di coloro che troppo genericamente vengono definiti «divorziati risposati». Sappiamo quanto questa terminologia generica faccia riferimento a storie di vita, tutte uniche e tutte diverse, che difficilmente si possono comprendere in uno stesso vocabolo e sotto uno stesso trattamento[73].

È innegabile il fatto che molti matrimoni, celebrati sacramentalmente, non persistano nella loro integrità. Va anche aggiunto che il termine «sciogliere» è ambiguo, poiché può essere riferito sia alla convivenza coniugale, sia al vincolo coniugale che invece è indissolubile. Pertanto, l'affermazione secondo cui l'alleanza coniugale può

---

[72] J.-P. VESCO, *Una possibile uscita dall'impasse*, traduzione redazionale dal francese, «Il Regno-Documenti» 17 (2014), pp. 568-572. La titolazione è redazionale.

[73] *Ibid.*, p. 568.

essere «sciolta in coscienza e verità» non esige forse di essere meglio precisata? Da chi può essere sciolta l'alleanza coniugale? Poiché si fa riferimento alla coscienza, la decisione spetta alla coscienza dei coniugi o di un coniuge. Ma il giudizio della propria coscienza, senza una conferma da parte del giudizio della Chiesa, può bastare per decidere sulla validità o meno di un sacramento della Chiesa che costituisce uno stato particolare di vita cristiana?[74] Si contesta il fatto che l'espressione «divorziati risposati» sia troppo generica e non renda ragione della singolarità di situazioni che sono uniche e diverse. Ma questo non vale allora anche per i termini «matrimonio» o «sposati»? Non sono tutte situazioni uniche e diverse?

Mons. Vesco non manca di richiamare la dottrina cattolica circa il carattere indissolubile del matrimonio, da cui deriva come conseguenza che

> lo stato di vita dei divorziati-risposati è assimilabile alla persistenza ostinata in uno stato di peccato grave (l'adulterio), che nega loro l'accesso al sacramento della riconciliazione e quindi alla comunione eucaristica (*Codice di diritto canonico*, can. 915). […] Non c'è infatti perdono sacramentale possibile senza la ferma volontà di rinunciare al proprio peccato. Ma solo la riconciliazione sacramentale può, dopo una colpa grave, aprire la strada al sacramento dell'eucaristia[75].

Indubbiamente, secondo la parola di Gesù e l'insegnamento della Chiesa, lo stato di vita dei divorziati-risposati che vivono coniugalmente è uno stato di peccato: è uno stato di adulterio. Ma perché definire «ostinata» questa persistenza nel peccato? L'ostinazione presuppone un rifiuto dell'evidenza della verità, una volontà orgogliosa di cui spesso non abbiamo riscontro nella realtà.

---

[74] La Lettera *Annus internationalis* (nn. 7-8) della Congregazione per la dottrina della fede contesta l'errore di rimettere esclusivamente alla personale coscienza ogni giudizio sulla validità del proprio matrimonio, e quindi di poter accedere all'eucaristia dopo il divorzio e un nuovo matrimonio.

[75] J.-P. VESCO, *op. cit.*, p. 568.

E Mons. Vesco aggiunge:

> La nozione di persistenza ostinata in uno stato di peccato grave non ha certamente alcun legame con la vita di tante coppie che mettono tutto il loro cuore a (ri)costruire, giorno dopo giorno, una vita coniugale vera e feconda. La loro vita non ha molto a che vedere con il disordine e la doppiezza di una vita adultera che suppone una relazione con due persone contemporaneamente, cosa che non è nel loro caso. Anche se sono disposti a riconoscere che la loro vita è segnata da una dolorosa rottura, magari colpevole in relazione all'impegno preso il giorno delle nozze, non si riconoscono nella situazione di adulterio nella quale invece si trovano agli occhi della Chiesa. Dal loro punto di vista, la posizione magisteriale appare ingiusta, eccessivamente legalista, senza alcuno spazio per l'espressione della misericordia divina. Si sentono esclusi, o peggio ancora si auto-escludono dalla Chiesa, e molti di loro perdono la via della fede[76].

In pratica si vuole sottolineare come esista una divergenza di giudizio: la Chiesa considera lo stato di divorziati-risposati come uno stato di peccato, mentre i divorziati-risposati non lo considerano così. Ma è sufficiente una convinzione personale per cambiare lo stato delle cose, compresa la loro situazione morale? Il fatto che i divorziati-risposati si impegnino a vivere bene la loro unione, rende questa unione vera davanti a Dio, cioè un vero matrimonio? Non c'è qualcosa di oggettivo (il precedente sacramento del matrimonio) che non si può annullare e che precede la loro nuova vita di relazione? Si fa osservare che la nuova unione, non segnata dal disordine e dalla doppiezza dell'adulterio, è preferibile alla precedente. Ma unendosi stabilmente al nuovo compagno/compagna si toglie alla nuova unione la qualifica di adulterio? La parola di Cristo al riguardo è stata annullata o conserva ancora il suo valore? Per quale motivo la posizione della Chiesa appare ingiusta, eccessivamente legalista, senza misericordia? La Chiesa, che ha sempre interpretato in un certo senso la parola di Cristo, ha sbagliato nella sua dot-

---

[76] *Ibid.*

trina e ha violato gravemente la giustizia?[77] Che dire allora della parola di Cristo che condanna il divorzio con nuovo matrimonio? Cristo è ingiusto, eccessivamente legalista, senza misericordia? Il sentirsi esclusi dalla Chiesa o l'auto-escludersi dalla Chiesa è una colpa della Chiesa? Che cosa pensare se una questione morale, dovuta a un'incoerenza di vita cristiana, diventa un motivo per perdere la fede? Non dovrebbe la fede portare alla conversione ed esprimersi coerentemente nella vita morale?

Mons. Vesco così prosegue:

> Eppure sembrerebbe possibile scommettere sulla non contraddittorietà tra l'affermazione rigorosa dell'intrinseca indissolubilità di ogni vero amore e il fallimento dal punto di vista umano, di questo amore. Occorre per questo tornare alle fonti dell'indissolubilità e operare una distinzione tra unicità e indissolubilità[78].

Si tratta di affermazioni che sollevano qualche domanda. Ogni vero amore è intrinsecamente indissolubile? L'indissolubilità riguarda l'amore come tale o non piuttosto il vincolo coniugale che rende indissolubile l'amore? Non è il matrimonio indissolubile a rendere indissolubile l'amore? Più che «scommettere» sulla non contraddittorietà tra indissolubilità dell'amore e il suo fallimento, non si dovrebbe provarla con argomenti convincenti? Si invita a tornare alle fonti dell'indissolubilità. Il Magistero della Chiesa ha proposto la sua dottrina sull'indissolubilità senza fondarla adeguatamente sul deposito della divina rivelazione? Le fonti dicono altro rispetto alla dottrina della Chiesa? Si invita inoltre a distinguere tra

---

[77] La Lettera *Annus internationalis* della Congregazione per la dottrina della fede si era espressa chiaramente al riguardo (n. 4), mostrando come la norma che vieta la comunione ai divorziati-risposati che vivono coniugalmente non ha affatto un carattere punitivo o comunque discriminatorio, in quanto corrisponde a una situazione oggettiva che rende di per sé impossibile l'accesso alla comunione eucaristica.

[78] J.-P. VESCO, *op. cit.*, p. 568.

unicità e indissolubilità. Ma la distinzione tra queste due proprietà del matrimonio è stata ignorata dalla Chiesa? Questa distinzione dev'essere intesa come separazione?

Nel seguito del suo intervento Mons. Vesco spiega il suo pensiero:

> Per poter ricevere il sacramento della riconciliazione, e in seguito avere accesso alla comunione eucaristica, i «divorziati-risposati» sono posti di fronte a una decisione impossibile, vale a dire rompere un'unione coniugale felice dalla quale sono forse nati dei figli. Tale decisione impossibile da prendere, non a causa di una mancanza di coraggio o di una mancanza di fede. È impossibile perché la loro scelta di impegnarsi in una seconda alleanza ha creato un secondo legame altrettanto indissolubile quanto il primo.
> In effetti, non è il sacramento del matrimonio che rende indissolubile l'unione di due persone che intendono donarsi completamente l'una all'altra; è l'indissolubilità di ogni vero amore umano che rende possibile il sacramento del matrimonio.
> La forza rivoluzionaria delle parole di Gesù sul matrimonio non deriva dal fatto che lui ha decretato l'indissolubilità dell'unione reale dell'uomo e della donna. Deriva dal fatto che Gesù la rivela, la riconosce fin dall'inizio nello spessore della realtà umana, che è l'unione autentica dell'uomo e della donna («l'uomo lascerà suo padre e madre…»; *Mt* 19,5s)[79].

Secondo Mons. Vesco i divorziati-risposati che intendono tornare alla vita sacramentale (riconciliazione ed eucaristia) si trovano in una situazione di non-ritorno, poiché sono posti di fronte a una decisione impossibile non essendo possibile rompere la loro felice unione dalla quale forse sono nati dei figli. Ma, se ciò fosse realmente impossibile, avrebbe termine ogni discussione, poiché vale il principio morale che nessuno è tenuto alle cose impossibili («ad impossibilia nemo tenetur»). Non ha quindi alcun senso che

---

[79] *Ibid.*, p. 569.

la Chiesa pretenda dall'uomo cose impossibili. Ma le condizioni poste dalla Chiesa sono realmente impossibili? Poiché il Magistero della Chiesa è l'interprete autentico della volontà di Dio, sbaglia quando precisa a nome di Dio quali scelte sono difformi dalla volontà divina? Perché la seconda unione dopo il sacramento del matrimonio viene qui definita «unione coniugale»? In che senso i divorziati-risposati (certamente risposati con matrimonio civile poiché sussiste il vincolo coniugale sacramentale) sono «coniugi», «sposi»? Possono definirsi coniugi o sposi secondo la dottrina della Chiesa? E se non sono sposi, perché vivono da sposi? La nascita di figli dalla loro unione esige senza dubbio la loro presenza come genitori, in quanto necessaria per il bene dei figli. Ma le due cose non coincidono: sono genitori, ma non sposi (infatti si può generare anche al di fuori del matrimonio). È proprio vero che la scelta di impegnarsi in una seconda alleanza (di quale natura è questa seconda alleanza?) «ha creato un secondo legame altrettanto indissolubile quanto il primo»? Ma possono coesistere due legami indissolubili? Se il primo legame è indissolubile non può essere sciolto (sarebbe una contraddizione in termini), perciò non consente di creare un secondo legame indissolubile. Se invece è possibile un secondo legame indissolubile, perché non crearne un terzo, un quarto, e così via? Non è paradossale questa situazione? L'affermazione secondo cui non è il sacramento del matrimonio a rendere indissolubile l'unione coniugale rende ragione della dottrina della Chiesa? La stabilità naturale del vincolo coniugale non diventa perfetta – e quindi indissolubile – nel sacramento del matrimonio? Perché si parla di indissolubilità dell'amore prescindendo dall'indissolubilità del matrimonio? È l'amore indissolubile a rendere possibile il sacramento del matrimonio o è il sacramento del matrimonio a rendere possibile l'amore indissolubile? Non è l'amore fedele e perenne la condizione di un valido matrimonio, cioè alla base del vincolo coniugale? Certamente Gesù ha rivelato l'indivisibilità del matrimonio come tale, ossia del matrimonio naturale. Ma l'unione sponsale di Cristo con la Chiesa non ha rivelato qualcosa in più e non ha conferito qualcosa in più al matrimonio così da renderlo sacramento? Il sacramento non opera nulla di più riguardo al vincolo coniugale, oppure conferisce solo la grazia sacramentale senza influire sul vincolo coniugale?

Il discorso continua nel modo seguente:

> C'è nell'alleanza coniugale tra due persone qualcosa di «definitivo» che si crea, qualcosa che supera le due persone stesse e impedisce di pensare una nuova alleanza dopo il divorzio come una relazione adulterina dalla quale si potrebbe uscire con un semplice atto di volontà. La nascita dei figli è il segno più evidente di tale «definitivo» che è avvenuto.
> Di fronte a questo definitivo creato da una seconda alleanza, la Chiesa stessa non può nulla, e questo in virtù del carattere ontologicamente indissolubile che essa riconosce all'alleanza tra due persone che si donano autenticamente l'uno all'altra. Essa incontra quel limite che essa stessa, d'altro canto, oppone ai «divorziati-risposati» per riferimento alla loro prima unione che non può essere spezzata. Non è infatti possibile difendere, da un lato, l'indissolubilità del matrimonio sacramentale basata su un'indissolubilità ontologica che il sacramento disvelerebbe, rinforzerebbe, trascenderebbe e dall'altro, considerare una seconda unione, spesso umanamente più solida, come se potesse essere sciolta semplicemente da un atto di volontà. Bisognerebbe in tal caso scegliere di porre il fondamento, il «tutto» dell'indissolubilità, nella sola azione sacramentale. Non è questo ovviamente il caso, dal momento che la Chiesa riconosce il carattere indissolubile del matrimonio civile tra due persone non battezzate[80].

In sostanza – salvo errori interpretativi – si ritiene valida l'unione dei divorziati-risposati. L'argomentazione è la seguente: ogni matrimonio umano è per sua natura indissolubile. Pertanto la nuova alleanza coniugale, dopo il divorzio dalla prima, non è un'unione adulterina da poter sciogliere con un semplice atto di volontà. Poiché la Chiesa riconosce che il sacramento del matrimonio rafforza l'indissolubilità ontologica di ogni matrimonio, non si può ridurre l'indissolubilità alla sola azione sacramentale.

---

[80] J.-P. VESCO, *op. cit.*, p. 569.

Rimangono aperte alcune domande. L'espressione "alleanza coniugale" non è forse un'espressione teologica che rimanda all'alleanza sponsale tra Cristo e la sua Chiesa? Può applicarsi anche all'unione successiva a un matrimonio sacramentale? Che cosa sarebbe quel «qualcosa di definitivo che si crea» tra due persone? È il vincolo coniugale? Questo vincolo coniugale «si crea» da sé o viene creato da qualcosa? Se è l'uomo a crearlo, perché non può essere sciolto dall'uomo? Se a crearlo è la reciproca volontà di amarsi, perché non può essere sciolto dalla volontà di non più amarsi? Si può affermare che la nascita dei figli è «il segno più evidente» di questa definitività, visto che i figli possono nascere anche al di fuori dell'alleanza coniugale? Si afferma che la Chiesa «non può nulla» di fronte a una seconda alleanza in forza del suo carattere ontologicamente indissolubile. La Chiesa deve quindi riconoscerne la validità? Questo riconoscimento si fonda sull'insegnamento di Cristo? Gesù Cristo non ha forse definito adulterio il matrimonio successivo al divorzio? Se «la loro prima unione non può essere spezzata», ciò significa che sussiste. Come può esisterne una seconda, se permane in essere la prima? Si può dire che «si donano autenticamente l'uno all'altra»? Come può esserci un dono autentico, se il dono è vincolato dal precedente legame che non può essere spezzato? Se l'indissolubilità del matrimonio sacramentale trascende l'indissolubilità naturale, allora l'indissolubilità sacramentale è assoluta rispetto alla stabilità naturale. In che modo l'uomo rispetta l'indissolubilità operata da Dio già nel semplice matrimonio naturale (*Mt* 19,6; *Mc* 10,9), o quella operata da Cristo nel sacramento del matrimonio (*Ef* 5,31-32), se costituisce da sé una nuova unione che a suo dire è indissolubile? Per quale motivo il matrimonio civile tra due persone non battezzate è equiparato al matrimonio civile (o la semplice unione) tra due persone battezzate? Il battesimo non pone l'amore umano in una dimensione nuova (soprannaturale), destinata, in forza dell'inserimento in Cristo, a diventare sacramento dell'amore di Cristo per la sua Chiesa?

Mons. Vesco spiega poi la necessità di distinguere indissolubilità e unicità del matrimonio:

> Riconoscere il carattere d'indissolubilità a una seconda unione dopo un divorzio, e quindi accogliere l'esperienza

> umana vissuta da così tante persone, presuppone di non collegare troppo facilmente indissolubilità e unicità.
> Le persone vedove che, dopo un certo periodo scelgono di risposarsi fanno molto spesso l'esperienza sconvolgente e destabilizzante di poter amare due persone di amore diverso ma totale. Queste persone scoprono che il loro secondo amore non ha dissolto il primo che, conserva tutto il suo posto, il suo valore unico. Esse fanno, lecitamente agli occhi della Chiesa, l'esperienza che i «divorziati-risposati» fanno in modo non lecito. È un fatto: le nostre relazioni amorose autentiche lasciano una traccia indissolubile, incancellabile, nelle nostre vite. Esse non si cancellano le une con le altre[81].

Ma l'analogia stabilita tra i vedovi-rispostati e i divorziati-risposati è pertinente? Non si trovano forse in due situazioni così diverse da non essere equiparabili? I vedovi possono risposarsi poiché il primo matrimonio non sussiste, perciò possono amare totalmente un'altra persona come loro coniuge. Vale lo stesso per i divorziati-risposati? Il fatto che per i vedovi il secondo amore non cancelli il primo, significa forse che il primo matrimonio permane in essere ed è indissolubile?

> L'unicità, che è lo scopo ultimo di ogni autentico amore coniugale, immagine dell'amore di Cristo per la sua Chiesa, è significata dal sacramento del matrimonio, che non è ripetibile (fatta eccezione per i casi di vedovanza o di annullamento del primo matrimonio). Attraverso il sacramento di cui sono ministri… riconoscono che il matrimonio è una vocazione, una chiamata a mostrare una forma particolare dell'amore intimo di Dio per tutte le sue creature. L'indissolubilità è di conseguenza ben lontana dall'esaurire in sé il valore unico del sacramento del matrimonio […]
> Dal momento che i "divorziati risposati" sono confrontati al definitivo della situazione che hanno creato impegnandosi in una seconda unione coniugale autentica, questo

[81] *Ibid.*

> significa che ogni accesso al sacramento della riconciliazione diventa per loro impensabile? Ciò equivarrebbe a considerare il loro secondo «sì» alla stregua di un errore imperdonabile, una situazione nella quale la Chiesa, dispensatrice della misericordia, difficilmente può porsi[82].

Ma l'unicità del matrimonio è lo scopo ultimo dell'amore coniugale? La dottrina della Chiesa pone l'unicità tra le proprietà del matrimonio, non tra i suoi scopi. Né la Chiesa ha mai affermato che l'indissolubilità esaurisca il valore sacramentale del matrimonio, considerandola però come sua seconda proprietà essenziale. Il vincolo coniugale (indissolubile) non è tutta la vita coniugale, ma fonda la grazia della vita coniugale.

Poiché i divorziati-risposati sono in una situazione che li esclude dai sacramenti, per superare questa *impasse* Mons. Vesco propone di ricorrere alla distinzione, presente nel diritto penale, tra reato istantaneo e reato permanente. A suo dire l'analogia permette di comprendere la distinzione tra la decisione di impegnarsi in una seconda unione e le conseguenze oggettive e permanenti derivanti da questa decisione:

> Nel diritto penale in vigore in tutti i sistemi di diritto sia romano sia anglosassone, la dottrina comune opera una distinzione fondamentale tra reato istantaneo e reato permanente.
> I reati istantanei sono reati, come l'omicidio, la cui esecuzione si svolge in un tempo limitato e chiaramente identificabile. L'omicidio porta a una conseguenza definitiva sulla quale l'omicida non può più fare nulla. Può essere giudicato sulla gravità del suo atto ed eventualmente può chiedere perdono.
> I reati permanenti, al contrario, come il furto con sottrazione dei beni (vale a dire, il fatto di conservare per sé l'oggetto rubato), si prolungano in modo indefinito nel tempo e l'infrazione si perpetua fino a quando non si mette fine volontariamente alla situazione irregolare. Il ladro perpetua il reato che si aggrava con il tempo fino a che non ha restituito l'oggetto rubato. Non può chiedere perdono prima di aver restituito l'oggetto al suo proprietario.

---

[82] *Ibid*.

> La distinzione ha rivelanti conseguenze giuridiche. In particolare, nel caso del reato permanente nessun termine di prescrizione può essere calcolato finché non viene messa volontariamente fine alla situazione di irregolarità. È importante notare che il criterio discriminante è quello della volontà: un reato è permanente perché un'azione riprovevole si protrae nel tempo con atti di volontà costantemente reiterati, che si potrebbero interrompere in qualsiasi momento[83].

Come si può constatare, quanto esposto non è altro che un'analogia della distinzione – da sempre presente in teologia morale – tra peccato e stato di peccato. Mentre il peccato è un'azione conclusa in se stessa, sebbene i suoi effetti negativi perdurino nel tempo, lo stato di peccato è una volontà peccaminosa permanente nel tempo insieme ai suoi effetti negativi. Ne consegue, secondo la logica delle cose e la dottrina della Chiesa, che divorziare colpevolmente è peccato, mentre risposarsi dopo il divorzio è una situazione di peccato.

Secondo Mons. Vesco, invece, l'unione coniugale dopo il divorzio non è assimilabile a uno stato di peccato poiché, in questo caso, lo stato di peccato non dipende unicamente dalla volontà peccaminosa dei soggetti, modificabile in qualsiasi momento. Infatti, a suo dire, la nuova unione crea qualcosa di definitivo che trascende la volontà dei contraenti:

> La questione è di sapere se il fatto di essersi impegnati in una seconda unione sponsale è assimilabile analogicamente a un reato istantaneo o a un reato permanente. Come nel caso del furto, il reato si può interrompere in ogni momento (interrompendo la seconda alleanza), o come nel caso dell'omicidio, l'impegno in una seconda alleanza crea qualcosa di definitivo che esula dalla volontà di coloro che l'hanno contratta?[84]

Si parla di «impegno in una seconda alleanza». Ma chi è legato a una persona da un precedente matrimonio (soprattutto sacramentale),

---

[83] *Ibid.*, pp. 569-570.
[84] *Ibid.*, p. 570.

ossia da un precedente impegno, può legarsi a un'altra persona con un altro impegno? In che modo può ritenersi libero dal primo impegno? Si afferma poi che questo secondo impegno «crea qualcosa di definitivo» che esula dalla volontà dei contraenti. Ma questo «qualcosa di definitivo» che cos'è esattamente? Tutto fa pensare al vincolo coniugale. Ma il vincolo coniugale che nasce da questa seconda unione è identico al vincolo coniugale che nasce dal primo matrimonio (soprattutto se sacramento)? Nel sacramento del matrimonio il vincolo coniugale, ossia l'unione indissolubile degli sposi a motivo del loro mutuo consenso, è opera del sacramento, cioè di Cristo. Questo primo effetto sacramentale, proprio perché opera di Cristo, trascende la volontà di unione degli sposi espressa nel mutuo consenso. Come è possibile affermare che ciò avvenga anche nella seconda unione? Come si può affermare che il vincolo della seconda unione trascenda la volontà dei contraenti, quando né Dio né Cristo ha congiunto in matrimonio i due contraenti? Questo vincolo è qualcosa che trascende la volontà dei contraenti o non piuttosto coincide con la loro stessa volontà? La relazione creatasi tra i contraenti in questa seconda unione è qualcosa di sostanzialmente diverso dalla volontà di rapportarsi come coniugi?

Mons. Vesco prosegue precisando meglio la sua posizione. In sostanza egli contesta il Magistero della Chiesa di non aver tenuto presente che la situazione dei divorziati risposati non è assimilabile a una situazione di peccato, bensì a un peccato «istantaneo» i cui effetti perdurano nel tempo:

> L'attuale posizione magisteriale della Chiesa, senza aver esplicitamente posto tale distinzione, assimila di fatto una seconda alleanza tra due persone, di cui una almeno precedentemente sposata sacramentalmente, a un reato permanente, ovvero a un reato che persiste nel tempo per via di una manifestazione ripetuta della volontà dei coniugi di rimanere in una posizione gravemente sbagliata. Parrebbe tuttavia più corretto classificare il fatto di entrare in una seconda alleanza nella categoria dei reati istantanei i cui effetti perdurano nel tempo. Si tratta infatti chiaramente di un atto unico della volontà, che ha conseguenze permanenti e perfino definitive.

> Vi è da un lato, un atto di volontà, forse colpevole, che è quello di stringere una nuova alleanza. E ci sono dall'altro tutti gli atti di volontà che verranno posti, un giorno dopo l'altro e un anno dopo l'altro, e che sono della stessa natura di quelli posti da tutte le altre coppie che costruiscono un destino comune e ne assumono insieme le difficoltà. Questi atti della volontà non fanno assolutamente numero con il «sì» pronunciato un giorno davanti al sindaco o nell'intimità di una relazione. Sono la conseguenza necessaria di quel "sì". Non possono essere considerati una persistenza ostinata in una situazione di peccato, ma una volontà di vivere e riuscire in una relazione di alleanza nella quale, un giorno, abbiamo deciso di impegnarci, fosse anche per la seconda volta, fosse anche in modo gravemente erroneo. La differenza tra questi due ordini della volontà è essenziale per le conseguenze che ne derivano[85].

Secondo Mons. Vesco «il fatto di entrare in una seconda alleanza» rientra tra i reati istantanei, trattandosi di un atto unico con conseguenze permanenti. Ora, non c'è dubbio che l'atto con cui due persone iniziano la seconda alleanza (dopo il precedente matrimonio) sia un atto unico. Ma la vita di relazione che ne deriva è una semplice conseguenza permanente? Una conseguenza permanente, che segna stabilmente la propria condizione di vita, non è forse una situazione, ossia uno stato di vita? Anche il generare un figlio è un atto; ma la relazione di paternità o di figliolanza che ne deriva è una conseguenza permanente che stabilisce i due soggetti in un particolare stato di vita. Lo stesso dicasi del sacramento del matrimonio: l'atto che dà inizio al sacramento del matrimonio è un atto unico (il mutuo consenso), ma il vincolo coniugale che ne deriva è un effetto permanente del sacramento che stabilisce i soggetti in uno stato di vita coniugale. Perciò la dottrina della Chiesa parla di un atto che produce una situazione. Se l'atto che dà inizio a una situazione è peccaminoso, non è forse peccaminosa anche la situazione derivante da quell'atto, essendone il prolungamento nel tempo? La volontà che dà inizio alla seconda unione non è forse la

---

[85] *Ibid*.

stessa che mantiene in vita quell'unione? La seconda unione non è voluta e finalizzata a una vita di unione? In base a che cosa si può affermare che esistono due ordini di volontà? Può esistere un ordine differente tra causa ed effetto, tra atto e conseguenze?

Mons. Vesco insiste a spiegare le conseguenze prodotte dal reato istantaneo rappresentato dalla seconda alleanza:

> La distinzione (senza separazione) tra l'atto singolare della volontà di entrare in una relazione di alleanza coniugale – racchiuso nel tempo del «sì» –, e gli atti quotidiani della volontà di far crescere questa alleanza, perché porti frutto (figli, forse, ma non soltanto), ha almeno tre conseguenze positive[86].

La prima conseguenza positiva dal considerare la seconda alleanza come reato istantaneo, e non permanente, è la seguente:

> Permette di pronunciare una parola di verità, e di conseguenza anche eventualmente di riconciliazione sacramentale, su un'azione passata che ha conseguenze nel presente e nel futuro. Se si considera, come avviene adesso, che da un medesimo atto della volontà scaturisca l'impegnarsi in una nuova alleanza e il rimanervi (reato permanente), fintanto che la persona non rinuncia a questa seconda alleanza non si può dire alcuna parola di verità e di riconciliazione sacramentale sulla sua situazione. Questo, però, è impossibile se la seconda alleanza è un'autentica alleanza coniugale che potrebbe essere coronata dal sacramento del matrimonio in assenza dell'impedimento dirimente di un primo matrimonio sacramentale valido.
> Per contro, se si distinguesse tra la decisione fondante l'alleanza coniugale (il «sì»), e la situazione permanente che ne deriva, la Chiesa potrebbe dire sugli atti che hanno portato alla rottura dell'alleanza una parola di verità e possi-

---

[86] *Ibid*.

> bilmente una parola di riconciliazione. Essa potrebbe così onorare pienamente la sua vocazione pastorale che illumina, guida, giudica e riconcilia sacramentalmente. Un pastore non può lasciare una delle sue pecore in una situazione impossibile. Altrimenti, questo significherebbe che si rassegna a correre il rischio di perderla. La distinzione consentirebbe altresì alle persone coinvolte, magari lungo un percorso spirituale accompagnato, di rivolgere uno sguardo riconciliato alla rottura dell'alleanza. Un tale sguardo sul passato diviene possibile al punto tale da ipotizzare una vita cristiana nella Chiesa, nutrita dai sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia[87].

Se l'unione successiva al divorzio fosse soltanto un peccato istantaneo il problema dei divorziati-risposati sarebbe presto risolto, poiché basterebbe chiederne perdono nel sacramento della riconciliazione; e la riconciliazione sacramentale darebbe accesso all'eucaristia. Ma su questo punto la dottrina della Chiesa è costante nel ritenere che la nuova unione non è un peccato istantaneo, bensì uno stato di peccato, e precisamente di adulterio. I divorziati-risposati non soltanto non possono sciogliere ciò che Dio ha unito, ma, se si sposano benché già sposati, commettono adulterio secondo la parola di Gesù (*Mt* 5,32; 19,9; *Mc* 10,11; *Lc* 16,18; *1 Cor* 7,10-11). In che modo allora è possibile unirsi con un nuovo vincolo, quando si è già vincolati? Se, in base alla parola evangelica, l'atto di sposarsi dopo il divorzio è un peccato di adulterio, non è forse adulterio ogni atto relativo a quell'unione, ossia il permanere in quell'unione che il Signore qualifica come adulterio? L'atto di sposarsi, ossia la volontà di costituire questa nuova unione («la decisione fondante l'alleanza coniugale»), non si concretizza in una vita comune? Impegnandosi nella nuova unione, non c'è forse la volontà di dare compimento a quella decisione che Cristo considera peccaminosa? Senza dubbio l'adulterio, come atto peccaminoso, è un'unione illegittima compiuta nel momento in cui si commette il peccato. Ma l'unione coniugale dopo il divorzio, come impegno stabile di vita, è semplicemente un atto, oppure uno stato di vita? È approvando la nuova unione che la

---

[87] *Ibid*.

Chiesa può dire una parola di verità e di riconciliazione? Questa parola sarebbe detta a nome di Cristo? È in questo modo che la Chiesa «illumina, guida, giudica e riconcilia»?

L'argomentazione di Mons. Vesco così prosegue:

> Sostenere che non si possa pronunciare una parola di perdono sacramentale per una persona pienamente consapevole delle proprie eventuali mancanze, ma che affronta il definitivo della propria condizione, equivale di fatto a riconoscere nella rottura dell'alleanza sacramentale un peccato irremissibile. È meglio dirlo piuttosto che nascondersi dietro la finzione di un impossibile ritorno indietro. In questo senso, la citata analogia con l'omicidio è provocatoria ma illuminante. Un assassino pentito può essere sacramentalmente riconciliato. Eppure il suo atto determina conseguenze irreparabili e permanenti, che si protraggono nel tempo, quanto meno nel cuore dei parenti della vittima. L'omicidio però è giustamente trattato come un reato istantaneo, perché non è possibile alcun ritorno al passato. L'assassino può dunque beneficiare di un perdono che si nega a una persona impegnata in una seconda alleanza tacitamente assimilata a un reato permanente. Ma se si stabilisce che una seconda alleanza crea una situazione di vita definitiva allo stesso modo in cui un omicidio crea una situazione di morte definitiva, diventa difficile capire perché la riconciliazione sacramentale può essere accordata all'uno e negata all'altro[88].

È giustificata l'accusa di finzione rivolta alla Chiesa? Si può affermare che la Chiesa consideri il divorzio un peccato irremissibile? È questo il motivo per cui la Chiesa non dà il perdono sacramentale ai divorziati-risposati o non piuttosto perché manca la condizione indispensabile del perdono sacramentale, ossia il pentimento (del peccato) che comprende il proposito di rimuovere le conseguenze del peccato? L'analogia con l'omicidio è illuminante o non pertinente? L'omicidio provoca conseguenze permanenti che

---

[88] *Ibid*.

non mutano però lo stato personale di vita di chi l'ha commesso; ed è possibile il perdono a condizione del pentimento e del proposito di riparare il danno arrecato. Impegnarsi invece in un nuovo matrimonio («il definitivo della propria condizione»), non è forse un atto che cambia il proprio stato personale? Non viene a stabilire una relazione stabile di vita («una situazione di vita definitiva») moralmente inammissibile?

La seconda conseguenza positiva di considerare la seconda alleanza come un reato istantaneo è la seguente:

> La stessa distinzione permette di differenziare le situazioni personali, abbandonando l'appellativo poco soddisfacente di «divorziati risposati».
> Concentrarsi nel considerare in se stessa, e nel suo carattere irreversibile, la decisione fondatrice, il «sì» della seconda alleanza, permette di uscire dal calderone dei «divorziati risposati». Ogni persona ha una storia singolare, che richiede discernimento e ricerca di verità specifiche…; sono innumerevoli le cause di rottura, sulle quali non c'è bisogno di dilungarsi[89].

Il fatto che ogni situazione di divorzio sia un caso a sé, che non ha confronti, non vale forse anche per ogni matrimonio, come per qualsiasi altra situazione personale? Data la loro singolarità, che senso ha applicare a queste situazioni criteri di discernimento? Se bisogna cercare «verità specifiche», perché offrire soluzioni comuni di riconoscimento, di approvazione, di sacramentalizzazione?

La terza conseguenza viene presentata in questa maniera:

> La distinzione consente infine di non focalizzare la questione dell'indissolubilità sul ri-sposarsi, ma di rivolgere lo sguardo sulla rottura della stessa.
> Secondo l'attuale posizione del magistero, è il nuovo matrimonio più che la rottura della prima alleanza a rappresen-

---

[89] *Ibid.*, pp. 570-571.

> tare il vero problema. Quando affronta il tema dei «divorziati non risposati» l'esortazione *Familiaris consortio* mostra invece una grande comprensione delle possibili cause di rottura dell'alleanza… (n. 83).
> C'è qui il riconoscimento esplicito della possibilità oggettiva di una rottura irreparabile dell'alleanza, che non è biasimevole se è giustificata dall'oggettiva impossibilità a mantenere una vita in comune. […] L'impressione che si esoneri un coniuge dalla propria responsabilità nella rottura soltanto perché non si è impegnato in un nuovo rapporto di alleanza, lo espone al rischio di non poter fare verità su un atto che può necessitare di pentimento, richiesta di perdono al coniuge e richiesta di riconciliazione sacramentale[90].

Proseguendo, Mons. Vesco precisa meglio il suo pensiero:

> L'analogia con la distinzione tra reato istantaneo e reato permanente è qui ancora pertinente. Infatti, quando si stabilisce un'autentica seconda alleanza dopo la rottura del primo legame ci si trova, secondo noi, in un caso analogo a un reato istantaneo che produce effetti permanenti e definitivi. Nel momento in cui, per contro, un legame si rompe senza la volontà di contrarre un altro legame, ma per la sola volontà, ad esempio, di godere di una libertà che si considerava perduta, ci si trova nel caso analogo a un reato permanente e non istantaneo. In tal caso, infatti, ci sarebbe chiaramente una volontà reiterata di rimanere in uno stato di separazione quando nulla precluderebbe formalmente la ricostituzione dell'alleanza coniugale. È lo stesso movimento della volontà che ha deciso la rottura e che rimane in questa situazione. Si coglie facilmente la differenza con la situazione precedente. In questo secondo caso, paradossalmente, si capirebbe meglio il riferimento a una persistenza nello stato di peccato che farebbe ostacolo al ricevere il sacramento della riconciliazione[91].

---

[90] *Ibid*., p. 571.
[91] *Ibid*.

In sostanza si afferma questo: divorziare e risposarsi equivale a un reato istantaneo; divorziare e non risposarsi equivale a un reato permanente. La motivazione addotta da Mons. Vesco è la seguente: rompere il legame coniugale è un peccato da cui si può essere assolti, ma il contrarre un nuovo legame coniugale è cosa lodevole poiché esprime la volontà di impegnarsi in una nuova unione d'amore; invece rompere il legame coniugale senza passare a nuove nozze esprime la volontà di rimanere in uno stato di separazione che contraddice l'impegno di unione coniugale, ossia la volontà di permanere in una situazione di peccato.

In questo modo viene contraddetto e stravolto il costante insegnamento della Chiesa cattolica, giungendo al paradosso di invertire le parti: il divorziato che si risposa non pecca, e pertanto può accedere pienamente alla vita sacramentale; il separato (divorziato) che non si risposa pecca, e pertanto gli dev'essere negato l'accesso ai sacramenti della riconciliazione e della comunione eucaristica.

È ammissibile questo paradosso? Si può ammettere che per secoli la Chiesa abbia sbagliato nella sua dottrina e nella sua prassi sacramentale, con grave danno di molti fedeli? Si può considerare un peccato permanente (stato di peccato) la volontà del divorziato di non passare a nuove nozze? Se è vera l'opinione del nostro, allora Cristo avrebbe dovuto chiamare «adultero» non il divorziato che si risposa, ma il divorziato che non si risposa (*Mt* 5,31-32; 19,9; *Mc* 10,11-12; *Lc* 16.18); e l'apostolo Paolo non avrebbe dovuto comandare ai separati di rimanere senza sposarsi, bensì di risposarsi (*1 Cor* 7, 11)!

L'ultima parte dell'intervento di Mons. Vesco riguarda la pastorale dei sacramenti, ossia l'accesso dei divorziati-risposati al sacramento della riconciliazione e dell'eucaristia. La distinzione introdotta tra reati istantanei e permanenti, ma con l'interpretazione da lui offerta,

> ha il vantaggio di aprire teologicamente la porta a una pastorale della riconciliazione senza mettere in discussione l'affermazione del carattere indissolubile del matrimonio. Una pastorale della riconciliazione è anche l'unica in grado di coniugare due realtà che non possono essere inconciliabili: l'indissolubilità del matrimonio e la misericordia infinita di Dio. Tutte le vie alternative offerte oggi ai «divorzia-

ti-risposati» fanno torto all'una, all'altra o a entrambe queste realtà[92].

E passando in rassegna le diverse soluzioni finora proposte dalla prassi pastorale della Chiesa, ne mostra la debolezza o l'incoerenza o l'impossibilità.

– La dichiarazione di nullità del primo matrimonio non sembra rispettosa del sacramento e delle persone. Non lo è del sacramento poiché molti matrimoni non dovrebbero essere celebrati; e non lo è delle persone «alle quali vengono negati anni di vita, come nulli e non accaduti. Per non parlare dei figli, che sarebbero nati dal nulla».

– Il divieto eucaristico derivante dall'impossibilità di ricevere il sacramento della riconciliazione «è una violenza inaudita fatta alle persone di cui è difficile misurarne la portata». Si tratta di una privazione definitiva di un cibo che consideriamo essenziale nella vita di un cristiano.

– L'astinenza dagli atti coniugali, cioè la richiesta di vivere «come fratello e sorella», ossia senza relazioni sessuali, mette le persone in una situazione impossibile. «Anche in questo caso le formulazioni fanno violenza sia alle persone sia alla visione cristiana dell'alleanza… Il gesto riservato agli sposi è primariamente il custodirsi come unici l'uno per l'altro e il farsi dono reciproco della parte più intima di sé, in modo tale che è proprio tale dono che sta a fondamento dell'unicità dell'alleanza e della sua indissolubilità ontologica»[93].

La soluzione di dare i sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia ai divorziati-risposati, senza chiedere un mutamento della loro nuova unione, coniuga davvero le due esigenze dell'indissolubilità e della misericordia? Si salva l'indissolubilità del matrimonio concedendo ai divorziati-risposati la possibilità di una nuova unione? Si salva la misericordia di Dio dando un perdono che non esige alcun proposito circa il precedente matrimonio? L'affermazione del ca-

---

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*, p. 572.

rattere indissolubile del matrimonio non si riduce a semplice affermazione, ossia a una vuota parola? Il perdono concesso da Dio deroga al comando da lui dato sull'indissolubilità? È la dichiarazione di nullità a non essere rispettosa del sacramento, o c'è una superficialità degli sposi verso il sacramento? Non è forse rispettare la verità delle cose riconoscere la nullità di certi matrimoni? Perché si identifica la nullità del matrimonio con la nullità della vita? La nascita dei figli implica necessariamente che i genitori siano sposi? È una violenza della Chiesa il divieto ai divorziati-risposati di accedere all'eucaristia? Si tratta di un arbitrio della Chiesa? Il fatto che l'eucaristia sia necessaria alla vita cristiana dispensa dalle condizioni per riceverla? La comunione eucaristica esprime la piena comunione con Cristo e con la Chiesa. Ma la situazione dei divorziati-risposati esprime questa piena comunione con Cristo e con la Chiesa? Perché si usa il termine «sposi», senza ulteriori precisazioni, per indicare i divorziati-risposati? Se l'alleanza coniugale è unica e indissolubile, come è possibile contrarne una seconda mentre «ontologicamente» perdura la prima? L'unicità e l'indissolubilità sono temporanee, legate cioè al tempo in cui perdura l'unione in atto?

La conclusione di Mons. Vesco è logicamente in linea con quanto finora esposto:

> È nel fondamento stesso dell'indissolubilità dell'alleanza autentica tra due persone che bisogna cercare di risolvere i segni di contraddizione tra questo vertice dell'amore umano e i suoi inevitabili e dolorosi fallimenti, e non nella ricerca di un compromesso al ribasso tra due ordini di realtà che sarebbero divergenti. Non ci sono, da un lato, delle parole di Cristo che designerebbero un ideale di amore coniugale e, dall'altro, delle necessarie concessioni che rischierebbero di relativizzarle troppo.
>
> Il percorso esplorato intende considerare nella sua radicalità il carattere indissolubile dell'alleanza tra due persone e riconoscerlo alla seconda alleanza allo stesso modo che alla prima. La seconda alleanza crea quindi una situazione definitiva, che supera i due partner e la Chiesa stessa. Ma non si tratta in alcun modo di relativizzare il valore unico del ma-

> trimonio sacramentale. Al contrario, se prende forma un futuro possibile, la tentazione di negare il passato perde forza. L'esperienza dimostra che è possibile vivere una seconda alleanza in tutta la sua fecondità, anche dopo il fallimento della prima. È quindi importante distinguere tra l'indissolubilità del vincolo coniugale e la sua unicità, che non sono sinonimi. L'unicità a cui aspira l'amore coniugale è significata dal sacramento del matrimonio la cui indissolubilità non ne esaurisce il significato[94].

Si può considerare questa soluzione teologicamente valida, ossia rispettosa degli insegnamenti scritturistici, della tradizione divino-apostolica, dell'insegnamento del Magistero, della dottrina della Chiesa? Le parole di Cristo si riferiscono solo a un ideale di amore coniugale o alla realtà del matrimonio, ossia di ogni vero matrimonio? Si può identificare l'indissolubilità con la volontà dei due, dopo il divorzio, di creare una situazione definitiva? Ma il precedente matrimonio non li aveva già posti in una situazione definitiva? Il definitivo è temporaneo? Si rispetta l'unicità del matrimonio solo perché si celebra una sola volta il sacramento del matrimonio, mentre sarebbe possibile contrarre più matrimoni non sacramentali? È questo il senso delle parole di Cristo che riafferma l'unità coniugale della carne e la proibizione del divorzio di ogni matrimonio? Se l'esperienza mostra la possibilità di «una seconda alleanza in tutta la sua fecondità», perché Cristo l'ha condannata? Si può ridurre l'unicità alla sacramentalità (alla celebrazione del matrimonio come sacramento), oppure l'unicità è una proprietà del matrimonio come tale, quando è vero matrimonio? La nuova unione coniugale dopo il precedente matrimonio – specie se sacramento – può essere definita «autentica», risponde cioè al disegno originario di Dio?

E così si prosegue:

> L'analogia con la distinzione tra reato istantaneo e reato permanente nel diritto penale consente di operare una distinzione fondamentale tra due livelli di volontà: l'atto di

---

94 *Ibid*.

> volontà fondatore della seconda alleanza (il «sì») e gli atti quotidiani di volontà inerenti alla riuscita di qualsiasi relazione coniugale.
> Pertanto, la presa in conto del carattere definitivo, indissolubile, di un'alleanza autentica, anche se non sacramentale, e la distinzione tra i livelli di volontà, consente di uscire dall'impasse rappresentata dall'attribuzione di una persistenza ostinata in uno stato di peccato alle coppie che vivono un autentico amore coniugale.
> Diventa quindi possibile sia per le persone coinvolte sia per la Chiesa rivolgere uno sguardo di verità, e se occorre una parola di perdono, su un atto (l'impegno in una seconda alleanza) racchiuso nel tempo di un «sì»; e questo indipendentemente dalla persistenza della seconda alleanza. Tale possibilità apre la porta a un cammino di riconciliazione sacramentale, secondo modalità da definire, stante appunto il perdurare di una seconda alleanza. Le modalità della riconciliazione, che potrebbero prevedere un percorso, delle tappe, dovrebbero ovviamente prendere in considerazione anche la dimensione di riparazione, per quanto è possibile, come in qualsiasi cammino di riconciliazione[95].

Ma era necessario ricorrere all'analogia giuridica tra reato istantaneo e reato permanente? La teologia morale non conosce da sempre la distinzione tra peccato e stato di peccato? L'atto di volontà fondatore della seconda alleanza è moralmente buono o cattivo? Stando alla logica del nostro, quell'atto sembrerebbe buono, poiché quel «sì» impegna i due contraenti a un «autentico amore coniugale», in una «alleanza autentica, anche se non sacramentale». Ma quel «sì» ha solo delle conseguenze permanenti o crea uno stato coniugale? Stabilire una seconda unione, dopo il divorzio, non sarebbe peccato perché ci si impegna ad amare autenticamente? Il perdono sacramentale dà la possibilità di vivere un matrimonio non sacramentale? Quale tipo di riparazione è ipotizzabile per ottenere il perdono sacramentale?

---

[95] *Ibid*.

L'intervento di Mons. Vesco si chiude così:

> Un siffatto percorso non porterebbe più scandalo o incomprensione rispetto alle alternative attualmente offerte ai «divorziati-risposati», le quali fanno violenza sia alle persone sia ai fondamenti stessi della fede. Al contrario, un cammino di riconciliazione spalancherebbe le porte alla misericordia di Dio, che si manifesta sacramentalmente, senza ovviamente fare sconti alla verità e senza mettere in discussione il carattere unico del sacramento del matrimonio[96].

Conclusione

Nella crisi attuale che il matrimonio e la famiglia stanno attraversando, di fronte a tante opinioni e proposte che suggeriscono aperture e innovazioni, si ha una sensazione di smarrimento, di confusione. Non solo viene messa in discussione la dottrina della Chiesa con la certezza dei suoi contenuti della fede, ma sembra venuta meno una corretta metodologia teologica. Così non è difficile notare, nei vari interventi che abbiamo riportato, delle antinomie.

A titolo esemplificativo citiamo solo alcune affermazioni in cui compaiono evidenti contraddizioni, o almeno incongruenze teologiche:

– In alcuni paesi si registra un vasto dissenso circa la dottrina del Magistero della Chiesa, ma nello stesso tempo si constata *una diffusa ignoranza della stessa*.

– Molti apprezzano la visione che la Chiesa ha sul matrimonio e sulla famiglia, nonché la sua opera pastorale, ma *dissentono sulla morale sessuale*, sulla morale coniugale, sulla morale che riguarda la recezione dei sacramenti della penitenza e dell'eucaristia.

– Generalmente si condivide il valore della dottrina della Chiesa, ma si chiede anche che *la dottrina si adegui alla vita*, che la realtà diventi principio di dottrina.

– Non si nega l'autorità del Magistero, ma si chiede che gli interventi magisteriali *trovino il consenso dei fedeli e si conformino all'opinione comune* considerata come «sensus fidelium».

---

[96] *Ibid*.

– Si riconosce il compito del Magistero nel proporre la dottrina cattolica, ma nel contempo si afferma *la preminenza della coscienza individuale* sulla dottrina del Magistero.

– Si attesta con risolutezza l'indissolubilità del matrimonio, ma si afferma con altrettanta sicurezza che *l'indissolubilità è salva nonostante le seconde nozze* dopo il divorzio.

– Si equipara la definitività del primo matrimonio alla *definitività del secondo matrimonio*, denominato perciò «nuova alleanza».

– Unicità e indissolubilità del matrimonio sarebbero due aspetti separabili, per cui è possibile *una nuova unione dopo il divorzio*.

– Indissolubilità non significherebbe indistruttibilità, poiché, come la morte fisica distrugge il vincolo coniugale, *così la morte morale del divorzio*.

– L'indissolubilità sacramentale non sarebbe inficiata se venisse riconosciuta *l'indissolubilità naturale* della seconda unione di due battezzati dopo il divorzio.

– Il sacramento del matrimonio, cioè il vincolo coniugale sacramentale, può *essere distrutto* (la morte del vincolo) *a causa del fallimento umano*, come nella morte fisica.

– È possibile dopo il divorzio contrarre *un secondo sacramento del matrimonio* riconoscendogli uno «statuto sacramentale»[97].

– Il matrimonio cristiano non è la realtà dell'unione sponsale Cristo-Chiesa, ma il suo sacramento; perciò *la sua indissolubilità non è assoluta* come l'unione Cristo-Chiesa.

---

[97] Ancora più innovativa – diciamo così – è la proposta della *Comunità pastorale di Saronno* (VA), che propone *un sacramento del matrimonio per gradi*, sostenendo che «sarebbe forse da approfondire la "forma" stessa del sacramento del matrimonio, superandone la struttura compatta e totalmente sincronica, verso una struttura più progressiva e diacronica. Il sacramento del matrimonio, da una parte, è l'unica forma ammissibile di convivenza stabile di coppia, tra battezzati, dall'altra implica – dal momento stesso della sua celebrazione – l'indissolubilità del vincolo. Tra i religiosi si giunge all'indissolubilità dei voti solenni e perpetui dopo un cammino di vita che prevede passaggi intermedi e temporanei. Lo stesso sacramento dell'ordine prevede una gradualità progressiva, diacronicamente articolata: prima c'è il diaconato (che per alcuni può essere permanente), poi c'è il presbiterato (che per alcuni, anzi

– La Chiesa dovrebbe predisporre una liturgia per il secondo matrimonio dopo il divorzio poiché l'impegno degli sposi ad amarsi in modo autentico equivale a *sposarsi "nel Signore"*.

– Sebbene talvolta il matrimonio dopo il divorzio non sia considerato un vero sacramento, *di fatto viene recepito come tale*.

– Si riconosce l'amore come fondamento del matrimonio, ma, poiché *l'amore non è indissolubile*, nemmeno il matrimonio è indissolubile.

– Risposarsi dopo il divorzio è un peccato, la cui assoluzione però *non comporta un impegno a modificare la situazione* conseguente alla nuova unione.

---

per la maggioranza, è definitivo) e poi c'è, come pienezza del sacramento, l'episcopato. Perché non pensare una gradualità di momenti anche nel sacramento del matrimonio? Una prima fase di fidanzamento, una seconda di convivenza senza vincolo d'indissolubilità, che può ricevere una benedizione nella Chiesa, infine la celebrazione piena del sacramento (che ovviamente ha, tra le sue caratteristiche irrinunciabili, l'indissolubilità)»; «Il Regno-Documenti», 3 (2014), p. 105.

A parte il fatto che la proposta di un sacramento graduale del matrimonio ignora alcune nozioni basilari di teologia sacramentaria (non a caso non compare negli interventi esaminati di teologi e di vescovi), essa confonde situazioni diverse tra loro. Infatti la professione religiosa: 1) non implica una indissolubilità dei voti (linguaggio estraneo alla vita religiosa, come dimostra la possibilità di uscita o di dimissione dall'Istituto: CIC, cann. 694-704); 2) non è un sacramento; 3) i voti temporanei comportano verso Dio gli stessi obblighi dei voti perpetui, esclusa la temporalità dell'impegno. Certamente l'ordine sacro è un sacramento comprendente tre gradi (diaconato, presbiterato, episcopato), ma ogni grado è sacramento completo in se stesso, sebbene non in rapporto alla triplice partecipazione al ministero e al sacerdozio di Cristo. Non vale perciò l'analogia con il matrimonio: 1) una «gradualità sacramentale» nel matrimonio è assolutamente estranea alla dottrina e alla prassi della Chiesa; 2) il matrimonio inizia con il consenso dei nubendi; 3) il consenso dei nubendi crea il vincolo coniugale che è sacramento del vincolo indissolubile Cristo-Chiesa. Ci chiediamo: in base a quali elementi la Chiesa può benedire una convivenza tra battezzati priva del vincolo d'indissolubilità? La Chiesa può benedire questa unione a nome di Dio, come realtà voluta da Dio? Cristo può riconoscere questa unione come sacramento «parziale» della sua unione con la Chiesa?

– È opportuna la comunione eucaristica ai divorziati-risposati, sebbene non in comunione con Cristo e con la Chiesa, poiché l'eucaristia è un *sacramento necessario alla vita cristiana e utile alla debolezza umana*.

– Il matrimonio è *una realtà che permane in eterno, anche nell'escatologia*, poiché la relazione coniugale inerisce per sempre alla persona.

– Si chiede di passare dal binomio giuridico validità-nullità del matrimonio al trinomio validità-fallimento-nullità, in modo che il fallimento coniugale sia riconosciuto come *titolo giuridico* (*diritto) che consente il passaggio a nuove nozze*.

Non è il caso qui di ricordare un principio generale che vale anche in àmbito pastorale: la soluzione dei problemi sta nel rimuovere le loro cause. Constatiamo come il matrimonio e la famiglia siano dentro una crisi senza precedenti poiché vengono minate le stesse fondamenta di queste istituzioni naturali. Occorre comprenderne le cause e superarle. Queste cause, generalmente di ordine culturale, hanno creato e tendono a diffondere una mentalità che induce a mutamenti di costume con inevitabili conseguenze sociali e giuridiche. Negato il carattere naturale del matrimonio e della famiglia, tutto diventa convenzionale. L'operazione culturale in atto appare dunque chiara: affermare l'autoreferenzialità dell'uomo, ossia che non c'è nulla al di sopra dell'uomo, che l'uomo è in modo assolutamente autonomo artefice della propria storia e del proprio destino. Riconoscere che la natura precede l'uomo e la sua cultura, ammettere cioè che esista qualcosa che l'uomo non si è dato ma ha ricevuto, significa in ultima analisi riconoscere l'autore della natura, ossia Dio. Negare la natura è negare la relazione creaturale dell'uomo con Dio, la quale implica necessariamente una relazione morale. Ma proprio perché si vuole escludere Dio dalla vita dell'uomo, non è forse una ragione in più per ascoltare con cuore umile e attento che cosa pensa Dio del matrimonio, visto che il matrimonio è una felice invenzione di Dio?

Purtroppo il nuovo modo di intendere la vita affettiva, la sessualità, l'amore e la famiglia si discosta notevolmente dal messaggio evangelico. È doloroso constatare come molti cristiani vivano un'incoerenza esistenziale: si dicono cristiani, ma non hanno il pensiero di Cristo; il loro modo di pensare non riflette lo spirito di Cristo, ma del mondo. Condizionati dalla mentalità mondana, essi faticano a

comprendere le semplici esigenze della vita cristiana; adattano la fede e la morale alle mutevoli proposte dell'attualità; non hanno acquisito l'attitudine a discernere la realtà secondo la sapienza evangelica, bensì con criteri effimeri e contingenti; considerano superato o improponibile ciò che l'opinione comune rifiuta o contesta, sebbene la parola di Cristo sia verità e vita. Si assiste così a un'infausta dicotomia tra vita cristiana e vita contemporanea.

Tutto ciò ha notevoli risvolti nella vita ecclesiale. In certi paesi si registra un accentuato dissenso verso gli insegnamenti del Magistero, spesso ignorati, poco conosciuti, non di rado recepiti in maniera incompleta o distorta. Pochi sono coloro che conoscono la tradizione di fede della Chiesa circa la sacramentalità e l'indissolubilità del matrimonio. Spesso si palesa un pregiudizio verso la dottrina della Chiesa, un discredito fondato su preconcetti fortemente radicati: la Chiesa – questa è un'opinione abbastanza comune – non sa che vietare; non ha nulla da dire all'uomo di oggi; rappresenta un'istituzione del passato destinata a sparire. Da qui la richiesta che la Chiesa cambi e si adegui ai tempi, che raccordi la sua dottrina al sentire comune, che accolga le esigenze della modernità come condizione di sopravvivenza. In definitiva vi è la convinzione che la modernità, ossia l'attualità del mondo, salverà la Chiesa.

Se la Chiesa appare perdente nella sfida con il mondo, dobbiamo amaramente riconoscere che una parte di responsabilità è imputabile in primo luogo ai pastori del popolo di Dio. Purtroppo dobbiamo constatare che non sempre l'azione pastorale è stata incentrata su una completa e adeguata formazione cristiana così da portare il cristiano a una fede matura. La predicazione del vangelo e la catechesi hanno mancato spesso di completezza, di autenticità, di credibilità; la celebrazione dei sacramenti è stata sovente approssimativa, senza incidenza nella vita; non poche volte l'azione pastorale è stata carente di zelo missionario, di cura amorevole delle persone.

Se la fede nasce dall'ascolto del vangelo, occorrerà una nuova evangelizzazione. Nessuna proposta è in grado di competere con la bellezza dell'annuncio evangelico sul matrimonio e sulla famiglia, di pareggiare la dignità e la grandezza che queste realtà hanno nel meraviglioso disegno di Dio.

Se la fede trova la sua completezza nella carità, bisognerà avere a cuore la sofferenza di tanti coniugi e famiglie in difficoltà; farsi prossimo e prendersi cura di chi è fragile, triste, abbandonato, feri-

to dal proprio o dall'altrui egoismo; farsi compagno e confidente nel cammino della vita di chi è solo, sfiduciato e amareggiato; essere segno dell'amore di Dio per chi vive il dramma di un amore tradito e offeso.

Se la Chiesa vuole essere fedele a Cristo, dovrà attuarne l'insegnamento e imitarne l'esempio. Gesù ha sempre composto insieme due aspetti della vita religiosa che sembrano inconciliabili: verità e carità, giustizia e misericordia, fermezza e dolcezza, legge di Dio e perdono. La fedeltà al comandamento di Dio non esclude la comprensione per la debolezza dell'uomo; la compassione per il peccatore non contraddice le esigenze supreme della volontà divina.

All'umile e sapiente scuola di Gesù impariamo che cosa significa salvare l'uomo e come salvarlo. Perciò risulta emblematico l'episodio dell'adultera narrato nel vangelo di Giovanni (*Gv* 8,2-11). Messo alla prova da scribi e farisei, posto di fronte alla scelta tra l'osservanza della legge o la misericordia di un perdono, Gesù unifica le due esigenze: «Neanch'io ti condanno [misericordia]; va' e d'ora in poi non peccare più [legge divina]» (*Gv* 8,11).

Ciò che la donna ha fatto è male, e Gesù lo afferma chiaramente. Egli prende sul serio il nostro peccato perché solo così può salvarci dal peccato. C'è un passato che necessita di un perdono, e c'è un futuro che va riempito di amore. La soluzione del dilemma è in quella brevissima parola rivolta da Gesù alla donna: «va'». Cristo le offre la possibilità di risorgere, le dona la gioia di una vita nuova, le infonde la speranza nel bene. La donna può riprendere così il cammino della vita, ma non più da adultera. Non si tratta semplicemente di tornare dal marito, ma di andarvi con un cuore nuovo. Ora può camminare limpida e serena poiché l'incontro con Gesù, suo salvatore, ha trasformato il suo cuore. Gesù ci fa sempre camminare avanti.

Quell'incontro si chiama «grazia»: è perdono, ma anche forza di amare Dio compiendo fedelmente la sua volontà. Questa grazia è data a tutti, perché a tutti Dio dona salvezza. Non c'è oscurità infatti che non sia raggiunta dalla luce di Cristo, non c'è debolezza che non sia guarita dalla sua bontà, non c'è cuore a cui sia preclusa per sempre la strada dell'amore di Dio.

La sopravvivenza nel Primo Testamento e negli scritti apocrifi medio giudaici. Eterogeneità di linguaggi e di codici culturali di riferimento nell'escatologia biblica

Licia Lontani

Editor's note: *Any widening of the systematic-theological perspective requires a solid biblical foundation. Therefore, it is not out of place to host, in our journal, studies shedding light on capital issues of the doctrine of the Christian faith from a biblical point of view. Doctor Licia Lontani's article discusses one of them: the question about human survival in the Sacred Scriptures.*

Some texts of the First Testament report contradictory statements about eschatology; however, the heterogeneity of such languages can be attributed to different anthropological backgrounds. In the awareness that the recognition of different cultural codes is essential for a correct interpretation of the Bible, this article analyses the archaic idea of survival into Sheol, the Mesopotamian and Hebrew understanding of the realm of the dead, the transition from the conception of a netherworld like a land of no return to the prospect of a final resurrection, the eschatological contributions of the Book of Wisdom (first part); it also examines the comprehension of the "temporary sojourn" in the apocryphal literature, and the eschatological elements which are common in Middle Judaic doctrines (second part).

Once the reason of the apparent incoherence of the First Testament's eschatological texts has been understood, it is possible to overcome their contradictory statements, and consequently to affirm that the theme of survival develops in three phases: the archaic Jewish idea of underworld; the faith in the final resurrection; the subdivision of underworld in different places, for the righteous people and for the sinners. It is also possible to say that the apocryphal doctrines about the netherworld, which were common in Middle Judaism, facilitate a better understanding of biblical terms like "Hades", "Paradise", and "Last Judgement."

Chi abbia familiarità con l'AT si sarà accorto dell'almeno apparente incoerenza delle visioni escatologiche proposte.

Come conciliare le espressioni di *Gb* 7,9: «Una nube svanisce e se ne va; così chi scende al regno dei morti più non risale», o *Sal* 49,20: «Andrà con la generazione dei suoi padri, che non vedranno mai più la luce», con *Sal* 16,10: «Perché non abbandonerai la mia vita negli inferi, né lascerai che il tuo fedele veda la fossa», oppure con *Dn* 12,2: «Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna, gli altri alla vergogna per l'infamia eterna», o anche con *2 Mac* 7,9.14: «Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re dell'universo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna»? Così anche le parole di *Qo* 3,19-20: «Infatti, la sorte degli uomini e delle bestie è la stessa: come muoiono queste, così muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. L'uomo non ha alcun vantaggio sulle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso il medesimo luogo: tutto è venuto dalla polvere e nella polvere tutto ritornerà», sembrano difficilmente contemperabili con quelle presenti in *Sap* 3,1.4.10: «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento li toccherà. Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza resta piena d'immortalità. Ma gli empi riceveranno una pena conforme ai loro pensieri; non hanno avuto cura del giusto e si sono allontanati dal Signore».

Constatiamo che tali testi propongono prospettive escatologiche diametralmente opposte: negli uni si potrà notare che non viene presentata alcuna via d'uscita dagli inferi, mentre negli altri si riferisce di un risveglio, di un non essere abbandonati nella fossa e di uno stare senza fine alla destra di Dio, fino ad affermare la fede nella resurrezione della carne. Si potrà osservare inoltre come la sopravvivenza nell'aldilà venga talvolta concepita senza prospettive ultraterrene, anzi addirittura simile per uomini e bestie, mentre altrove si narra di un giudizio finale che discriminerà tra giusti ed empi, prospettando gloria, resurrezione e immortalità per gli uni, tormenti e castighi per gli altri.

L'eterogeneità dei linguaggi utilizzati è dovuta ai differenti codici culturali di riferimento della singola unità testuale. Infatti, nell'AT troviamo alcune pericopi che fanno evidentemente riferimento a un'antropologia semitica, e altre a quella greca. La redazione veterotestamentaria è il risultato della stratificazione di testi formulati in diversi periodi storici, in cui le dominazioni straniere

in Palestina hanno favorito i contatti culturali, influenzando il modo di pensare e apportando nuovi concetti fruibili per esplicare ulteriormente la rivelazione divina.

L'antropologia semitica ha una visione unitaria dell'uomo e tale visione si ripercuote anche nell'idea di aldilà, tipica dei testi biblici più arcaici. Invece l'antropologia greca, caratterizzata da un forte dualismo, ha permesso lo sviluppo di nuove modalità per esprimere le realtà escatologiche.

Ricordiamo che il concetto di resurrezione pertiene al repertorio semitico in cui tutto l'uomo è chiamato a godere della nuova realtà escatologica nella sua integrità personale, mentre il concetto di immortalità, ovviamente associato alla sola parte spirituale dell'uomo, appartiene squisitamente alla speculazione filosofico-greca. Nel testo biblico ritroviamo entrambe le prospettive.

La presenza di queste differenti visioni antropologiche non deve però essere letta come contraddizione interna al testo biblico, ma piuttosto come il frutto della sedimentazione di differenti strumenti culturali per esprimere la divina rivelazione. Possiamo pertanto rilevare negli scritti veterotestamentari una progressione della rivelazione escatologica, di cui indicheremo alcuni degli sviluppi fondamentali.

Inoltre nel medio giudaismo le premesse bibliche sono state ulteriormente sviluppate[1], dando origine a un insieme variegato di teorie sulla sopravvivenza dell'uomo dopo la morte, che ritroviamo nella letteratura apocrifa dell'AT.

1. La sopravvivenza nel Primo Testamento

L'AT, nella sua componente semitica, immagina la sopravvivenza ultraterrena nello *Sheol*, del quale fornisce solo una descrizione sommaria, ma dalla quale emergono precise connotazioni teologiche.

Di esso la Bibbia fornisce due differenti rappresentazioni. La prima e più nota rappresentazione del veterotestamentario *Sheol* è quella che lo immagina come un regno sotterraneo, l'altra invece lo collega all'abisso marino.

---

[1] Cf. L. Lontani, *Teologia biblica del «descensus Christi a inferos», la componente giudeo-cristiana e neotestamentaria*, «Sacra Doctrina» 2 (2013), pp. 312-317.

La rappresentazione sotterranea dello *Sheol* biblico presenta similitudini con la concezione del mondo infero assiro-babilonese e delle civiltà siro-palestinesi, ma si riscontrano anche reciproche differenze.

Il dato di maggior rilievo che emerge dall'analisi delle prospettive veterotestamentarie riguardanti la sopravvivenza è riscontrabile nell'evoluzione di pensiero per cui si passa dal concepire lo *Sheol* come «terra senza ritorno», alla fede nella resurrezione dei morti.

Il riferimento alla finale resurrezione viene espresso inizialmente sotto forma di aspirazione e non di esplicita affermazione, in quanto essa rappresenta la speranza dei pii israeliti, quindi il frutto di un moto dell'animo umano. Solo in seguito verrà affermata come certezza di fede.

Nella riflessione presente in *Sap* rileviamo infine un ulteriore sviluppo dell'originaria visione biblico-semitica dell'aldilà; infatti in esso confluisce anche la ricchezza di pensiero caratteristica del mondo greco. *Sap* quindi porta alla massima espansione l'escatologia biblica, giungendo a differenziare lo *Sheol* in luoghi diversi, per giusti ed empi, come effetto del giudizio divino individuale.

Questi rilievi, qui solo accennati ma che saranno oggetto di analisi in seguito, mostrano la complessità della tematica e di conseguenza la necessità di individuare chiavi di lettura che permettano una corretta ermeneutica, fornendo gli strumenti per ricollocare ogni unità letteraria nel proprio contesto culturale d'origine. Occorre pertanto rilevare che i testi che propongono una svalutazione dell'oltretomba, concepito fondamentalmente come luogo infero, dove dimorano tristezza e inattività, dove tutti ricevono egual sorte, perché non è prevista alcuna retribuzione, presentano una visione dell'aldilà tipicamente semitica e comune alle credenze ultraterrene delle civiltà vicino-orientali[2], che entrarono in contatto con Israele.

Al contrario, le espressioni relative a una retribuzione ultraterrena, e conseguentemente a una differenziazione del mondo di là, sono

---

[2] Cf. *Urnammi agli inferi, Morte di Gilgamesh, Passione del dio Lillu, Ishtar/Inanna agli inferi, Epopea di Gilgamesh e Gilgamesh, Enkidu e gli inferi* per quanto riguarda la documentazione di area mesopotamica; e *Leggenda di Keret*, *Leggenda di Dan-el*, *Mito di Ba'al al-Aliyan*, *Morte di Ba'a*l e *Epopea di Gilgamesh*, per la documentazione di area siro-palestinese.

legate all'influsso del pensiero greco, avvenuto in seguito alla conquista macedone di Alessandro Magno della regione palestinese. Queste prospettive, infatti, erano già state elaborate nei Misteri[3] dell'antichità greca e poi radicalizzate da Platone[4]. La letteratura apocalittica medio giudaica e alcuni libri biblici, quali *Sap*, *Dn* e *2 Mac*, testimoniano la presenza di tali prospettive, che faranno parte anche del patrimonio neotestamentario.

1.1 La primitiva idea di sopravvivenza nello Sheol

Per indicare il soggiorno dei morti l'AT usa il sostantivo *Sheol*. L'etimologia di questo termine è discussa. Le due derivazioni più plausibili sono: *Š'L* «luogo dell'interrogazione», cioè luogo da cui vengono richiamati i morti durante le pratiche negromantiche, oppure *Š'H* «stare desolato, essere deserto», che indica uno stato di solitudine e separazione.

Sheol, ovvero il mondo sotterraneo, si trova in parallelismo antitetico con *shamajim*, la volta celeste; questi due termini designano la parte inferiore e quella superiore della cosmologia biblica tripartita. In mezzo troviamo il mondo dell'uomo, luogo d'incontro con Dio.

Sinonimo di *Sheol* è *Abaddon*[5] che significa «rovina, regno dei morti», dalla radice *'BD*, «andare in rovina, andare perduto».

Per riferirsi allo *Sheol* l'AT usa anche altri termini, quali: tomba[6], fossa[7], cisterna[8] e morte[9]. Altre volte utilizza espressioni come: profondità[10], terra dell'oblio[11], camera della morte[12], tenebra[13].

---

[3] Cf. misteri eleusini e orfismo.

[4] Cf. PLATONE, *Fedone*, 108 B; 149 A; 246 D; *Gorgia*, 523 B; 526 C; *Repubblica*, 614 C ed E.

[5] *Abaddon* è documentato sei volte: *Gb* 26,6; 28,22; 31,12; *Pr* 15,11; 27,20; *Sal* 88,12.

[6] Cf. *Sal* 88,12.

[7] Cf. *Is* 38,12; *Gn* 2,7; *Sal* 16,10; 30,10; *Gb* 17,14; ecc.

[8] Cf. *Is* 14,15; 38,18; *Ez* 32,18; *Sal* 30,4; 88, 5.7; ecc.

[9] Cf. *Sal* 6,6; 9,14; 18,6; *Gb* 28,22; ecc.

[10] Cf. *Gn* 2,3; *Sal* 88,7.

[11] Cf. *Ez* 31,15 s.; *Sal* 88,13.

[12] Cf. *Pr* 7,27.

[13] Cf. *Gb* 17,13; *Sal* 88,7.13.

I LXX traducono *Sheol* con ᾅδης, inferi, e talvolta con θάνατος, morte.

I termini usati dall'AT per riferirsi all'aldilà mostrano che si tratta di una regione posta nelle profondità della terra, di un luogo infero, che nella cosmologia biblica è appunto situato sotto terra, in quanto «scesero vivi agli inferi […] la terra li ricoprì ed essi scomparvero dall'assemblea» (*Nm* 16,33), oppure al di là dell'abisso, secondo la testimonianza di *Gb* 38,16-17: «Sei mai giunto alle sorgenti del mare e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato? Ti sono state svelate le porte della morte e hai visto le porte dell'ombra tenebrosa?».

Lo *Sheol* biblico, oltre che attingere a un proprio immaginario, presenta anche delle specifiche connotazioni teologiche[14].

Sotto il profilo teologico il dato più rilevante è che l'uomo, scendendo nello *Sheol*, si trova a essere escluso dal culto di JHWH e dalla sua azione nella storia; così si esprime il salmista: «Nessuno tra i morti ti ricorda. Chi negli inferi canta le tue lodi?» (*Sal* 6,6), e ancora: «Compi forse prodigi per i morti? O si alzano le ombre a darti lode? Si narra forse la tua bontà nel sepolcro, la tua fedeltà nel regno della morte? Si conoscono forse nelle tenebre i tuoi prodigi, la tua giustizia nella terra dell'oblio?» (*Sal* 88,11-13). Da una parte l'uomo non può più lodare il suo Dio, dall'altra sembra che JHWH non si scordi di lui. Nonostante questa separazione, fortemente temuta dall'uomo biblico, resta la convinzione che l'onnipotenza di JHWH si estenda anche sullo *Sheol*, come appare, ad es., da *Dt* 32,22: «Un fuoco si è acceso nella mia collera e brucerà fino alla profondità degli inferi», e da *Gb* 26,6: «Davanti a lui nudo è il regno dei morti e senza velo è l'abisso».

Però JHWH non viene considerato come signore del regno dei morti, e questo probabilmente perché nella Bibbia è fortemente radicata l'idea che Dio è il Dio della vita; mentre negli inferi la vitalità dell'uomo è fortemente diminuita. Ciò non toglie che JHWH possa co-

---

[14] Cf., per le concezioni veterotestamentarie relative allo Sheol: T. PODELLA, *L'aldilà nelle concezioni veterotestamentarie: Sheol*, in P. XELLA, *Archeologia dell'inferno: l'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Essedue, Verona 1987, pp. 163-190.

munque raggiungere gli uomini pure nello *Sheol*; così il *Sal* 139,8: «Se salgo in cielo, là tu sei; se scendo negli inferi, eccoti», e *Am* 9,2: «Anche se si rifugiassero negli inferi, di là li prenderà la mia mano».

Non esiste, quindi, per l'AT un aldilà indipendente dal dominio di JHWH. Emblematico è questo passo presente in *1 Sam*: «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (2,6).

Contrariamente a quanto avviene in ambiente extra-biblico, nello *Sheol* ebraico non operano demoni o altre potenze malvagie, qui infatti la sofferenza è data principalmente dall'abbandono divino. Inoltre la Bibbia non ammette la divinizzazione dei morti, né si attribuiscono loro poteri numinosi[15]. La mentalità biblica non contempla tali possibilità, proprio in forza del suo netto monoteismo.

I defunti che scendono nelle profondità dello *Sheol* sono considerati come delle ombre e vengono definiti *refaim*, parola derivante dalla radice *RPH*, cioè «essere fievole, debole». Infatti è detto in *Is* 26,14: «I morti non vivranno più, le ombre non risorgeranno», e ancora nel *Sal* 88,11: «Si alzano le ombre a darti lode?». Inoltre per i *refaim*, secondo *Qo*, non si dà possibilità d'azione nello *Sheol*: «Tutto ciò che la tua mano è in grado di fare, fallo con tutta la tua forza, perché non ci sarà né attività né calcolo né scienza né sapienza nel regno dei morti, dove stai per andare» (*Qo* 9,10). Inoltre nella visione che ne ha il *Sir*, non si trova più nemmeno la gioia: «Regala e accetta regali e divertiti, perché negli inferi non si ricerca l'allegria» (14,16).

Si noti che talvolta il termine *Refaim*[16] viene utilizzato con l'iniziale maiuscola, in questo caso però il testo non vuole designare l'abitante dello *Sheol*, bensì un'antica popolazione leggendaria della Palestina e della Transgiordania.

Nello *Sheol* non c'è vita, come nel deserto, ed è la terra dell'oblio in cui l'uomo si sente dimenticato dalle cure divine. Viene immaginato come un luogo tenebroso dove regna il silenzio e in cui la vita è ridotta a poco più che un'ombra. Dunque, nella visione biblica tipicamente semitica, la concezione dell'aldilà è fortemente deprezzata,

---

[15] Eccezion fatta per l'episodio della negromante di Endor, che evoca Samuele per Saul (cf. *1 Sam* 28,3-25).

[16] Cf. *Gen* 14,6 e *Dt* 2,11.20.

se confrontata con la vita presente. Coerentemente non si proietta nello *Sheol* alcun tipo di retribuzione o risarcimento per la vita terrena; questo testimonia come, secondo tale prospettiva, la pienezza della vita sia da ricercarsi nell'orizzonte di questo mondo.

Nello *Sheol*, oltre a non esser previsto alcun tipo di riscatto per le ingiustizie subite durante la vita, vige anche una sorta di uguaglianza sociale che pone tutti sullo stesso piano. Questo concetto lo si trova espresso nel cap. 14 di *Is*, che riporta un canto di derisione verso il re di Babilonia che, morto, scende come tutti nello *Sheol*. Ai vv. 10-11 vien detto: «Tutti prendono la parola per dirti: "Anche tu sei stato abbattuto come noi, sei diventato uguale a noi". Negli inferi è precipitato il tuo fasto, la musica delle tue arpe. Sotto di te v'è uno strato di marciume, e tua coltre sono i vermi». Non solo gli uomini comuni, allora, ma anche i re della terra sprofondano negli inferi e divengono fievoli e deboli come gli altri *refaim*, non c'è più traccia della loro potenza di un tempo.

Talvolta lo *Sheol* viene descritto anche come un mostro con bocca e mani, come risulta da *Is* 5,14: «Pertanto gli inferi dilatano le loro fauci, spalancano senza misura la loro bocca» e dal *Sal* 49,16: «Certo, Dio riscatterà la mia vita, mi strapperà dalla mano degli inferi».

Nell'AT non si parla di *Sheol* solo come di realtà spaziale sotterranea, ma anche del suo aspetto esistenziale. Si scende nello *Sheol* non solo dopo la morte, ma anche durante la vita; spesso, infatti, le esperienze personali di sofferenza sono espresse con terminologia ultraterrena. Non solo la morte fisica, ma anche la malattia, le infermità di ogni genere, l'indigenza, la prigionia, ecc., sono vissute come uno scendere nello *Sheol* e un risalire da esso. Espressioni di questo genere sono frequenti soprattutto nei testi di preghiera, salmi e lamentazioni. Eccone alcuni esempi: «Mi stringevano funi di morte, ero preso nei lacci degli inferi, ero preso da tristezza e angoscia, allora ho invocato il nome del Signore: "Ti prego, liberami, Signore"» (*Sal* 116,3-4), «Nella mia angoscia ho invocato il Signore ed egli mi ha risposto; dal profondo degli inferi ho gridato e tu hai ascoltato la mia voce» (*Gn* 2,3), e ancora «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (*1 Sam* 2,6). Qui lo scendere e il risalire non sono da intendersi in senso concreto, bensì in senso metaforico. Infatti, nella mentalità dell'uomo biblico la morte regna ovunque si dia isolamento sociale e cultuale.

L'AT immagina prevalentemente l'aldilà come una realtà sotterranea posta nelle profondità della terra. Questa rappresentazione, divenuta classica, però non è la sola, come già accennato, in quanto spesso gli inferi sono posti in stretta relazione con l'acqua e con l'abisso marino, come ad es. in *Gb* 26,5-6: «Le ombre dei morti tremano sotto le acque e i loro abitanti. Davanti a lui nudo è il regno dei morti e senza velo è l'abisso». Inoltre, occorre rilevare che talvolta nell'AT, per indicare gli inferi, si utilizzano espressioni quali: torrenti e flutti di morte, profondità del mare, abisso, flutti e onde[17].

Non soltanto nel mondo biblico, bensì anche in altre culture del Vicino Oriente, tra cui quella di Ugarit, è possibile riscontrare queste sovrapposizioni di concetti: il mondo dei morti e l'abisso marino[18].

Particolarmente significativa, a proposito della sovrapposizione tra *Sheol* e abisso marino, è l'avventura capitata al profeta Giona che, inghiottito da un grosso pesce, rivolge a Dio la sua accorata invocazione di aiuto: «Nella mia angoscia ho invocato il Signore ed egli mi ha risposto; dal profondo degli inferi ho gridato e tu hai ascoltato la mia voce. Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare, e le correnti mi hanno circondato; tutti i tuoi flutti e le tue onde sopra di me sono passati. Le acque mi hanno sommerso fino alla gola, l'abisso mi ha avvolto, l'alga si è avvinta al mio capo» (*Gn* 2,3-4.6).

Il termine usato per abisso è l'ebraico *tehom*, già utilizzato nel secondo versetto di *Gen* 1 per indicare il mare primordiale della creazione divina ancora informe. Questo abisso è avvolto da tenebre e si trova in relazione a una situazione di caos e desolazione. Quindi ben si presta a essere assunto come simbolo delle forze oscure e minacciose della vita dell'uomo, della desolazione e perciò della morte stessa, quindi dello *Sheol*[19].

---

[17] Cf. *2 Sam* 22,5; *Gn* 2,4; *Am* 9,2; *Sal* 88,18.

[18] Cf. N. J. TROMP, *Primitive conceptions of death and the Nether World in the Old Testament*, Pontifical Biblical Institute, Roma 1972, pp. 59-66.

[19] Si comprende più chiaramente anche il valore simbolico del riferimento evangelico al segno di Giona, per indicare il dimorare di Cristo nelle profondità della terra, cioè nello *Sheol*. «Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce», nel cuore dell'abisso del mare, simbolo della profondità degli inferi, «così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra» (*Mt* 12,40).

1.2 Il regno dei morti nella concezione ebraica e in quella babilonese

Sia per gli Ebrei, che per i Babilonesi, i morti si riuniscono tutti in un medesimo luogo, situato nelle profondità della terra: lo *Sheol* per gli uni, l'*Arallu* per gli altri.

Il confronto tra il mondo biblico e quello mesopotamico permette di riscontrare numerosi tratti comuni nel modo di concepire gli inferi, ma anche delle sostanziali differenze[20].

Le primitive concezioni babilonesi descrivono il soggiorno dei morti come un mondo sotterraneo, un regno situato sotto a quello dei viventi. La regina degli inferi, tanto nell'*Epopea di Gilgamesh* quanto ne *La discesa di Ishtar agli inferi*, è chiamata «la regina della terra».

La più drammatica caratteristica di questa terra infera è quella di essere una «terra senza ritorno», dalla quale chi vi discende non può più uscire. Questa stessa connotazione è presente anche in *Gb*, dove si dice: «Una nube svanisce e se ne va, così chi scende al regno dei morti più non risale» (7,9).

Caratteristica dell'immaginario delle popolazioni assiro-babilonesi antiche erano le «reti» degli dei, ognuno di essi ne possedeva una e se ne serviva per imprigionare i nemici e precipitarli negli inferi. A questa immagine delle reti degli inferi, corrisponde nell'AT l'espressione: «i lacci degli inferi», o «i lacci della morte». Espressioni usate più volte specialmente nei *Salmi*: «Già mi avvolgevano i lacci degli inferi, già mi stringevano agguati mortali» (18,6), e ancora: «Mi stringevano funi di morte, ero preso nei lacci degli inferi» (116,3).

Come gli Ebrei, così anche i mesopotamici ritenevano che i flagelli e le infermità provenissero dal mondo infero. Le malattie disseminate tra i mortali servivano a popolare il regno di Ereskigal, la regina della terra senza ritorno. Incaricato di questo servizio è Namtaru, il dio della peste. Idee simili sono presenti in *Os* 13,14: «Dov'è, o morte, la tua peste? Dov'è, o inferi, il vostro sterminio?», e in *Gb* 18,13, dove si parla di un terribile malanno «primogenito della morte».

---

[20] Cf. P. DHORME, *Le séjour des morts chez les babyloniens et les hébreux*, «Revue Biblique» (1907), pp. 59-78; J. BOTTERO, *La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia*, in P. XELLA, *op. cit.*, pp. 49-94.

Gli inferi babilonesi sono concepiti come una casa dove regna l'oscurità e la polvere ricopre tutto e tutti, tanto che i defunti sono costretti a servirsene come nutrimento; l'*Arallu* viene dunque definito come «casa di tenebra» e «casa di polvere». Anche lo *Sheol* ebraico è qualificato come un luogo tenebroso. Così si esprimono alcuni *Salmi*: «Andrà con la generazione dei suoi padri, che non vedranno mai più la luce» (49,20), «mi hai gettato nella fossa più profonda, negli abissi tenebrosi» (88,7). Una simile descrizione la troviamo anche in *Gb* 10,20-22: «Lasciami, che io possa respirare un poco prima che me ne vada, senza ritorno, verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte, terra di oscurità e di disordine, dove la luce è come le tenebre».

Come il soggiorno dei morti mesopotamico, anche quello ebraico è caratterizzato dalla polvere: «Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere» (*Is* 26,19); «molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna» (*Dn* 12,2).

Nel regno di Nergal ed Ereskigal, come negli inferi descritti dalla Bibbia, discendono anche personaggi famosi, come re ed eroi. Nello *Sheol*, infatti, soggiornano il re di Babilonia (*Is* 14,10), il faraone e i suoi eroi, Assur e la sua gente, Elam e il suo esercito, Mesach, Tubal ed Edom (*Ez* 22,17 ss).

Inoltre sia l'*Arallu* sia lo *Sheol* sono caratterizzati dalla presenza dei vermi. Lapidaria è l'espressione di *Gb* 21,26: «Eppure entrambi giacciono insieme nella polvere e i vermi li ricoprono».

Per i Babilonesi era estremamente importante che i morti fossero trattenuti nel regno di Ereskigal e che non ne potessero uscire, perché, qualora fossero riusciti a fuggire, avrebbero potuto importunare i vivi. Per questo motivo la dimora dei morti è circondata da sette muraglie. La stessa dea Ishtar, per giungere al soggiorno delle ombre, deve attraversare le sette porte degli inferi, serrate da possenti catenacci e sorvegliate da altrettanti mostruosi custodi.

Anche nell'AT si trovano concezioni affini, là dove ci si riferisce al regno dei morti con espressioni quali: «casa»[21], «camere della

---

[21] Cf. *Gb* 30,23.

morte»[22], «porte degli inferi»[23] o «porte della morte»[24]. Anche lo *Sheol* è dunque immaginato come luogo chiuso da porte e chiavistelli.

Al contrario, però, nell'AT non si trova menzione di mostruose figure poste come portieri degli inferi e nemmeno di morti che ritornano sulla terra per tartassare i viventi, come invece si riscontra nelle credenze mesopotamiche[25].

Presso i Babilonesi era tradizione provvedere al sostentamento dei morti, portando presso la tomba offerte di cibo solido o liquido; di quest'usanza invece si ha soltanto un'eco ironica in *Sir* 30, 18: «Cose buone versate su una bocca chiusa, sono come cibi deposti sopra una tomba».

Per quanto riguarda l'interrogazione dei defunti, tema strettamente legato all'immaginario dell'aldilà, nell'AT viene vietato il ricorso a questa pratica, e, nell'unico caso riportato al riguardo, cioè quando Saul fa richiamare dallo *Sheol* l'ombra del profeta Samuele[26], si chiedono esclusivamente ragguagli sulla vita presente e non ci si interessa di cosa succeda negli inferi. Al contrario una grande curiosità domina Gilgamesh quando giunge negli inferi per incontrare Enkidu[27].

Altra netta differenza tra l'*Arallu* e lo *Sheol* è che nel primo vige una legislazione, c'è un re e una regina, un palazzo e degli attendenti, mentre nel secondo non viene ricordato nulla di tutto questo. Gli inferi ebraici non sono pensati come un regno indipendente, con propria gerarchia e istituzioni. Questo stato di dipendenza dello *Sheol* da JHWH deve essere considerato come una conseguenza del monoteismo biblico, per cui, affianco a JHWH, non esiste alcuna altra entità avente un proprio dominio specifico. Viene pertanto affermata l'onnipotenza di JHWH.

---

22 Cf. *Pr* 7,27.
23 Cf. *Is* 38,10.
24 Cf. *Gb* 38,17.
25 Credenza condivisa anche dall'immaginario greco.
26 Cf. *1 Sam* 28,11 ss.
27 Cf. *Epopea di Gilgamesh*, tavola XII.

1.3 Dalla «terra senza ritorno» alla resurrezione

La concezione classica dello *Sheol* fin qui descritta, non è l'unica presente nella letteratura canonica veterotestamentaria; infatti, l'AT presenta visioni differenti di aldilà.

Se all'origine gli inferi ebraici erano concepiti, in parallelismo con le visioni babilonesi, come una «terra senza ritorno», successivamente la fede dell'uomo biblico comprenderà che invece c'è possibilità di uscire dallo *Sheol*.

Tale idea di ristabilimento dallo *Sheol* è proposta dai testi biblici inizialmente solo in senso metaforico, quando cioè si fa riferimento allo *Sheol* intendendolo come metafora delle sofferenze della vita presente. Allusioni a uno *Sheol* inteso in tale senso sono presenti nelle pericopi che utilizzano espressioni che richiamano una terminologia trascendente per riferirsi a situazioni di angoscia, o infermità, che caratterizzano la vita presente. Ecco alcuni esempi a riguardo: «Nella mia angoscia ho invocato il Signore ed egli mi ha risposto; dal profondo degli inferi ho gridato e tu hai ascoltato la mia voce» (*Gn* 2,3), e ancora: «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (*1 Sam* 2,6).

L'elemento che però determina un mutamento radicale nell'escatologia veterotestamentaria è il concetto di resurrezione[28]. Tale idea matura in un periodo successivo della storia di Israele, quando, grazie ai contatti culturali col mondo greco e sotto la pressione della penetrazione culturale e delle persecuzioni dei seleucidi, si sente l'esigenza di una riscossa nell'aldilà.

Ma già in precedenza, in seguito della deportazione in Babilonia e con l'avvento della dominazione persiana, è ipotizzabile un contatto culturale che, durante i circa due secoli di vassallaggio della Giudea all'amministrazione persiana, abbia favorito lo sviluppo dell'idea stessa di resurrezione, in quanto anche la religione mazdea dei persiani contempla il concetto della resurrezione dei corpi e di un rinnovamento universale, come inaugurazione di un nuovo ordine. Non è però ancora risolto il dilemma circa la genesi

---

[28] Cf. B. G. BOSCHI, *La resurrezione nell'Antico Testamento (et expecto resurrectionem mortuorum)*, «Sacra Doctrina» (1974), pp. 5-43.

dell'idea di resurrezione: se sia di origine persiana oppure giudeo-biblica. Questo perché sia i testi avestici, quanto quelli biblici, facenti esplicito riferimento ad essa, furono fissati per iscritto solo in seguito alle circostanze storiche che favorirono una mutua conoscenza delle due civiltà[29].

L'AT mostra anche un avvicendarsi di differenti concezioni della divina giustizia.

In un primo tempo la retribuzione divina era vista in stretta relazione con l'ottemperanza dei comandi divini. Secondo la teologia deuteronomistica, infatti, il popolo si trovava a essere, in rapporto a JHWH, in un regime di benedizione e maledizione: se avesse eseguito fedelmente le direttive date da Dio sarebbe stato benedetto e avrebbe vissuto nella prosperità, altrimenti la maledizione divina si sarebbe abbattuta su lui. La retribuzione di cui si tratta è sempre una retribuzione terrena. Inoltre essa è caratterizzata, almeno inizialmente, da una giustizia collettiva, che premia o castiga l'intera collettività del popolo eletto. Successivamente tale retribuzione sarà concepita in modo individuale[30].

Con la letteratura sapienziale, in epoca post-esilica, l'idea classica di retribuzione viene messa in discussione. Costatando ciò che avviene sulla terra sotto il sole, in particolare *Gb* e *Qo* contestano la concezione esclusivamente terrena della retribuzione divina, perché non si ritiene veritiero che in questo mondo la virtù sia ricompensata mentre il vizio punito. Coerentemente a queste istanze troviamo, ad es in *Sap* (3,1), la fede in una retribuzione ultraterrena: «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento li toccherà».

Secondo questa nuova visione prospettica che collega l'aldilà alle vicende mondane, sono da collocarsi anche i concetti di resurrezione e di immortalità, caratterizzanti la fede ultraterrena biblica. Tale fede viene espressa nitidamente in *Dn*, *2 Mac* e *Sap*[31], letteratura d'epoca seleucida che si è misurata con la persecuzione di Antioco Epifane.

---

[29] Cf. H.-J. KLIMKEIT, *La fede nella resurrezione nell'antico Iran*, in P. XELLA, *op. cit.*, pp. 209-230.

[30] Emblematico è *Dt* 24,16. Cf. anche *Ger* 31,29-30; *Ez* 18,2. 24.

[31] Cf. *Dn* 12,1-3.13; *2 Mac* 7,9.14; *Sap* 1,13-15; 2,21-3,7a; 5,15-16a.

Occorre però sottolineare la diversa prospettiva con cui *Dn* e *2 Mac*, rispetto a *Sap*, propongono la retribuzione ultraterrena.

Sap, infatti, subendo l'influsso del pensiero ellenistico, risente di una visione dualistica dell'uomo, per cui la trascendenza è identificata col concetto di immortalità dell'anima (ἀθανασία) e di incorruttibilità (ἀφθαρσία), piuttosto che con quello di resurrezione, che fa invece riferimento a una diversa antropologia, in quanto considera l'uomo inscindibilmente dalla sua componente corporea.

Invece *Dn* e *2 Mac* sono espressione di una prospettiva genuinamente semitica; infatti, per indicare il felice esito ultraterreno della vicenda umana, utilizzano il concetto di resurrezione. In *Dn* viene presentato come rivelazione divina, mentre in 2 *Mac* sono gli stessi fratelli maccabei ad affermare la fede nella stessa.

Ecco quanto Dio rivela al suo profeta nella sezione apocalittica di *Dn*: «Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre» (12,2-3). Questo estratto del cap. 12 di *Dn* riprende emblematicamente molti degli elementi fin qui emersi: dal riferimento a quanti «dormono nella polvere«, come ripresa dell'immaginario tipicamente semitico dello *Sheol*, con affinità alla concezione babilonese degli inferi, all'affermazione della retribuzione trascendente e ultraterrena della vicenda umana, determinata dall'intervento divino che, in seguito a un giudizio individuale, premierà i giusti e condannerà gli empi. Tale visione escatologica definisce una dinamica che comprende pertanto: morte, permanenza negli inferi, giudizio divino e resurrezione finale.

Dunque lo *Sheol* non è più caratterizzato dall'essere, come presso i Babilonesi, la «terra senza ritorno», perché Dio farà risorgere dai morti i giusti.

Ma ancor prima dell'esplicita affermazione della fede nella resurrezione, l'aspirazione a una soluzione, concepita come dono divino, trascendente e positiva del dramma umano, scaturente dalla costatazione che non c'è retribuzione terrena per il giusto, è vivamente espressa nei testi di preghiera, in particolare nei Salmi[32].

---

[32] Cf. *Sal* 73,24-28; 49,15-16; 16,9-10; 17,13-15; ecc.

In essi il riferimento alla vita futura si configura come la risposta al desiderio più intimo del cuore umano. Pertanto i riferimenti alla gloria celeste sembrano essere il compimento verso cui aspira l'animo del salmista, per la sua pietà e la fiducia in Dio, piuttosto che una rivelazione divina o un'affermazione dottrinale.

1.4 Apporti escatologici del libro della Sapienza

Nei testi biblici più arcaici la sopravvivenza dopo la morte è garantita dallo *Sheol*, che accoglie tutti indistintamente, giusti ed empi, riducendo i defunti a una vita ombratile, dimenticati da Dio e dagli uomini. Esso viene descritto come luogo tetro e polveroso, dove non si odono più le lodi di Dio e dove non si può trovare alcuna gioia.

Nella riflessione dei libri sapienziali la concezione classica della retribuzione terrena viene criticata in favore di una retribuzione ultraterrena concettualizzata in una duplice forma: nell'idea di immortalità, oppure in quella di resurrezione.

Conseguentemente anche il modo di concepire l'aldilà muta. Contrariamente alla visione biblica più arcaica in cui lo *Sheol* era concepito come «terra senza ritorno», esso non rappresenta più il definitivo soggiorno dei morti.

È possibile pertanto individuare un'ultima fase di sviluppo delle idee veterotestamentarie, riguardanti la sopravvivenza dell'uomo e il suo destino, nel più recente scritto dell'AT: il deuterocanonico libro della Sapienza, espressione della componente ebraica alessandrina, vissuta nella diaspora ellenistica. *Sap* merita una speciale attenzione tra i libri dell'AT per la sua dottrina sull'anima e sul destino ultimo dell'uomo; tale è la sua rilevanza, che le tematiche escatologiche giudaiche del tempo di Cristo ne furono influenzate.

Quella di *Sap* è un'escatologia trascendente, che si fonda sull'opposizione tra i giusti e gli empi. L'intero libro è pervaso dalla fede nell'immortalità dell'anima, coerentemente alla sua origine alessandrina, che però non viene concepita come un dato filosofico, bensì come il risultato a cui conduce il desiderio della sapienza[33]. Quindi,

---

[33] Cf. *Sap* 6,17-20.

l'immortalità è presentata come il premio della virtù e della pazienza del giusto; è un dono di Dio.

Al contrario i peccatori, che non ricercano la sapienza, ripongono ogni aspettativa nelle cose del mondo e si beffano della speranza ultraterrena dell'uomo pio. Ma costoro commettono un grande errore: «Non conoscono i misteriosi segreti di Dio, non sperano ricompensa per la rettitudine né credono a un premio per una vita irreprensibile. Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità; lo ha fatto immagine della propria natura. Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo; e ne fanno esperienza coloro che le appartengono» (*Sap* 2,22-24).

Il vero sbaglio dei peccatori sta nel non aver compreso il disegno segreto di Dio, consistente nel provare i giusti; anzi, proprio per la loro speranza ultraterrena li deridono. Di conseguenza dopo la morte saranno puniti. Invece le anime dei giusti saranno nelle mani di Dio e nessun tormento le toccherà[34], avranno parte al tempio del Signore[35], saranno incoronate e trionfanti[36], troveranno riposo[37], saranno innalzate da Dio e giudicheranno gli empi[38], saranno salvate[39], infatti l'incorruttibilità rende vicini a Dio[40].

Sap propone un'escatologia individuale in cui ogni uomo sarà giudicato per le proprie opere: «Si presenteranno tremanti al rendiconto dei loro peccati; le loro iniquità si ergeranno contro di loro per accusarli. Allora il giusto starà con grande fiducia di fronte a coloro che lo hanno perseguitato e a quelli che hanno disprezzato le sue sofferenze» (4,20-5,1). Il giudizio individuale, se rapportato alla prospettiva escatologica tradizionale, rappresenta una novità per il pensiero biblico. Inoltre il testo lascia intendere che il giudizio individuale avrà luogo immediatamente dopo la morte, in quanto la ricompensa, o i tormenti, avranno inizio subito dopo il

---

[34] Cf. *Sap* 3,1.
[35] Cf. *Sap* 3,14.
[36] Cf. *Sap* 4,2.
[37] Cf. *Sap* 4,7.
[38] Cf. *Sap* 4,10 ss.
[39] Cf. *Sap* 5,2.
[40] Cf. *Sap* 6,19.

trapasso; occorre, a ogni modo, rilevare che il pensiero dell'autore di *Sap* non è sempre chiaro a riguardo.

Oltre ai numerosi riferimenti a un giudizio particolare, *Sap*, nella sezione 15-23 del cap. 5, sembra alludere a un evento escatologico distinto, descritto in termini apocalittici, in quanto l'autore ricorre all'immagine di un grande combattimento, e perciò definibile come giudizio finale.

L'analisi della prima sezione del libro[41], caratterizzata dal tema del giudizio, apre a un ulteriore apporto per lo sviluppo dell'escatologia veterotestamentaria. Si noti, infatti, che, come conseguenza del giudizio particolare, subito dopo la morte giusti e peccatori si ritrovano a soggiornare in luoghi differentemente qualificati[42]; dunque, a quanto pare, senza aspettare il verdetto del giudizio finale.

Il pensiero escatologico di *Sap* è nel suo insieme piuttosto complesso, in quanto, oltre agli elementi innovativi appena citati, consistenti nel giudizio individuale *post mortem* e nell'immediata differenziazione dell'aldilà per giusti ed empi, si riprende talvolta anche il più tradizionale concetto di aldilà, inteso come luogo d'attesa di un eventuale intervento divino[43]. Infatti in 16,13-14 si fa un'allusione al regno dei morti, che presenta affinità con la concezione tradizionale dello *Sheol*, inteso come indifferenziato soggiorno dei morti, ma contemporaneamente si ribadisce anche il supremo potere di Dio sulla vita e sulla morte, tanto da riportare in vita un'anima già ricevuta negli inferi: «Tu infatti hai potere sulla vita e sulla morte, conduci alle porte del regno dei morti e fai risalire. L'uomo uccide con la sua malvagità, ma non può far tornare uno spirito che se n'è andato, né libera un'anima già accolta nel regno dei morti».

In ragione di ciò, se Dio può far tornare un'anima dal regno dei morti, e tale soggiorno, non in questo, ma in altri passi del libro viene ritenuto immediatamente differenziato per giusti ed empi, è corretto utilizzare l'espressione «soggiorno intermedio». Tale sog-

---

41 Capp. 1-5.

42 Cf. *Sap* 5,1-23.

43 Sembra un'allusione alla resurrezione. Anche se tale nozione non figura in *Sap*, ne sembra però talvolta la logica conseguenza.

giorno intermedio, già differentemente qualificato in seguito al giudizio particolare *post mortem*, avrà temine col finale giudizio divino, quando Dio richiamerà le anime dal regno dei morti.

Pertanto la prospettiva globalmente delineata da *Sap*, tenendo conto anche degli aspetti almeno apparentemente contrastanti, in quanto legati a visioni più o meno tradizionali, può essere così ricostruita: lo stato in cui si trovano le anime dopo la morte è diversificato, a seconda che si tratti di giusti o di empi; ma siccome al contempo si ritiene che Dio possa far tornare uno spirito dai morti, si deduce che i luoghi del soggiorno intermedio delle anime abbiano una durata solo temporanea e, pur non citando la resurrezione, viene comunque sottointeso il concetto di un futuro intervento divino.

In conclusione, occorre rilevare che in *Sap* l'immaginario tradizionale relativo agli inferi subisce delle modificazioni; non si tratta più di un soggiorno dei morti di indeterminata durata che accoglie tutti, giusti ed empi, in una dimensione triste e deprezzata della vita, bensì di un soggiorno intermedio, preludio di un futuro intervento divino, già diversificato per buoni e cattivi. Pertanto l'Ade, in *Sap*, si caratterizza per essere un luogo d'attesa del giudizio finale, già diversificato; in cui tale diversificazione è l'apporto peculiare del libro.

2. Apocrifi del Primo Testamento e credenze escatologiche giudaiche

Per comprendere il variegato panorama escatologico medio giudaico, risulta opportuno integrare la tradizione veterotestamentaria canonica con l'apporto offerto dagli scritti extra-canonici. Infatti, anche gli apocrifi dell'AT trattano del soggiorno intermedio e, analizzandoli, è possibile individuare alcuni aspetti caratteristici delle credenze escatologiche medio giudaiche.

2.1 Il soggiorno intermedio nella letteratura apocrifa del Primo Testamento

Gli apocrifi medio giudaici dell'AT accolgono, come del resto *Sap*, l'idea di un soggiorno intermedio in cui l'anima viene trattenuta tra il

momento della morte e quello della resurrezione. Questo luogo di attesa è diverso a seconda che si tratti di giusti o di peccatori.

I libri apocrifi che interessano a riguardo sono: il Libro di Enoch[44], il IV Libro di Esdra, i Salmi di Salomone, l'Apocalisse siriaca di Baruc, e infine il IV Libro dei Maccabei[45].

Occorre chiarire che, nel panorama apocrifo dell'AT, non ci sono idee universalmente accolte e condivise. Per questo motivo e al fine di poterne comunque avere una visione d'insieme, è possibile suddividere gli scritti citati in tre gruppi, a seconda delle diverse qualificazioni che essi danno del tempo intermedio.

Il primo gruppo, in cui annoveriamo la prima parte del *Libro di Enoch*, ovvero il *Libro dei Vigilanti, il IV libro di Esdra* e l'*Apocalisse siriaca di Baruc*, è caratterizzato da una visione dello *Sheol* ebraico concepito come soggiorno dotato di luoghi differenziati, in cui i vari gruppi di buoni e di cattivi attendono la resurrezione finale per la gioia o per i supplizi.

Secondo il *Libro dei Vigilanti*, lo *Sheol*, situato a Occidente, coerentemente con le visioni mitologiche del Vicino Oriente antico e del mondo classico, è suddiviso in quattro caverne: la prima riservata alle anime dei martiri, la seconda a quelle dei giusti, la terza a quelle dei peccatori che durante la vita terrena non hanno sofferto, e infine la quarta adibita ai peccatori che durante la vita hanno già sofferto a sufficienza e perciò non risusciteranno per subire ulteriori tormenti. Tutti gli altri, invece, risorgeranno: i giusti gioiranno sulla terra, mentre i peccatori saranno precipitati nella Geenna.

Invece il *IV libro di Esdra* presenta uno *Sheol* diviso in sole due cavità: una è un luogo di riposo e di pace per i giusti, mentre l'altra è un luogo di supplizi riservato ai peccatori. Dopo la resurrezione gli empi andranno nella Geenna del fuoco, luogo di tormento situato ai piedi del Paradiso, dove i giusti, invece, potranno vedere Dio.

Sempre a questo primo gruppo di testi, appartiene anche l'*Apocalisse siriaca di Baruc* che sembra a sua volta ispirarsi al *IV Libro di Esdra*. Lo *Sheol* qui è suddiviso in due diversi ricettacoli, uno per i

---

[44] Nella versione etiopica.

[45] Gli scritti apocrifi citati sono quelli già individuati da J. CHAINE, *Descente du Christ aux enfers,* in SDB, vol. II, coll. 404-409.

giusti e uno per gli empi. Con la resurrezione i primi riceveranno la ricompensa e saranno come gli angeli nel cielo, mentre gli altri saranno gettati nei supplizi del fuoco. Ciò che però caratterizza questo scritto è il ruolo escatologico attribuito alla Legge di Mosè: essa per un momento brillerà fin nelle profondità dello *Sheol* e annunzierà a quelli che le sono stati fedeli la ricompensa, mentre agli altri comunicherà il castigo. Tutti, dunque, saranno giudicati in base alla Legge di Mosè, la *Torah*.

Del secondo gruppo di scritti, invece, fanno parte: la quinta parte del *Libro di Enoch*, cioè *L'epistola di Enoch*, e i *Salmi di Salomone*. Qui si parla ancora di *Sheol*, ma esso è determinato come luogo intermedio solo per i giusti, che infine resusciteranno, mentre i peccatori, per i quali non è prevista resurrezione, vi resteranno imprigionati. Pertanto, ciò che contraddistingue questo gruppo dal precedente, è che la resurrezione è riservata esclusivamente ai giusti, che andranno nel Paradiso, mentre per i peccatori lo *Sheol* diviene una sorte di inferno.

Secondo *L'epistola di Enoch*, infatti, le anime dei giusti discendono nello *Sheol* dove dormono un lungo sonno sotto la custodia degli angeli, invece quelle dei peccatori sono raccolte in un altro ricettacolo dello *Sheol*, tra tenebre e fiamme ardenti, dove i loro patimenti non avranno termine. Qui non si dice mai esplicitamente che i peccatori risorgeranno, l'ipotesi più probabile è che la resurrezione sia riservata esclusivamente ai giusti; d'altra parte però tale resurrezione può essere supposta dalla pena del fuoco a cui vengono sottoposti i peccatori. Questo punto resta comunque oscuro. Più espliciti a riguardo sono i *Salmi di Salomone*, secondo i quali non c'è resurrezione per gli empi: essi resteranno eternamente nell'Ade. Diversa è la sorte dei giusti, i cui corpi saranno risuscitati da Dio alla fine dei tempi per la gioia della vita eterna.

L'ultimo gruppo è costituto dalla seconda parte del *Libro di Enoch*, ovvero il *Libro delle Parabole*[46], e dal *IV libro dei Maccabei*. Qui non si parla né di *Sheol*, né di resurrezione.

---

[46] Originariamente il secondo libro del *Pentateuco di Enoch* doveva essere il *Libro dei Giganti*, esso fu però soppiantato in epoca cristiana dal *Libro delle Parabole*.

Il *Libro delle Parabole*, infatti, pone i giusti presso Dio, o talvolta in un giardino del Paradiso, ancor prima della fine del mondo, in quanto dal cielo costoro intercedono per gli uomini che vivono sulla terra. Lo scritto però non presenta un pensiero omogeneo e ben armonizzato, talvolta infatti si riprende il riferimento allo *Sheol*[47]: esso restituirà quelli che ha ricevuto e solo allora l'Eletto sceglierà i giusti a cui donare la resurrezione.

Infine secondo il *IV libro dei Maccabei* l'uomo pio non può morire davanti a Dio, anzi continuerà a vivere presso di lui insieme ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, coerentemente a quanto riferito da *2 Mac* 7, per la madre e i suoi sette figli martiri. Una pena eterna, invece, attende tutti coloro che hanno trasgredito la Legge di Dio, mentre coloro che per essa hanno sofferto, sono accolti dai patriarchi.

2.2 Elementi escatologici delle dottrine medio giudaiche

Dall'analisi dei testi canonici e apocrifi del periodo medio giudaico si desume un quadro piuttosto complesso, relativamente alle dottrine escatologiche. Infatti, in seguito all'evoluzione nel modo di concepire gli inferi che abbiamo rilevato nei testi biblici, cambiano anche le credenze riguardanti la durata degli stessi: erano considerati eterni da tutti coloro che si riferivano all'originaria rivelazione biblica sullo *Sheol* e da coloro che ammettevano una resurrezione solo parziale, cioè riservata ai giusti, mentre gli empi sarebbero rimasti per sempre nei supplizi degli inferi; d'altra parte erano ritenuti una realtà temporanea e intermedia da chi ipotizzava una resurrezione generale, per cui gli inferi, infine, avrebbero dovuto restituire tutti coloro che vi erano discesi e in tal modo non avrebbero più avuto ragion d'essere.

Di conseguenza il termine Ade[48] nelle dottrine escatologiche medio giudaiche assume un duplice significato a seconda del caso: o di dimora per tutti i defunti, seppur suddivisa in ricettacoli, caverne, o simili, oppure di sola dimora degli empi, ritenuta tem-

---

[47] Cf. *Libro delle Parabole* I,1-2.

[48] Cf. J. JEREMIAS, ἅδες, in GLNT, vol. I, col. 395.

poranea, se si ammette una resurrezione anche per i peccatori, altrimenti eterna. In questo secondo caso la convergenza tra la nozione di inferi e quella di inferno, cioè di luogo ultraterreno di pena eterna, è evidente.

È noto che al tempo di Cristo tutte queste visioni dell'aldilà convivevano una accanto all'altra: la corrente più ortodossa, quella dei sadducei, restava ancorata alla tradizione biblica più antica di uno *Sheol* concepito quale dimora definitiva dell'uomo, che accoglie tutti indistintamente; d'altra parte il vasto movimento farisaico, più aperto alle nuove idee, professava la sua fede nella resurrezione. Infine il giudaismo della diaspora si faceva portavoce di un'aspirazione a una retribuzione ultraterrena immediata, spiritualizzando le varie idee riguardanti l'aldilà.

I vangeli mostrano come Gesù conoscesse sia l'idea di uno *Sheol* caratterizzato da vari ricettacoli[49], sia quella più nuova e spiritualizzata che vedeva i giusti accolti nella felicità ultraterrena del Paradiso[50]. Non solo il NT, ma anche gli scritti di Giuseppe Flavio testimoniano questa oscillazione nelle credenze giudaiche[51].

È da osservare che il concetto giudaico di resurrezione che, grazie alla letteratura apocalittica, divenne comune nel medio giudaismo, perlomeno in ambiente farisaico, è assai materialistico; infatti la resurrezione della carne porta con sé l'immaginazione di luoghi di supplizio per i peccatori, e di un regno millenario di gioia per i giusti. Come constatato dall'analisi dei distinti modi di pensare l'aldilà negli scritti apocrifi dell'AT, le dottrine escatologiche di questo periodo sono molteplici, specialmente a riguardo della resurrezione dei peccatori.

Per ampliare il quadro delle dottrine escatologiche medio giudaiche è necessario considerare anche altri elementi, quali: la Geenna, il Paradiso e gli angeli caduti.

Coloro che ammettevano la resurrezione anche degli empi, li ponevano infine nella Geenna. Quando si parla di Geenna, ci si riferisce materialmente alla valle di *Ben-Hinnom*, che si trova a sud

---

[49] Cf. *Lc* 16,23-26.

[50] Cf. *Lc* 23,43.

[51] Cf. *Antiquitates Iudaicae*, XVII, 14; *De Bello Iudaico*, II, 163; III, 375.

di Gerusalemme. Questo luogo divenne ben presto un posto malfamato ed esecrato dai profeti, in quanto al tempo dei re Achaz e Manasse vi si offrirono sacrifici umani a Moloch, facendo passare fanciulli attraverso il fuoco, secondo quanto è riferito da *Lv* 18,21 e da *2 Re* 16,3; 21,6; ecc. Numerose sono anche le invettive lanciate dagli uomini di Dio[52] contro questa valle maledetta, tanto che la letteratura apocalittica, fin dal II sec. a. C., iniziò a localizzare in quel luogo l'inferno di fuoco che avrebbe consumato i peccatori dopo il giudizio finale di Dio. Inoltre l'idea del fuoco della Geenna, che continua a bruciare senza tregua, prende spunto dal fatto che nella Valle di *Hinnom* venivano gettati i rifiuti della città, per essere bruciati.

L'immaginario collettivo nel medio giudaismo poneva, al fianco della Geenna dei peccatori, il Paradiso dei giusti. Il termine greco παράδεισος ha il significato di «giardino, parco». I LXX però utilizzano questo vocabolo per designare il giardino di Dio del racconto genesiaco della creazione, pertanto il termine viene ad assumere un preciso valore teologico. Il suo parallelo ebraico è *gan eden* e non *pardes*, che invece mantiene il solo significato profano di giardino, parco.

Le speculazioni medio giudaiche mostrano una comprensione multiforme del Paradiso[53]: il Paradiso primordiale, il Paradiso escatologico e infine il Paradiso attualmente nascosto.

Con l'espressione «Paradiso primordiale», ci si riferisce esclusivamente al racconto biblico del secondo cap. di *Gen*, dove si narra del giardino piantato da Dio in Eden. Il Paradiso primordiale, chiuso in seguito al peccato di Adamo ed Eva, sarà riaperto alla fine dei tempi; da questo punto di vista può essere considerato anche come Paradiso escatologico. Il profeta Ezechiele fu il primo a paragonare il tempo della speranza escatologica al Paradiso primordiale[54], tema che si è consolidato nell'apocalittica precristiana, alla quale appartiene anche l'immagine delle porte aperte del Paradiso[55]. Secondo il

---

[52] Cf. *Ger* 7, 31; 19, 5s; 32, 35; Is 31, 9; 30, 33; 66, 24; *Ez* 16, 21.

[53] Cf. J. JEREMIAS, , in GLNT, IX, coll. 579-587.

[54] Cf. *Ez* 36,35; *Is* 51,3.

[55] Cf. *Testamento di Levi* 18,10 s; IV *Esdra*, 8, 52; *Oracoli Sibillini*, 3,769 s.

Testamento di Levi[56] sarà il Messia stesso a operare l'apertura delle porte e a dare ai santi dell'albero della vita.

La fede nella resurrezione, inoltre, portò a credere che i giusti avrebbero avuto parte al Paradiso riaperto, la collocazione del quale era generalmente ritenuta essere la terra, tanto da costituire la nuova Gerusalemme.

L'identificazione del Paradiso primordiale con quello escatologico riaperto alla fine dei tempi, ebbe come conseguenza l'idea della presente esistenza nascosta del Paradiso. Di questo Paradiso nascosto si parla per la prima volta nel *Libro di Enoch*, versione etiopica, in 70,4, il quale vi pone le anime dei patriarchi, dei giusti e degli eletti immediatamente dopo la morte. Vista la sua influenza nella letteratura apocalittica, esso costituirà il luogo ove soggiornano attualmente le anime dei giusti. Perciò se le anime degli eletti sono nel gaudio del Paradiso, lo *Sheol* diviene talvolta un luogo riservato esclusivamente agli empi, mentre originariamente ad esso erano destinate le anime di tutti i defunti indistintamente.

Quindi al tempo del NT, vista la ricchezza di espressione presente nel medio giudaismo, convivevano due differenti concezioni circa la sorte dei giusti dopo la morte: secondo quella più arcaica essi risiedevano negli inferi, Ade o *Sheol* a seconda del codice culturale di riferimento; secondo quella più recente invece essi si trovavano nel Paradiso infrastorico attualmente nascosto.

Per quanto riguarda l'ubicazione del Paradiso, nella sua fase infrastorica, si riscontrano due differenti versioni: talvolta viene collocato sulla terra, altre volte invece si crede che, dopo la caduta di Adamo, sia stato portato presso Dio.

La terminologia adottata e la condivisa attestazione della presenza dell'albero della vita, garantiscono l'identità tra il Paradiso primordiale, infrastorico ed escatologico.

Altro elemento presente frequentemente nelle dottrine escatologiche medio giudaiche è quello legato agli angeli e agli spiriti maligni[57]. Nella letteratura apocalittica sono frequenti i riferimenti a esseri angelici designati anche come spiriti. Esemplare a riguardo è il *Libro di Enoch,* nel quale si narra di alcuni angeli che, decaduti,

---

[56] 18,10 ss.

[57] Cf. E. SJÖBERG, πνεῦμα, GLNT, X, coll. 892-894.

lasciarono la propria dimora celeste e, mischiandosi col genere umano, generarono i giganti, esseri demoniaci, spiriti malvagi, che vivono sulla terra e osteggiano gli uomini[58]. Satana e gli altri spiriti maligni sono considerati avversari cosmici di Dio, che insidiano gli uomini, per indurli al peccato in modo da portarli alla rovina.

A tal proposito però occorre ricordare che nel giudaismo non si trova menzione di una potenza maligna che si opponga a Dio fin dall'eternità; per cui l'origine delle potenze ostili, delle quali l'apocalittica tratta ampiamente, è da ricercarsi, non tanto nell'esistenza di un antagonista di Dio, ma nella distorsione dell'originaria creazione. Tale depravazione della creazione divina è dovuta al disordine apportato dall'abbandono da parte degli angeli della loro dimora celeste e dal loro mischiarsi col genere umano. Dio resta l'unico creatore, mentre gli angeli, nonostante le loro capacità sovraumane, sono considerati pur sempre creature. Il dualismo che si riscontra pertanto nella letteratura apocalittica medio giudaica è relativo, mai assoluto.

CONCLUSIONE

Possiamo affermare che è possibile superare l'apparente incoerenza delle affermazioni escatologiche presenti nell'AT, attraverso il riconoscimento delle diverse prospettive antropologiche di riferimento. Infatti, c'è stretta correlazione teologica tra antropologia ed escatologia, trattandosi appunto del destino ultraterreno dell'uomo.

Un'eterogeneità di linguaggi rivela, infatti, un'eterogeneità di codici culturali d'appartenenza.

Le differenti prospettive escatologiche rilevate nel testo biblico, quindi, variano col variare del sistema culturale di riferimento. Com'è noto, ogni sistema di pensiero produce concetti propri, tali che, talvolta, non è possibile, o corretto, utilizzare al di fuori del sistema culturale originario, pena rischiare di confondere, o fondere sincretisticamente, gli stessi.

---

[58] Cf. *Gen* 6,1-4.

Nel testo biblico confluiscono sia gli apporti del mondo semitico, che quelli del mondo greco. Pertanto, quando si affrontano temi di escatologia biblica, occorre collocare l'unità letteraria esaminata nel proprio ambito culturale d'origine.

Non è corretto, quindi, parlare d'incoerenza dei testi biblici, se confrontati tra loro, se non per rilevare l'incoerenza dei linguaggi in essi utilizzati. Infatti, ricollocando il testo nella sua prospettiva d'origine è possibile intenderne correttamente il significato e in forza di ciò strutturare anche una teologia biblica dell'argomento.

È quanto abbiamo cercato di fare nel nostro studio, per quanto attiene alle dottrine escatologiche dell'AT.

Inoltre, ci è sembrato utile espandere la conoscenza delle dottrine escatologiche, attinenti al mondo biblico, grazie all'analisi della letteratura apocrifa medio giudaica, perché permette di trovare interpretazioni, o cogliere ulteriori specificazioni per quegli elementi non sempre ben determinati nel testo canonico.

Dunque, partendo dal riconoscimento dell'eterogeneità dei linguaggi e dei codici culturali di riferimento, è possibile individuare nell'AT uno sviluppo delle dottrine escatologiche. Infatti, se inizialmente la concezione veterotestamentaria dello *Sheol*, come terra senza ritorno, concordava sostanzialmente con le concezioni babilonesi dell'oltretomba, in periodo postesilico essa subisce delle trasformazioni.

La prima, come mostrato, è l'introduzione dell'idea di resurrezione, che ha portato a concepire il regno dei morti come una dimora solo temporanea per i defunti. Successivamente, in seguito all'incontro col mondo ellenistico, si è giunti a concepire l'idea di una giustizia ultraterrena, in forza della quale la vita futura dei giusti e degli empi sarebbe stata diversa. Per questo motivo lo *Sheol* incomincia a essere pensato, non più in maniera monolitica, bensì come suddiviso in vari ricettacoli, per accogliere le anime dei giusti nella pace e quelle dei peccatori tra i supplizi.

Inoltre, sempre grazie all'influsso greco sul giudaismo della diaspora, fu accolta anche l'idea dell'immortalità dell'anima che, assommata a quella della retribuzione ultraterrena, ha portato a ipotizzare l'esistenza di un giudizio individuale dopo la morte. In seguito ad esso l'anima si sarebbe recata immediatamente nel giusto luogo, in attesa del grande giudizio finale. I giusti sarebbero stati accolti presso Dio, nella felicità e nella pace celeste, in attesa

della resurrezione. La sorte degli empi invece è meno chiara: secondo alcuni apocrifi sarebbero rimasti nelle profondità dell'Ade, tra i supplizi, senza speranza di risorgere, per altri invece sarebbero risuscitati, ma per la condanna. Ecco che in questo modo il termine «Ade», che letteralmente sostituisce l'ebraico *Sheol*, passa a significare il luogo di tormento riservato ai peccatori, ponendo così le basi per l'escatologia neotestamentaria.

Oltre a ciò osserviamo come la letteratura apocrifa dell'AT approfondisca i temi legati all'aldilà e introduca anche elementi che saranno caratterizzanti, non tanto l'AT, ma il NT, quali: la Geenna, il Paradiso e l'angelologia. Possiamo quindi rilevare, nonostante le differenze, una certa continuità tra l'AT e i suoi apocrifi, e tra essi e la letteratura canonica neotestamentaria.

In conclusione, riscontriamo nella Bibbia la presenza di una eterogeneità di linguaggi, dovuti alla diversa antropologia di riferimento, quella tipicamente semitica e quella di matrice greca. Constatiamo anche la necessità di entrambi i linguaggi per esprimere la ricchezza della divina rivelazione. Preferiamo, quindi, utilizzare le nozioni di sviluppo e arricchimento, piuttosto che quelle di contraddizione e d'incoerenza per dare una lettura d'insieme della teologia biblica veterotestamentaria in materia escatologica.

Teilhard de Chardin in China: his approach to religious pluralism

Ambrose Ih-Ren Mong

Editor's note: *Pierre Teilhard de Chardin, S.J., was a highly controversial figure. Both a scientist and a theologian, at first he was appreciated for his paleontological work and censored for his theological ideas; then he was fiercely criticized by some scientists, and (partially) rehabilitated by popes like John Paul II and Benedict XVI. Professor Ambrose Ih-Ren Mong, O.P., from the privileged cultural observatory of the Chinese University of Hong Kong, is particularly aware of the important role that Teilhardian thought can play in the contemporary perspective of intercultural and interreligious dialogue. As a matter of fact, the French Jesuit was deeply interested in the complex spiritual relationships linking the East and the West; he came to the conclusion that Christianity needed to be transformed, and that such a mutation could only occur through a reciprocal action between the different religions in the world.*

This article presents Teilhard's life and study experience in China, his theory of religion framed in an evolutionary context, his inclusivistic approach to other religious beliefs, and his vision of a renewed, "self-transcending", Christianity. According to the author, Teilhard's conception of the convergence of religions, which culminates in the "universal Christ", is related to "regnocentricity": once again a controversial concept, which some contemporary theologians pose in opposition to the reality of the Church. Rather, we could intend it in a more orthodox sense: the full, ultimate manifestation of the love of God, that will lead to the "universal Christification of all things."

Fascinated with Eastern thought but critical of its religions, Pierre Teilhard de Chardin was also searching for inspiration, renewal and possible unity among the diverse faiths, such as Confucianism, Buddhism and Taoism, that he had encountered in his extensive travels in the East. He lived at a time when inter-religious dialogue was not part of the church's agenda, and yet, he had this vision that one day all religions would converge in Jesus Christ. His interests in religions revolved around topics such as their role in the modern world, the kind of spirituality that is relevant to modern men and women, and the place of mysticism. Rooted firmly in the Christian tradition, Teilhard's spirituality was deeply influenced by his experience of the East, which enhanced his vision of unity of all authentic religious experiences. His evaluation of religion was conditioned by his scientific training as a paleontologist and geologist as well as his personal experience as a Christian. He looked upon religious traditions in terms of the energy that is infused in their beliefs and their ability to help people to build a better future including the unification of humanity.

As a scientist, Teilhard supported Darwin's theory of evolution, and as a Christian, he sought to interpret revelation in the light of science. In other words, he wanted to reconcile science with his faith: "Religion and science are the two conjugated faces or phases of one and the same act of complete knowledge – the only one which can embrace the past and future of evolution so as to contemplate, measure and fulfil them."[1] This assertion of Teilhard reminds us of what John Paul II taught: "Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth; and God has placed in the human heart a desire to know the truth – in a word, to know himself – so that, by knowing and loving God, men and women may also come to the fullness of truth about themselves."[2]

---

[1] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man* (London, St James Place: Collins, 1959), 285.

[2] *Fides et Ratio*, Encyclical Letter, John Paul II, 14 September 1998, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_-15101998_fides-et-ratio_en.html.

Concerned with the genesis of the world, the unity of the human family and the "convergent spirit" among humankind, Teilhard was also interested in how the West was influenced by the East in mysticism. He came to the conclusion that a full understanding of the phenomenon of man can only come about through the interaction between different religious traditions. Further, he realized that Christianity needed to be transformed, but its transformation could only occur through fruitful interaction with other religions.

This paper attempts to explore Teilhard's experience in China, his theory of religion in the evolutionary context, his inclusivistic approach to other religious beliefs and his vision of a renewed Christianity which is self-transcending. This paper concludes that Teilhard's understanding of the convergence of religions culminating in the "universal Christ" is related to what contemporary theologians characterize as "regnocentricity" – the movement towards the Kingdom of God where Christianity understands itself in relation to other religious traditions. The seed of Teilhard's spiritual vision, his theory of religious pluralism, was planted, grew and developed in Chinese soil. He left France in April 1923 for Tianjin to assist with geologic excavations in Central China.

Experience in China

Teilhard laboured in China as a palaeontologist from 1924 to 1945. During this time, the Chinese Communist movement was formed and Teilhard was able to observe their struggle for control in China in a way that was unique for a Westerner. He was sympathetic towards the Communists and could see the beginning of a new China to the detriment of European presence in this vast continent. In 1930s, while Mao Zedong was forging a new China, which was distinctly Chinese and Marxist at the same time, Teilhard wondered if the evolving world could achieve unity without massive destruction of its people and cultures. How could such large-scale socialization and politicization be accomplished without destroying the uniqueness of the human person?

Few people understood what was at stake in China at that time. In fact, most Christian missionaries could not see beyond the confines

and interests of their church and institutions. Critical of Western missionaries' scepticism, pessimism and narrow-mindedness, Teilhard believed their attitude was harmful and counterproductive. He was convinced of the triumph of the Spirit. In one of his letters, he wrote that only the indigenous Chinese clergy could move with the times and spread Christianity effectively.[3] Unfortunately, most foreign missionaries in China at that time failed to see this.

Nowadays most Christian scholars are acutely aware of the failure of the church in Asia and have highlighted the fact that for Asians, Christianity is still a Western religion. This is because Western Christianity is too entrenched within its own Western mind-set to allow itself to be enriched by the wealth of knowledge and understanding of other religious traditions and cultures in the world. Virgil Elizondo puts it this way:

> we had often kept the refreshing newness of the gospel from coming through because we had insisted so much on our linguistic/philosophical/theological presentations based on our Western cosmovision rather than trusting the dynamism of the gospel stories and imagery which would have easily entered into dialogue with the life-stories of any cosmovision in the world.[4]

Teilhard returned to France for a while to give retreats and conferences, not as a scientist, but as a priest. But his Jesuit superiors forbade him to teach religion. He was told to confine his lecturing on paleontological topics. Teilhard's views on "The Fall", "Original Sin", and evolution were considered unorthodox at that time. Eventually Teilhard had to leave the *Institut Catholique* for good. He returned to China and in the city of Tianjin, wrote *The Divine Milieu*, a book on the Christian spiritual life. The tone of this work is hopeful, enthusiastic and joyful as it expresses his love for

---

[3] THOMAS F. O'MEARA, "Teilhard de Chardin in China," *Worldview* 16, (January 1, 1973), 33.

[4] LEONARDO BOFF and VIRGIL ELIZONDO, eds., *Any Room for Christ in Asia* (London: SCM Press, 1993), VIII.

nature, his delight in scientific discoveries and his trust in the unconditional love of God. It is an integrative spirituality that can satisfy the expectations of contemporary men and women.

The Divine Milieu is written "to show that Christ, who is ever the same and ever new, has not ceased to be the 'first' within mankind." It offers "a simple *description of a psychological* evolution observed *over a specified interval*." Teilhard regarded it as a modest yet "'illuminative' spiritual ascent."[5] *The Divine Milieu* is essentially a work that recapitulates "the eternal lesson of the Church in the words of a man who, because he believes himself to feel deeply in tune with his own times, has sought to teach how to see God everywhere, to see him in all that is most hidden, most solid, and most ultimate in the world."[6]

It would be wrong to assume that Teilhard had a romantic or exotic impression of China. In fact, like most Western intellectuals, he perceived China as a massive, inert and tradition-bound continent. John Henry Newman regarded China as "a huge, stationary, unattractive, morose civilization."[7] Having witnessed the political chaos in the country, Teilhard's initial impression of China was negative and harsh. He perceived the Chinese as "not bad, but primitive, inert, on the lowest level, living in routine and in a mental twilight."[8] Such offensive remarks came about because he had no knowledge of Chinese culture or traditions. It was purely based on his emotion and the colonial mentality that was prevalent at that time. However, as Teilhard became more acquainted with the Chinese intellectual and scientific community, he began to have a vision of a new China. He could sense that China was moving forward towards something new.

In charge of training young Chinese scientists, Teilhard gave credit to the Chinese in scientific research and recognized their

---

[5] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*: *An Essay on the Interior Life* (London, St James Place: Collins, 1960), 11-12.

[6] *Ibid*., 15.

[7] JOHN HENRY NEWMAN, *The Idea of a University*, http://www.newmanreader.org-/works/idea/article1.html, 252.

[8] Quoted in THOMAS F. O'MEARA, "Teilhard de Chardin in China," *Worldview* 16, (January 1, 1973), 32.

right to control the excavations. He was content to work under the supervision of the Chinese civil authorities. He had hope in the young Chinese scientists under his charge as they were filled with vigour and enthusiasm in their research. A member of his team, Pei Wen-chung, discovered "Peking Man" (*Homo Erectus Pekinensis)*, a human ancestor who walked upright. This discovery served to support the theory of evolution which Teilhard upheld. He contributed to this discovery by supervising the dig and classifying the *Sinanthropus* as *Homo Faber*.[9]

In spite of his initial negative impression, China in its antiquity, was also the milieu where Teilhard de Chardin realized his evolutionary vision, in which the secular and sacred aspects of life converged. China was the environment in which the synthesis of his scientific and theological visions took place. In addition to his scientific work, Teilhard's time in China was the most fruitful period for his theology.[10] In short, we can say China was his divine milieu.

In China, Teilhard could see the Communist movement as "the evolution of the spirit." He sympathized with the Communists and recognized their humanitarian vision. Highly disciplined, the Chinese Communists identified themselves with the peasants. Teilhard believed that the Communist movement would be the agent for positive change in China – introducing China into the future of humankind. He sensed a vague affinity between the ideology of the Red Army and his own theological vision.[11] Teilhard had observed that the common principle behind Christianity and Marxism is their "faith in man" and thus at some point, they come together: "for in the nature of things everything that is faith must rise, and everything that rises must converge." Further, he remarked that forms of faith that people hold, can grow and develop together. This is not a formula but "the *environment* of union."[12]

---

[9] THOMAS F. O'MEARA, "Teilhard de Chardin in China," *Worldview* 16, (January 1, 1973), 33.

[10] *Ibid*., 31.

[11] *Ibid*., 33.

[12] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 192.

It is easy to understand why the Christian vision of Teilhard found an affinity with Marxist ideology: both movements have their roots in the Judeo-Christian tradition. The Marxist understanding of alienation is in fact a Christian concept. Teilhard and Marx speak of matter "as of something in which life and consciousness *and purpose* inhere."[13] Further, both Christianity and Marxism possess a powerful eschatological and apocalyptic force: they look towards the future. Teilhard had the impression that Marxist atheism was not absolute, but that it rejected a god that can no longer satisfy human longing. This kind of deity, "*a deus ex machina* whose existence can only undermine the dignity of the Universe and weaken the springs of human endeavour – a 'pseudo-God' […] whom no one in these days any longer wants, least of all the Christians."[14] Even though it has had limited success, Marxism has attempted in its own way to bring about the kingdom of heaven down to earth as well as the fulfillment of the human person in his lifetime.

Earth and Heaven

The religious crisis in modern times, according to Teilhard, is due to the conflict between "the transcendent action of a personal God" and the "innate perfectibility of a World in progress."[15] In order to evolve to a higher plane, we need to integrate these two dimensions of our spiritual quest. Such an integrated and balanced faith can help us grow in love, which is a kind of spiritual energy that allows us to overcome our selfishness or egoism. The real struggle in the world is not between believers and unbelievers, but between two types of faith: an earth-centred religion and a heaven-centred one. He judges religions and neo-humanist faiths

---

[13] R. C. Zaehner, *The Convergent Spirit: Towards a Dialectic of Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 48.

[14] Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 267.

[15] *Ibid*., 224.

on the value they place on God or the world – whether they focus on the transcendent or the immanent. Teilhard acknowledges that there is tremendous energy in faith in God as well as faith in the world. He is convinced that eventually the different religions would converge in the Spirit: "Faith in God and faith in the World: these two springs of energy, each the source of a magnificent spiritual impulse, must certainly be capable of effectively uniting in such a way as to produce a resulting upward movement."[16]

Teilhard coined the word, "noo-genesis," the cosmic emergence of the mind or the Spirit, when human beings become self-reflective. The increase in self-reflectiveness of human beings will eventually lead to a convergence of the two opposed forms of worship. At present the religious impulse of humankind is divided, he admits, but once the human person is "brought to accept the reality of a Noogenesis, the believer in this World will find himself compelled to allow increasing room, in his vision of the future, for the values of personalisation and transcendency … On the other hand, the believer in Heaven, accepting this same reality of a cosmic genesis of the Spirit, must perceive that the mystical evolution of which he dreams presupposes and consecrates all the tangibles realities and all the arduous conditions of human progress."[17]

This synthesis of the two types of faith, earth-centred and heaven-centred, can be accomplished only in the concrete realities of human life. Thus, in Teilhard's opinion, we need people who

---

[16] *Ibid*., 77. According to R. C. Zaehner, within religions, there are two movements in dialectical tension: one moving towards the individual self and the other, towards the community. In the Christian context, one tendency is to focus on the salvation of individual souls and the other tendency is towards the building of the body of Christ, the church. It is Teilhard's genius that he was able to harmonize these two dialectical tendencies using the theory of evolution to demonstrate that all creation would converge upon itself in humankind. In other words, the entire human species is destined to converge upon itself which he calls the "Christian phenomenon." R. C. ZAEHNER, *The Convergent Spirit: Towards a Dialectic of Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963.), 17.

[17] *Ibid*., 78-79.

are animated simultaneously by the two types of faith, "the fusion of two mystic forces" in one heart … people "who are the more convinced of the sacred value of human Effort, the more they are first interested in God."[18] Teilhard also believes that in the future, human beings would progress spiritually as they evolved:

> For the spiritually minded, whether in the East of the West, one point has hitherto not been in doubt: that Man could only attain to a fuller life by rising 'vertically' above the material zones of the world. Now we see the possibility of an entirely different line of progress. The Higher Life, the Union, the long dreamed-of consummation that has hitherto been sought *Above*, in the direction of some kind of transcendency: should we not rather look for it *Ahead*, in the prolongation of the inherent forces of evolution? Above or ahead – or both? [19]

This also suggests that we not only search for God both vertically and horizontally, but that God has revealed himself in the person of Jesus Christ in the Incarnation.

The new man or "homo progessivus" as Teilhard calls him has to make the crucial option between accepting a God who is greater than himself or seeking one that is within him: "Given the power he possesses, why should Man look for a God outside himself? Man, self-sufficient and wholly autonomous, sole master and disposer of his destiny and the world's – is not this an even nobler concept?"[20] This great temptation of humankind reminds us of Prometheus, of Babel's Tower (Genesis 11:1-9) or of Christ on the mountain (Matthew 4: -11). It is a temptation as old as the earth itself. Time and again, we see the fall humankind due to "hybris," a reckless pride and arrogance that offends God more than

---

[18] Quoted in URSULA KING, "Religion and the future: Teilhard de Chardin's analysis of religion as a contribution to inter-religious dialogue," *Religious Studies* 7, no. 4 (December 1, 1971), 315.

[19] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 263.

[20] *Ibid*., 188.

anything else. For Teilhard, however, "faith in Man does not exclude but must on the contrary include the worship of Another – One who is higher than Man […] Correctly interpreted […] faith in Man can and indeed must cast us at the feet and into the arms of One who is greater than ourselves."[21]

The spiritual vision of Teilhard is essentially optimistic and eschatological as he foresees "the rise on our inward horizon of a cosmic spiritual centre, a supreme pole of consciousness, upon which all the separate consciousnesses of the world may converge and within which they may love one another: the *rise of a God*."[22] He claims that the development of humankind, an evolutionary process leading to higher consciousness, will eventually converge on the pole Omega who is Christ himself, the indwelling spirit. The Omega is the point where the human and divine meet. It was Teilhard's faith in the person of Christ that led him to identify the centre of evolution to the revelation of God in Christ. In other words, "Christ coincides […] with […] the Point Omega."[23]

Christopher Mooney describes his approach to the mystery of Christ in this way: "Human reason has led Teilhard to postulate a transcendent personal Centre for the evolutionary process and his Christian faith had then led him to identify this Centre with Jesus of Nazareth […] It is this fundamental concept of Christ as physical Centre which has now guided Teilhard's whole approach to the mystery of redemption."[24]

The understanding of religion in an evolutionary context has been explored in greater details by Karl Jaspers. He speaks of the "Axial Age," the extraordinary period (800 to 200 BC), when various higher forms of religion emerged independently in different civilizations, for example, Confucianism, Buddhism and Judaism. These religions represent a break from the past. In the primitive

---

[21] *Ibid*., 187-88.

[22] *Ibid*., 120.

[23] Quoted in URSULA KING, "Religion and the future: Teilhard de Chardin's analysis of religion as a contribution to inter-religious dialogue," *Religious Studies* 7, no. 4 (December 1, 1971), 317.

[24] CHRISTOPHER F. MOONEY, S.J., *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (New York: Image Books, 1968), 128-129.

religions of the "pre-Axial" age, "human agents are embedded in society, society in the cosmos, and the cosmos incorporates the divine." The Axial transformation breaks this chain: for example, the Old Testament teaches that God creates the world *ex nihilo*. This implies that we have taken God out of the cosmos and place him above of it.[25]

In pre-Axial religious beliefs, the transcendent realm, the world of God or "Heaven" contained both good and bad elements for human flourishing. But in the Axial age, Taylor asserts, they are affirmed unambiguously as good – "the transcendent and the human good are reconceived in the process." The transcendent or the Creator God or the Nirvana of Buddhism is perceived as outside the cosmos and has lost its "original ambivalent character." "Heaven" now guarantees just rule in Confucius' teaching and in Platonic ideas, the key is the Good. We are now called upon to imitate "Heaven" or "God" so that we can be good. Furthermore, in pre-axial religions, human flourishing was considered the highest goal. But in the post-axial age, there is a new goal, beyond human flourishing, which we call "salvation" or "liberation."[26]

Teilhard admitted that a spiritual crisis is fast approaching because traditional religions have failed to evolve with humanity. He writes:

> Among the most disquieting aspects of the modern world is its general and growing state of dissatisfaction in religious matters [...] the fact remains that for some obscure reason something has gone wrong between Man and God *as in these days He is represented to Man*. Man would seem to have no clear picture of the God he longs to worship. Hence [...] the impression one gains from everything taking place around is of an irresistible growth of atheism – or more exactly, amounting and irresistible de-Christianisation.[27]

---

[25] CHARLES TAYLOR, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 151-152.

[26] *Ibid*., 153.

[27] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 260.

The above suggests that a certain pessimism has spread and caused people to doubt the existence of God because the image of God has become inadequate to nourish human's faith. Religion has become irrelevant to humankind. At present, people's faith seems to be directed towards this world and at the same time, it seems to be directed toward something beyond. Teilhard understood why people have abandoned their Christian faith – traditional Christianity has failed to keep up with the religious longing of the people. It is backward and primitive. Christianity appears to foster disdain, fear of progress and discovery. Convinced that the deep aspirations of humankind can still be affirmed by Christianity, Teilhard wanted it to be a religion that truly incorporates the values of this world as well as hope in the next.

Teilhard also believed that the world has not grown cold and indifferent, but it is searching for a God that is compatible with the ever expanding and changing universe, "a God proportionate to the newly discovered immensities of a Universe whose aspect exceeds the present compass of our power of worship."[28] Even Eastern spirituality cannot satisfy the craving of people if it is not attuned to the drive that motivates human beings:

> we turn to the imposing mass of Hindu and eastern mystical systems. The East, the first shrine, and, we are assured, the ever-living dwelling place of the Spirit. The East, where so many from the West still dream of finding shelter for their faith in life … Let us take a closer look at those mighty constructions … The very moment we come into fundamental contact with Asia there can be no question of doubt. Those impressive columns are utterly incapable of supporting the drive of our world in these days.[29]

Teilhard claims that someone who is influenced by modern culture cannot be a sincere Confucian or Buddhist or even a Muslim,

---

[28] *Ibid*., 268.

[29] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Science and Christ* (London, St James Place: Collins, 1968), 105.

"unless he is prepared to live a double interior life."[30] For Teilhard, Christianity is "a religion of universal progress." His focus is "its faith in the resurrection of the earth and the expectation of a consummation of the universe in 'Christ Jesus.'"[31] He believes that "a general convergence of religions upon a universal Christ who fundamentally satisfies them all: that seems to me the only possible conversion of the world, and the only form in which a religion of the future can be conceived."[32]

The Teilhardian idea of the universal Christ is not identical with Christianity but transcends it – it is "*Christianity faithfully extended to its utmost limit*."[33] In Teilhard's view, Christianity must surpass itself to become "trans-Christian" in theology and mysticism.[34] This means that Christians must take into account the rich and diverse religious experience of humankind in order to develop a universal religious consciousness.

Conversion of Christianity

At the end of his life, between 1944 and 1955, Teilhard wrote in his diary: "Is Christianity enough for today's world?" He wondered whether the development of comparative study of religions would render Christianity as just one religion among others and not the sole custodian of truth and salvation. Perhaps comparative study of religions might leads to the decline of Christianity as we are witnessing now in the West. Nonetheless, he never failed to stress the special contributions of Christianity especially in its belief in the Incarnation. This belief in the incarnation

---

[30] *Ibid*., 106.

[31] *Ibid*., 107.

[32] Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, translated by René Hague (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), 130.

[33] Pierre Teilhard de Chardin, *Science and Christ* (London, St James Place: Collins, 1968), 112.

[34] Ursula King, *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions* (London: Collins, 1980), 189.

of God means that the whole world is infused with the love of God. Both the material and spiritual dimensions of life as such are sacred – the whole universe is infused with the presence of God who animates both matter and life.[35]

While he considered Christianity as the fulfilment of all genuine religions, he also believed that Eastern religions might assist in rejuvenating the tired Christian faith. In one of the letters, he wrote:

> I feel more strongly than ever, the need of freeing our religion from everything about it that is specifically Mediterranean …we discover such a wealth of 'potentialities' in philosophy, in mysticism, and in the study of human conduct that it becomes scarcely possible to be satisfied with an image of a mankind entirely and definitely developed in the narrow network of precepts and dogmas in which some people think they have displayed the whole amplitude of Christianity.[36]

Christianity needs to be freed from the shackles of its Mediterranean influence. In other words, a religion impoverished itself if it is confined to its own narrow network of dogmas and categories. Christianity, thus, needs to learn from the riches of Eastern mysticism and philosophy. Teilhard felt strongly the need to strip Christianity from its original cultural setting, "specifically Mediterranean," which includes the Roman-Hellenistic philosophical-theological categories that are regarded as normative. Regarding this issue, Teilhard was far ahead of his time as a Catholic theologian. Most theologians now agree that theology is contextual and thus we cannot claim as normative any particular philosophical-theological framework.

In Teilhard's time, the church which represented the Christian faith was not open to such new thoughts and experience. But

---

[35] *Ibid*., 34.

[36] Quoted in URSULA KING, *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions* (London: Collins, 1980), 56.

Teilhard insisted that Christianity must accept unconditionally the "*spatial, temporal and psychological*" dimensions of the world. He acknowledged that the church has attempted to reconcile itself to the modern world, but there is still some distrust and opposition towards the secular sphere: "Sometimes she [church] gives her blessing but her heart does not go with it."[37] This scepticism on the part of the ecclesiastical authority towards humankind became an obstacle for the conversion of the world. Non-believers perceive the church as insincere and believers experience the tension between their faith and their own natural tendencies.[38] The Second Vatican Council (1962-1965) attempted to remedy this situation when it addressed "the joys and the hopes, the grieves and the anxieties of the men of this age, especially those who are poor or in any way afflicted."[39]

Teilhard insisted that Christians could only convert the nascent world by loving it; they must experience the anxieties and aspirations of the modern world. Christians must allow the person to grow in his being in order to effect "the emancipating synthesis between earth and heaven from which can emerge the parousia of the universal Christ." This means that Christians must not be afraid to change, to die to themselves, "to share in order to sublimate." This is what the Incarnation is all about. Teilhard was convinced that "the world will never be converted to Christianity's hopes of heaven, unless first Christianity is converted (that so it may divinise them) to the hopes of the earth."[40]

Teilhard wanted Christianity to evolve and not to be fixated on its static categories. The Christian faith must renew itself so that it can be relevant to people's lives and eventually unite them. This calls for having the right action and quality of thought in people.

---

[37] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Science and Christ* (London, St James Place: Collins, 1968), 126.

[38] *Ibid*., 127.

[39] Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

[40] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Science and Christ* (London, St James Place: Collins, 1968), 127.

Teilhard writes:

> Thus we have the simultaneous growth in our minds of two essentially modern concepts, those of collectivity and of an organic future: a double development precisely engendering the deep-rooted change of heart that was required to bring about the direct transformation of a childlike and instinctive faith in Man into its rational, adult state of constructive, militant faith in Mankind![41]

According to Henri de Lubac, Teilhard was convinced that "it was impossible (fortunately) to stem the irresistible tide that is carrying human thought of our time along with it." But the supreme danger is that modern day Catholicism has become petrified and sterile as it withdraws into itself and thus fails to respond to the needs of humankind. The effect is that Catholicism would "cease to appear what it is in reality for every age and every man: the truth of life, 'the long despaired-of answer to the question asked by every human life.'" It was not Teihard's intention to get rid of the old Christian faith. Instead, he wanted to make it more relevant to people by "transposing" its precepts and counsels. This means that church's teaching would have to take on "a new form, coherence and urgency." Teilhard wanted to rejuvenate Christianity "not by structural alteration but by assimilation of new elements."[42]

Through scientific discoveries and perhaps, through globalization as well, we now have a more comprehensive worldview. Our vision of the universe is no longer static, but a process. Teilhard characterized it as "a *Weltanschauung* of movement."[43] This means that there is significant modification of humankind's structure of thought and beliefs. Due to the physical curvature of the earth and

---

[41] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 186-187.

[42] HENRI DE LAC, S.J., *The Faith of Teilhard de Chardin*, translated by René Hague (London: Burns & Oates, 1965), 120-121.

[43] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 262.

the mental curve of our thought, Teilhard believed that we would eventually be drawn together. This *humanization* as he called it has not stopped, but in fact, is growing in momentum. At the same time, he insisted that religion, which is supposed to assist our search for the Absolute, must find new forms of expression to help us articulate this longing and discover fulfilment.

Interreligious Dialogue

As Teilhard upheld faith in the human person, he was critical of both Western and Eastern religions that deny human progress. This pessimism and world-denying attitude is found in Christianity to some extent, and in Eastern religions, in particular, that believe this world is an illusion and that the spiritual ascent of human beings depends on denying the material world. Hence, Teilhard was critical of Hinduism and Buddhism, but not Taoism or Confucianism as both Chinese religions are world-affirming.[44] At the same time, he was searching for the seeds of religious renewal beyond the religious diversity that he encountered in the Orient. Interreligious dialogue was not in vogue before Vatican II, but Teilhard was willing to listen and learn from the adherents of other faiths. He was ready to go beyond the boundaries of his own church in search of truth. As a scientist, he was not specifically trained in Eastern religions and his approach to them depends on his understanding of mysticism.

Teilhard believes that traditional religions could assist in controlling and directing the spiritual energies of human beings towards unity. It is an evolutionary role wherein "the mystic current" of humankind nourishes the person's "need to be," his "taste for life," and his "ardent desire to grow." It is commonly believed that the mystics in the various religions "have been the one type in their communities most successful in understanding men of

---

[44] Foreword by J. Needham in Ursula King, *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions* (London: Collins, 1980), 9.

divergent faith."[45] The mystic's experience of contact with the absolute, the "supreme Ineffable" which the different religions attempt to transmit can be the basis for interreligious dialogue. Further, faith in the human person could be the basis for uniting the different religions together. This faith in humanity is linked to "an ultimate vision of God, fragments of which are found in every religion."[46]

Teilhard's scientific training regarding the origin of humankind as a biological species led him to reflect on the multiplicity of human civilizations as well as their respective religions. In the past, cultures in the world developed in isolation and at times they were interdependent. This was also accompanied by the growth of their religious spirit – the quest for union with the Ultimate Reality. Teilhard believed that the great religions of humankind would evolve through contacts with each other. They cannot continue to exist in isolation or worst, continue to look upon each other as rivals or enemies. Dialogue, therefore, is necessary for different religious traditions to flourish. Teilhard was particularly interested in the dynamic potential of religions to unite people together.[47] He writes:

> Present-day Mankind, as it becomes increasingly aware of its unity – not only past unity in the blood, but future unity in progress – is experiencing a vital need to close in upon itself. A tendency towards unification is everywhere manifest, and especially in the different branches of religion. We are looking for something that will draw us together, below or above the level of that which divides.[48]

---

[45] Quoted in URSULA KING, "Religion and the future: Teilhard de Chardin's analysis of religion as a contribution to inter-religious dialogue," *Religious Studies* 7, no. 4 (December 1, 1971), 318.

[46] URSULA KING, "Religion and the future: Teilhard de Chardin's analysis of religion as a contribution to inter-religious dialogue," *Religious Studies* 7, no. 4 (December 1, 1971), 319.

[47] *Ibid.*, 309.

[48] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *The Future of Man*, translated from the French by Normany Deny (London, St James Place: Collins, 1964), 189.

Exposed to the lived reality of Asian religious traditions, Teilhard wrote about the universal presence of the spirit in the milieu, "the dynamic of love" and "creative union" in his reflection on religion.[49] He believed that contemporary humankind needs an "incarnational spirituality" that people can relate meaningfully and find consolation. This spirituality would be both transcendent and immanent, a true religion of progress. In Teilhard's view, none of the religions in the present is adequate to meet the needs of humankind that is fast evolving. He believed that the religious consciousness of human beings needs a new orientation and this includes having dialogue between Eastern and Western religions. He was optimistic about the future regarding the role of religion in society even though he was uncertain about the future. Teilhard believed something is happening now, "a new event" is taking shape:

> one might say that a yet unknown form of religion …is germinating in the heart of modern Man […] God is no longer sought in a dissolving identification with Things – nor in a dehumanising evasion outside Things. But God is attained […] through going to the centre (in formation) of the total Sphere of Things.
> Far from feeling trouble in the Faith by such a deep change, I salute the rise of this new mysticism with an overwhelming hope and I foresee its inevitable triumph.[50]

Although Teilhard never used the term "interreligious dialogue," he seemed to be imbued with the right spirit for encountering "the

---

[49] URSULA KING, "Religion and the future: Teilhard de Chardin's analysis of religion as a contribution to inter-religious dialogue," *Religious Studies* 7, no. 4 (December 1, 1971), 320.

[50] Quoted in URSULA KING, "Religion and the future: Teilhard de Chardin's analysis of religion as a contribution to inter-religious dialogue," *Religious Studies* 7, no. 4 (December 1, 1971), 323. In his motto of *The Future of Man*, Teilhard writes: "The whole future of the Earth, as of religion, seems to me to depend on the awakening of our faith in the future." His concern with the future of humanity is tied to his concern with the evolution of religion in the future.

Other." He was qualified to speak to contemporary men and women regarding the need to integrate the various religious experiences of humankind through dialogue because he possessed a scientific and evolutionary outlook. Teilhard called for the meeting of religions based on convergence and not absorption of all religions into one. It is also not a syncretism for Teilhard recognised the diversity and complementarity of faith. In fact, he acknowledges a decisive difference between Eastern spirituality and his own: "… the East fascinates me by its faith in the ultimate unity of the universe; but the fact remains that the two of us, the East and I, have two diametrically opposed conceptions of the relationship by which there is communication between the totality and its elements."[51]

Be that as it may, religious diversity is here to stay and different religious traditions offer us a wealth of knowledge and resources for mutual enrichment and correction. Joseph Ratzinger (Pope Emeritus Benedict XVI) also supports an inclusivism that is not an absorption of one religion by another, but an encounter that transforms pluralism into plurality. Ratzinger claims that revelation offered in Christ springs not from one single culture, but from intervention from above and thus, does not "absorb" anything. It provides space for all the great spiritual experiences of humankind as foreshadowed in Pentecost – the many languages and cultures understand each other in the one Spirit. They are not absorbed but brought together in harmony.[52]

CONCLUSION

As mentioned earlier, the universal Christ is not to be identified with Christianity, much less the Church. A Christianity that transcends itself eventually points towards the Kingdom of God as preached by Jesus. This means that Christianity needs to open up,

---

[51] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Christianity and Evolution*, translated by René Hague (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), 122.

[52] JOSEPH RATZINGER, *Truth and Tolerance* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 81-82.

to learn from other religious traditions, and seeing them as partners in the building of the Kingdom of God. It is interesting to note that in St Augustine's work, *De Vera Religione* (translated into English as "One the True Religion"), he hardly mentions Christianity. Instead he emphasizes personal relationship with the transcendent God and thus, the title should be translated as "On Genuine Worship." In fact, God is not bothered with Christianity as such, for he so loved the world that he sent his only Son. The world includes all humankind and not just Christians.

Jacques Dupuis, who was well acquainted with the works of Teilhard, argued that Jesus did not identify the reign with the "movement" he created and which later became the church. He was actually "putting the Church at the service of the Reign when he commissioned the 'twelve' […] to proclaim the coming of the Kingdom" (Mt 10:5-7). Thus the church is called to proclaim the reign of God and not itself.[53] This implies that the Kingdom of Christ is more comprehensive than the church; Christ's rule extends beyond the church to the world in general.[54] Dupuis also claims that the personal life of the followers of other religions cannot be separated from their own traditions that give concrete expression to their religiosity.[55] He believes that their own sacred books and sacramental practices contain "supernatural, grace-filled elements." Their beliefs and traditions contribute to the building of God's Kingdom.[56]

The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) documents describe the pilgrimage towards the Kingdom as a journey that involved all humankind, with particular focus on Asia, its peoples and the pluralism that characterises them. This pilgrimage is, thus, an inter-religious project.[57] The Asian bishops point out that God's

---

[53] JACQUES DUPUIS, S.J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 343.

[54] *Ibid*., 344.

[55] *Ibid*.

[56] *Ibid*., 345-346.

[57] GAUDENCIO B. ROSALES and C. G. ARÉVALO, eds., *For All the Peoples of Asia* (Quezon City: Claretian Publications, 1992), 304

reign has a communitarian and social dimension because the Kingdom of God is about relationships and "the Christian travels not alone, but in community."[58] Diversity and plurality in Asian, multi-cultural, religious societies are not opposed to the building of the Kingdom of God, but are actually necessary for its realisation.

Be that as it may, we must remember that the Teilhardian outlook is essentially Christocentric and the Church is the "reflexively Christified" aspect of our society. For Teilhard, the eschatological fulfilment of the Kingdom of God involves the "universal Christification of all things."[59] According to him:

> [Christ] is the alpha and omega, the principle and the end, the foundation stone and the keystone, the Plenitude and the Plenifier. He is the one who consummates all things and gives them their consistence. It is towards him and through him, the inner life and light of the world, that the universal convergence of all created spirit is effected in sweat and tears. He is the single centre, precious and consistent, who glitters at the summit that is to crown the world (SC 34-35).

The idea of "convergence" is central to Teilhard's understanding of religious pluralism – he believed in the eschatological convergence of religions that will take place at the end of time culminating in the Christ-Omega. We can conclude that this movement towards the future refers to the Reign of God – when "He has made known to us the mystery of his will, according to his good pleasure that he set forth in Christ, as a plan for the fullness of time, to gather up all things in him, things in heaven and things on earth" (Ephesian 1:9-10).

---

[58] *Ibid*., 184.

[59] JACQUES DUPUIS, S.J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 139.

POUR UNE INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE D'AGATHANGE

RICCARDO PANE

Editor's note: *Apparently the preserve of highly specialized studies, the topic of this article may appear somewhat unrelated with the main field of interest of our journal: that is the presentation, in an organic and systematic way, of the Christian message through the Thomistic perspective. However, the development of a truly catholic (id est, universal) theology requires close contact with the historical sources of the development of the Christian faith.*

Professor Riccardo Pane's article focuses on one of the most important texts of Armenian literature, namely, the History of St. Gregory and the Conversion of Armenia *by Agathangelos, a supposed secretary of Tiridates III, King of Armenia, under whose name the life of the first apostle of Armenia, Gregory the Illuminator (about 257-331) was handed down). This* History *is the principal source for the knowledge of the Armenians' conversion to Christianity. By a theological and hagiographic analysis of the text, the author disputes most contemporary approaches and critical essays, which speak about legendary, fabulous and unlikely elements in Agathangelos' narration; on the contrary, he proves that they are rather traceable and explainable within a new theological reading of the text. The present paper is mainly concerned with Gregory the Illuminator's martyrdom, with the theme of the beauty of the holy martyr Hṙip'simē, her resolute and immense strength when she faces martyrdom, with King Tiridates turning into a boar, and finally with the theophany underlying the building of the patriarchal cathedral of Ējmiacin.*

Le texte qui relate les premiers événements qui concernent la conversion de l'Arménie au christianisme est l'*Histoire* d'Agathange, pseudonyme d'origine grecque qui signifie «messager de bien», e qui, déjà dès son nom, révèle son contenu salvateur[1]. Derrière ce pseudonyme pourrait se cacher une allusion non seulement à l'auteur, mais plutôt au protagoniste de l'œuvre, cet-à-dire Grégoire l'Illuminateur. Le texte d'Agathange eut une fortune extraordinaire dans l'orient chrétien entier et il fut traduit en plusieurs langues, parmi lesquelles le grec e le latin. En 1946 une *Vie* de Saint Grégoire fut publiée en grec[2]. De ce texte grecque dériverait une version arabe, déjà connue auparavant. Le grecque, d'autre part, supposerait un original arménien, qu'on a perdu, et qui serait plus ancien que celui d'Agathange arménien que nous connaissons. Comme on peut voir, il s'agit d'une complexe tradition hagiographique avec plusieurs rédactions[3]. L'auteur affirme être le secrétaire du roi Tiridate, donc contemporain des événement décrits, mais on sait bien que l'écriture arménienne paraît seulement un siècle plus tard, et on n'a pas des évidences que la langue originelle puisse être le grec.

Avant d'aborder la question exégétique, il faudra résumer, en peu de mots, les événements. Les vicissitudes concernants la conversion de l'Arménie débutent par une conjuration de cour pour renverser la dynastie arsacide. Deux garçons seulement

---

[1] «Le nom qu'il s'est peut-être donné le place volontairement dans une situation d'intercesseur entre deux mondes. Il se présente comme un témoin. Témoin qui sait et qui veut faire comprendre l'essentiel qui, pour lui, n'est en aucun cas le simple récit des événements»: M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie. Retour aux sources. L'œuvre de saint Grégoire l'Illuminateur du milieu du IIIe siècle aux années 330*, vol. II, Lyon 2008, p. 255.

[2] G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano 1946. G. LAFONTAINE, *La version grecque ancienne du livre d'Agathange*, Louvain-la-Neuve 1973.

[3] L'édition critique de la version arménienne fut publiée la première fois à Tbilisi en 1909. Le seul texte critique a été republié en 1976 par R. W. Thomson, avec traduction anglaise (AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, Albany [NY] 1976).

seraient échappés à cette conjuration: le fils du roi, appelé Tiridate, et le fils du conspirateur, Grégoire. Élevé en Cappadocia dans la foi chrétienne et dans la culture grecque, Grégoire revint adulte en Arménie, où régnait l'autre survécu à la conjuration, c'est-à-dire Tiridate. Persécuté à cause de sa foi chrétienne, Grégoire fut torturé et enfermé dans une prison enterrée, au pied du mont Ararat (*Xor virap*). Ici l'histoire de Grégoire se fonde avec une autre tradition hagiographique. Quelques vierges chrétiennes, parmi lesquelles Hřip'simē, arrivèrent en Arménie de l'occident, pour échapper aux persécutions de Dioclétien. Toutefois elles tombèrent sur les persécutions de Tiridate et subirent le martyre[4]. Selon une tradition hagiographique géorgienne, parmi ces vierges il y avait aussi sainte Nino, qui échappa à la mort en Ibérie (Géorgie, de nos jours), où elle prêcha l'évangile en convertissant le pays au christianisme[5]. Le roi Tiridate, sali par une faute si honteuse, fut puni par Dieu et transformé en un sanglier. Aucun médecin humain réussit à guérir son infirmité, sauf Grégoire, échappé miraculeusement à la captivité. Le roi se convertit au christianisme et il fut baptisé avec son peuple entier, en faisant de l'Arménie la première nation officiellement chrétienne. C'était l'an 301, ou, plus vraisemblablement le 314[6]. Après la conversion, Tiridate et Grégoire

---

[4] Cf. J. M. THIERRY, *L'histoire des saintes hřip'simiennes*, dans D. KOUYMJIAN (éd.), *Movsēs Xorenacï et l'historiographie arménienne des origines*, Antélias 2000, pp. 113-116.

[5] Cf. M. VAN ESBROECK, *Die Stellung der Märtyrerin Rhipsime in der Geschichte der Bekehrung des Kaukasus*, dans W. SEIBT (hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 171-179.

[6] P. ANANIAN, *La data e le circostanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore*, «Le Muséon» 71 (1961), pp. 43-73; 317-360; M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie. De l'avènement des Sasanides à la conversion du royaume*, Paris 1969; R. MANASERYAN, *Hayastanə Artavazdic' minč'ev Trdat Mec*, Yerevan 1997; W. SEIBT, *Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315)*, dans ID., *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 125-133; A. MARDIROSSIAN, *Le synode de Vałaršapat (491) et la date de la conversion au christianisme du royaume de Grande Arménie (311)*, «Revue des Études arméniennes» 28 (2001-2002), pp. 249-260.

auraient fait un voyage en occident, reçus avec honneur par l'empereur Constantine et pope Sylvestre (cf. Agathange § 872), mais il s'agit d'une nouvelle douteuse. La guérison prodigieuse du roi e sa conversion sont mentionnées aussi par Sozomène, qui confirme le récit d'Agathange.

Les affinités du récit d'Agathange avec le genre du roman ancien de Lucien et Apulée, qui présente des personnages en proie à un destin aveugle et inéluctable, sont possibles[7]. Mais cela signifierait qu'il faudrait ramener chaque élément invraisemblable (par exemple le sanglier) au niveau d'une fiction littéraire. C'est la méthode adoptée par une certaine exégèse rationaliste des textes hagiographiques (mais aussi des livres sacrés), très répandue: ce qu'est difficile à expliquer par des argumentations rationnelles, il est exclu de la vérité historique, et stigmatisé comme invention littéraire. Mais il faut rappeler qu'il y a une troisième voie, c'est-à-dire la relecture théologique des événements, qui restent en même temps vrais et réels, en dépit de la relecture théologique, parce que c'est justement cette relecture qui permet de saisir un niveau de vérité plus profond, c'est-à-dire la vérité spirituelle. J'insiste: il ne s'agit ici de métaphore, ou d'un artifice littéraire, ou simplement d'un mythe, mais d'une vérité plus profonde, qui n'est pas moins réelle, qui reste au delà du niveau événementiel, et qui est mise en évidence par la lecture théologique.

L'histoire d'Agathange est, selon moi, représentatif. Comme Yevadian remarque[8], «les historiens modernes l'ont dépecée, découpée, démembrée pour isoler ce qui était plutôt historique, plus ou moins fabuleux, épique, voire apologétique». Robert W. Thomson, par exemple, dans son introduction à l'édition anglaise d'Agathange parle, d'une façon explicite, de «a curious mixture of remembered tradition and invented legend»[9]. Nina

---

[7] Cf. J.-P. MAHÉ, *Il primo secolo dell'Armenia cristiana (298-387): dalla letteratura alla storia*, dans C. MUTAFIAN (ed.), Roma-Armenia, Roma 1999, pp. 64-72; ID., *Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden*, dans W. SEIBT (hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 107-124.

[8] M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 254.

[9] AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, translation an commentary by R.W. Thomson, Albany (NY) 1976, p. vii.

Garsoian[10], d'après Nicolas Adontz[11], souligne l'existence d'un substrat épique iranien. Nazénie Garibian de Vartavan parle d'un «récit truffé d'éléments miraculeux, visionnaires et légendaires, propres au genres hagiographiques de style épique et romanesque […] véritables obstacles pour la reconstitution des faits»[12]. Mais il y a aussi qui a mis en évidence la dimension théologique du texte. Yevadian souligne le but moral d'Agathange: «ce qui lui importe, c'est d'exalter le remords de Grégoire revenu en Arménie pour racheter les fautes de son père, la fidélité san faille de Hṙip'simē à son union mystique au Christ, ou encore la sincérité du pieux Tiridate qui mène son peuple au bonheur et au salut»[13]. Cette interprétation moralisante, bien que présente accidentellement, nous paraît restrictive. L'auteur, d'ailleurs, se joint à l'exégèse prédominante, en déclarant le but «de cerner ce que l'on peut retenir ou reconnaître de probablement réel à travers le double filtre de la transition orale et de la déformation religieuse»[14], et en intitulant un chapitre «Entre légende et histoire»[15]. Cette lecture, dépassée dans l'exégèse du Nouveau Testament, tout au long les successives phases de la quête du Jésus historique, semble encore très actuelle dans le domaine hagiographique.

Theo Maarten van Lint parle plus correctement d'histoire symbolique: «Cristo che sconfigge l'idolatria pagana e in particolare lo

---

[10] N. GARSOIAN, *The Iranian Substratum of the "Agathangelos Cycle"*, in ID. ET AL. (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington (DC) 1982, pp. 152-174; EADEM, *Reality and Myth in Armenian History*, in G. GARBINI ET AL. (edd.), *The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992)*, Roma 1994, pp. 117-145, reprint in ID., *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, Brookfield – Singapore – Sydney 1999.

[11] N. ADONTZ, *Grégoire l'Illuminateur et Anak le Parthe*, «Revue des Études Arméniennes» 8 (1928), pp. 233-245.

[12] N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie. Methode pour l'étude de l'église comme temple de Dieu*, Yerevan 2009, pp. 205-206.

[13] M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 255.

[14] *Ibid.*, p. 371.

[15] *Ibid*.

zoroastrismo, il culto dominante in Armenia, è rappresentato simbolicamente nella trasformazione di re Trdat in un cinghiale»[16]. Il est plus intéressante encore la voie entreprise par Valentina Calzolari[17], qui étudie les liens avec avec la *Vie de Mesrop Mašt'oc'* de Koriwn et l'utilisation des citations bibliques, pour affirmer que «les historiens arméniens ressentirent non seulement le besoin d'insister sur l'appartenance de leur peuple au dessein providentiel, mais aussi de croire dans la possibilité d'intervenir activement, grâce à leur œuvre historiographique, dans la perpétuation de l'alliance établie avec Dieu».

Quelles que soient les influences formelles sur le récit d'Agathange, il faut maintenant dépasser le niveau formel pour atteindre le niveau théologique. Que cette méthode soit légitime nous est confirmé par Agathange lui même, qui affirme dans le prologue: «J'ai cherché d'entrer dans la profondeur de ces écrits historiques, pour révéler à ceux qui, avec sapience, voudront obéir[18] à cette histoire profitable»[19]. Il est justement ce niveau plus profond, qu'on cherche ici de découvrir, suivant l'ordre des événements que une certaine exégèse classifie comme légendaires.

1. LE MARTYRE DE GRÉGOIRE

Tiridate, pour obtenir l'abjuration de Grégoire, lui infligea une série de tortures inénarrables, et enfin il l'emprisonna dans une fosse profonde (*Xor virap*) pendant treize ans, parmi serpents venimeux et scorpions. Selon Yevadian, «les proportions que ces faits

---

[16] T. M. VAN LINT, *Il pensiero simbolico nella storia armena*, in G. ULUHOGIAN – B. L. ZEKIYAN – V. KARAPETIAN (edd.), *Armenia. Impronte di una civiltà*, Milano 2011, pp. 165-171.

[17] V. CALZOLARI, *La citation du Ps 78 [77], 5-8 dans l'épilogue de l'*Histoire de l'Arménie *d'Agathange*, «Revue des Études Arméniennes» 29 (2003-2004), pp. 9-27.

[18] Le mot arménien ունկնդիր à la même signification ambivalente de «écouter» et «obéir», qui a le latin *obaudire*.

[19] AGATH., *Hist.*, § 12.

prennent dans ces *Vies* épiques sont sans commune mesure avec ce qui est rationnellement acceptable»[20]. Le miracle n'est pas admis *a priori*. Il faudrait d'abord rappeler le mots du P. Reginald Grégoire:

> Il miracolo, in agiografia, è una proposta semiologica. Il segno che svolge il ruolo di «funzione», corrisponde a una precisa situazione umana e spirituale, individuale e collettiva. L'esperienza dello straordinario protegge il «credente» contro la profanazione del sacro: vivendo l'imprevedibile, si abolisce una spiegazione unilaterale (razionalistica o, più semplicemente, intellettuale) del dinamismo esistenziale naturale. Il soprannaturale entra nel reale concreto, l'intuizione di un Dio attivo nel mondo si trasforma in avvenimenti storici che i metodi di indagine utilizzati in quel preciso settore dello scibile possono verificare e interpretare. Inoltre il miracolo insegna la necessità e la possibilità della mutabilità: il presente non è l'unica soluzione possibile, la forma apparente non è definitiva, ma il «conosciuto» è sempre parziale e frammentario[21].

La clef de lecture des textes hagiographiques ne dépend ni de la forme littéraire, ni des aspects fabuleux, mais plutôt d'une substance doctrinale qui valorise l'action de la grâce, comme le *Decretum Gelasianum* avait bien compris[22]. Selon une correcte pers-

---

[20] M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie,* cit., p. 384.

[21] R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia,* Fabriano 1996[2], p. 293.

[22] *DS* 353: «Item gesta sanctorum martyrum, quas multiplicibus tormentorum cruciatibus et mirabilibus confessionum triumphis inradiat. Quis catholicorum dubitet maiora eos in agonibus fuisse perpessos nec suis viribus, sed Dei gratia et adiutorio universa tolerasse? Sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur […]. Nos autem cum praedicta ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones qui Deo magis quam hominibus noti sunt devotione veneramur». Cf. R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia,* cit., pp. 17-23.

pective théologique, les miracles e le merveilleux ne sont que la continuation des œuvres visibles de Christ. La condition du martyr est celle d'être un prolongement du Christ, c'est-à-dire une totale réceptivité de la divinité par la chair humaine. Le Ressuscité agit dans le martyr[23]. Les psaumes, ouverts dans le contexte juif et chrétien à une lecture messianique, présentent l'homme de Dieu délivré par lui de la fosse profonde: «Il m'a retiré de la fosse de perdition, de la fange du bourbier; il a dressé mes pieds sur le rocher, il a affermi mes pas» (Ps 40[39],3). Le Seigneur promit de sauver de la fosse son fidèle (Ps 103[102],4), de le faire marcher sur aspics et vipères, et de le glorifier en le rassasiant de longs jours (Ps 91[90] *passim*)[24]. Ces psaumes, qui sont lus par rapport à Christ et à sa résurrection selon la tradition chrétienne, trouvent une nouvelle actualisation en Agathange dans la vie de Grégoire. Comme le psalmiste crie devant Dieu, qui l'a jeté au fond de la fosse, dans les ténèbres, dans les abîmes, et il invoque la libération, parce que personne ne connait ni les prodiges de Dieu dans les abîmes, ni sa bonté dans le sépulcre (Ps 88[87] *passim*), donc, selon Agathange, Grégoire a été délivré de la fosse et réuni à la résurrection de Jesus, pour être le libérateur du peuple arménien, qui se trouvait dans l'abîme du paganisme. Nouvel Moïse, Grégoire a dressé le vexille du Serpent salvateur (c'est-à-dire la croix) dans le désert des valeurs, pour délivrer les arméniens de la mort et du péché[25].

Cette interprétation (c'est-à-dire une lecture actualisante de l'histoire du salut) est aussi évidente en Zenob Glak, auteur de date incertaine, qui résume le récit d'Agathange, dans son *Histoire du Tarōn*, par ce mots: «Au bout de ce temps, l'Arménie entière devint la proie des démons, et le roi lui-même s'en alla vivre en compagnie des porcs; mais par l'ordre de Dieu, ses *nakharars* allèrent le [*scil.* Grégoire] chercher et le ramenèrent»[26]. On voit bien ici,

---

[23] Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica,* Brescia 2010, pp. 142-143.

[24] Cf. aussi Lc 10,19. I RAMELLI, *s.v.* "serpente", dans A. DI BERARDINO (cur.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, IIIe vol., Genova-Milano 2002, coll. 4881-4889.

[25] Cf. Nb 21; Jn 3,14-17.

[26] Cité par M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie,* cit., p. 228.

par l'allusion à la parabole du fils prodigue (Lc 15), qu'il ne s'agit pas de sangliers et serpents, mais de péché, démons et paganisme. On comprend mieux alors pourquoi Agathange voit Grégoire comme le signe de l'amour de Dieu vers le peuple arménien, le héraut de la doctrine de Christ (*վարդապետութեանն Քրիստոսի պատգամաւոր*), et Tiridate comme héritier de la vie éternelle[27]. Ce qu'on contemple ici c'est l'incarnation de l'histoire du salut. La grâce de la passion, mort et résurrection du Seigneur, unique, est actualisée maintenant pour le peuple arménien dans le martyr de Grégoire, qui a pu se relever de la fosse. Nouvel Elia, il reçoit la nourriture par une veuve (1 R 17); vrai disciple de Christ il reçoit l'aliment par des mains angéliques et vit parmi les fauves (Mc 1,13). Là dans la fosse profonde et ténébreuse de la mort[28], où tous les hommes, condamnés à la même peine, supportent les conséquences du péché et ils font l'expérience de la mort, lui seul il reçoit du Père la vie (*յայն վիրապ ուր ընկեցին զնա պահեալ լինէր նա կենդանի չնորհիւ Տեառն իւրոյ. Իսկ այլ մարդիկ որ միանգամ իջուցեալ էր անդր ամենեքեան մեռեալ էին*), parce que ce lieu avait été construit expressément pour la mort des pécheurs (*վասն չարագործաց իսկ էր չինեալ զայն տեղի եւ ի սպանումն մահապարտացն*)[29].

2. L'irrésistible charme de la virginité

«Tota pulchra es Maria, et macula originalis non est in te». Cette antienne mariale, empruntée à l'exégèse chrétienne de Ct 4,7 («Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi») révèle le lien indissoluble qu'il y a entre beauté et sainteté dans la tradi-

---

[27] Cf. § 13. À ce propos, il pourrait être intéressant relire les développement suivants que les figures de Grégoire et Tiridate assument dans le culte et l'imaginaire arménien, particulièrement dans les panégyriques: cf. A. Terian, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity. The Early Panegyrics on Saint Gregory*, New York 2005.

[28] Cf. Fig. 1, ms. M1920, f. 27*v*., du 1569/70.

[29] Cf. § 124.

Fig. 1

tion ancienne[30]. Marie n'est pas belle physiquement (peut-être), ma parce qu'elle est sans péché original. D'une façon comparable, Jesus est le plus beau des fils de l'homme, et la grâce est répandue sur ses lèvres (cf. Ps 45[44],3). Grégoire de Nysse, auteur bien connu en Arménie, relie explicitement la beauté avec la virginité: «Cet idéal noble de la virginité, précieux à tous ceux qui situent le beau dans la pureté, il est dévolu seulement à ceux que la grâce bienveillante de Dieu assiste dans le combat pour réaliser leur désir vertueux»[31]. Dans toute la tradition biblique et chrétienne on peut dire que la sainteté est séduisante: «le roi sera épris de ta beauté» (Ps 45[44],12). Aimée du roi de ce monde en vue de la mort, et aimée du Roi du ciel et de la terre en vue de la vie éternelle. Hérode aussi est fasciné par Jean Baptiste (cf. Mc 6,20), quoique il fût tout sauf charmant! Et malgré cela il l'a tué.

Selon Agathange, nous savons que la vierge Hřip'simē était si belle et charmante, que soit l'empereur Dioclétien que le roi Tiridate il tombèrent amoureux. Tiridate, puisqu'il ne put pas satisfaire son plaisir, il fit martyriser la vierge avec ses consœurs. Peut-être que Hřip'simē fût vraiment très belle[32], mais ici de quelle beauté, en effet, s'agît-il? Agathange parle de *պարկեշտագեղ* (§ 139), c'est-à-dire d'une beauté chaste et modeste, de *գեղապանծ վայելչութիւն* (§ 140), c'est-à-

---

[30] Cf. ORIG., *In Cant.*, II; GREG. NYS., *Hom in Cant.* VII; THEOD. CYR., *In Cant.* II; GREG. NAREK., *In Cant.* La littérature sur l'exégèse patristique du Cantique est immense: F. OHLY, *Hohelied Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohenliedauslegung des Abendlandes bis 1200*, Wiesbaden 1958; A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma 1989; R. A. J. NORRIS (ed.), *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids MI, 2003; J. E. DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques. Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte,* Paris 2004; G. I. GARGANO, *I commenti patristici al Cantico dei cantici*, in M. NALDINI (ed.), *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, Bologna 1999, pp. 127-150; J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, in J. NIEUVIARTS – P. DEBERGÉ (edd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse*, Paris 2002, pp. 129-157.

[31] GREG. NYS., *De virg.* 1.

[32] Cf. Fig. 2. Le sépulcre de Hřip'simē dans la ville sainte d'Ējmiacin.

Fig. 2

dire que le mérite de Hřip'simē est sa dignité, son honneur, ses vertus: «Elles étaient des chrétiennes sobres, chastes, pures qui nuit et jour et en tout temps priaient et étaient dignes d'adresser à Dieu leurs saintes prières» (§ 137). Voilà la nature de la beauté de cette vierge: la sainteté est séduisante, mais elle est aussi irritante, parce qu'elle condamne les actions du malfaiteur. Ce que l'Ancien Testament dit à propos de l'homme juste, il trouve accomplissement en Jesus Christ, et il présente nombreuses figures typologiques dans tous les martyrs, qui ont conformé soi-même à Christ:

> Traquons donc le juste, puisqu'il nous incommode qu'il est contraire à notre manière d'agir, qu'il nous reproche de violer la loi, et nous accuse de démentir notre éducation. Il prétend posséder la connaissance de Dieu, et se nomme fils du Seigneur. Il est pour nous la condamnation de nos pensées, sa vue seule nous est insupportable; car sa vie ne ressemble pas à celle des autres, et ses voies sont étranges.

> Dans sa pensée, nous sommes d'impures scories, il évite notre manière de vivre comme une souillure; il proclame heureux le sort des justes, et se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons donc si ce qu'il dit est vrai, et examinons ce qu'il lui arrivera au sortir de cette vie. Car si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense, et le délivrera de la main de ses adversaires. Soumettons-le aux outrages et aux tourments, afin de connaître sa résignation, et de juger sa patience. Condamnons-le à une mort honteuse, car, selon qu'il le dit, Dieu aura souci de lui[33].

En Tiridate et Hřip̣simē il s'accomplit la lutte toute spirituelle entre la vérité et la mensonge, entre la grâce et le péché, parce que Aghatange veut mettre en évidence le niveau du mystère, qui n'est pas moins réel et vrai du visible.

3. Et elle fut fait garçon

Cette expression vient de la *Passion* de Perpétua[34] et il souligne un véritable *topos* de la littérature hagiographique: l'antinomie force-faiblesse, virilité-féminité[35]. Hřip̣simē, d'une manière analogue à toutes les martyres chrétiennes, affronte les tortures et la mort avec la force d'un athlète, d'un héros, d'un lion. Nous ne voulons pas nier la présence de *topoi* dans le domaine hagiographique: il s'agit désormais d'une acquisition incontestable pour les spécialistes de littérature chrétienne ancienne. Nous ne voulons pas désacraliser aucune certitude, qui est tout à fait indéniable dans la plupart des cas. Au risque d'apparaître fidéistes, nous voulons ici seulement insinuer le doute que ces *topoi* se ramènent toujours au niveau de la forme littéraire, de la rédaction, ou ils ne

---

[33] Sg 2,12-20.

[34] Cf. C. Mazzucco, *«E fui fatta maschio». La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino 1989.

[35] Cf. A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica,* cit., pp. 82-88; R. Grégoire, *Manuale di agiologia,* cit., pp. 270-282.

soient plutôt des *topoi* de l'agir de Dieu même. Par exemple, il y a le *topos,* au-dehors du christianisme aussi, du parfum de la sainteté[36]. Mais ces phénomènes sont bien témoignés, de nos jours aussi, soit en orient (μυροβλυσία), soit en occident (par ex. Padre Pio). Suggestions œcuméniques? Les mots de Jesus sur la persécution (Mt 10,17-22), le martyre vécu par le garçon maccabée avec la force d'un lion (2M 7,24-40)[37] sont-ils aussi *topoi*? Les mots du préface des martyrs («quoniam beati martyris ad imitationem Christi sanguis effusus tua mirabilia manifestat quibus perficis in fragilitate virtutem et vires infirmas ad testimonium roboras»), dans la liturgie latine, sont-ils aussi une indulgence à l'égard d'un *topos* littéraire?

Mais revenons au récit d'Agathange:

> Or, comme la sainte Hřip'simē vit toute cette bande des malfaiteurs et écouta les mots de sa mère supérieure, elle se fortifia par les armes de l'Esprit et la potence de son Seigneur, parce qu'elle avait endossé la foi dès sa jeunesse comme une cuirasse. Elle cria à pleine voix et déploya ses bras à l'image (ի նմանութիւն) de la croix[38].

Les allusions bibliques, en particulier à Éph 6,10-17 («Revêtez l'armure de Dieu, pour pouvoir résister aux manœuvres du diable. Car ce n'est pas contre des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes»), ils nous confirment qu'ici il ne s'agit pas seulement d'une lutte entre la martyre et ses bourreaux, mais dans un niveau mystique on combat une bataille entre forces spirituelles. La position des bras de Hřip'simē, *in forma crucis*, n'est pas seulement une attitude extérieure; le mot 'image' (նմանութիւն) rentre dans le langage de la typologie

---

[36] Cf. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Ct 1*, 3, Roma 1975.

[37] Cf. R. W. THOMSON, *The Maccabees in Early Armenian Historiography*, «Journal of Theological Studies» 26 (1975), pp. 329-341.

[38] § 168.

patristique[39], c'est-à-dire que la lutte de Hřip'simē est le type, la figure, le sacrement de la croix et de la Pâques du Seigneur, pas métaphoriquement, mais par un lien réel et ontologique. Plus que un *topos*, nous sommes devant un *typos*. Hřip'simē, au moment du martyre, entende la voix du Dieu qui l'encourage (§ 175)[40]. Aussi en ce cas, il faudrait se demander: s'agit-il d'un *topos* littéraire ou théologique? Notre question est bien-sûre une provocation.

4. Le sanglier

La métamorphose de Tiridate en sanglier est sans doute l'élément considéré le plus fabuleux dans l'histoire d'Agathange. Adolf von Gutschmid il lui a enlevé toute prétention historique, et Nicolas Adontz l'a défini un «fatras martyrologique»[41]. Yevadian parle d'une «pieuse invention dans le but de nimber la conversion de Tiridate d'une aura supplémentaire»[42]. Bien sûr, personne ne peut vraiment croire à la vraisemblance d'une célèbre miniature du Matenadaran[43], où Tiridate est représenté comme un sanglier, revêtu d'un manteau royale, pendant qu'il écoute la prédication de Grégoire. Mais encore une fois: s'agit-il d'un conte fabuleux ou

---

[39] Cf. Eliseo l'Armeno, *Commento a Giosuè e Giudici*, testo critico, introduzione, traduzione, commento e indici a c. di Riccardo Pane, Roma-Bologna 2009, pp. 67-78; L. Leloir, *Comment les Armeniens ont-ils lu la Bible*? in C. Burchard (hsgb.), *Armenia and the Bible*, Atlanta (GA) 1993, pp. 143-152; E. Beck, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, «Oriens Christianus» 42 (1958), pp. 19-40; A. M. Mazzanti (cur.), *Il mistero nella carne. Contributi su "Mysterion" e "Sacramentum" nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003; Id., *Il volto del mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006; H. H. K'yoseyan, *Xorhrdanšanə Ełišēi meknabanakan ev čaŕagrakan erkerum*, «Ējmiacin» 46 (1989), pp. 52-60.

[40] Cf. A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica*, cit., pp. 81-82; R. Grégoire, *Manuale di agiologia*, cit., p. 242-244.

[41] Cité par M. K. Yevadian, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 386.

[42] *Ibid*.

[43] Cf. Fig. 3: ms. M1920 , f. 55v., du 1569/70.

Fig. 3

plutôt de perspective théologique? Il faut maintenant relire le récit d'Agathange:

> Mais lorsque le roi s'apprêta à monter dans son char, pour quitter la ville, le châtiment du Seigneur s'appesantit tout-à-coup sur lui. Un démon immonde s'empara du roi et le renversa à terre de son char. Aussitôt il entra dans une grande fureur et il s'arracha les chairs. Semblable à Nabuchodonosor, roi des babyloniens, il avait perdu sa nature humaine, il prit la forme d'un sanglier (ելեալ ըստ մարկային բնութիւնս արտաքս, ի նմանութիւն վայրենի խոզաց) et agissait et habitait avec eux (cf. Dan 4,12-13)[44].

Agathange ne cache pas qu'il s'agit d'un métamorphose spirituelle, d'une possession diabolique (դիւաբախ). Pas son corps, mais son âme assume l'aspect animal. Comme le fils prodigue, l'homme qui s'abandonne au péché perde sa ressemblance humaine, image de Dieu, pour assumer l'aspect de la créature corrompue. Seulement l'évangile et le baptême peuvent rendre à l'homme son identité humaine. L'allusion à Dan 4,13 nous confirme dans cette exégèse spirituelle: «Que soir cœur ne soit plus un cœur d'homme, et qu'un cœur de bête lui soit donné, et que sept temps passent sur lui». Même l'historien byzantin Nicéphore Calliste semble avoir comprit cette dimension spirituelle:

> Tiridate, prince de cette gent, expérimenta l'ire de Dieu en même temps que toute sa maison et les principaux du pays. Ils reçurent en effet une vie et une forme de pourceaux (χοιρώδη γὰρ καὶ βίον καὶ ὄψιν), il passèrent leur temps à se dévorer les uns les autres. Mais le divin Grégoire tiré de là les persuada tous, par un seul pacte (σύνθημα), d'honorer le Christ. Il les fit sortir de leur vie et de leur apparence de cochons et les incita à chérir la religion chrétienne[45].

---

[44] § 212. Traduction de M. Yevadian.

[45] NIC. CAL., *Hist. Eccl.* 8, 35. Traduction de M. Yevadian.

Mon hypothèse est que le mot σύνθημα puisse réfléchir une idée très importante dans la théologie orientale syriaque et arménienne, c'est-à-dire celle du 'pacte', en arménien ուխտ. Le pacte indique pas seulement le baptême, ma aussi l'union ecclésiale, la fidélité à son identité chrétienne et nationale. Le pacte est, fondamentalement, la condition de possibilité de la vie chrétienne[46].

Le *kat'ołikos Yovhannēs Drasxanaketc'i* (IX-Xe siècle), en résumant les événements qui concernent Tiridate et Grégoire, confirme la nature spirituelle des maux qui affliges les arméniens: «[Grégoire] guérit toute la race des fils d'Aram de ses maux et de l'idolâtrie»[47]. Mxit'ar Ayrivanec'i (XIVe siècle), dans sa *Cronique*, affirme que Tiridate fut guéri par Grégoire dans le corps et dans l'esprit (հոգւով մարմնով), en soulignant ainsi la guérison intégrale de l'homme opérée par l'évangile. La *Chronique* syriaque, dite de Séert[48], décrit la maladie de Tiridate utilisant ces mots: «Le roi, perdant la raison et le sentiment, se mit à déchirer ses vêtements et à mordre son corps»: maladie mentale, ou possession diabolique?

Par un lexique symbolique consolidé de la théologie biblique, Agathange nous présente pas un récit fabuleux, mais réel, pas au niveau superficiel, mais au niveau de la nature plus profonde de l'homme dans son rencontre avec Dieu et les forces du mal, là où il se joue la réalisation ou la faillite de l'identité humaine. Seul l'évangile peut rendre à l'homme, défiguré par le péché, son authentique identité humaine. Ceux qui, autrefois, étaient un troupeau de bêtes les unes contre les autres armées, maintenant ils sont devenus un seul peuple, une seule église, une nation.

---

[46] Cf. B. L. ZEKIYAN, *Ełišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church*, in N. GARSOIAN – TH. F. MATHEWS – R. W. THOMSON (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, pp. 187-197.

[47] YOV. DRASX., *Hist.* 8.

[48] Cité par M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 233.

5. Le temple

Il faut mentionner ici la grande vision de Grégoire, même si le thème a été amplement examiné par Nazénie Garibian de Vartavan[49]. À l'origine de la ville sainte de Ēǰmiacin il y a une vision pendant laquelle Grégoire contemple le Fils Unique descendre du ciel[50]:

> Et j'eus la vision d'un homme grand et redoutable, qui gardait l'entrée et dirigeait le premiers [groupes d'anges] et ceux qui suivaient, il descendit d'en haut où il jouait un rôle prépondérant. Il avait dans sa main un immense marteau d'or et tous le suivaient […]. Et je vis au milieu de la cité, près du palais royal, une base circulaire en or large comme un grand plateau duquel une colonne de feu immense s'élevait et au sommet un chapiteau de nuage sur lequel il y avait une croix de lumière. Le levais les yeux et vit trois autres bases: une, là où Gayanē avait été martyrisée avec ses deux compagnes, une, où Hṙip'simē fut martyrisée avec ses trente-deux compagnes et une, là où le pressoirs étaient situés[51].

L'explication de chaque élément allégorique de la vision suit (§§ 744-748). Le texte nous montre quatre colonnes reliées par des arcs sur lesquels une construction en forme de ciborium s'appuie. Chacune des colonnes est élevée à un endroit indiquant les lieux du martyre des saintes vierges où les respectives *martyria* se dresseront. Khatchatrian a essayé d'établir que saint Grégoire avait réfléchi dans sa vision une typologie martyriale qu'il aurait vus auparavant[52],

---

[49] N. Garibian de Vartavan, *La Jérusalem nouvelle*, cit. Sur ce sujet voir aussi: J. Hani, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1978; A. Khatchatrian, *L'architecture arménienne du IVe au VIe siècle*, Paris 1971.

[50] Ēǰmiacin il signifie justement «Il est descendu le Fils Unique». Cf. Fig. 4: ms. M1920 , f. 149*v*., du 1569/70 et Fig. 5: la cathédrale d'Ēǰmiacin aujourd'hui.

[51] §§ 735-737. Traduction de M. Yevadian.

[52] A. Khatchatrian, *Données historique sur la fondation d'Etchmiadzin à la lumière des fouilles récentes*, «Handēs Amsoreay», 76 (1962), pp. 100-109, 227-250, 425-452.

Fig. 4

Fig. 5

c'est-à-dire la vision comme reflet d'une réalité matérielle déjà vue. Selon Yevadian il s'agit d'une interprétation tardive du clergé arménien pour revendiquer, vis-à-vis avec l'église byzantine, le particularisme arménien grâce à une sorte d'alliance directe entre Grégoire et le Christ[53]. Cette interprétation politique nous semble réductive: notre hypothèse est qu'il faudrait chercher une explication plus profonde dans le domaine théologique à partir du temple israélite et de la révélation biblique.

Le tabernacle et puis le temple de Jerusalem étaient édifiés selon un archétype intelligible, donné par Dieu à Moïse[54]. Le modèle avait un symbolisme appliqué à chacune de ses partie constructives, parce que le temple terrestre, *hic et nunc*, n'est qu'un type du temple céleste, c'est-à-dire d'une réalité spirituelle et sur-

---

[53] M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie,* cit., p. 398.

[54] Cf. Ex 25-26; cf. aussi PHIL. AL., *In Ex.*, 2, 51-101; IDEM, *De vit. Mos.*, 2, 71-135.

naturelle: sa forme et ses mesures ne pouvaient qu'être révélées d'en haut selon un proportion de nature divine. Après le IVe siècle, les chrétiens ont hérité cette idée sacrale du temple: si le sanctuaire céleste, la Jerusalem céleste, était descendu sur la terre[55], la véritable maison de Dieu semblait pouvoir se concrétiser elle aussi dans la forme architecturale: l'église de pierre devient *antitypus*, sacrement de l'Église céleste[56]. Dans l'espace sacré du temple chrétien on accède en mystère[57] aux réalités spirituelles de la Jerusalem céleste. La relation entre le temple spirituel, c'est-à-dire l'église, corps mystique du Christ, et son modèle matériel est semblable à celle du Créateur et de l'homme, créé à son image[58]. Cette relation mystique et typologique se traduit aussi dans une géographie de l'espace sacré, où le modèle céleste empreinte la structure urbanistique de la ville des hommes[59]. Des villes saintes naissent, modelées sur la ville sainte de Jerusalem, et construis non plus sur les lieux de la passion du Seigneur, mais sur le reliques des martyres. Cette imitation – ça va sans dire – ne reste pas au niveau formel, mais elle réfléchit le lien substantiel qui lie l'archétype à son empreinte dans la conception platonique.

La théophanie révèle une identification entre la ville sainte de Jerusalem, avec son temple où le Seigneur se rend présent, et la ville sainte d' Ējmiacin, avec sa cathédrale, où le Monogène descendit, et elle signe l'*hic et nunc* de la salut pour le peuple arménien. C'est une véritable expérience spirituelle celle vécue par Grégoire et interprétée par Agathange, une intuition profonde du mystère de l'Église dans sa dimension theandrique, pas seulement le songe d'un bâtiment sacré.

---

[55] Cf. Ap 21,10.

[56] Un archétype de cette interprétation peut être considéré le discours de Eusèbe de Césarée à l'occasion de l'inauguration de la cathédrale de Tyr en 315/317, cf. EUS. CAES., *Hist. Eccl.*, 10, 4.

[57] Il faut rappeler ici que le mot «mystère» dans le langage patristique indique une relation ontologique et constitutive entre une réalité temporelle et spatiale, et une réalité spirituelle et éternelle.

[58] Cf. Gn 1,26-27; 1Cor 6,19.

[59] Cf. A. TER MINASSIAN, *Vagharshapat-Edjmiatzin: The birth of a "haut-lieu"*, in *Vagharshapat* (Documenti di architettura armena 23), Venezia 1998, pp. 5-12.

En conclusion de notre enquête, nous ne pouvons que confirmer notre perplexité devant des expressions comme 'légende'[60], 'fabuleux', 'merveilleux'[61], 'invention'[62], ainsi fréquents dans les spécialistes d'Agathange et de son histoire. C'est plus correcte la définition de 'narration symbolique'[63], mais moi, je préfère sans doute l'adjectif 'théologique'. La différence est subtile, mais importante. Un conte symbolique suppose une opération d'en bas: c'est l'homme que attribue une signification à la réalité, pour en lire la complexité; le symbolique est une sorte de code par lequel l'homme regarde au monde. Une vision théologique, au contraire, est toujours un rencontre entre une réalité plus grande qui nous précède, qui nous est donnée et révélée, et que nous devons décoder. Cette réalité est complexe, elle, et seulement elle est vraiment symbolique, c'est-à-dire une relation cachée mais réelle entre le visible et l'invisible, le fini et l'infini, le corps et l'esprit, l'homme et Dieu. Cette relation que la théologie ancienne définit μυστήριον ou *sacramentum*[64], et qui constitue le principe de l'Église, peut être comprise par l'homme seulement en surface (et alors on parle justement de légendaire et fabuleux), ou, autrement, on peut accueillir l'ultérieur qui n'est pas moins réel et qui ne se donne jamais dans l'évidence, mais dans une révélation discrète qui interpelle notre liberté et volonté de voir. Cela signifie avoir un regard théologique sur la réalité. En effet Platon avait déjà compris que ce monde, avec ses personnages et ses événements, n'est qu'une ombre qui nous précède et nous dépasse, dans l'entrée de la caverne sombre de ce monde[65].

---

[60] M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit.

[61] N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle*, cit.

[62] R. W. Thomson in AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, cit.

[63] Cf. T. M. VAN LINT, *Il pensiero simbolico*, cit.

[64] Cf. A. M. MAZZANTI (ed.), *Il mistero nella carne. Contributi su "Mysterion" e "Sacramentum" nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003; ID. (ed.), *Il volto del mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006; E. RUFFINI – E. LODI (edd.), *"Mysterion" e "sacramentum"*, Bologna 1987; E. BECK, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, dans «Oriens Christianus» 42 (1958), pp. 19-40.

[65] Cf. PLAT., *Rep.*, 7, 514b-520a.

LEGGE ED ECCEZIONE

SERGIO PARENTI

Editor's note: *The invitation to renew Moral Theology, made by the Second Vatican Council, has abandoned a centuries-old tradition which identified the study of Moral Theology with the study of the Manual for confessors, of juridical nature. The various attempts at establishing a new Moral Theology are still in place; unfortunately, there is some confusion... In front of the interventions of the Magisterium, from the encyclical* Humanae Vitae *to the most recent bioethic interventions, there was a resurgence – by those who objected to these teachings – of the interest for two old arguments, that somehow seem to allow to make exceptions to otherwise unchallengeable laws. They are the virtue of* epikeia, *and the principle of "double effect" (once called "the indirect voluntary"): understood as the possibility, in certain circumstances, to choose a lesser evil.*
Professor Sergio Parenti, O.P., begins his long and detailed essay with the logic of juridical practical reason, considering the law as a decision addressed to another person and not only to himself: that is to say, a "universalized" command, which is open to all and always valid, not only in single given cases. Then he focuses on the morality of decisions; he moves on to deal with the Moral Law; he discusses epikeia, *the corresponding gnome, and the principle of "double effect." As a conclusion, he analyses the moral rules given by the encyclical* Humanae vitae.

INTRODUZIONE

Anzitutto ricordiamo la definizione di legge. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

> 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»[1].

Tale definizione vale *mutatis mutandis* per realtà molto diverse tra loro: l'univocità del nome va esclusa in partenza.

In secondo luogo escludiamo dal nostro argomento le «eccezioni» che chi è chiamato in tribunale oppone davanti al giudice per difendere il proprio diritto, ed anche le «eccezioni» ad una legge previste dalla legge stessa o concesse dall'autorità negli ambiti previsti dalla legge: ad esempio la deroga, il privilegio, la dispensa. L'eccezione che ci interessa riguarda i limiti che di natura sua ha una legge: limiti di fronte ai quali, proprio per rispettare la giustizia, la coscienza di chi decide deve saper fare eccezione.

Nemmeno considereremo eccezioni i casi in cui una legge diventa iniqua (dunque non è più una legge). Il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* ci ricorda che:

> *L'autorità deve emanare leggi giuste, cioè conformi alla dignità della persona umana e ai dettami della retta ragione*: «La legge umana in tanto è tale in quanto è conforme alla retta ragione e quindi deriva dalla legge eterna. Quando invece una legge è in contrasto con la ragione, la si denomina legge iniqua;

---

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999[2], n. 1951.

> in tal caso però cessa di essere legge e diviene piuttosto un atto di violenza». L'autorità che comanda secondo ragione pone il cittadino in rapporto non tanto di sudditanza rispetto a un altro uomo, quanto piuttosto di obbedienza all'ordine morale e, quindi, a Dio stesso che ne è la fonte ultima. Chi rifiuta obbedienza all'autorità che agisce secondo l'ordine morale «si oppone all'ordine stabilito da Dio» (*Rm* 13,2). Analogamente l'autorità pubblica, che ha il suo fondamento nella natura umana e appartiene all'ordine prestabilito da Dio, qualora non si adoperi per realizzare il bene comune, disattende il suo fine proprio e perciò stesso si delegittima[2].

Per chiederci che cosa sia una legge e quando e come vi sia una eccezione da fare ad una legge, inizieremo occupandoci di come ragioniamo nel prendere una decisione. Ci occuperemo dunque anzitutto della logica della ragione pratica.

Logica e legge

I due tipi di logica

Dobbiamo anzitutto chiarire che ci sono due tipi di logica. In passato si è dato loro il nome di logica materiale e logica formale. Le si è distinte dicendo che la logica formale prescinde dal significato dei segni usati. Cerchiamo allora di vedere come, partendo da quella che ho chiamato logica materiale e precisando che cosa intendo con questa denominazione, si arrivi alla logica formale. Ma, anzitutto, perché usare questi nomi?

Gli antichi dicevano che, in una enunciazione, il soggetto sta dalla parte della materia, il predicato sta dalla parte della forma. In effetti se dico «Giorgio cresce» o «Giorgio è intelligente», al predicato metto il termine di trasformazioni, visto che tutto, almeno apparentemente, in qualche modo si trasforma ed ottiene le sue

---

[2] Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 398.

caratteristiche mediante una trasformazione. E una forma è, appunto, il termine di una trasformazione. Al soggetto metto invece ciò che si trasforma o si è trasformato, il che, di solito, è il materiale della trasformazione. Questo modo di dire è tanto comune che moltissimi filosofi hanno inteso la «sostanza» come il soggetto delle mutazioni degli «accidenti», ed alcuni – che chiamiamo «materialisti» – l'hanno definita come «materia»: nel senso che tutto ciò che esiste dovrebbe essere materiale.

La logica, o filosofia razionale, cerca le proprietà che le cose conosciute hanno in quanto sono conosciute. Tali proprietà sarebbero quindi come «forme», rispetto al soggetto (materia) che le possiede. Al tempo di Tommaso d'Aquino molti erano soliti distinguere le modalità che competono a qualcosa in quanto è una realtà (una «questa cosa», cioè una *res naturae*), cioè i *modi essendi,* dalle modalità (*modi cognoscendi*) che le competono in quanto è conosciuta (ad esempio essere astratta come «uomo» o individua e concreta come «questo uomo», essere soggetto o predicato in un giudizio), dalle modalità, infine, che le competono in quanto ne parliamo (*modi dicendi*), come essere un nome universale oppure singolare (cioè atto ad esser predicato di più cose o di una sola: oggi diciamo «nomi comuni» e «nomi propri»).

Distinguere queste modalità è possibile in quanto, conoscendo, conosco anche il mio conoscere (rifletto cioè sul mio atto) e non solo le cose che conosco. I *modi dicendi* sono molto affini ai *modi cognoscendi*, tanto che non abbiamo un nome per indicare, in un giudizio, ciò che conosciamo (e che enunciando mettiamo al soggetto dell'enunciazione) e ciò che sappiamo di esso (che enunciando mettiamo al predicato). Parleremo quindi di «soggetto» e «predicato» sia per il giudizio sia per l'enunciazione.

Come passiamo dalla logica nel senso primitivo or ora dato (che chiamerei logica materiale) alla logica formale? Prendendo le proprietà trovate, che stavano dalla parte della forma, e studiando le proprietà di esse. Ad esempio, dal punto di vista logico, «animale» e «figura geometrica» sono generi, mentre «uomo» e «triangolo» sono specie di quei generi. Il genere viene suddiviso nelle specie dalle differenze dette «specifiche». Ma mentre faccio queste considerazioni io posso prescindere, cioè fare astrazione, dal fatto che si tratti di «animale» o «figura geometrica», o «uomo» o «triangolo». Posso parlare del genere G e delle sue specie $S_1 \ldots S_n$. E posso chiedermi

come questa divisione di un genere avvenga: se per *sic et non*, cioè dividendo il genere in due specie (chi ha e chi non ha una certa differenza), oppure in qualche modo più complesso. Siamo entrati in logica formale.

Per quanto ne sappiamo, fu Aristotele a fare il passaggio. Finché egli si preoccupava di distinguere ciò che è accidentale (ciò che non c'entra o è irrilevante, diremmo oggi) da ciò che invece è di per sé pertinente, egli non poteva prescindere dalle cose di cui parlava (dal significato delle parole che usava, diremmo noi). Ma vi sono anche regole da osservare a livello di logica formale. Un uomo è un primate e un primate è un mammifero. Ma mi accorgo che non posso invertire i termini. Non è vero che ogni mammifero sia un primate ed ogni primate sia un uomo.

Più in generale diremo che nelle affermazioni l'estensione dei predicati va supposta più ampia dell'estensione del soggetto e scambiando i termini di una enunciazione (*conversio terminorum*) io vengo a sbagliarmi, a meno che l'affermazione sia particolare, oppure il predicato sia vero di tutti e soli i soggetti, come nel caso delle definizioni.

In questo modo nasce la logica formale. E così si può proseguire, sempre rimanendo in logica formale, ma salendo di livello di astrazione (cercando le proprietà delle proprietà delle proprietà, ad esempio). Aristotele scrisse molte cose al primo livello della logica formale. Sapeva però che si potevano considerare anche le enunciazioni, prescindendo da soggetto e predicato. Ad esempio: la verità di un'enunciazione può essere presupposta alla verità di un'altra; così una condizionale può essere dichiarata falsa se non si verifica la conseguenza pur essendo vera la premessa, ma non è possibile fare l'inverso, cioè dalla verità della conseguenza inferire la verità della premessa, eccetto che io abbia l'unica premessa possibile.

Furono però gli Stoici, dopo di lui, ad approfondire quella che noi chiamiamo logica proposizionale. I medioevali approfondiranno questi aspetti, la logica dei nostri tempi li ha sviscerati fino a fare teorie delle teorie..., il che, credo, sia il limite massimo dell'astrazione logica. Possiamo approfondire un poco questi aspetti, cioè materiale e formale, che sono complementari, a proposito della dimostrazione.

Che cosa vuol dire dimostrare

Al livello logico formale delle proposizioni, l'assioma principale che permette di dimostrare, è il *modus ponens*: cioè ogni ragionamento deve essere del tipo:

> se *p* allora *q*
> ma *p*
> dunque *q*

Invece per Aristotele, che teneva soprattutto conto del soggetto e del predicato, l'assioma più importante, sempre a livello formale, era il *dictum de omni*:

> se A si predica di ogni B e B si predica di ogni C, è necessario che A si predichi di ogni C[3]

Qui A e B sono realtà, non solo nomi, anche se considerate in quanto oggetto di conoscenza (si parla di predicazione, ma Aristotele parla in modo equivalente anche di inerenza della caratteristica al soggetto)[4].

Potremmo dire che per Aristotele la dimostrazione scientifica coglie certe proprietà delle cose in quanto spiegate da altre proprietà; nella realtà le spiegazioni sono ciò da cui dipendono gli effetti, cioè le cause (in vari modi: le «cause» sono di vario tipo). Chi sa il perché è in grado di porre un ordine tra cose che altrimenti potrebbero essere note, ma senza che sia nota la loro connessione.

L'uomo ha un «sapere che» (dato dall'esperienza) ed un «sapere perché». Solo il «sapere perché» è propriamente «scienza», ed in questo concordano sia Aristotele sia logici contemporanei, come un Ernest Nagel[5]. Il «sapere perché» è un porre ordine tra cose che per lo più già si possiedono, anziché un andare ad acquisire dati

---

[3] ARISTOTELE, *Analitici priori*, 25 b 37-39; cfr. M. MALATESTA, *Dialettica e logica formale*, Liguori, Napoli 1982, p. 16.

[4] Cf. M. MALATESTA, *op. cit.*, p. 17, n. 6.

[5] E. NAGEL, *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 9 ss.

particolari nuovi. La dimostrazione, in questo senso, non è a livello formale. Anzi, a livello formale si deve parlare solo di correttezza del procedimento dimostrativo, non di verità di una conclusione, perché possiamo ragionare correttamente anche partendo da premesse false o comunque fuorvianti.

Per dare un esempio della differenza tra il punto di vista formale e quello «materiale», lo prendiamo dal *Manuale di logica* di Willard Van Orman Quine[6]. Per capire fino in fondo l'esempio sarebbe necessario studiare in dettaglio un poco di logica simbolica, ma, per farci una idea di quanto detto fino ad ora, credo sia sufficiente prendere atto dei diversi modi di procedere.

Si tratta di inferire dalla premessa:

tutti i cerchi sono figure

la conclusione:

tutti coloro che tracciano cerchi tracciano figure

Potremmo variare l'esempio all'infinito, usando invece di «tracciare» qualsiasi verbo transitivo, invece di «cerchi» qualsiasi complemento oggetto adatto a quel verbo, invece di «figure» un genere qualsiasi del complemento oggetto. Ad esempio: ogni mela è un frutto; tutti coloro che mangiano una mela mangiano un frutto.

La cosa è immediata a livello di logica materiale: il fatto che tutti i cerchi sono figure implica immediatamente che chi traccia cerchi traccia figure.

Da un punto di vista formale, volendo costruire un sillogismo, si fa fatica ad applicare lo schema:

ogni S è P perché ogni S è M

La difficoltà sembra venire dal fatto che i cerchi sono il complemento oggetto di un participio che fa da soggetto: «coloro che tracciano cerchi».

---

[6] W. V. O. QUINE, *Manuale di logica*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1970[4], pp. 218-219.

Dal punto di vista formale proposizionale, il procedimento viene cercato nel tentativo di ottenere una certa stringa di linguaggio dalle stringhe date. Il procedimento è laborioso.

La premessa è

(x) (Fx ⊃ Gx)

mentre la conclusione è

(y) (∃x) (Fx . Hyx) ⊃ (∃x) (Gx . Hyx)

Dice il Quine:

> I passaggi della deduzione dall'una all'altra vengono ora dettati pressoché automaticamente dalle strategie dei quantificatori e del condizionale. Dal momento che la conclusione desiderata è una quantificazione universale, tendiamo per prima cosa a raggiungere questa espressione privata del suo *(y)*. Ma essa è un condizionale; allora noi assumiamo la sua antecedente *(∃x) (Fx . Hyx)* e cerchiamo di ottenere la sua conseguente *(∃x) (Gx . Hyx)*. Al fine però di ottenere *(∃x) (Gx . Hyx)* conviene cercare di ottenere *Gx . Hyx* (oppure *Gz . Hyz*, ecc.). Le espressioni da cui dobbiamo dedurre queste ultime sono *(x) (Fx ⊃ Gx)* e *(∃x) (Gx . Hyx)*; quindi, si applica a questi schemi la strategia della eliminazione dei quantificatori, e ben poco rimane all'immaginazione. Completa nei suoi passaggi, la deduzione assume questo aspetto.

*	(1)	*(x) (Fx ⊃ Gx)*	
**	(2)	*(∃x) (Fx . Hyx)*	
**	(3)	*Fz . Hyz*	(2) z
**	(4)	*Fz ⊃ Gz*	(1)
**	(5)	*Gz . Hyz*	(3) (4)
**	(6)	*(∃x) (Gx . Hyx)*	(5)
*	(7)	*(∃x) (Fx . Hyx) ⊃ (∃x) (Gx . Hyx)*	*(6)
*	(8)	*(y) [(∃x) (Fx . Hyx) ⊃ (∃x) (Gx . Hyx)]*	(7) y

Mi pare ovvio, dunque, che il problema è di trovare come trasformare certe stringhe di segni o derivarne altre, in modo da arrivare a ricavare la stringa cercata. Qualcosa di simile avviene nel risolvere le equazioni in matematica, e si può parlare anche di equazioni logiche[7].

Ovvio è pure che non si tratta di capire il perché il soggetto S abbia la proprietà P. Potremmo dire che il problema non è quello di arrivare all'evidenza di una conclusione (nel senso aristotelico), ma all'evidenza della correttezza di una procedura. In altre parole non si ha l'evidenza di ciò che si dimostra, così come l'uso della procedura per calcolare un quoziente in una divisione piuttosto difficile non mi dà l'evidenza che quello sia il quoziente, ma mi sento certo del risultato solo perché vado a controllare di aver fatto correttamente tutti i passaggi.

Un altro esempio di quanto detto possiamo averlo nel proporre a qualcuno la domanda: «un mattone pesa 1 kg più mezzo mattone. Quanto pesa il mattone?».

Qualcuno tenderà a risolvere il problema algebricamente, impostando l'equazione:

$$x = 1 + ½\, x$$

e trasformando la stringa con successivi passaggi fino alla forma desiderata dove l'incognita non compaia a destra del segno di uguaglianza. Il criterio che legittima le trasformazioni della stringa iniziale è che, sommando o sottraendo quantità uguali a quantità uguali, oppure moltiplicando o dividendo per quantità uguali quantità uguali, l'uguaglianza resta vera. Sottraendo ad entrambe le quantità dell'uguaglianza ½ x, abbiamo

$$x - ½\, x = 1$$

donde

$$½\, x = 1$$

---

[7] Cf. E. Carruccio, *Mondi della logica*, Zanichelli, Bologna 1974, p. 46 ss.

Moltiplicando entrambe le quantità uguali per 2 abbiamo infine che:

$$x = 2$$

La certezza (e l'oggettività intersoggettiva) del risultato dipende non da un'evidenza di ciò di cui si sta parlando, ma dall'evidenza di aver usato correttamente le regole per passare da una stringa all'altra, nonché dall'evidenza della validità delle regole.

Altri invece useranno un procedimento diverso per rispondere alla domanda. Supponendo che il mattone sia omogeneo, diranno che, poiché parti uguali hanno uguale peso, e poiché dividendo per uno stesso numero (il 2 in questo caso) otteniamo parti uguali, la parte che pesa 1 kg pesa come l'altra metà. Dunque il mattone peserà 2 kg, perché il tutto pesa come la somma delle parti. In questo caso l'evidenza riguarda le quantità del mattone ed il mattone stesso.

Ho detto sopra che i punti di vista, materiale e formale ai vari livelli, sono complementari. Questo è vero soprattutto quando il nostro discorso non è banale come nell'esempio di chi traccia cerchi, ma è articolato in diversi ragionamenti. In questo caso la verifica della correttezza formale ci permette un controllo ulteriore, perché la sola consapevolezza del perché sovente non è poi così... consapevole, e finiamo per dare per evidenti cose che, se dovessimo fare un esame di coscienza, dovremmo riconoscere che non sono poi così sicure. Passiamo ora alla logica di chi deve prendere una decisione.

CERCARE LA LOGICA DELL'INTELLETTO PRATICO

Studiando la logica che usiamo nel prendere decisioni consapevoli, quando deliberiamo per dirigere il nostro agire, possiamo considerare l'agire della nostra ragione in generale, senza distinguere le decisioni tecniche (quelle di un ingegnere, di un artigiano, o le mosse da fare per vincere ad un gioco) da quelle etiche.

Per far questo possiamo iniziare restando in logica formale.

A livello proposizionale entriamo in un caso particolare della logica modale, che tiene presente il modo con cui un predicato ine-

risce al proprio soggetto. Nella logica detta «aletica», che riguarda la verità (in greco: *alētheia*), ci chiederemo se una proposizione sia possibile, impossibile, necessaria o contingente, nella logica detta «deontica», che riguarda il dovere (in greco: *deon*), ci chiederemo rispettivamente se sia permesso, obbligatorio, vietato, indifferente, quanto viene enunciato.

Modalità aletica

Partiamo dalla logica aletica. La definizione della possibilità è il punto fondante tutto il discorso, presupposto per spiegare il resto.

Impossibile è ciò che non può essere o accadere.

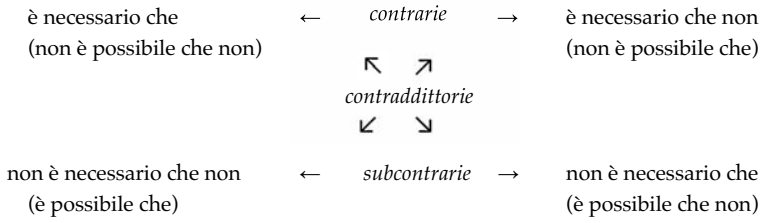
Necessario è ciò che non può non essere o non accadere.

Contingente è ciò che sta accadendo (o c'è), ma potrebbe non esserci (o accadere).

Possibile è ciò che non sta accadendo (o non c'è), ma potrebbe esserci (o accadere).

L'ultima definizione mi pare scorretta, in quanto contiene il *definiendum*. Data comunque come primitiva la possibilità, abbiamo la contraddittoria in: non è possibile che..., ed essa equivale a dire che è necessario che non...; la negazione di questa necessità (non è necessario che non...) equivale alla possibilità (è possibile che...).

Si può costruire il quadrato delle opposizioni tra enunciazioni così



Le contraddittorie sono le enunciazioni diametralmente opposte: non possono essere entrambe vere e nemmeno entrambe false (se una è vera, l'altra è falsa).

Le contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false.

Le subcontrarie possono essere entrambe vere, ma non entrambe false.

La realtà, però, non risulta così facile da rinchiudere in uno schema. Chiameremo «non determinata» la situazione per cui una stessa cosa ha entrambe le possibilità (entrambe le subcontrarie sono vere). Il determinismo nega appunto la non determinazione.

Ciò che è necessario è anche possibile. Non vale l'inverso. Ma non abbiamo bisogno di partire dalla necessità per inferire la possibilità. Basta partire dall'esserci o non esserci di qualcosa o di qualche evento per poter inferirne la possibilità, o dal non esserci per inferirne la non necessarietà. *Ab esse ad posse valet illatio*... (ma non è detto l'inverso).

Per dipanare la matassa possiamo fare una distinzione. Da un punto di vista logico si è definita la possibilità partendo dalla non contraddittorietà: è possibile ciò che non implica contraddizione. Questo modo ha avuto importanza in almeno due argomenti: quello degli enti matematici (fino ai nostri giorni) e quello dell'onnipotenza divina (in generale nello scontro di ebraismo, cristianesimo e islamismo con l'emanazionismo neoplatonico che ammetteva una emanazione necessaria delle creature da Dio; più in particolare nella trattazione degli infiniti mondi possibili che sono nella mente divina).

Da un punto di vista reale la possibilità significa una reale capacità di fare o diventare qualcosa. Il contingente è allora ciò che può essere e non essere: un vestito può venir usato oppure ridotto a stracci da buttare, ma se viene ridotto a stracci non viene usato, dunque un vestito può essere usato o non usato. Il quadrato logico diventa così un triangolo: possibile (o contingente), impossibile, necessario. Questo ci porta anche a distinguere i due tipi di possibilità. Quella che è subcontraria (e che nel quadrato è sottostante[8] all'esser necessario), e contraddittoria all'essere impossibile, va distinta da quella che è ambivalente, come la possibilità del vestito.

Mentre la possibilità logica si fonda su un confronto di concetti, quella reale si fonda sulle interazioni delle cose di un mondo dove tutto interagisce trasformando. Le scienze studiano queste interazioni e, sulla base delle capacità di interagire, sia in senso passivo sia in senso attivo (che si corrispondono), distinguono le cose di

---

[8] Propriamente dovrei dire «subalterna».

questo mondo. Non è una distinzione che comporti contraddizione. Ciò che è reale, è anche possibile logicamente, e corrisponde ad una possibilità reale attuata.

A questo punto si può parlare di tutte le possibilità nel senso di probabilità. Esse sono determinate (necessariamente) dalla realtà che è a monte: una moneta può cadere su due facce, un dado su sei: nasce così l'aleatorietà. Ma se uno prescinde da questo rapporto, può pensare ad infinite possibilità. Ma che senso ha tale supposizione? Le possibilità delle cose che conosciamo sono tutte finite e delimitate.

La possibilità reale fonda la nostra capacità predittiva. Chi sta cercando di fare qualcosa ed è capace di farla, prima o poi ci riuscirà. Ciò che è generabile è pure corruttibile e viceversa, altrimenti, notava Aristotele, si avrebbe che chi di fatto è capace da solo di esistere sempre, sarebbe corruttibile; mentre chi non è capace di esistere sempre da solo, sarebbe incorruttibile, cioè sarebbe capace di esistere sempre anche da solo[9].

La possibilità reale sembra permettere di fondare quello che chiamiamo postulato empirico del caso (che dunque è detto impropriamente «postulato»): dalla frequenza di un evento possiamo risalire alla sua probabilità (probabilità che vien detta «a posteriori»).

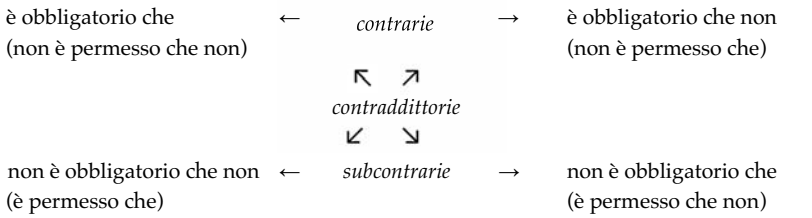
Nella visione meccanicista e determinista dell'universo, ovviamente, il caso poteva esserci solo come nostra incapacità di conoscere.

---

[9] Per tutto il medioevo, ma già prima nel mondo arabo, questo argomento venne giudicato incompatibile con la fede. Se infatti Dio non può fare le cose contraddittorie, non può fare che un mondo corruttibile possa essere incorruttibile. Ma il mondo non è necessario, visto che è stato creato con un inizio. Dunque non potrebbe esistere sempre. Se esisterà sempre, allora deve essere sempre esistito, come diceva Aristotele opponendosi a Platone. Questo argomento in realtà confonde l'agire delle cause create (necessarie o contingenti) con quello di Dio, che è al di sopra della distinzione di necessario e contingente. Averroè nel mondo islamico e Tommaso d'Aquino in quello cristiano non vennero capiti, per aver cercato di riconoscere la ragione di Aristotele. Questa discussione non pare finita nemmeno ai nostri giorni.

Modalità deontica

Proviamo ora a considerare la modalità deontica. Potremmo considerare il dovere (l'obbligatorio) come la necessità di un mezzo per rapporto ad un fine. Ma la cultura moderna ha tolto la causa finale (salvo intenderla come progetto di un artefice divino) dalla natura. Per essa vale solo la legge come espressione di ciò che l'autorità vuole. Oggi si torna a parlare di felicità e bene comune, ed anche la scienza sta riscoprendo finalità naturali, ma prima che la nostra cultura riallarghi la sua visuale ed esca dal positivismo giuridico, ci vorrà tempo. Avremo comunque un quadrato logico:



Vietato è il contrario di ciò che è obbligatorio; ciò che non è vietato è stato chiamato anche «permesso positivo» (permesso di fare), e ciò che non è obbligatorio «permesso negativo» (permetto che tu non faccia qualcosa). L'esplicito permesso è anche stato chiamato «permesso forte», mentre il «permesso debole» sarebbe la mera assenza di un divieto o di un obbligo[10]. Queste suddivisioni sono oggetto di dibattito tra i logici.

Senza entrare in difficili questioni, possiamo osservare come, in un ambiente particolarmente autoritario, tutto ciò che non è esplicitamente permesso risulti vietato. In un ambiente più permissivo è invece permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato.

Ancora a monte vi è il problema di che cosa significhi obbligare, vietare, permettere.

---

[10] Cf. T. MAZZARESE, *Permesso forte e permesso debole: note a margine*, in P. CORANDUCCi – R. GUASTINI (edd.), *Analisi e diritto 2000*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 113-131; in particolare, p. 114.

Riprendiamo il quadrato aletico. Necessario ed impossibile riflettono una universalità: valgono in ogni caso, senza eccezione. Passando al quadrato deontico, obbligatorio e vietato riflettono la universalità della legge. Il modo più semplice per fare il passaggio, forse, è sostituire a «possibile» l'espressione «possibile da decidere» (che coincide con ciò che è lecito decidere).

Vietato o illecito è ciò che non può essere deciso.

Doveroso è ciò che non può non essere deciso.

La distinzione tra possibile e contingente diventa quella di ciò che sarebbe lecito decidere e ciò che lecitamente si è deciso.

Anche questa volta il quadrato potrebbe diventare triangolo. Questo ci porta a distinguere due tipi di liceità. Quella che nel quadrato sta sotto all'esser obbligatorio, contraddittoria all'essere vietato, va distinta da quella che è ambivalente, né obbligatoria né vietata, come la possibilità del vestito.

Se consideriamo soprattutto l'obbedienza ad una legge, mi sembra che la nostra situazione venga descritta abbastanza bene dal quadrato. Se ci mettiamo invece dal punto di vista di chi deve decidere, mi sembra che abbiamo piuttosto la situazione di chi è indeciso tra più possibilità.

Sia che stiamo giocando a scacchi e valutando la mossa da fare, oppure siamo in un cantiere e stiamo valutando il cemento migliore da usare per costruire un ponte, oppure stiamo interrogandoci se sia il caso di restituire il fucile da caccia al nostro amico che ha appena manifestato propositi suicidi... lo schema del ragionare dell'indeciso sembra poter rimanere lo stesso, variandone l'interpretazione (nel senso dell'applicazione a questo o quell'argomento).

Il problema del legislatore è più difficile: la sua decisione deve valere in tutti i casi previsti dalla legge stessa, portando coloro che sono obbedienti alla legge a prendere decisioni giuste per il solo fatto di aver obbedito.

Il fatto che chi decide una cosa ritenga di aver fatto quello che chiunque altro avrebbe dovuto fare al suo posto, non basta a dare valore di legge alla sua decisione. Se fosse investito di autorità, allora potrebbe legiferare. Ma se non lo è, la sua decisione ha valore solo di esempio per gli altri, ma non di legge.

Nella conoscenza speculativa il fatto di restare nella vaghezza della generalità permette di evitare gli errori. Ma le decisioni sono tutte singolari, e la legge di essere sempre buoni non aiuta più di

tanto colui che vuole obbedire e prendere una decisione buona. Egli vorrebbe qualche dettaglio in più. E qui nascono i problemi. Il legislatore deve potersi mettere nei panni di molti casi concreti di decisione, assicurarsi che non possano esserci fattori che possano rendere sbagliata la legge, e poi dettare la legge con valore universale in un certo ambito di situazione considerata in generale.

Quando questo non è possibile, occorre che il legislatore faccia appello alla capacità di chi deve obbedire, distinguendo caso per caso. «Restituisci sempre ciò che ti è stato prestato, ma non il fucile all'amico che ha propositi suicidi...!».

Mentre nel sapere speculativo non ci si sbaglia a fermarsi sulle generali per mancanza di dati più precisi, nel sapere pratico, se vogliamo generalizzare le decisioni in una legge, è necessario aver presenti nel dettaglio molti casi particolari. Per questo chi manca di esperienza non può essere un buon legislatore.

Questo ci porta a riflettere sulla logica modale dal punto di vista meramente formale, quando si limita a cambiare interpretazione di uno stesso schema, passando da logica aletica a logica deontica, ad esempio. Quello che cambia, nell'uso della logica modale, tra l'ambito speculativo e quello pratico, è che le decisioni sono sempre atti singolari, mentre le teorie cercano di raggiungere un valore universale, almeno statistico. La logica aletica, che è speculativa, resta dunque in qualche modo molto diversa dalla logica di chi deve decidere, anche se da un punto di vista formale, almeno a livello proposizionale, sembra seguire gli stessi schemi.

Poiché dunque sia il legislatore, sia la persona, devono prendere decisioni, cerchiamo di vedere come funziona il nostro ragionare per arrivare a decidere. Successivamente dovremo distinguere accuratamente la decisione etica da quella tecnica, ma per ora possiamo prescindere da questo.

Il ruolo del fine

Il fine è il motivo per cui si decide di fare qualcosa che, se non è l'azione stessa che ha per oggetto (o «fine immediato») il fine stesso[11], è in qualche modo un mezzo per raggiungerlo[12].

---

[11] Esempio: il bere di chi ha sete.

[12] Esempio: andare ad attingere acqua alla sorgente.

Se voglio capire che cosa sta facendo qualcuno, devo anzitutto capire che cosa si prefigge di raggiungere. Questo è importante anche per capire noi stessi e porre ordine nell'agire volontario. Dicendo: «Se voglio... allora devo...», io sottolineo una necessità: quella del mezzo per rapporto al fine. Una pluralità di mezzi atti al fine non toglie la necessità di un mezzo, ma lascia indeterminato quale. Abbiamo allora una ricerca (deliberazione) che ci porta a valutare il mezzo per noi più adatto e a sceglierlo. Si dice che abbiamo agito deliberatamente.

Se chiamiamo «volontario» in senso lato ogni agire che dipende da una qualche conoscenza, possiamo estendere solo in parte quanto detto a tutti i viventi capaci di conoscere. Non ci sono dubbi sull'importanza che ha la conoscenza nel loro tendere a qualcosa come fine: se pernotto in tenda in un bosco e non voglio che gli animali mangino i miei viveri, ho solo due possibilità: o impedire loro di raggiungerli, o fare in modo che non riescano a sentirli con le loro facoltà conoscitive.

Ma gli animali possono anche agire deliberando? Indubbiamente gli animali superiori hanno condotte che fanno pensare ad una sorta di deliberazione: nel medioevo era celebre l'esempio del «cane dialettico», cioè capace di ragionare ed usare la logica. Esso infatti, inseguendo la preda, davanti ad un bivio fiutava una sola strada e, non trovandovi la traccia, imboccava senza più fiutare l'altra strada.

Questo però non prova necessariamente che il cane sia capace di ragionare, perché potrebbe provare anche solo l'intelligenza del suo comportamento istintivo. Che gli animali abbiano un istinto programmato in modo intelligente è un fatto evidente dai loro comportamenti e da ciò che sono capaci di fare. Che sappiano deliberare, cioè programmare con una loro intelligenza autonoma la loro condotta in modo da raggiungere il fine, questo non pare vero, perché i loro comportamenti sono in qualche modo fissi e prevedibili: noi diciamo che sono istintivi. In ogni caso non li riteniamo colpevoli moralmente di ciò che fanno.

Guardando il nostro mondo, dove tutto interagisce trasformando e venendo trasformati, viene da dire che chi agisce sta facendo qualcosa, e, se non ci riesce, è frustrato. Viene così spontaneo allargare la nozione di fine anche al di là di chi è capace di conoscere, chiamando fine ciò cui tende ogni agente. La frustrazione è priva-

zione e male, il raggiungimento del fine viene inteso come un bene di chi agisce. Questo, in latino, veniva reso con il detto: *bonum est quod omnia appetunt*. Il che equivale a dire che non c'è cosa che esista senza avere una propria operazione (compresi gli aspetti passivi, come quando ci nutriamo o ci informiamo), e che ogni ente tende alla propria perfezione.

Sottolineo questo per dire che l'ente è dinamico. Due fattori hanno, a mio parere, portato a pensare alle cose come statiche: 1) l'aver confuso le cose, e le loro nature, con le loro nozioni (le nozioni, anche se di cose mutevoli, sono quello che sono e basta: non mutano e nemmeno agiscono)[13]; 2) l'aver considerato tutte le cose, anche naturali, alla stregua di artefatti, dove il materiale non ha ordine alcuno a ciò che ne fa l'artigiano. Questi, con un pezzo di ferro, può fare quello che vuole: un chiodo, una vite, un martello... Se l'artefatto riesce male, la frustrazione non riguarda il ferro, ma solo l'agire dell'artefice. In questo contesto il fine viene concepito solo come un progetto[14].

Non è il caso di approfondire qui i motivi storici di questi fattori. Mi basta sottolineare che la finalità e la necessità di un mezzo per rapporto ad un fine non riguarda solo un agire deliberato e consapevole. Aristotele, nel secondo libro della sua *Fisica*, ha spiegato molto bene come, senza un fine inteso come termine proprio di un'operazione, non si può definire né la frustrazione (l'invano) né il caso (è per caso ciò che si accompagna, ma non c'entra con esso, al fine proprio).

Noi, ovviamente, ci dobbiamo occupare di un agire deliberato. Nel prendere una decisione, il fine ha ruolo di principio, nel senso che ciò che serve per un fine dipende dal fine in questione.

---

[13] Cf. S. PARENTI, *Il problema della quantificazione*, in A. STRUMIA (ed.), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 51-70. In questo breve studio mi appoggio alle autorevoli affermazioni di Mario Mignucci e Sten Ebbesen.

[14] Cf. S. PARENTI, *Analogia e causalità. Testi di san Tommaso a proposito dei nomi di Dio*, in A. STRUMIA (ed.), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, pp. 110-167.

Vi è tutta una serie di atti che dobbiamo compiere per prendere una decisione, indipendentemente dal fine che vogliamo raggiungere. La logica non può prescindere dalla loro conoscenza, così come non può prescindere dal fatto che noi conosciamo giudicando, e possiamo fare logica fermandoci a livello proposizionale oppure scendendo nel dettaglio di soggetto e predicato. Se conoscessimo in modo diverso, dovremmo rifare tutta la nostra logica[15].

Gli atti di chi delibera e decide

La volontà di un fine[16] si accende facilmente nel cuore dell'uomo. La parola «voglio» è una delle prime che impariamo. Inoltre «tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale, la ragione le apprende come buone»[17], e analogamente, potremmo dire lo stesso delle propensioni più personali, talvolta in contrasto le une con le altre. La complessità del quadro cresce se consideriamo ciò che ci attrae occasionalmente.

Per questo non sempre possiamo realizzare ciò che vorremmo. E neppure vogliamo realizzare qualcosa che pur vorremmo. Quando siamo attratti da beni incompatibili, la volontà di quello che poi concretamente non vorremo può restare, inefficace, in un cantuccio del nostro cuore diviso. Abbiamo persino trovato un nome, per questa volontà inefficace: «velleità»[18].

---

[15] Questo non significa cadere in uno psicologismo. Un conto sono i modi in cui conosciamo, che studia la psicologia; un conto sono le caratteristiche che le cose conosciute hanno per via del modo in cui le conosciamo: queste le studia la logica.

[16] Prendo quanto segue dal mio e-book: S. PARENTI, *Coscienza e prudenza. L'impostazione della teologia morale cattolica tra virtù e obbedienza*, http://digilander.libero.it/fsparenti [ultimo accesso 08.03.2014].

[17] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.

[18] Propriamente la velleità è la volontà condizionata di qualcosa di impossibile: se fosse possibile la vorremmo. Quando la scelta è tra mezzi non compatibili tra loro, può restare un desiderio velleitario per ciò che non abbiamo scelto.

Più precisamente, un desiderio può essere inefficace, o perché vogliamo davvero un altro bene incompatibile (come il fumatore che sinceramente vorrebbe smettere di fumare, ma non lo vuole davvero, tanto che va deliberatamente dal tabaccaio ad acquistare l'ennesimo pacchetto «ultimo»), o perché sappiamo che non vi sono in nessun modo i mezzi per conseguire quel bene (vorrei, ma non posso, perché non ne ho i mezzi).

Se possiamo distinguere una volontà più piena dalla velleità, possiamo cercare una parola per significare l'attuazione propria della volontà in senso forte, che dirigerà effettivamente il nostro agire. Tale parola è «decisa»[19].

Se un bene voluto esige determinati mezzi, la volontà, per essere efficace, deve abbracciare anche questi ultimi in un *consenso*. Per dare un nome alla volontà che abbraccia il fine insieme ai mezzi necessari, parleremo di *intenzione* (da non confondere con gli altri usi che abbiamo fatto di questa parola, a proposito del «tendere» di ogni agire al fine, e dell'intenzionalità del conoscere: sono tutti significati legati da polisemia). Anche dell'*intenzione* diremo che esige il *consenso* per essere una volontà efficace, decisa, altrimenti si ricade nella velleità. Non è però il consenso che causa la pienezza dell'intenzione, ma è la pienezza del volere che causa il consenso sui mezzi[20]. Chi si scoraggia perché rinuncia ai mezzi, troppo ardui, rinuncia al conseguimento del fine e dimostra così una scarsa volontà di quest'ultimo.

Guardate bene che è uno l'atto del volere che abbraccia fine e mezzi: abbraccia il fine in quanto conosciuto come raggiungibile. Questo dà una maggior pienezza al volere: finché non sappiamo come raggiungere la meta, non possiamo superare lo stadio del *vorrei*. Si dice così che chi ostenta sicurezza di raggiungere un bene senza però saper come raggiungerlo, agisce *velleitariamente*. Può

---

[19] In latino un animo deciso lo si può tradurre con *paratus ad faciendum*, mentre una ferma decisione la si può tradurre con *certa sententia*. Anche *consilium* può tradurre «decisione». Decidere invece è traducibile con *statuere*. Non esiste una parola corrispondente esattamente al termine che usiamo in italiano.

[20] Cf. *S. Th.*, I-II, q. 15, a. 3.

esserci una reale intenzione del fine anche senza aver ancora scelto il mezzo che useremo: sappiamo già che ve ne sono e siamo decisi ad usarne uno. Ma quando avremo determinato il mezzo, sarà uno stesso atto di volere che chiameremo «intenzione» se lo consideriamo in quanto dal fine abbraccia il mezzo, e «scelta» in quanto dal mezzo tende al fine: come la salita e la discesa sono in realtà la stessa strada[21].

Questo ci introduce ad ulteriori riflessioni sullo scegliere. Un fine può sovente esser raggiunto in molti modi. Davanti alla pluralità dei mezzi, diventa necessario che il nostro volere si determini. L'agire concreto esige una determinazione della nostra *intenzione* quanto a uno dei mezzi.

Si tratta di *scegliere*. Occorre prima valutare, affinché una via ci sembri migliore. Questo processo è fatto per scegliere la via migliore. Solo per via di un disordine tra intelletto e volontà, che è il male morale, per via dei due modi in cui diciamo reale qualcosa[22], diciamo che si ha una scelta fra bene e male, cioè tra scelte secondo coscienza e contro coscienza. Di per sé il nostro processo riguarderebbe una scelta tra bene e bene in vista del meglio.

Prendere alla lettera la Scrittura, quando ci presenta le due vie del bene e del male, comporta il rischio di cadere nel manicheismo. Inutile ricordare che in una visione etica che riduce tutto all'obbedienza, diviene più spontaneo ritenere che la scelta sia tra obbedire e disobbedire, dunque tra bene e male morale. Il volontarismo, così come chi riduce la morale ad obbedienza per altri motivi, fa fatica a comprendere quanto sto dicendo.

La valutazione che precede la scelta si chiama «consiglio», in latino «*consilium*». In italiano questo nome richiama il ricorrere all'aiuto altrui. Quando uno si consiglia solo con se stesso è forse meglio parlare di «valutazione», tuttavia la sostanza non cambia: è una ricerca che esige un giudizio valutativo per ciascuna delle possibili strade percorribili, ad immagine dell'attività di un gruppo di persone che deve arrivare ad una decisione dopo aver valutato.

---

[21] *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 4, ad 3.

[22] E cioè chiamiamo reale sia ciò che effettivamente è tale, sia ciò di cui possiamo fare affermazioni vere, come l'assenza di qualcuno.

Ma anche nelle scelte personali noi cerchiamo *consiglio* da chi ha più esperienza di noi. E allo stesso modo uno si *consiglia* anche da solo, rivangando nella memoria delle esperienze passate, coinvolgendo la nostra capacità di apprezzamento, di buon gusto, nel mentre ci raffiguriamo il nostro agire concreto, rapportando i casi concreti ai principi che devono informarli..., valutando cioè le singole possibilità.

La questione del buon gusto non è secondaria. Se è vero che conosciamo le cose singole facendo appello alla conoscenza dei sensi di cui siamo consapevoli («Giorgio» significa «questo uomo», dove il «questo» si riferisce alla conoscenza sensibile), è altrettanto vero che per prendere una decisione devo riuscire a sentirla: se non mi commuovo, o non provo un qualche altro sentimento che mi induca a farlo, non dò l'elemosina a chi me la chiede.

I *consigli*, alla fine, *deliberano*. Anche il nostro consiglio personale deve arrivare a preferire una strada e deliberare di seguirla. Tale giudizio, simile a quello di un tribunale che giudica, vien detto in latino *sententia*, donde verrebbe «consentire», *consensus*, per denominare l'atto conseguente nel volere. La preferenza data dalla deliberazione dipende ovviamente dalla consapevolezza delle esigenze del fine e delle propensioni nostre. Così il consenso globale ai mezzi si determina, grazie al giudizio di preferenza, ad una via, ed il consenso a questa diventa la *decisione consapevole. A quel punto la nostra volontà è determinata: abbiamo scelto*.

Il *consenso* può esistere anche se la via era una sola e non vi era bisogno di ricercare e valutare diverse vie possibili per sceglierne una. In questo caso la deliberazione è presto fatta: si capisce subito che cosa sia da farsi. In entrambi i casi, comunque, il *deliberato consenso*, che suppone una *piena consapevolezza* per una *piena responsabilità*, è sinonimo della pienezza dell'agire responsabile dell'uomo. Questo deve farci riflettere: la moralità non è caratterizzata dallo *scegliere*, ma dal *deliberato consenso*. La scelta si ha solo con una pluralità di vie.

Per pura curiosità, possiamo notare con san Tommaso che il consenso può anche precedere un atto di scelta ulteriore, che ovviamente non ha rilevanza morale, e cioè quando vi sono più mezzi tali che uno vale l'altro. In questo caso il consenso li abbraccia indifferentemente, e la scelta ulteriore viene fatta per motivi

occasionali[23]. A questo proposito ricordiamoci che Tommaso conosceva l'argomento che poi fu chiamato dell'asino di Buridano, che muore di fame tra due mucchi di fieno perfettamente uguali[24]. In realtà ci sarà sempre una qualche banalità per far preferire uno dei due, come il lancio della famosa monetina.

Nella cultura dell'obbedienza come unica ed assoluta caratterizzazione della morale, esiste sempre una pluralità di vie: obbedire e disobbedire. Da qui forse viene il convincimento, diffuso, che senza libertà di scelta non vi sia vera moralità, anche nella visione beatifica. Si identifica così, confondendoli, il tendere della volontà con lo scegliere, che è solo un atto particolare della volontà.

Potrebbe ancora accadere che la decisione resti inefficace. Non più però per colpa della volontà, ma delle possibilità di tradurre in pratica quanto deciso. A questo punto siamo fuori della moralità. La nostra intenzione era già determinata. Il bene o il male morale erano già imputabili. Da qui si comprende quanto sia vero il detto evangelico che è ciò che esce dal cuore dell'uomo che lo contamina, ed anche come basti guardare una donna apposta per desiderarla, cioè di uno sguardo che procede da una decisione, per aver già commesso moralmente l'adulterio che, nei fatti, può anche non venire compiuto. Viceversa non è peccato il desiderio non deliberato, ma che antecede la deliberazione, ed è provocato solo dalla conoscenza di ciò che è in sé desiderabile. Tale desiderio può essere solo tentazione, non ancora peccato.

Morale e teoria delle decisioni

La teoria delle decisioni, o ricerca operativa, è un argomento vastissimo. Oggi l'uomo si fa aiutare dalle macchine nel risolvere problemi e decidere, soprattutto quando vi sono problemi dove il numero di dati da tener presenti non ci permetterebbe di decidere in tempo, mentre uno strumento elettronico può elaborare il tutto e scegliere in pochi istanti.

---

[23] *S. Th.*, I-II, q. 15, a. 3, ad 3.

[24] *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 6, arg. 3 e ad 3.

Vi è un obiettivo da raggiungere, il fine cioè; vi è un contesto (gli stati: quando purtroppo non sono certi, complicano il problema: l'informazione serve a togliere incertezze), vi sono le possibili azioni da farsi per raggiungere l'obiettivo. Le azioni hanno conseguenze: un medico può prescrivere un medicinale per guarire una malattia, ma il medicinale ha pure effetti collaterali: occorrono criteri di valutazione. Il fine viene comunque supposto come un bene, almeno nel senso che il non raggiungerlo comporta frustrazione del processo decisionale[25].

Non è difficile vedere come questo discorso prescinda completamente dalla questione morale. Per un militare l'obiettivo è fare il massimo danno al nemico col minimo di perdite in uomini e materiali: la sua preoccupazione, se trova diverse possibilità di azione, potrebbe essere decidere tra perdite umane e perdite in materiali. Ma capita anche che tutti gli uomini e tutti i materiali vengano sacrificati in una inutile ed eroica difesa, pur di mantenere una parola data: i criteri di valutazione (o criteri di valore) possono anche essere legati alla moralità: prescindere dalla morale non è escluderla.

La teoria delle decisioni si serve oggi della logica formale, della matematica, soprattutto statistica, e dell'informatica. Per quanto si tratti di teorie che pochi conoscono a fondo, la nostra vita è ormai totalmente immersa in queste discipline.

Possiamo paragonare una legge al programma che permette, magari ad un computer, di decidere azioni concrete? In un certo senso, sì: il programma rappresenta una sorta di universalizzazione di un processo decisionale singolo, perché la procedura è applicabile tutte le volte che occorre. La vita di una società comporta anche aspetti molto tecnici, operativi. Molte mansioni che richiedono decisioni, almeno in teoria, potrebbero essere eseguite anche da macchine, se gli stati possibili sono sufficientemente prevedibili (un esempio: mezzi di trasporto pubblico con pilota automatico). Chi, in una città, deve pianificare le pulizie delle strade o l'ordine da dare alla circolazione dei veicoli, fa benissimo a servirsi della teoria delle decisioni.

---

[25] Una procedura è sbagliata se porta a decisioni inutili; una procedura è detta «giusta» se raggiunge lo scopo in modo ottimale; ma può essere ragionevole, pur fallendo lo scopo per via dei fattori che sfuggono alla prevedibilità, rendendo rischiosa la decisione.

La decisione morale è però diversa dalla decisione operativa. Un primo indizio lo abbiamo dal fatto che l'incertezza (l'ignorare certi stati che chiamiamo circostanze) può essere una scusante dal punto di vista morale, mentre rischia di far fallire dal punto di vista operativo. E questo ci suggerisce qualcosa che è più di un indizio: il fallimento operativo di una decisione può essere irrilevante dal punto di vista morale. Cioè la decisione può essere moralmente perfetta, pur essendo un fallimento dal punto di vista operativo. Un esempio: volevo consolare un amico triste e quello, invece, si è arrabbiato ancora di più ed ha rotto ogni rapporto con me.

Da qui segue un terzo indizio: l'errore in buona fede comporta scarsa competenza tecnica, mentre può non togliere la bontà morale della decisione[26]. Il medico che sbaglia in buona fede il medicinale, ed uccide il paziente, anche se aveva le migliori intenzioni era un medico da poco. Il medico che coscientemente sbaglia il medicinale per uccidere il paziente ed evitare una condanna dicendo che non poteva conoscere tutti gli effetti collaterali, moralmente è un omicida, ma indubbiamente conosce la sua arte.

La moralità di una decisione

Il fine ultimo in concreto

Per approfondire la funzione direttrice della ragion pratica non nelle decisioni del campo operativo, ma dal punto di vista propriamente morale, non bastano gli indizi sopra riportati. Come si era detto in generale, l'obiettivo (il fine) è ciò che permette di discernere le decisioni da prendere. Ma qual è l'obiettivo propriamente morale?

Non è l'efficacia del nostro agire, che trova compimento nelle cose che facciamo o anche nella perfezione di un qualsiasi nostro agire (ad esempio la perfezione di chi suona il violino o di chi compie un esercizio di ginnastica artistica). Non è nemmeno la perfezione del nostro conoscere: anche un delinquente potrebbe essere un prodigio di scienza. Più aumenta la conoscenza, più cresce la responsabilità morale, anche nel male.

---

[26] Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 5, 1140 b 20-25.

Noi chiamiamo morali tutte e sole le decisioni di cui siamo responsabili, di cui possiamo rispondere a chi ci chiede conto del perché abbiamo deciso in un modo invece che in un altro. Siamo responsabili in quanto capaci di intendere e volere e per questo padroni delle nostre decisioni. Il libero arbitrio è cioè, insieme, facoltà dell'intendere e del volere. Tutte le nostre decisioni, anche operative, sono responsabili e per questo legate alla moralità, ma ora ci interessa la perfezione della moralità in se stessa, cioè la ottimizzazione della capacità d'intendere e volere.

Abbiamo già accennato che «tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale, la ragione le apprende come buone»[27]: questo vale per tutto ciò che siamo, fino alle propensioni più personali, talvolta in contrasto le une con le altre. Il fatto di avere un aspetto di bene, che ce lo rende appetibile, vale per tutto ciò che decidiamo: il suicida cerca la fine di un dolore, fine che concepisce come liberazione, dunque un bene; il bestemmiatore cerca una sorta di rivincita nei confronti della onnipotenza divina che ritiene ingiusta nei suoi confronti, ed in questo sfogo cerca comunque un aspetto di bene..., e così via.

Da questo punto di vista, l'obiettivo è l'ottimizzazione del bene: quella pienezza di bene che chiamiamo felicità. Tutti la cerchiamo, anche se in concreto la cerchiamo in cose molto diverse: potere, denaro, piaceri, fama,... o anche un insieme di aspetti. La felicità diventa così il fine ultimo in astratto cui tutti tendiamo, mentre i diversi fini ultimi in concreto diversificano gli uomini[28]. Il problema è che il fine ultimo in concreto può essere vero o falso, anche se creduto vero.

Ora, il fine è l'oggetto del nostro volere. Le decisioni che prendiamo sono pure esse oggetto del nostro volere, ma in vista del fine. L'ottimizzazione delle nostre decisioni, da un punto di vista morale, è l'ottimizzazione del nostro volere i mezzi per raggiungere quella che in coscienza riteniamo essere la vera felicità in concreto. Cerchiamo così una pienezza di umanità, per la quale non si possa propriamente parlare di frustrazione, di talenti sprecati.

---

[27] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.
[28] *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7.

La volontà del fine, in qualunque campo, non è solo la molla del nostro decidere, ma pure il criterio per discernere quali decisioni prendere. Il fine ultimo in concreto è anche il bene irrinunciabile, cui siamo disposti a sacrificare gli altri beni, se necessario. La parola «sacrificare» viene dal linguaggio popolare ed è quanto mai significativa. Ciò in cui concretamente cerchiamo la pienezza del nostro bene diventa come una divinità. Pochi saggi hanno capito che solo in Dio l'uomo può trovare una sua pienezza di bene. Ma chiunque capisce che, idolatrando altri beni particolari (il piacere, la carriera, il denaro...), sta sbagliando. Occorrerebbe saper cercare questi beni quasi fossero solo mezzi, comunque rifiutandoci di idolatrarli[29]. Ma questo non pare accadere spesso.

Una pagina molto bella delle *Confessioni* di sant'Agostino può illustrare quanto ho cercato di spiegare.

> 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 pace[30].

Potremmo rilevare che ogni decisione che comporta il sacrificare tutto a qualcosa che non è Dio è moralmente sbagliata, ma questo è un criterio troppo generale per poter discernere nella deliberazione le decisioni da prendere: è un criterio validissimo, ma equivale alla raccomandazione di essere sempre buoni che i genitori fanno ai figli: non spiega come fare ad essere buoni.

Se vogliamo restringere il nostro discorso al campo della valutazione di come decidere per essere moralmente buoni, abbiamo alcuni criteri o regole generali. Esse non specificano il fine o oggetto delle decisioni da prendere, ma aiutano a discernere chi deve decidere.

---

[29] Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6.

[30] AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, X, 27, 38.

La regola aurea di fare agli altri quello che vorremmo facessero a noi (*Mt* 7,12; *Lc* 6, 31) e di non fare agli altri quanto non vorremmo fosse fatto a noi (*Tb* 4,15) può aiutare ad una valutazione dove nessuna delle due parti approfitti dell'altra, cadendo nell'ingiustizia.

Kant ci suggerisce la legge fondamentale della ragione pratica: «agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale»[31]. Nel linguaggio popolare mi pare che questo corrisponda in qualche modo a quando, di fronte ad un comportamento scorretto, diciamo all'interessato: «E se tutti facessero così?», per invitarlo a capire il suo sbaglio. Ed è celebre anche un altro suo detto:

> Nell'intera creazione può essere adoperato semplicemente come mezzo qualsiasi cosa di cui si possa disporre; l'uomo soltanto, e con l'uomo ogni creatura razionale, è fine in se stesso. Cioè esso è il soggetto della legge morale che è santa in base all'autonomia della sua libertà. Perciò, qualsiasi volontà, anche la volontà propria di ogni persona, applicata alla persona stessa, sottostà alla condizione dell'accordo con l'autonomia dell'essere razionale, cioè alla condizione di non subordinare questo essere a nessun proposito che non possa, in base a una legge, provenire dalla volontà dello stesso soggetto passivo; pertanto di non usare mai il soggetto semplicemente come mezzo, ma, contemporaneamente, anche come fine[32].

Il ragionamento di chi deve prendere una decisione, comunque, trova il suo compimento nella singolarità e concretezza della decisione, a differenza della speculazione, che, partendo dalla osservazione, sembra diventare tanto più alta quanto più riesce ad astrarre dal particolare. Occorre invece occuparsi di come raggiungere una pienezza di bene, scendendo dall'astratto al particolare, abbandonando una logica formale e scendendo fino a dove la sensibilità stessa ci aiuta a «sentirci» di prendere una decisione. L'agire della volontà termina (non nel senso di «cessare», ma nel senso di «esser

---

[31] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, I, 1, 7.
[32] *Ibid.*, I, 3.

compiuto», «esser perfetto») in quello stato di decisione cui segue, se non vi sono ostacoli non voluti, anche l'agire volontario mosso dalla volontà stessa.

La parola «decisione» ci richiama il fatto che, spesso, a monte della determinazione della volontà sta una scelta, il che comporta anche un «taglio» (è l'etimo di «decisione»), una rinuncia a qualche altra cosa. Come ogni cosa in quanto esistente, anche questo stato della volontà è «individuo», distinto cioè da altri stati, fossero pure identici sotto ogni altro aspetto. Possiamo infatti decidere più volte allo stesso modo: ciascuna decisione resta una e distinta dalle altre.

La necessità del buon gusto, dell'apprezzamento

In un giudizio dell'intelletto pratico che arriva a valutare il caso singolo, occorre consapevolezza anche di una valutazione sensibile, di un apprezzamento paragonabile a quello dell'istinto degli animali (*aestimativa*); con la differenza che tale apprezzamento, nell'uomo che agisce responsabilmente, non basta a produrre l'agire, non è determinante (veniva chiamato «*cogitativa*» e non «*aestimativa*»). A meno che noi non agiamo in modo puramente istintivo.

Il fatto che non sia determinante non significa che noi ne possiamo fare a meno. Per i filosofi che hanno pensato l'uomo come diviso in due sostanze, una materiale ed una spirituale (*res extensa, res cogitans*), è normale attribuire alla parte spirituale la responsabilità dell'agire morale mentre alla parte materiale competerebbe l'agire istintivo. Così essi hanno visto, chi più, chi meno, il libero arbitrio come in competizione con gli istinti.

Tommaso d'Aquino è stato forse l'unico a sostenere, con Aristotele, l'unicità dell'essere umano. Questa tesi, nel linguaggio scolastico, era la tesi dell'unicità della forma sostanziale dell'uomo, quella che chiamiamo «anima», ma non nel senso dello spiritello contrapposto al corpo della visione dualista. Vediamo alcune conseguenze di questa tesi.

Anzitutto la corporeità dipende dall'anima: è parte virtuale di ciò che essa dà all'uomo. A differenza delle realtà artificiali, che esistono in forza del materiale di cui sono fatte, la «materia prima» delle realtà naturali non è qualcosa, ma è la capacità di corrompersi in determinate altre cose. La natura dell'uomo ha una parte attuale (la forma sostanziale) da cui dipendono l'esistere e le sue

proprietà operative, ed una parte potenziale (la materia prima) per cui si corromperà in altre cose. Ma la parte attuale dell'uomo ha qualcosa di più, perché il capire non può avvenire per trasformazione di un organo come il sentire. Dunque l'uomo viene «anche» da generazione, non «solo» da generazione, e si corrompe in altre cose, ma solo quanto alla parte fisica del suo esistere, che dipende sempre dalla parte attuale. Parlare di corpo e anima come «parti» non significa parlare di parti costitutive (come i mattoni di un muro o soggetto e predicato in una enunciazione), ma di parti potenziali, come quando diciamo che il saper progettare una baracca ed il saper progettare un palazzo di molti piani fanno parte della capacità tecnica di un ingegnere.

In secondo luogo l'individuazione di ciascuno di noi (cioè il suo essere questa o quella persona) non dipende da una congerie di caratteristiche (come pretendeva Porfirio nella sua *Isagoge*). Due persone perfettamente identiche resterebbero due persone. Ovviamente non potranno occupare lo stesso luogo contemporaneamente, ma questo dipende dalle esigenze dell'essere estesi, in un luogo e in un tempo. Essi si distinguono per la materia: perché ognuno è nato da un diverso zigote o da una diversa parte di zigote. Questa tesi veniva espressa dicendo che il principio dell'individuazione, nell'uomo, era la materia dove, in forza della quantità, si potevano distinguere parti diverse (*materia quantitate signata*). Gli studenti ci riportano una frase di Tommaso, quando commentava la *Prima lettera* di San Paolo ai Corinti (cap. 15, lectura 2): «Anima mea non est ego»: la mia anima non è il mio io. Materia e forma sono «natura», l'io è chi ha quella natura. L'io è colui che ha la natura composta, individuata dalla materia nel senso sopraddetto. Alla obiezione che allora l'anima separata dal corpo perderebbe la sua individualità, Tommaso rispondeva che invece ogni forma è attuazione di una determinata materia, e se l'anima umana è forma, ma pure è un atto capace di sussistenza autonoma, tale ordine alla materia fa parte di ciò che è, individuandolo rispetto a chi avesse caratteristiche simili in tutto[33].

Le obiezioni a questa tesi furono veramente forti. La posizione di Platone faceva dell'uomo il nocchiero di una barchetta (il corpo).

---

[33] *S. Th.*, I, q. 3, a. 2, ad 3; q. 76, a. 2; Suppl., q. 79.

Plotino (*Enneadi* IV, 7, 1) diceva: *Ē psychè autòs* («l'anima è il sé»). Nella filosofia moderna è la *res cogitans* la persona.

Le conseguenze per noi rilevanti sono che per la corrente dualista la responsabilità morale ed il libero arbitrio stanno nella parte spirituale, mentre la parte corporea, dove regna l'istinto, viene vista come estranea al libero volere, quando non come ostacolo. Invece Tommaso mette le passioni come ordinate a causare l'atto umano, come qualcosa che contribuisce alla libera e responsabile decisione. Il fatto che a volte sia di ostacolo dipende da una sorta di guasto della sensibilità: o troppo debole o troppo forte, comunque indocile alla ragione.

Le ultime ricerche delle neuroscienze hanno proposto nuovi punti di vista[34]. In poche parole, si è visto che l'attività cerebrale relativa ad una nostra decisione precede la nostra presa di coscienza e la decisione consapevole. Per fare un esempio: vi viene detto di muovere il polso decidendo voi quando. Dovete osservare un puntino che, scorrendo, segna il tempo, notando il tempo preciso in cui decidete di flettere il polso. Il risultato è che la decisione consapevole precede di un quinto di secondo l'azione effettiva.

Nel frattempo l'attività elettrica del vostro cervello viene monitorata. Un «potenziale di prontezza» rivela all'osservatore che state per agire. Ebbene, l'osservatore conosceva la vostra decisione circa mezzo secondo prima che voi piegaste il polso effettivamente, precedendo di circa 300 millisecondi la vostra decisione consapevole[35].

Benjamin Libet, che ha guidato gli esperimenti in proposito, è dell'idea che si possa continuare a parlare di libero arbitrio per il fatto che, arrivati alla coscienza, abbiamo ancora la possibilità, per quanto brevissima, di fermare quanto il cervello avrebbe ormai deciso per noi. Dunque resterebbe una padronanza, per quanto di tipo negativo: una sorta di diritto di veto.

In realtà, poiché l'azione richiesta è moralmente irrilevante, l'unico principio determinante, dal punto di vista di Tommaso, resta la «passione», che agisce mediante trasformazione dell'organo fisico.

---

[34] B. LIBET, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2007.

[35] *Ibid.*, pp. 128-141.

Dunque è perfettamente ovvio che l'osservatore dell'elettroencefalogramma, conoscendo la trasformazione dell'organo, che viene prima della decisione di cui è principio, preveda la nostra decisione rispetto alla stessa nostra consapevolezza della medesima.

Possiamo ora tornare al nostro argomento. Il percorso del sapere pratico parte dunque da principi universali, ma li restringe nei particolari fino ad arrivare ad esigere la conoscenza sensibile, che è indispensabile per valutare il singolo caso. Potremmo dire che il percorso è, sotto questo aspetto, l'inverso di quello speculativo, che parte dal singolare per tendere ad una comprensione astratta. Questo ci spiega l'importanza di avere buoni sentimenti.

La conclusione è che non è possibile un sapere morale costruito sul modello delle scienze logico-deduttive speculative. Potremo cercare similitudini, potremo parlare di sillogismo dell'intelletto pratico... ma nulla più.

Inoltre, mentre le scienze speculative si servono della memoria e dell'esperienza all'inizio della ricerca, il sapere morale (ma anche quello dell'ingegnere!) ne ha bisogno soprattutto alla fine, per arrivare a decidere «concretamente»[36]. Per questo in morale è importante non solo la teoria, ma pure saper imitare chi dimostra di avere il miglior gusto, la miglior capacità di apprezzare, la migliore sensibilità. Di fatto noi diamo grande importanza, in morale, agli uomini di migliori sentimenti. E ne seguiamo gli esempi più volentieri, non solo per un'approvazione teorica, ma perché ci sentiamo anche istintivamente attratti. Essi esercitano su di noi un fascino che sembra irrazionale, non perché sia *contro* ragione, ma perché va al di là della nostra capacità di concettualizzare in astratto.

Così la filosofia morale da un lato spiega alcuni principi universali, dall'altro, non essendo possibile applicarli sempre allo stesso modo (donde il detto *summum ius, summa iniuria*), precisa invece quali doti debba avere la nostra intelligenza per poter arrivare a decisioni buone, senza cercar di esporle nella loro particolarità. È la virtù della *prudenza* che guida il discernimento.

---

[36] Aristotele inizia la sua *Metafisica* proprio riflettendo sulla differenza tra chi possiede l'esperienza e chi, conoscendo il «perché» delle cose, ha la tecnologia, che però è astratta: questo può renderlo, dal punto di vista operativo, meno bravo.

La morale *casuistica*, che cerca di descrivere i casi singoli, è solo una esemplificazione, un sussidio didattico, e non va confusa con la filosofia o teologia morale, così come i problemi e gli esempi di geometria non vanno confusi con la scienza omonima.

La «sinderesi»

Nel sapere morale vi è un argomentare, nonostante il suo ruolo sia diverso rispetto a quello che ha nel sapere speculativo.

Ora, un ragionamento suppone premesse, e, se queste a loro volta esigono ulteriori premesse, non si potrà però andare all'infinito. Questo vale sia per i ragionamenti speculativi, sia per i ragionamenti morali. Vi saranno dunque dei punti di partenza, o principi primi, presupposti a quanto servono a spiegare. E questi principi non saranno noti ragionando, cioè dandone spiegazione, ma semplicemente comprendendoli.

Si dice che vengono colti dall'intelletto «immediatamente». Non nel senso di «istantaneamente», ma nel senso di «senza dimostrazione», perché in una dimostrazione la nozione «chiave», quella che spiega e fa capire la conclusione, veniva detta «termine medio» della dimostrazione stessa. «Immediatamente» significa appunto senza «medio», senza ulteriori «perché» da cercare.

Proponendoci di dirigere l'agire immanente della volontà, avremo che:

1) la volontà è la capacità di tendere propria di chi è intelligente;
2) essa tende a ciò che l'intelletto le presenta e nel modo conseguente a ciò che propriamente l'intelletto capisce;
3) ma l'intelletto conosce le cose appunto in quanto sono qualcosa: le due domande fondamentali sono appunto «c'è?», «che cos'è?»;
4) quindi il volere è aperto a tendere a qualsiasi cosa, come lo è l'intelletto, e non ad un determinato genere di cose;
5) ogni cosa, in quanto rapportata ad un tendere di cui è compimento (*perfezione, compiutezza*), viene detta «bene»[37];
6) dunque la volontà, o tendere proprio di chi è intelligente, è un tendere consapevole al bene in generale.

---

[37] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1.

Se definiamo le nostre tendenze, quelle procedenti da una qualche conoscenza, dal loro oggetto proprio (la fame è tendenza al nutrimento, l'appetito sessuale è tendenza all'accoppiamento, ...), la volontà dovrebbe esser detta «appetito del bene».

Il punto di partenza dell'intelletto che ordina l'agire sarà dunque ordinare la volontà al bene. *Bonum est appetendum*, «devo tendere al bene ed evitare il male»: sono il tentativo di esprimere a parole, in linguaggio imperativo, questo primo principio dell'argomentazione etica. Ma il linguaggio non deve trarci in inganno. Non si tratta di un comandamento come quando diciamo «Ama il Signore Dio tuo», o «Non rubare»... Una capacità di agire come l'intelletto o la volontà, che per il suo oggetto proprio, troppo generico, esige attitudini più specifiche per poter agire, avrà per natura, o dovrà provvedersi, di queste attitudini[38]. Ma occorre anche una capacità naturale (innata) di fare questo.

In latino si parlava di *habitus* operativi, parola intraducibile che ho cercato di rendere con «attitudine». Per il sapere speculativo si esige come innata l'attitudine a cogliere i principi immediati. In italiano non esiste nome[39], in latino si diceva *intellectus principiorum*, distinguendolo dalla *scientia conclusionum*.

Analogamente, per l'intelletto in quanto direttivo, o pratico, si parlava di *synderesis*, traslitterando dal greco *synteréo*: custodire, guardare, conservare nella memoria, aver in mira. È l'orientamento fondamentale dell'intelletto pratico. Questo termine non pare venga da Aristotele, ma dagli stoici. Nella cristianità fu introdotto da san Girolamo commentando Ezechiele[40]. In italiano diciamo «sinderesi», ma è importante capire che cosa s'intende.

---

[38] Una spiegazione molto chiara, e più esauriente del mio accenno, si trova in *Commentum in Libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, dist. XXIII, q. 1, a. 1.

[39] Si potrebbe proporre «intuizione», ma specificando «dei principi immediati».

[40] I, cap. I (in PL 25, 22). Sarebbe la scintilla di coscienza che restava anche nel petto di Caino; ciò per cui, pur peccando, resta in noi un fondamento che ci rende capaci di riconoscere di peccare. San Bonaventura la interpretava come tendenza al bene morale della volontà (BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Commentaria in Libros Sententiarum*, II, dist. 39, aa. 1-2). La posizione tomista, di cui espongo solo il concetto fondamentale, è trattata in molti passi. Ricordiamo solo TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 16; *S. Th.*, I, q. 79 aa. 12-13; I-II, q. 94, a. 1; II-II, q. 47, a. 6.

Non intendo la «coscienza» che rimorde il peccatore. Intendo qualcosa che permette che ciò avvenga, così come le «attitudini» dell'intelletto speculativo permettono poi giudizi veri. Non intendo la naturale tendenza al bene della volontà. Non intendo neppure una «opzione fondamentale» nel senso che oggi vien dato a questa espressione: la sinderesi ci fa avere un principio che resta lo stesso anche in chi ha opzioni opposte, così come il principio di non contraddizione viene usato anche da chi cerca di negarlo. Non è una legge e neppure un dovere come gli altri: non lo si trasgredisce mai.

Vi sono anche altri primi principi dell'intelletto pratico. Si tratta di «restrizioni» a determinati «campi» del principio più generale, in base al fatto, già accennato, che la ragione non può non cogliere come bene tutto ciò che risponde ad una tendenza naturale.

La sinderesi privilegia i «fini» come «principi», mentre la prudenza, come attitudine a dirigere il volere nello scegliere i mezzi, arrivando alla singola decisione buona, non è innata, ma va acquisita. Un'argomentazione etica può avere premesse speculative, ma la conclusione, dovendo essere un atto dell'intelletto pratico, richiede anche almeno una premessa che sia un enunciato dell'intelletto che ordina l'agire della volontà: decisione, desiderio, pura velleità, ciò non fa differenza. La sinderesi ci permette i primi giudizi pratici.

Potremmo fare osservazioni analoghe anche in un agire «tecnico». Anche qui parleremmo di bene e male, di «da farsi» e così via. È fondamentale che non confondiamo i due discorsi. Abbiamo infatti visto che vi sono anche differenze: in particolare nei criteri di valutazione. Sarebbe una confusione nefasta.

Agire secondo coscienza

Vediamo un esempio celebre di san Tommaso.

> 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 consapevole [*appetitus*] 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.
Chi ha la temperanza [*temperatus*] è mosso[41] infatti soltanto secondo il giudizio della ragione: per questo egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, e che 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 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. E 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 concupiscenza[42].

---

[41] *Movetur*: lascio il passivo, e non traduco «si muove», perché *amor est passio*: cf. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2.
[42] *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

Davanti alle scelte da fare, uno può:
1) considerare solo l'aspetto migliore;
2) considerare solo l'aspetto peggiore;
3) restare indeciso tra i due, poi considerare l'aspetto migliore;
4) restare indeciso tra i due, poi considerare l'aspetto peggiore.

Il male morale consiste nel prendere la decisione che sapevamo essere sbagliata, togliendo l'alternativa dalla nostra considerazione. Il vizioso (in senso morale[43]) ed il virtuoso non hanno dubbi, in forza di una precedente auto-determinazione. Chi, invece, non si è ancora auto-determinato ha un momento di crisi, di incertezza, nel valutare la decisione da prendere.

La scelta del fine ultimo concreto determina tutto il nostro atteggiamento nei confronti dei tanti beni particolari. Determina cioè la nostra capacità di porre ordine. Avremo tanti ordinamenti possibili, quanti i possibili fini ultimi che possiamo scegliere, anche sapendo di sbagliare.

Aiutiamoci con esempi. Chi vive per la carriera o per la fama, lavora anche di notte. Chi vive per il piacere, di notte o riposa o si dedica a bagordi, a seconda del tipo di piacere che ha preferito. In altre parole: gli uomini tendono tutti alla felicità, ma differenziano i loro criteri di scelta moltissimo, a seconda di dove pongono concretamente il loro bene[44].

Tale criterio di scelta permette di valutare che cosa concretamente serva, e che cosa invece no, a conseguirlo. Tale criterio di scelta pone delle necessità: se voglio... allora devo... Potremmo chiamarla «scelta fondamentale».

Non è un paradosso il parlare di «scelta» di un fine, mentre lo scegliere dovrebbe riguardare dei mezzi[45]. Il problema è che nessun bene reale ci appare come «il bene», ma solo come qualcosa di buono, ma per altri aspetti non buono. Rispetto alla pienezza di bene, la felicità, persino la conoscenza che possiamo avere di Dio

---

[43] Oggi chiamiamo «vizio» anche una schiavitù che dipende dalla nostra sensibilità per motivi indipendenti dal nostro volere.

[44] Cf. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7.

[45] Tommaso d'Aquino evita con cura di usare la parola «scelta», tuttavia mi pare accettare quanto dico: cf. *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 3, ad 2; q. 14, a. 2, ad 1.

resta insufficiente, per il modo deficitario in cui lo possiamo conoscere: se considero Dio solo come colui che mi può punire, ad esempio, non ne sono attratto. Per questo siamo noi a scegliere dove porre il nostro fine ultimo in concreto.

La scelta fondamentale del fine ultimo concreto rende il nostro atteggiamento volontario auto-determinato in un certo modo. I beni di questo mondo vengono colti sotto una luce diversa, a seconda che risultino necessari, interessanti, inutili o contrari al nostro orientamento. Il fine ultimo in concreto diventa così il bene cui siamo disposti a sacrificare tutti gli altri beni.

Parleremo per ora solo di «disposizione» del nostro agire morale. Vi sono però in noi anche disposizioni naturali, indipendenti dalla nostra scelta. Disposizioni che l'intelletto non può che riconoscere come buone, e provarne l'attrattiva, anche se per rapporto alla scelta fondamentale fatta sono in contrasto. Anche il più incallito delinquente può andare in crisi davanti al proprio figlio da educare.

Di fronte alle decisioni, man mano che procediamo coerentemente alla scelta fondamentale fatta, diventa comunque sempre più facile proseguire in quella direzione, e sempre più difficile mutarla perché attratti da altre strade. Vi è una certa analogia con un cammino. Finché si è vicini al bivio, non costa molto tornare indietro a prendere l'altra via. Ma più ci inoltriamo per un sentiero, più ripugnante diventa l'idea di tornare indietro e cambiare.

In questo senso la disposizione iniziale diviene sempre più difficile da mutare, ed il nostro atteggiamento diviene più stabile, un nostro stabile possesso: un *habitus* morale. Questo spiega quanto abbiamo detto a proposito del sillogismo del virtuoso e del vizioso. Chi si è volontariamente determinato fino ad avere degli *habitus*, agisce con una spontaneità analoga a chi agisce per natura: il suo agire è cioè determinato.

Questa idea dell'auto-determinazione dell'uomo sulla sua stessa natura, rendendolo responsabile della sua natura virtuosa o viziosa, è presa da Aristotele, e non va confusa con l'idea di una autodeterminazione assoluta come quella di cui parlava Sartre, quando diceva che[46], per essere davvero libero, l'uomo deve poter costruire lui stesso la sua essenza.

---

[46] J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it., Mursia, Milano 1968, p. 34 ss.

La legge morale

Introduzione

La parola «legge» evoca molte esperienze della nostra vita. Come genere di linguaggio, esso non appartiene al linguaggio descrittivo, ma a quello imperativo. Tommaso dava, commentando il primo libro del *Perì Hermeneias* di Aristotele, una breve sintesi:

Testo di Aristotele: «Non ogni discorso però è enunciativo, ma solo quello in cui vi è il vero e il falso; ma non in tutti i discorsi vi è; per esempio una preghiera è certamente un discorso, ma non è né vera né falsa. I rimanenti dunque vengano tralasciati: la considerazione infatti è più pertinente alla retorica o alla poetica. Il discorso enunciativo invece è proprio della presente ricerca»[47].

Commento di Tommaso:

> Quando poi dice «ma non in tutti ecc.», mostra che in forza di questa definizione[48] l'enunciazione differisce dagli altri discorsi. E certamente riguardo ai discorsi incompiuti appare che non significano il vero o il falso, poiché, non producendo un senso compiuto nell'animo dell'uditore, è chiaro che non esprimono compiutamente il giudizio della ragione, nel quale si trova il vero o il falso.
> Lasciati dunque da parte tali discorsi, occorre sapere che vi sono cinque specie di discorso compiuto, tale cioè che completa un pensiero, e cioè: l'enunciativo, l'impetrativo, l'imperativo, l'interrogativo e il vocativo. (Non bisogna tuttavia intendere che il nome di caso vocativo, da solo, sia un discorso vocativo: perché occorre che qualche parte del discorso significhi qualcosa presa separatamente, come è stato detto sopra; ora, col vocativo viene provocato e viene stimolato l'animo dell'ascoltatore perché faccia attenzione, ma non si tratta di un discorso vocativo, a meno che non siano congiunte più parti, come quando dico: «O buon Pietro!»).

---

[47] Aristotele, *Perì Hermeneias*, 17 a 3-7.

[48] Cioè quando definisce il discorso enunciativo, che significa il vero o il falso.

> Di questi discorsi solo l'enunciativo è quello in cui si trova il vero o il falso, perché esso solo significa in modo assoluto la concezione dell'intelletto in cui c'è il vero o il falso.
> Ma poiché l'intelletto, o ragione, non si limita a concepire in se stesso solo la verità della cosa, ma spetta al suo compito dirigere e ordinare anche altre cose secondo il suo concetto, era necessario di conseguenza che, come con il discorso enunciativo viene significato il concetto della mente, così vi siano pure altri discorsi che significano l'ordine della ragione, secondo la quale vengono dirette le altre cose.
> Ora, dalla ragione di un uomo un altro uomo viene diretto a fare tre cose: innanzitutto a prestare attenzione con la mente, e a ciò serve il discorso vocativo; in secondo luogo a rispondere con la voce, e a ciò serve il discorso interrogativo; in terzo luogo ad eseguire con l'operazione, e a ciò serve rispetto agli inferiori il discorso imperativo, rispetto invece ai superiori il discorso impetrativo, al quale si riconduce il discorso ottativo: perché rispetto al superiore l'uomo non ha la capacità di muovere se non attraverso l'espressione del suo desiderio[49].

La prima cosa evocata dalla parola «legge» è ovviamente l'ordine del genitore. Ma ben presto a questa esperienza si sono aggiunte le imposizioni dei fratelli e dei compagni di gioco più grandi, le «regole» dei giochi dell'infanzia che hanno suscitato in noi il senso della giustizia[50], con le prime distinzioni tra colpa, punizione, penalità indipendente da una colpa (perdendo ad un gioco, ad esempio), rivendicazione di un diritto... La scuola, la volontà dei maestri, ma anche le regole da rispettare andando a scuola (abbiamo imparato come attraversare la strada al semaforo, per poter conquistare il permesso di andare a scuola da soli e sentirci «grandi») hanno aperto la nostra esperienza al mondo delle leggi della società civile.

Nei discorsi coi quali cerchiamo di indurre un altro ad esaudire un nostro desiderio manifestandolo solamente (senza il tono impositivo che abbiamo verso i subordinati), noi abbiamo chiamato con

---

[49] TOMMASO D'AQUINO, *Expositio Libri Peryermeneias*, lect. VII.

[50] Cf. R. DUSKA – M. WHELAN, *Lo sviluppo morale nell'età evolutiva. Una guida a Piaget e Kohlberg*, Marietti, Torino 1979.

nomi diversi i diversi generi di discorso impetrativo. C'è la semplice richiesta ben educata, ci sono le domande ufficiali, in genere predisposte dalla autorità civile con appositi moduli, c'è la supplica quando l'altro avrebbe diritto o possibilità di non accogliere la nostra richiesta, c'è la preghiera rivolta a Dio...

Invece la parola «legge» non mi sembra così articolata nei suoi significati. Legge divina, legge morale, legge civile... mi pare che sia per noi più facile fare di ogni erba un fascio, accomunando tutto dal punto di vista del nostro compito di obbedire. L'obbedienza è comunque l'eseguire un comando di una autorità, indipendentemente dal fatto che ci piaccia o non ci piaccia quello che ci viene chiesto. La parola «dovere», che per Tommaso significava la necessità di un mezzo per rapporto ad un fine, per noi significa l'insieme delle cose che dobbiamo fare per obbedire alla legge.

La legge morale, in quanto mi giunge dai genitori, da Dio attraverso la Chiesa... non si riduce, però, ad un imperativo che viene dal di fuori. Essa è un aiuto. Deve diventare mia, condivisa nella mia coscienza. Rifiuta un aiuto non solo chi vuole andare in direzione opposta a quella suggerita, ma anche chi pretende di fare da solo, senza aiuti.

Data la mia difficoltà a capirla, posso trovarmi nella situazione di essere un mero esecutore. Ma solo provvisoriamente. Se decidessi di limitarmi ad eseguire senza tendere ad arrivare a comprendere, non sarei moralmente a posto: sarebbe un volontario rinunciare alla sapienza morale.

La legge morale in teologia

Per arrivare a mettere a fuoco che cosa sia, in teologia, la legge morale, dobbiamo però prima mettere a fuoco la legge umana, che in qualche modo ci serve a comprendere la definizione stessa di legge, che poi va applicata *mutatis mutandis* ai diversi ambiti. Dobbiamo cioè riflettere sulla nostra natura sociale e sulla giustizia.

In senso lato è giusto quel bene che va scelto se agiamo secondo coscienza: noi diciamo che un uomo è giusto semplicemente per indicare la sua bontà morale. Ma chiamiamo anche «giusto» ciò che rivendichiamo in tribunale. «Giusto» pare venire da una radice che indicherebbe unione e legame, la stessa di giogo e giuramento, passando dal latino *ius*. San Tommaso ne propone una (che mi pare affi-

ne a *iuxta*, «presso») per cui, se le parti di un tutto, ad esempio un orologio, sono ben disposte tra loro, noi diciamo che l'orologio è «aggiustato»[51].

Ius viene tradotto con «diritto». Per quest'ultima parola, credo, possiamo parlare di due etimologie: una è quella della «rettitudine» di intenzione o dirittura morale, in quanto nel rapporto tra persone mancano secondi fini, mancano interessi da nascondere; l'altra viene da «dirigere» *(directus*): la legge in qualche modo dirige, stabilisce ciò che è giusto.

Però a volte promulghiamo leggi ingiuste. La giustizia precede la legge e non viceversa, almeno per i fondamenti di essa, come vedremo. I nostri diritti sono le nostre giuste esigenze nei confronti degli altri singoli e della comunità in cui viviamo. E le nostre esigenze sono giuste se gli altri dovrebbero rispettarle, se cioè esse in qualche modo riguardano qualcosa che ci è «dovuto». Diciamo infatti spesso che è giusto chi riconosce a ciascuno il suo diritto.

Un'altra espressione che significa ciò che è giusto è «equo». Essa viene dal fatto che si ha giustizia quando si stabilisce una certa qual uguale misura, una equità (*aequus*, *aequitas* ed *aequalitas* avrebbero comune radice), sia nei rapporti tra persone, sia nel rapporto tra l'autorità e le persone (diciamo che la legge deve essere uguale per tutti, e tutti devono essere uguali di fronte ad essa, senza preferenza di persone). La parola «equità» significa non solo l'uguaglianza, ma – spesso – il saper fare eccezione alla lettera della legge in nome di criteri più alti di giustizia, che ovviamente il legislatore non può volere che vengano violati. Per ora mettiamo a fuoco l'aspetto dell'uguaglianza.

> «La giustizia è la virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto. La giustizia verso Dio è chiamata "virtù di religione". La giustizia verso gli uomini dispone a rispettare i diritti di ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che

---

[51] *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, c.: «dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari». Ugo Grozio propone un'altra etimologia: *ius* dal nome di *Iuppiter*, Giove, per indicare l'origine divina del diritto. Cf. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, par. 12.

> promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune. L'uomo giusto, di cui spesso si fa parola nei Libri sacri, si distingue per l'abituale dirittura dei propri pensieri e per la rettitudine della propria condotta verso il prossimo. "Non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia" (*Lv* 19,15). "Voi, padroni, date ai vostri servi ciò che è giusto ed equo, sapendo che anche voi avete un padrone in cielo" (*Col* 4,1)»[52].

Dobbiamo trovare i fondamenti del significato più approfondito della giustizia nella vita sociale.

La vita sociale

> «La persona umana ha bisogno della vita sociale. Questa non è per l'uomo qualcosa di aggiunto, ma un' esigenza della sua natura. Attraverso il rapporto con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli l'uomo sviluppa le proprie virtualità, e così risponde alla propria vocazione.
> Una società è un insieme di persone legate in modo organico da un principio di unità che supera ognuna di loro. Assemblea insieme visibile e spirituale, una società dura nel tempo: è erede del passato e prepara l'avvenire. Grazie ad essa, ogni uomo è costituito "erede", riceve dei "talenti" che arricchiscono la sua identità e che sono da far fruttificare. Giustamente, ciascuno deve dedizione alle comunità di cui fa parte e rispetto alle autorità incaricate del bene comune»[53].

Abbiamo già collegato l'idea del bene al raggiungimento dell'oggetto (fine immediato) delle capacità operative di ciascuno, altrimenti abbiamo la frustrazione, la privazione del bene, cioè il male nel senso più generale.

---

[52] *Catechismo della Chiesa Cattolica* [*CCC*], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999[2], 1807.
[53] *Ibid.*, 1879-1880.

Si tratta ora di capire che cosa sia un «bene comune»[54]. Come indica la parola stessa, è un bene che riguarda più cose o, nel nostro caso, più persone. Ad esempio: non posso fare un coro da solo, ma occorrono più persone disposte a cantare insieme. Il canto corale è un esempio di operazione che ha per oggetto un bene comune, che viene raggiunto (o frustrato) per rapporto ad una co-operazione.

Però un conto sono i beni comuni dipendenti da apprendimento (cultura) e scelte personali, un conto sono i beni comuni connessi alla nostra stessa natura. L'uomo è per natura un animale razionale sociale. Come un'ape da sola non può vivere, così l'uomo ha necessità di una famiglia per vivere, e di una società civile per vivere decentemente. Non importa che l'uomo possa cercare di progettare la propria vita in modi differenti. I romanzi di fantascienza ci offrono immagini di società umane che sostituiscono la famiglia, magari ad immagine di un alveare.

In realtà, per nascere un uomo ha comunque bisogno di un padre e di una madre. E questo bisogno non riguarda solo l'inizio della vita. Ha bisogno di una cura amorosa che riguarda tutta la sua crescita fino a che non sarà capace di formare una nuova famiglia: non potrà ridare la vita ai genitori, ma darà vita ai suoi figli.

Però la famiglia non basta ad una vita degna di questo nome. La stessa riproduzione sessuata trae vantaggio dall'incrocio dei patrimoni genetici e persino l'istinto, se non viene depravato da decisioni personali, ci porta a cercare il compagno della nuova famiglia al di fuori dei parenti stretti. Questo per dire che anche la forma più primitiva di vita umana è caratterizzata dalla cooperazione di più famiglie in una società (almeno una tribù).

Che cosa comporta un bene comune? In parole sbrigative comporta che, se tu non cooperi, anch'io resto frustrato. C'è un dipendere gli uni dagli altri nel poter perseguire questo bene. Una società civile che riuscisse a fare a meno delle altre, la chiamiamo autarchica. Così, potremmo dire che l'ipotesi di operazioni parallele (di singoli, di famiglie e di società) sono ipotesi di vita autarchica. Il bene comune inizia dove finisce l'autarchia perché compare una interdipendenza.

---

[54] Per quanto segue, prendo dal mio *La giustizia*, e-book scaricabile dal sito http://digilander.libero.it/fsparenti, nella sezione teologica.

Nel momento che c'è l'interdipendenza, inizia l'esigenza verso l'altro: se lui si rifiuta di collaborare, resto frustrato anch'io. Ovviamente lui rifiuta la collaborazione per qualche altro suo interesse, cioè qualche altro suo bene che non c'entra col bene comune che lo lega a me. Posso costringerlo a collaborare, con la minaccia di privarlo dei beni a lui più cari. Questo, se sono più forte di lui. Posso convincerlo a collaborare. Devo fargli vedere che c'è un bene, che è anche mio, che per lui è più importante di quegli altri beni che lui cerca in modo autonomo.

Ovviamente i beni non diventano tali solo perché così li vorremmo o così ci sembra vero (chi beve un veleno credendolo una bibita muore comunque). Un fine non è buono perché lo scelgo, ma lo scelgo perché so che è buono. I beni dipendono dalla realtà, dai fatti, indipendentemente dalla nostra conoscenza. Da qui nasce il problema della oggettività della nostra esigenza. Perché è facile barare in questa disputa, cercando argomenti per difendere le nostre scelte, anche quando sappiamo che ha ragione l'altro, che ci sta rimproverando.

Il bene comune va cercato insieme. Se ciò viene fatto per motivi che non c'entrano con l'interesse per il bene comune, il risultato nei fatti può essere lo stesso, ma moralmente non è lo stesso. Chi si impegna nel promuovere un bene comune al solo fine di fare bella figura di fronte agli altri, fa le stesse cose di chi si impegna perché gli stanno a cuore gli altri. I criteri che permettono di arrivare ad un consenso condiviso non per altri interessi, sono i criteri della collaborazione in una società dove ognuno fa responsabilmente e liberamente la sua parte. Sono i criteri di quella che chiamiamo giustizia nella umana collaborazione responsabile.

Di fatto il gioco degli interessi umani, nonché la capacità di decidere contro coscienza che ognuno di noi ha, rende storicamente irreperibile una società civile dove tutti cooperino con impegno al bene comune. Una descrizione sociologica (non da un punto di vista morale) direbbe che ognuno persegue i suoi interessi. In società ristrette, ad esempio in un gruppo di amici, può invece accadere di sperimentare almeno per qualche tempo questa cooperazione ideale, e tale esperienza è sufficiente a farci capire come sarebbe meglio vivere in società con gli altri.

Partecipazione alla vita sociale

Una cooperazione ad un bene comune esige la partecipazione di tutti gli interessati. Chi gode di un bene comune senza partecipare all'opera o è uno che approfitta dell'impegno altrui, o viene umiliato dagli altri che vogliono escluderlo dall'onore di aver partecipato. Poiché è parlando che comunichiamo con gli altri, il nome «consiglio» è spesso dato all'organismo comunitario dove si elaborano le decisioni comuni. Non importa che la decisione finale tocchi ad uno solo, ad alcuni o a tutti: questo in genere viene stabilito da tutti in precedenza, a seconda delle circostanze. Ciò che determina la partecipazione di tutti è che ciascuno possa proporre agli altri la decisione che preferirebbe, anche se è diversa da quella che verrà presa. Il cooperare nel giungere ad una decisione comune esige la partecipazione ed il rispetto di ciascuno, ed anche la partecipazione di ciascuno nel far convergere le scelte altrui. In un gruppo affiatato, a volte, non è necessario nemmeno votare, per arrivare alla decisione comune.

Il compito di ciascuno, dunque, è tutelare anzitutto questo convergere tra diversi nel decidere. Ciò è proprio degli individui razionali, che hanno dignità di persone. L'unità di una siffatta pluralità è quella che chiamiamo «pace».

Se pretendessimo che tutti la pensassero allo stesso modo e optassero per le stesse decisioni, ci troveremmo nella situazione paradossale di chi pretende che la pluralità sia come un individuo solo. Secondo Aristotele[55], questo era l'errore di Socrate (nella teoria politica di Platone), che voleva rendere comuni tutti i beni perché tutti agissero all'unisono: questa non è pace, perché la pace è l'unità di una moltitudine di diversi, e qui si vuol togliere la diversità.

Invece la diversità delle persone e delle loro opzioni è ricchezza, non detrimento, della comunità: infatti diciamo che è più perfetto un animale maggiormente differenziato nelle sue parti, per cui le parti da sole non possono vivere senza le altre, piuttosto che un animale con parti tutte uguali, tale da poter essere diviso in due

---

[55] ARISTOTELE, *Politica*, I, 1260b27-1261b15; cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Politicorum*, lect. I.

animali autonomi, come certi vermi. San Paolo criticava l'ipotesi di un corpo dove tutte le parti fossero uguali.

Il dover agire all'unisono può essere esigito da particolari circostanze, come la guerra, ma fuori di questo caso è un impoverimento. Una comunità non è una caserma. Una cooperazione ad un bene comune esige la partecipazione alla pari di tutti gli interessati. Questa modalità di partecipazione è quella che possiamo chiamare «equità» nel senso di uguaglianza nel partecipare.

Evidentemente non è facile che il parere di tutti converga, anche se chi partecipa accetta la decisione degli altri, facendola propria. Cioè, anche se non condivido il parere della maggioranza del capitolo conventuale, che ha votato nel modo stabilito il da farsi, io mi faccio carico della sua decisione. Se mi chiamassi fuori, dovrei dichiarare di essere estraneo alla vita del convento.

Abbiamo anche la situazione dell'obiezione per motivi più alti, legati al destino personale di ciascuno: l'*obiezione di coscienza*. La comunità è per il bene di ciascuno, non viceversa. Una società di persone non è un alveare o un termitaio. Per questo una società umana prevede tale obiezione. In certi casi uno deve in coscienza lasciare la propria famiglia, la propria patria, la società dove lavora, rinunciando al bene comune.

Non è facile nemmeno che gli altri membri della comunità accettino la presenza in consiglio di chi la pensa diversamente e, pur lealmente, cerca di cambiare la decisione comune.

Mi ripeto e ribadisco: si partecipa alla pari nel prendere una decisione, quando ciascun membro della comunità permette all'altro di proporre la sua opzione circa la decisione da prendere, esattamente come anche lui intende proporla. Questo è ciò che chiamerei «equità».

Evidentemente non siamo tutti uguali. Abbiamo capacità diverse, talenti diversi. Inevitabilmente, pur avendo bisogno gli uni degli altri, non siamo bisognosi tutti allo stesso modo. Se dunque tu hai bisogno di me, mentre io posso fare a meno di te, io ho nei tuoi confronti un vantaggio (lo si chiama spesso «potere contrattuale») di cui potrei approfittare. La decisione comune non è ancora stata presa, e tu non sei dunque un dissidente. Ma io posso influire sul fatto che tu appoggi la mia opzione minacciandoti (anche in modo sottinteso) di privarti di qualcosa di cui invece hai assoluto bisogno e che io posso darti.

Quando accade qualcosa del genere (e accade tutti i giorni, temo!), è ovvio che chi approfitta del vantaggio non sta cercando solo il bene comune: per far questo occorre partecipare alla pari, nel rispetto della dignità delle altre persone che possono avere opinioni ed opzioni diverse, magari sbagliate. Sta invece cercando qualche altro bene, ad esempio il prestigio del comando, oppure altri vantaggi connessi alla decisione da prendere, che sono interessi suoi e non legati all'interesse comune (se lo fossero, li proporrebbe in consiglio apertamente). Ed anche chi subisce questa sorta di ricatto lo fa non per il bene comune, ma per la paura di perdere qualche altro interesse personale. Manca così l'equità nella gestione del bene comune. Si ha una decisione «iniqua», cioè ingiusta.

Giustizia e amicizia

Con l'umanesimo e poi con la modernità l'uomo della cultura dell'Europa occidentale ha sottolineato forse eccessivamente l'importanza dell'individuo. La morale ha cercato fondamenti nuovi partendo dal presupposto che ognuno è libero di fare ciò che vuole a patto di non calpestare l'uguale diritto dell'altro. Per salvaguardare la pace, in questa visione in cui ognuno fa i suoi interessi, che spesso sono a scapito di quelli degli altri (*homo homini lupus*: così Hobbes descrisse la situazione), ci si accorda dandosi delle regole, rinunciando cioè a parte della propria onnipotente libertà, dando il potere di arbitrare a chi, per questo, viene detto «autorità». Anche oggi l'autorità e la legge sono sentite come contrapposte alla libertà, mentre l'amicizia, invece, viene vista come pertinente alla libertà. Amore e dovere sono sentiti come antitetici o almeno indipendenti.

Abbiamo già detto che ognuno tende alla propria perfezione (al proprio bene), sviluppando i propri talenti, naturali o personali, e che fa questo operando. Il bene comune rende assai complesso questo schema. Esso comporta il farci carico anche del bene di altri. Dunque dobbiamo distinguere:

1) che cosa cerchiamo;
2) per chi la cerchiamo.

Prima era ovvio che ognuno cercava una pienezza di vita per sé. Il bene comune mi apre al fatto che cercare il mio bene implica anche il cercare il bene di altri, e che, se essi non conseguono tale bene in qualche modo, non posso averlo nemmeno io.

Noi diciamo di amare sia il bene che cerchiamo, sia la persona per cui lo cerchiamo. Dobbiamo distinguere:

1) amore di desiderio *(concupiscentiae)*, che ha per oggetto il bene cercato;
2) amore di benevolenza, che ha per oggetto la persona per la quale vogliamo questo bene.

Le parole non sono precise, ma purtroppo il linguaggio non ha strumenti sufficienti e non possiamo ricorrere a neologismi, che renderebbero tutto il discorso troppo pesante. Quando ho fame, cerco il cibo per me. La mamma invece cerca il cibo per il figlio, e noi diciamo che vuol bene al figlio, che ama il figlio.

In entrambi i casi possiamo dire che l'amore è inizialmente una passione. Non tanto nel senso istintivo (passionale) dell'innamoramento, ma nel senso che si contrappone ad «azione»: si deve venir conquistati, sia dalla persona amata, sia dal bene che si cerca per lei. Se un bene non ci sembra desiderabile, nemmeno lo vogliamo per coloro che amiamo. L'amore, poi, diventa azione: abbiamo la risposta provocata dall'essere stati conquistati. Anche questo amore attivo lo chiamiamo desiderio. Il linguaggio, ovviamente, resta ambiguo ed insufficiente: dobbiamo solo fare attenzione.

I due tipi di amore, cioè di desiderio e di benevolenza, non sono separabili: un bene lo si vuole sempre per qualcuno, oppure non lo si vuole.

Tra i due tipi di amore si dà però un ordine di priorità: posso voler bene a qualcuno senza trovare un bene adatto da offrirgli, mentre non posso volere un certo bene per nessuno. Dunque la benevolenza è presupposta all'amore di desiderio.

A monte di tutto c'è un amore di benevolenza per noi stessi che è come l'energia di tutto, e che precede ogni qualifica morale, nel senso che è indipendente da una nostra scelta. Questo discorso può sembrare inaccettabile, e portò a grandi dispute e spaccature profonde (antiche e ancora attuali) anche nelle scuole teologiche cristiane. Non possiamo, però, restare qui a discutere questo argomento. Invito solo a riflettere che il nostro esistere non dipende da una nostra scelta, e che un'autodeterminazione non può essere assoluta, così come non possiamo sollevarci tirandoci per i capelli. Un punto di appoggio è necessario. La nostra autodeterminazione si appoggia al tendere al bene per noi, ma subito dopo si articola e nasce il ruolo della scelta del bene in concreto: quale bene?

Il fatto che per natura abbiamo esigenza di un bene comune, ci dice che siamo in relazione con altri per il nostro stesso bene. Non possiamo non essere figli, non possiamo non essere membri di una società civile. Non siamo monadi ingenerabili ed incorruttibili, autarchiche nel vivere e nell'agire: siamo interdipendenti.

La mutua benevolenza è quella che chiamiamo «amicizia». Ogni bene comune fonda un'amicizia. Non può esserci vita sociale senza un amore reciproco, di benevolenza e di desiderio. Quando posso dire «il mio bene è il tuo bene», noi diciamo che c'è condivisione di questo bene. L'amicizia è reciproca condivisione di beni.

Perché allora si distingue l'amicizia dalla giustizia? Perché noi sentiamo la giustizia come regno del dovere e l'amicizia come dominio del gratuito. Inoltre per «giustizia» si intende qualcosa di sempre buono, mentre esistono anche amicizie cattive. Ci sono tante possibili amicizie quanto i possibili beni comuni: il piacere degli amanti, gli interessi comuni dei mercanti, le mire delle consorterie dei potenti..., ma pure beni innocenti come l'amore per la montagna, per la pesca sportiva, per la protezione degli uccelli; c'è l'amicizia di chi cerca il bene, di chi cerca la virtù; fino all'amore per Dio ed il prossimo come quello di Cristo. Resta il fatto che, dato un bene comune, nasce l'amicizia e la vita sociale. Non si possono separare le due cose. Chi pretende di vivere senza interdipendenze pretende di essere a-sociale.

Gli uomini differiscono tra loro nel fine ultimo in concreto. Lo abbiamo visto. La giustizia è compatibile solo con l'atteggiamento morale di chi si rifiuta di idolatrare un bene o un insieme di beni creati, che non possono essere considerati come beni irrinunciabili, cui si è disposti a sacrificare tutto il resto.

L'autorità

In una comunità, diciamo che «ha autorità» chi ha il compito di occuparsi del perseguimento del bene comune. Poiché tutti devono cooperare ad esso, occorre che l'operare di ciascuno venga coordinato con quello degli altri, senza che ne scapiti il bene comune stesso. Questo compito, che potremmo esemplificare con quello di un direttore di orchestra[56],

---

[56] Nella società sul modello di Hobbes, dove ognuno fa i propri interessi, l'autorità è piuttosto come un vigile che fa rispettare le regole del traffico, in modo che ognuno possa fare i fatti suoi senza pestare i piedi agli altri.

non va confuso con il compito particolare di ciascun membro. Ognuno coopera facendo la sua parte, ma il bene comune esige un'attenzione all'insieme delle parti, e non riusciamo facilmente a fare contemporaneamente le due cose.

In una comunità molto piccola tutti possono occuparsi di queste due cose, almeno in tempi diversi. Ma sovente occorre distinguere i compiti, dando ad alcuni o ad uno solo l'incarico del coordinamento per il bene comune e della tutela di esso.

In una comunità, in linea di principio, tutti i membri scelgono a chi affidare l'autorità e possono essere scelti a questo incarico: nell'assemblea hanno cioè voce attiva e passiva: possono eleggere e possono essere eletti. Però il compito della gestione del bene comune viene lasciato a coloro cui è stato affidato, cioè a coloro cui è stata data l'autorità.

La soluzione più conveniente pare quella di riservare all'assemblea di tutti non solo il compito elettivo, ma pure quello deliberativo delle questioni più importanti, quelle cioè che possono mettere in questione la vita stessa della comunità, in modo che tutti ne siano resi responsabili. Questo però solo quando vi è materialmente il tempo e la possibilità di fare ciò. In certi casi è necessario decidere subito, e deciderà chi ha l'incarico di farlo: però dovrà farlo entro certi limiti che andranno decisi per tempo da tutti. I romani avevano la figura del «dittatore», che non va intesa come quella di un tiranno, anche se oggi la parola ha assunto un significato negativo: essi, pur avendo voluto eliminare i re, erano consapevoli che in certi casi disperati è meglio affidarsi ad uno solo.

Per altre questioni meno gravi, ma dove può essere pericoloso sbagliare, conviene incaricare un certo numero di persone ritenute più sagge (di solito si parla di «consiglio»).

Per la gestione quotidiana si lascia invece ad uno solo il compito di prendere le decisioni sul da farsi.

Queste tre funzioni coincidono più o meno con quello che chiamiamo rispettivamente: democrazia, aristocrazia e monarchia. Nelle nostre democrazie parlamentari coesistono i tre aspetti.

Se l'autorità trascura il suo compito e persegue interessi non comuni, abbiamo la degenerazione in demagogia, oligarchia e tirannide. «È preferibile che ogni potere sia bilanciato da altri poteri e da altre sfere di competenza, che lo mantengano nel giusto limite.

È questo, il principio dello "Stato di diritto", nel quale è sovrana la legge, e non la volontà arbitraria degli uomini»[57].

Per questo motivo, in uno Stato di diritto, sono di solito separati il potere legislativo, quello esecutivo e quello giudiziario[58], che sono i tre compiti di chi ha autorità. Chi ha autorità deve comunicare agli altri membri della comunità il da farsi per il bene comune, e questo lo si fa con un linguaggio imperativo, mentre la richiesta di chi non ha autorità a chi la detiene, non avendo la forza del comando, è solo la presentazione di un desiderio, e si fa in linguaggio ottativo (impetrativo).

Agli ordini, se li si esegue, si dice che «obbediamo». Ciò significa che il membro della comunità si fa carico del bene comune e vi partecipa. Dobbiamo ricordarci che obbedire resta una decisione volontaria e consapevole, che ci rende pienamente responsabili di ciò che facciamo per obbedienza. L'obbedienza non è mai una scusa per dichiararsi non responsabili. Questo però è argomento del trattato sulla volontarietà degli atti umani, cui rimando.

In altre parole, obbedire non vuol dire subire la violenza di una volontà altrui, ma partecipare alla realizzazione del bene comune. Questo anche se noi, qualora fossimo stati investiti dell'autorità, avremmo deciso diversamente. Non dobbiamo confondere questo con il caso in cui un ordine è ingiusto e occorre fare obiezione di coscienza.

Le leggi

San Tommaso diceva che la legge è *ordinatio rationis*. Le dispute teologiche tra fautori del primato dell'intelletto e primato della volontà hanno ingarbugliato tutto, e la legge è diventata *ordinatio voluntatis*. Senza entrare nei dettagli di una polemica sterile e fondata su equivoci e fraintendimenti, ricordiamoci che il discernimento che porta alla decisione è compito della nostra ragione, anche se la forza imperativa, nelle nostre decisioni, viene dalla volontà. Entrambe sono necessarie. Se la volontà non è giusta, nemmeno il discernimento sarà prudente, e viceversa.

---

[57] *CCC* 1904; cf. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), 44.

[58] Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *op. cit*., 402.

La legge ha anche un'altra funzione importante: quella di segnare, per così dire, i binari entro cui devono stare gli ordini dell'autorità. Anche gli ordini religiosi, i cui membri fanno voto di obbedienza, esigono una Regola che stabilisce insieme i fini comuni e gli ambiti di esercizio dell'autorità stessa. I romani fecero le leggi per evitare l'arbitrio di chi esercitava l'autorità.

Ci sono leggi che stabiliscono come vanno approvate le leggi stesse, e come va eletta l'autorità. Ci sono leggi che stabiliscono come vanno interpretate le stesse leggi, e questo ci introduce ad un ultimo argomento: i limiti intrinseci del fare leggi.

La legge vuole essere in qualche modo universale. Questo comporta il limite del non poter prevedere le circostanze di un atto da decidere. Si possono certo elencare alcuni casi, ma non tutti.

Se voglio portare in vacanza la famiglia, devo decidere dove, come, quando, fino ai particolari: ogni passo verso la concretezza dell'azione comporta la possibilità di sbagliare o di dover discutere con i familiari, anche se in generale l'intenzione era condivisa da tutti.

Più si scende verso la determinazione dei particolari, più può capitare che la legge stessa diventi ingiusta. Ad esempio: il comandante della cittadella assediata ordina di tener chiuse le porte salvo sua esplicita autorizzazione. La sentinella vede arrivare dei commilitoni che erano usciti in esplorazione, inseguiti dai nemici. Avrebbe tutto il tempo di aprire la porta, farli entrare e richiuderla. Ma non ha anche il tempo di andare dal comandante a chiedere l'autorizzazione. Egli deve discernere autonomamente il limite insito nel comando ricevuto, aprire e salvare i compagni. Poi dovrà riferire al comandante. Ma se questi gli obietterà che ha disobbedito agli ordini ricevuti, commetterà un abuso di autorità ed una ingiustizia. Se poi punirà la sentinella, l'ingiustizia sarà ancora più grave. Diverso sarebbe il caso in cui la sentinella avesse avuto il tempo di andare dal comandante a chiedere l'autorizzazione e non lo avesse fatto.

Legge eterna e legge naturale

Immaginando il creato alla stregua di una immensa comunità, sottoposta alla provvidenza ed al governo di Dio, si ha l'impressione di passare da un discorso rigoroso ad una immagine poetica. Il mistero di come Dio agisca con sapienza, producendo nell'esistere

sia le sue creature sia il loro operare, ciascuna secondo la natura che solo Lui può dare, è argomento di trattati vastissimi, di dispute millenarie. Molto spesso il modo antropomorfo con cui l'uomo concepisce Dio è stato all'origine delle dispute stesse. Non proveremo nemmeno ad entrare in questi argomenti. Ci limiteremo a distinguere la legge come in chi è ordinato e misurato dalla ragione di chi comanda (la legge di gravità, ad esempio) e la legge come in chi pone l'ordine: come procede, cioè, dall'intendere e volere del legislatore.

L'uomo fa parte dell'universo regolato dalla sapienza e dal governo divino, ma è ordinato ad ordinarsi attivamente a Dio. Ordinandosi, l'uomo è legislatore. E ordinandosi in modo da realizzare i talenti ricevuti, egli partecipa attivamente, come legislatore, al governo divino.

Noi chiamiamo «legge naturale» questa partecipazione dell'uomo alla «legge eterna», che è l'ordinamento razionale che è nel mistero della sapienza e del libero volere di Dio. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

> La legge «divina e naturale» mostra all'uomo la via da seguire per compiere il bene e raggiungere il proprio fine. La legge naturale indica le norme prime ed essenziali che regolano la vita morale. Ha come perno l'aspirazione e la sottomissione a Dio, fonte e giudice di ogni bene, e altresì il senso dell'altro come uguale a se stesso. Nei suoi precetti principali essa è esposta nel Decalogo. Questa legge è chiamata naturale non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma perché la ragione che la promulga è propria della natura umana:
> "Dove dunque sono iscritte queste regole, se non nel libro di quella luce che si chiama verità? Di qui, dunque, è dettata ogni legge giusta e si trasferisce retta nel cuore dell' uomo che opera la giustizia, non emigrando in lui, ma quasi imprimendosi in lui, come l'immagine passa dall'anello nella cera, ma senza abbandonare l'anello."[59]

---

[59] S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 14, 15, 21.

> La legge naturale altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce o questa legge Dio l'ha donata alla creazione[60].
> Presente nel cuore di ogni uomo e stabilita dalla ragione, la legge naturale è universale nei suoi precetti e la sua autorità si estende a tutti gli uomini. Esprime la dignità della persona e pone la base dei suoi diritti e dei suoi doveri fondamentali:
> "Certamente esiste una vera legge: è la retta ragione; essa è conforme alla natura, la si trova in tutti gli uomini; è immutabile ed eterna; i suoi precetti chiamano al dovere, i suoi divieti trattengono dall'errore... È un delitto sostituirla con una legge contraria; è proibito non praticarne una sola disposizione; nessuno poi ha la possibilità di abrogarla completamente"[61].[62]

Non si parla, qui, di idee innate. Qui si ricorda semplicemente che, avendo una ragione, abbiamo una coscienza morale capace di guidare rettamente il nostro agire. Nemmeno la facoltà innata della sinderesi è una sorta di giudizio morale innato: è la capacità che, per natura, abbiamo di porlo. Si tratta solo di capire in coscienza qual è il nostro bene, in base alla natura che abbiamo.

Il volontarismo, da Al-Ghazâlî a Guglielmo di Ockham, fino a Cartesio e ai nostri giorni, ha rifiutato l'idea di una natura come di un limite blasfemo all'onnipotenza divina. Il creato dipenderebbe dal libero volere di Dio nel senso di un atto di arbitrio. Dio potrebbe fare un mondo dove rubare è bene ed essere onesti è male. In realtà la nostra natura dipende dal libero volere divino, ma comporta, con la definizione del nostro modo di esistere, anche la definizione delle nostre capacità operative, e quindi di quali possano essere le frustrazioni che, per natura, possiamo incontrare. Un sasso, che non vede, non è cieco. Un uomo, che non vede, invece lo è. Se dico: «Può Dio Onnipotente far sì che, volendomi creare razionale, io non lo sia?», sto solo giocando con delle parole: sto pronunciando un *meaningless*, un non-senso.

---

[60] *CCC* 1955.
[61] CICERONE, *La Repubblica*, 3, 22, 33.
[62] *CCC* 1956.

I confini della legge morale naturale

Alcune osservazioni generali

Nella prima parte della seconda parte della *Summa Theologiae*, alla questione 94, che tratta della legge naturale, san Tommaso si domanda (art. 4) se la legge naturale sia uguale per tutti. Vediamo da dove parte la sua risposta: «riguardano la legge naturale quelle cose cui l'uomo è incline per natura; e tra queste è proprio dell'uomo l'essere incline ad agire secondo ragione»[63].

Da quanto abbiamo detto, tale inclinazione non significa solo una propensione istintiva come la sete, anche se quest'ultima può essere una valida metafora anche per l'inclinazione a beni non sensibili, compreso Dio («ha sete di te l'anima mia»: *Sal* 63,2; cf. *Sal* 42,3), e nemmeno una propensione – almeno in apparenza[64] – puramente razionale, come la passione per la matematica o la filosofia. Significa piuttosto che, essendo il libero arbitrio (che è la facoltà di intendere e volere) la capacità operativa propria dell'uomo, questi sarebbe inevitabilmente frustrato se subordinasse tale tendenza ad altre tendenze come quelle istintive. Agire secondo coscienza resta un obiettivo specifico e irrinunciabile per un uomo.

Nemmeno si devono intendere le inclinazioni naturali come la filosofia post-cartesiana ed in qualche modo la nostra cultura odierna possono intendere questa frase. Per la modernità, quando non è materialista, le tendenze dell'uomo dipendono dalla complessità del suo essere. Esso ha livelli distinti, che l'albero di Porfirio evidenziava ai medioevali: corpo, animato di vita vegetativa, dotato di sensibilità ed infine di razionalità. Tali livelli sono realmente distinti, per la nostra cultura.

Per il nostro modo di pensare, il corpo ha la sua natura e l'anima razionale ha natura diversa, perché è quella che si distacca dal corpo alla nostra morte; il cadavere è sempre il corpo che ave-

---

[63] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4.

[64] Dico «almeno in apparenza», perché mi sembra che la ricerca psicoanalitica abbia evidenziato l'unità delle propensioni umane legate a conoscenza, per cui una componente sensibile (libidica, direbbe Freud) non è estranea alle propensioni più intellettuali.

vamo prima. Nel medioevo queste convinzioni si esprimevano sostenendo che le «forme sostanziali» dell'uomo sono molteplici, almeno due: l'anima razionale e la forma corporea, come poi sostenne il dualismo cartesiano.

Tommaso invece sosteneva l'unicità dell'anima umana come unica forma sostanziale. La forma è la parte attuale del nostro modo di esistere, dalla quale dipendono l'esserci e tutte le capacità operative, mentre la materia è il nome che, metaforicamente[65], Aristotele aveva dato alla parte potenziale, per la quale ci corromperemo in altre determinate cose. Per Tommaso è l'anima razionale la causa – ma causa formale – da cui dipende la nostra corporeità, che dunque non va confusa con la materia. Tanto la forma (l'anima) che la materia, però, non sono qualcosa in senso stretto (un *quod*), ma un principio (un *quo*), cioè parti del mio modo di esistere, dal quale dipendono sia l'esistere e l'agire (dalla parte attuale), sia la corruttibilità in altre cose (dalla parte potenziale).

Per Tommaso il cadavere non è più il corpo dell'uomo. La scuola francescana[66] sosteneva invece la pluralità delle forme sostanziali. Per loro la posizione di Tommaso (e Aristotele) implicava la negazione che il cadavere di Cristo fosse, nel sepolcro, il suo vero corpo.

---

[65] ARISTOTELE, *Fisica*, I, 7, 191 a 8: la materia è conoscibile per analogia al materiale degli artefatti: come il bronzo per una statua o il legno per un letto. Ma non dobbiamo dimenticare che tale materia è natura, e chi esiste o diviene non è la natura, ma chi ha quella natura, a differenza degli artefatti. Per questo ho parlato di metafora. Cf. «Uno potrebbe credere che, poiché sia la materia, sia la forma vengono chiamate "natura", anche il composto possa essere chiamato "natura": infatti "sostanza" vien detta sia la forma, sia la materia, sia il composto. Ma egli [Aristotele: *Fisica*, II, I, 193 b 5-10] esclude questo dicendo che il composto di materia e forma, ad esempio un uomo, non è la natura stessa, ma qualcosa che è dalla natura [naturale]: infatti la natura ha ragion di principio, il composto invece ha ragione di principiato» (TOMMASO D'AQUINO, *Sententia super Physicam*, II, 2, 4). L'equivoco verrebbe cioè dall'uso della parola «sostanza», che significa sia *hoc aliquid* (la sostanza prima), sia la sua natura («sostanza seconda»); cf. ARISTOTELE, *Categorie*, V.

[66] Rimando alla lettura di P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii Quare*, Le Saulchoir, Kain 1927.

Per loro anche la materia prima era in fondo qualcosa, con una sua forma primordiale comune a tutte le creature (come anche sosteneva Avicebron nel suo *Fons vitae*): Dio crea la materia primordiale e poi, come nel mito del Demiurgo platonico, la plasma come vuole.

Questa posizione aveva due conseguenze:

1) tutte le forme naturali non sono altro che forme di artefatti, anche se plasmati da Dio;
2) le tendenze corporee sono realmente distinte da quelle razionali, e sono di per sé identiche (come univoca è la predicazione dei generi dell'albero di Porfirio) a quelle degli enti dello stesso genere: la mia corporeità ha la stessa realtà di quella di un altro corpo; la mia vita animale con le sue inclinazioni ha la stessa realtà di quella degli altri animali.

Bisogna ammettere che né Aristotele né Tommaso sono molto chiari in proposito. Il loro linguaggio è talvolta ambiguo, come sempre accade nelle dispute. Anche recentemente vi erano dispute sulla democrazia, tra liberali e marxisti: sembrava che parlassero della stessa cosa, mentre erano concezioni assai diverse. Del resto, Tommaso si era difeso commentando le opere di Aristotele, ma i suoi commenti sono arrivati in ritardo al pubblico e sono stati trascurati. Anche oggi mi capita di sentir dire che non è un filosofo, e nemmeno un logico, ma solo un teologo.

Anche i documenti del Magistero hanno lasciato una certa libertà di dottrina in merito. Solo ai nostri giorni sta affiorando la preoccupazione di distinguere la fisicità dell'uomo da quella delle creature irrazionali, perché la tecnica umana sembra diventata capace di interferire con l'arte dell'Artefice divino, ed un tecnico si sente in diritto di manipolare quello che un altro tecnico ha fatto, quando ha raggiunto la competenza sufficiente.

Quelle che per la scuola francescana sono parti reali dell'essere umano, per Tommaso sono parti virtuali o potenziali dell'unica attualità umana, che chiamiamo anima razionale: essi fanno parte di ciò che da tale attualità dipende come dal saper saltare due metri dipende il saperne saltare uno solo. Dire che «io sono un corpo» e che «quel sasso è un corpo», significa che quello che la mia attualità mi dà, anche al sasso viene dato dalla sua attualità[67]:

---

[67] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, II.

in questo consiste l'univocità del nome «corpo», non nel dire che le due attualità debbano essere uguali.

Scendendo più in particolare

Riprendiamo ora il testo di Tommaso sulla legge naturale. Egli prosegue ricordando che la ragione procede da ciò che è più comune verso ciò che è proprio, dal generico e vago allo specifico e più preciso, come Aristotele ricorda all'inizio della sua *Fisica*. Ma la ragione speculativa e quella pratica, nel far questo, si diversificano. Precisiamo: ragione speculativa e ragione pratica non sono due facoltà distinte, ma due compiti diversi della stessa facoltà[68].

La ragione speculativa, dunque, si occupa soprattutto di cose necessarie, che non possono essere altrimenti [*praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere*]. Così troviamo la verità nelle conclusioni proprie così come nei principi comuni, senza eccezioni [*absque aliquo defectu*].

Invece la ragione pratica tratta di cose contingenti, perché tali sono le azioni umane. Per questo, anche se nelle cose comuni c'è una qualche necessità, quanto più si scende alle cose proprie, tanto più si trovano eccezioni [*etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus*].

I principi più generali della ragione speculativa sono veri senza eccezione e la loro verità è nota a tutti. Questo non vuol dire che non incontriamo chi ce li neghi. Possiamo però notare come chi li nega, discutendo, li usa come veri, ad esempio sostenendo la verità della tesi che una verità non esiste.

Personalmente ritengo che ciò avvenga perché un conto è usare una nostra facoltà, un conto è usarla con piena comprensione di ciò che stiamo facendo. La ricerca di questa piena consapevolezza critica è il campo della discussione. Ma l'uso resta, anche se nella discussione arrivassimo a ritenere impossibile l'esistenza di quella facoltà

---

[68] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14 (*De fide*), a. 4, c.: «Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquid intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus» – contro quelli che ponevano due intelletti distinti.

che stiamo usando, ma che non riusciamo a comprendere come vorremmo. Siamo come due biologi seduti al tavolo di un ristorante, i quali, mangiando con gusto, discutono sulla assimilazione del cibo, ed uno dei due sostiene che essa non è possibile, perché il cibo è come il carburante di una macchina e noi non diciamo che un'auto assimila il suo carburante. Tuttavia entrambi ammettono che stanno mangiando troppo ed ingrassando, cosa che l'auto non fa.

I principi speculativi meno comuni, invece, sono noti solo a chi si dedica a determinati studi. Tuttavia restano veri senza eccezione. Possiamo dire che la ragione speculativa non ha eccezioni né nei principi né nelle conclusioni più particolari, anche se queste ultime non sono note a tutti.

Anche i principi più generali della ragione pratica sono veri senza eccezione (anche qui può capitare che, discutendo, vi sia chi li nega pur usandoli). Restringendo l'argomento, però, capita che le conclusioni non valgano in certi casi, e pure che, anche quando sono valide, non siano note a tutti [*In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota*].

Quanto alla rettitudine, mi sembra di poter dire, non è possibile fare una legge che non debba far ricorso alla coscienza di chi deve obbedire per poter essere applicata in modo giusto (senza cioè smettere di essere una legge, per mancanza di uno dei requisiti che una legge giusta deve avere). Il bene va fatto nel modo giusto ed in tutte le circostanze convenienti, non in qualsiasi modo. Ad esempio, la verità va detta, ma nei modi opportuni. Quanto al fatto che anche ciò che sarebbe giusto non viene capito, questo viene dal fatto che le circostanze sono contingenti, ed è solo l'esperienza che può aiutarci a prevederle: di questo si è già parlato.

A questo punto uno potrebbe chiedersi a che cosa serva l'istruzione di una legge, se di fatto tocca a ciascuno valutare in coscienza quelle che sembrano eventuali eccezioni.

Leggi positive e leggi negative

Le parti integranti sono le parti che costituiscono un tutto, come le parti di un orologio, come il soggetto ed il predicato in una enunciazione. Ora, per costituire un rapporto equo con gli altri e

con la comunità sono necessarie due cose: uno è l'atto positivo con cui vogliamo costruire il rapporto, l'altro è il voler evitare di compiere qualcosa che possa distruggere tale rapporto. Abbiamo quindi, da un punto di vista etico, due atteggiamenti della volontà che devono essere sempre insieme, se vogliamo agire in modo giusto.

Traducendo in legge i due aspetti, diremo che si deve voler fare il bene ed evitare di fare il male (questa legge non è assolutamente da confondere con il primo principio del ragionamento etico, la sinderesi, che esprimiamo con parole simili).

Le due parti integranti della giustizia non sono alla pari. Il comandamento positivo fonda infatti il negativo, perché se nessuno costruisce un bene, nemmeno vi è preoccupazione di evitare di distruggerlo. Si tratta però sempre della stessa virtù che combatte i vizi opposti. Infatti è una stessa forza che ci porta a terra, che ci tiene attaccati ad essa e che ci rende contrari allo sforzo di chi ci vuole sollevare. Così è lo stesso amore che ci fa cercare chi amiamo, ci fa restare con lui quando lo abbiamo trovato e ci fa contrastare chi volesse togliercelo. Quindi la parte negativa non va intesa nel senso di una mera assenza di voler fare danno, ma nel senso di una volontaria ripulsione di ciò che è ingiusto: un moto di contrarietà non è immobilità e basta.

Per rapporto alle due parti abbiamo rispettivamente leggi e comandamenti positivi, che ordinano di agire secondo virtù, e leggi e comandamenti negativi, o divieti, che proibiscono gli atti propri dei vizi. I primi sono i più importanti in quanto fondano i secondi.

Un ordine o una legge positiva vale sempre, anche quando non è il caso di tradurla in atto. Vale sempre il dovere di pregare, ma nei tempi e luoghi e modi convenienti. Vale sempre il dover dire la verità, ma nel tempo e nei modi convenienti.

Stabilire le modalità non è facile. Mentre per andare in cima ad un monte troviamo dei sentieri segnati, uguali per tutti, non troveremo mai due santi uguali: non esiste un sentiero segnato per la virtù. I comandamenti positivi restano sempre un po' generici, espressi cioè in termini universali, e tocca alla prudenza di ciascuno attuarli. Si dice allora che i comandi e le leggi positivi obbligano *semper*, ma non *ad semper*, bensì nelle circostanze convenienti. Invece i comandi e le leggi negativi vietano appunto le scelte incompatibili col tendere al fine. Essi valgono *semper* e *ad semper*. Per questo si distingue la disobbedienza ai due tipi di comandi.

Omissione è la disobbedienza ad un comando o ad una legge positiva; *trasgressione* è la disobbedienza ad un comando o ad una legge negativa, cioè ad un divieto. Nell'uso comune, «trasgressione» è diventato sinonimo di qualsiasi disobbedienza. Nel senso proprio, invece, l'omissione è più grave della trasgressione. Resta però vero che la trasgressione, implicando che c'è una qualche tendenza contraria alla virtù, può essere sintomo di qualcosa di più grave, che la sola negazione implicata dall'omissione non specifica.

Tornando alla legge naturale ed alle eccezioni

Costruiamo ora un'obiezione. Supponiamo che uno mi obietti che san Tommaso, esemplificando le applicazioni più particolari dei principi più generali della legge morale, per far vedere che cominciano o a non essere note a tutti o ad ammettere eccezioni, ricorda che presso i Germani il furto non era considerato un male morale. Essendo un precetto negativo, esso dovrebbe valere sempre. Inoltre «Non rubare» è un precetto del Decalogo, i cui precetti riguardano la legge morale naturale: dunque tale legge ammette eccezioni, anche nei divieti. Obiezioni simili vengono fatte a proposito del precetto di «non uccidere» e l'ammettere la pena capitale oppure la legittima difesa.

Queste obiezioni provengono dalla nostra mentalità che si ferma alla lettera della legge, quasi fosse una regola di un gioco, e trascura l'intenzione del legislatore ed il ruolo della legge morale come aiuto esterno per realizzare una vita virtuosa. Inoltre le leggi che riguardano gli atti esterni hanno valore di legge morale in quanto riguardano l'atto proprio del volere, che precede l'atto esterno (in termini tecnici: l'atto imperato, che ho chiamato esterno, rivela un atto elicito (interno) della volontà: noi spesso partiamo dagli atti esterni anche per fare l'esame di coscienza). Moralmente, il precetto di non rubare significa che non devo voler prendere cose non mie, perché se le prendo consapevolmente e deliberatamente, la mia volontà non è giusta e non può esserlo.

Vediamo allora di rispondere all'obiezione. Pur volendo restituire all'amico il fucile che mi ha prestato, non voglio farlo quando so che lui vuole suicidarsi, senza con questo contraddire il mio volergli restituire ciò che è suo. Ed il divieto di prendere le cose altrui senza il consenso del proprietario non viene trasgredito se

non materialmente, cioè stando alla descrizione degli atti esterni. Analogo discorso vale per il divieto di uccidere e per il dovere della legittima difesa, specialmente la difesa dei più deboli che non possono difendersi da soli.

L'obiezione ha un primo tranello: dice che il precetto negativo di non rubare ha una eccezione ammessa, che io ho esemplificato con l'esempio classico dell'epicheia: non restituisco il fucile all'amico che vuole suicidarsi. Questo non implica che io non voglia restituirglielo, ma solo che non voglio restituirglielo in quella circostanza impropria; voglio invece restituirglielo quando tale circostanza sarà cessata.

Inoltre c'è un secondo tranello nell'obiezione: ignora i passaggi della ragion pratica da un principio universale all'applicazione particolare. Dobbiamo ricordarci dell'importanza della sensibilità nell'arrivare ad una decisione. Da questa condizione deriva il fatto che chi ha una sensibilità «bruciata» non riesce ad applicare ad un caso particolare o all'azione che sta per compiere il principio che, in astratto, riesce a condividere.

Questo fenomeno può diventare anche un fatto di costume. Era in questo modo che Tommaso spiegava il racconto di Giulio Cesare a proposito del fatto che, presso i Germani, il latrocinio non veniva considerato un delitto, pur essendo contrario alla legge naturale[69]. Quando però la sensibilità deviata non è in gioco, si torna a ragionare rettamente. Così uno ritiene giusta la sua crudeltà verso il nemico che gli ha ucciso i suoi cari, ma rimprovera aspramente il figlio che si comporta crudelmente con un animale. Di casi simili ne vediamo spesso, purtroppo.

Concludendo: i requisiti di una legge

Quali requisiti deve avere una legge per essere tale, cioè giusta? Questi requisiti sono praticamente gli stessi che devono avere ogni comando di chi ha autorità ed ogni giudizio (sentenza) di un giudice[70]:

---

[69] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4, c. (alla fine).

[70] *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 2, c.

1) l'essere «secondo ragione», potremmo dire «secondo coscienza», e questo implica anche il procedere da una intenzione giusta, perché i vari passaggi della ragion pratica (consiglio, giudizio di preferenza, decisione) vengono effettuati volontariamente, ed una volontà deviata distorcerà il retto processo verso una decisione giusta;
2) il procedere dall'autorità competente (e non un'autorità pretesa ed usurpata);
3) la certezza (altrimenti, se fondato su ipotesi, il giudizio è temerario).

Ovviamente non è possibile una certezza come in campo speculativo. Un giudice, poiché le coscienze altrui ci sfuggono, cercherà quindi di limitarsi a valutare i fatti, non le coscienze (cioè si deve attenere al «foro esterno»), ricorrendo a testimoni (anch'essi da valutare), cercando il più possibile la certezza, ma senza pretendere di poter avere sempre una certezza assoluta[71].

In generale vale il principio che nell'incertezza si deve pensare il meglio nel valutare le persone: è meglio che uno sbagli conservando una buona opinione di gente malvagia, piuttosto che sbagli facendosi una cattiva opinione di chi invece è buono[72]. Nell'infliggere una punizione, come in qualsiasi rischio di danneggiare il prossimo, occorre essere «tuzioristi», cioè stare dalla parte più sicura (in latino: *tutior*). Nel prendere una decisione, se è possibile, dobbiamo cercare di arrivare ad una certezza. Ma poiché molte volte questo non è possibile, ed il prendere una decisione diventa urgente, si dovrà in coscienza fare tutto il possibile per avere il massimo di certezza, ricorrendo al consiglio di persone sagge e alla preghiera. Il legislatore, nel decidere di formulare e promulgare una legge, deve più o meno fare lo stesso.

---

[71] Il confessore è giudice *in foro interno*, ma si attiene a quanto gli confessa il penitente stesso. Non deve presumere di poter leggere nelle coscienze: solo Dio può farlo e dunque occorrerebbe una rivelazione privata. Può avere talvolta quell'intuito che anche i genitori hanno, quasi leggendo nel cuore dei figli, o una competenza psicologica, ma con prudenza e senso del proprio limite.

[72] *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 4, ad 1.

Leggi umane e legge naturale

Principi generali

A monte di tutto abbiamo la natura umana, cioè, in ultima analisi, Dio, dal quale dipende l'esistere ed il modo di esistere, e da quest'ultimo dipende quale sia il nostro bene. Come notava Sartre[73], per essere libero in senso assoluto, l'uomo deve poter costruire lui stesso la sua essenza.

Invece il modo di esistere di ogni ente dipende, nei suoi tratti fondamentali, unicamente da chi dà l'esistere, cioè da Dio. Su questi tratti fondamentali, però, l'uomo è chiamato a collaborare nel portare a compimento, con le virtù morali acquisite, il progetto che il Creatore ha su di lui (la vocazione). Questo riguarda l'aspetto morale della nostra natura, cioè l'intendere e volere. Qualcosa di analogo lo dobbiamo fare per l'agire transeunte, con cui trasformiamo le cose. L'uomo, per vivere, deve procurarsi attrezzi, vestiti, ripari. Questa è una collaborazione con il governo divino che esercitiamo col lavoro.

Le virtù morali sono un completamento della nostra natura che viene costruito da noi, grazie alle nostre decisioni responsabili. Sono disposizioni stabili ad agire moralmente in un certo modo sicuramente buono, per cui l'agire bene ci viene spontaneo e naturale, come abbiamo visto a proposito del sillogismo del temperato e del continente (che non è ancora virtuoso). Chi ha acquisito le virtù, agisce con la naturalezza del musicista che chiamiamo, appunto, «virtuoso»: non ha quasi bisogno di pensarci su.

Le virtù fondamentalmente sono quattro: anzitutto vi sono la rettitudine della ragion pratica e la rettitudine della volontà, che dà la forza imperativa alla ragion pratica. Queste virtù sono rispettivamente la prudenza e la giustizia. Ma occorre non essere succubi delle passioni: occorre un appetito di ciò che piace temperato (né freddezza né intemperanza) dalla ragione, ed una capacità di affrontare gli ostacoli e vincere la paura anch'essa sottomessa alla ragione: che siamo cioè forti (né temerari, né vigliacchi). Queste

---

[73] J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it., Mursia, Milano 1968, p. 34 ss.

virtù sono tali solo se mosse dal desiderio del bene, per il quale facciamo del nostro meglio agendo secondo coscienza in buona fede, altrimenti ci sono altri fini e le virtù sono solo apparenti (per Aristotele, il coraggio di Ettore che affronta il duello con Achille, dove sa che morirà, per paura della vergogna, non è vero coraggio).

L'orientamento verso altri fini genera poi inevitabilmente anche tendenze radicate contrarie alle virtù, che chiamiamo vizi. La legge morale naturale consiste appunto in questo sforzo di auto-legislazione che ci fa realizzare la nostra vocazione in quanto uomini.

Avendo a propria disposizione la divina Rivelazione, non fa meraviglia che i cristiani abbiano privilegiato quest'ultima come fondamento delle leggi, nelle quali vengono esplicitati i diritti ed i doveri. Ma perché parlare di leggi? Non è meglio un'autorità che risolva caso per caso, evitando i problemi derivanti dalla generalizzazione di una legge?

> Come nota il Filosofo nel I libro della Retorica, «è meglio che tutto sia ordinato dalla legge, anziché lasciarlo all'arbitrio dei giudici». E questo per tre motivi. Primo, perché è più facile trovare pochi sapienti, sufficienti a stabilire leggi giuste, anziché molti, come sarebbe necessario per giudicare rettamente i singoli casi. Secondo, perché quelli che fanno le leggi, hanno molto tempo per considerare che cosa sia da stabilire per legge, mentre i giudizi dei singoli fatti vengono fatti per casi sorti improvvisamente. Ora, un uomo può vedere ciò che è giusto con più facilità da molti casi considerati, invece che soltanto da un qualche fatto singolo. Terzo, perché i legislatori giudicano in universale, e di cose future, mentre gli uomini che presiedono ai giudizi giudicano di cose presenti, nei confronti delle quali vengono presi da amore, oppure odio, oppure da qualche altra cupidigia: e così il loro giudizio viene depravato. Poiché dunque la giustizia vivente [animata] del giudice non la si trova in molti, e poiché è deformabile, fu necessario, nella misura del possibile, stabilire per legge [giustizia inanimata] che cosa si dovesse giudicare, lasciando il meno possibile all'arbitrio degli uomini[74].

---

[74] *S. Th.*, I-II, q. 95. a. 1, ad 2.

Ciò che l'uomo deve aggiungere alla legge naturale può provenire:

1) dall'applicazione a casi più particolari, in una sorta di deduzione: ad esempio: se non devo danneggiare il prossimo, non posso togliergli la vita o i suoi beni;
2) dalla necessità di una determinazione.

Il secondo caso lo possiamo esemplificare con questo esempio: per la natura delle cose, è necessario ordinare il traffico stradale, altrimenti non si riesce a circolare con le auto; come, in concreto, attuare tale ordinamento, dipende da quello che si decide nella sede competente: in Italia si tiene la destra, in Inghilterra si tiene la sinistra. Non porre un ordinamento significa omettere ciò che è giusto per natura che venga fatto.

Oggi si parla di *diritto positivo* per indicare ciò che viene comandato dalle leggi promulgate (cioè positivamente poste dall'autorità competente). Noi dovremmo distinguere. In certe società può accadere che le leggi umane non trattino direttamente la legge morale naturale, lasciandola alle coscienze o all'insegnamento dato in famiglia o dalle autorità religiose, limitandosi a determinare aspetti conseguenti, ad esempio determinando le pene. Per esempio, la legge potrebbe trascurare di vietare il furto, ma con ogni probabilità stabilirà le pene per chi ruba, a seconda della gravità del danno arrecato e di altre modalità e circostanze con cui è stato effettuato il furto.

Tuttavia è difficile che non tratti anche di ciò che compete alla morale naturale, almeno presupponendola, per i motivi già visti. Con la dizione «legge umana» intenderemo dunque tutte le leggi positivamente promulgate. Chiameremo «diritti naturali» quelli esigiti dalla natura delle cose, per cui una legge che pretendesse violarli non sarebbe più una legge, ma un abuso. Per questi diritti, la legge ordina ciò che è giusto perché, appunto, è di natura sua giusto così. Le applicazioni delle norme comuni della legge naturale rientrano in questo caso, eccetto quando l'applicazione non è più giusta: di questo si occupa l'*epicheia*, che, come vedremo, non è propriamente una eccezione alla legge naturale, ma all'applicabilità di essa, come nel caso della restituzione del fucile al proprietario depresso che vuole suicidarsi.

Chiameremo invece «diritti positivi» le determinazioni esigite dalla legge naturale. In questo caso diventa giusto ciò che viene ordinato dalla legge umana, proprio perché così l'autorità compe-

tente ha stabilito, come nel caso del tenere la destra o la sinistra nella circolazione stradale. Nel caso dei diritti positivi l'epicheia ha luogo più facilmente, dato che il legislatore sa bene che si potrebbe determinare anche in modi diversi e che non sono prevedibili tutte le possibili situazioni: l'ambulanza e la polizia devono sovente correre contro mano o passare col semaforo rosso. La legge può prevedere esplicitamente che vi siano eccezioni, ma non è possibile descriverle tutte per evitare di lasciar decidere qualcosa alla coscienza dell'interessato. Il Codice Civile italiano fa riferimento alla diligenza del buon padre di famiglia ed alla coscienza, per indicare la condotta da seguire in certi casi[75]. Hobbes, come avevamo notato, riduce quasi tutti i diritti a diritti positivi (giuspositivismo).

Valore morale o meramente penale della legge umana?

La legge umana è esigita dalle esigenze naturali, anche nel campo delle determinazioni. Essa determina molte cose, che diventano giuste di diritto positivo, ma l'esigenza di arrivare ad una determinazione era di diritto naturale. Dunque non si può trasgredirla ed essere giusti: essa obbliga in coscienza. Mettiamoci il cuore in pace: non esistono leggi civili meramente penali. Possono esserci i casi in cui la legge, presa alla lettera e non secondo l'intenzione di ciò che sarebbe giusto e che il legislatore onesto cerca di esprimere con le limitate possibilità del linguaggio umano, non va osservata. Di questo si tratta a proposito della epicheia. Ma la coscienza è sempre coinvolta.

Le leggi meramente penali nascono a proposito di forme di vita associativa non esigite dalla natura umana. La libertà di associazione è sacrosanta, ma non è vero che la comunità civile o quella familiare, o talvolta anche le comunità di lavoro siano mere libere associazioni. Una associazione è libera, moralmente, quando non è necessario, per una giusta convivenza, che venga costituita. Essa è utile, ovviamente, ma non è ingiusto chi rifiuta di prendervi parte.

---

[75] Per es. l'art. 1176: «nell'adempiere l'obbligazione il debitore deve usare la diligenza del buon padre di famiglia»; art. 1337: «Le parti nello svolgimento della trattativa e nella formazione del contratto debbono comportarsi secondo buona fede»; art. 1366: «il contratto dev'essere interpretato secondo buona fede».

Il discorso delle leggi meramente penali sembra essere nato dalle libere associazioni: storicamente esse furono, forse, certe corporazioni dei mestieri e le confraternite religiose[76].

Ogni società ha un bene comune, e necessariamente si dà regole e affida a qualcuno l'autorità per tutelare tale bene comune. Supponiamo di formare una bocciofila. Se trasgredisco le sue leggi interne non divento ingiusto in quanto uomo, ma in quanto membro di questa società. Ovviamente la lealtà e l'obbedienza fanno parte della giustizia. Ma si può trasgredire per molti altri motivi. Ad esempio i doveri della vita mi impediscono di partecipare alle riunioni cui la bocciofila mi chiede di essere presente. Il risultato è meramente penale, nel senso che perdo il ruolo che ho, al limite devo venire espulso dalla bocciofila, ma di per sé non è in gioco un male morale.

San Domenico volle che le leggi dell'Ordine da lui fondato fossero solo penali: la disobbedienza alla legge, cioè, però non fatta per disprezzo della legge stessa, non doveva essere considerata una colpa: mentre resta colpa la disobbedienza agli ordini del superiore fatti nei limiti imposti dalla legge stessa. Egli volle inoltre che il superiore potesse dispensare dalle leggi. Evidentemente conosceva i limiti che le leggi umane hanno. Tommaso d'Aquino conosceva perfettamente tutto ciò. Tuttavia afferma che le leggi umane obbligano in coscienza.

La società moderna, che nasce dal patto sociale, non viene concepita come molto diversa da una qualunque associazione. Non è nemmeno un caso che proprio in questo nuovo contesto culturale, che arriverà a far cadere l'*ancien régime*, si sia osteggiata la nozione di legge morale naturale e, quando si è parlato di diritti naturali, lo si è fatto per lo più in funzione di salvaguardare il principio della libertà e del patto sociale. Non ci deve dunque meravigliare il fatto che, col finire del medioevo, il concetto di legge meramente penale sia poco alla volta passato dalle libere associazioni alla concezione stessa della società civile, che in qualche modo voleva essere come

---

[76] Cf. G. MEERSSEMAN, *La loi purement pénale d'après les statuts des Confréries Médiévales,* in Mélanges J. de Ghellinck, Duculot, Gembloux 1951, pp. 975-1002; C. NATALINI, *Appunti sui collegia religionis causa nella dottrina civilistica* in M. GAZZINI (ed.*), Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, Reti Medievali E-book, Firenze University Press 2009, pp.120-123.

una libera associazione. Anche i moralisti, pur cercando di seguire san Tommaso, accolsero quasi tutti il concetto di legge civile meramente penale, pur cercando di limitarlo al diritto positivo, col dovere morale di aver comunque rispetto[77] della legge e con quello della onestà di intenzione[78]. Oggi, invece, anche i sostenitori del patto sociale stanno facendo marcia indietro, notando la mancanza di scrupolo morale con cui i cittadini evadono le tasse o violano altre leggi che non gradiscono, ritenendole meramente penali.

Resta il problema di quando la determinazione della legge umana diventa evidentemente non motivata. Esempio classico è il semaforo rosso, che uno trascura non per qualche motivo che renda necessario fare così, ma solo perché vede perfettamente che non c'è nessun altro e gli sembra inutile fermarsi. Non si tratta di un caso di epicheia, altrimenti diventerebbe ingiusta la sanzione (se, nascosti, vi fossero i vigili, fermerebbero l'autista e gli infliggerebbero la severa pena prevista). Per moralisti severi (e tomisti) come il Prümmer, sarebbe il caso di una legge meramente penale, ma non nel senso che ho dato più sopra, bensì perché la trasgressione non rende ingiusti, ma la pena resta giusta e va pagata. Personalmente ritengo che il cittadino di una società civile faccia meglio a rispettare comunque le leggi, sapendo che non è possibile farle meglio, anche se non diventa ingiusto, ma solo meno giusto, disobbedendo.

Diverso è il caso di una legge fatta male, come di fatto capita, non essendo il legislatore sempre all'altezza del suo compito. In questo caso la legge perde una delle caratteristiche essenziali (essere fatta secondo ragione e secondo giustizia), e va rispettata solo quando sappiamo (ma in coscienza) che è giusta.

La mentalità moderna aborrisce questo ruolo della coscienza: le leggi resterebbero private di certezza e valore: ognuno potrebbe giudicarle. Però si arriva così al paradosso di quell'uomo, condannato a morte per omicidio, che si protestava innocente e riuscì a far rifare il processo. Di nuovo condannato a morte, ebbe però modo di

---

[77] Rispetto e non disprezzo: chi disobbedisce alle leggi per disprezzo della legge in se stessa è comunque ingiusto.

[78] Cf. D. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 3 voll. Herder, Friburgi Brisgoviae 1923, I, 209-212.

sottoporre il suo caso al test del DNA, che non era possibile al tempo dei due processi. Il test lo scagionò con certezza matematica. Ma poiché la legge prevedeva che non si potesse processare più di due volte per lo stesso delitto un imputato, in ossequio alla legge la condanna fu eseguita lo stesso. Sono questi i casi in cui un uomo si appella alla coscienza e al giudizio di Dio, contro la pretesa giustizia degli uomini.

Leggi ecclesiastiche

Anche la Chiesa è una società, ed esiste un diritto ecclesiastico, che in un certo senso fa parte delle leggi umane, ed abbraccia diritti naturali e diritti positivi (nel senso che abbiamo sopra spiegato). Le leggi della Chiesa, però, sono qualcosa di particolare. Vi sono leggi promulgate da Dio stesso, non come nel caso della legge naturale, ma come fa un legislatore: sia direttamente (le tavole della legge scritta da Dio stesso, i comandamenti dati direttamente da Cristo), sia tramite un profeta, tramite ispirazione di un autore sacro, tramite gli apostoli ed i loro successori (ricordiamoci del mandato di parlare a nome suo e del potere di sciogliere e legare, che Cristo ha dato loro)...

Le norme che troviamo nel Nuovo Testamento, per via dell'ispirazione, sono «Parola di Dio». Norme («canoni», dal greco *kanon*: regola) continuarono ad essere emanate dai successori degli apostoli e dai concili. Come le leggi civili vennero raccolte in un *Corpus iuris civilis*, quelle della Chiesa vennero raccolte in un *Corpus iuris canonici*.

Tommaso d'Aquino distingue, trattando delle leggi dell'Antico Testamento, tre categorie:

1) quelle morali, sempre valide;
2) quelle rituali, riguardanti il culto, che hanno valore profetico nei confronti del Messia venturo e dunque cessano di valere con la sua venuta, anche se Gesù le osservò e gli Apostoli, almeno per un certo tempo, continuarono ad osservarle: ritenerle ancora valide significherebbe affermare che il Messia deve ancora venire;
3) quelle civili: esse cessano di aver vigore nel momento che nasce la Chiesa, nuovo popolo di Dio; tuttavia nulla vieta che, per la loro saggezza, una società civile le adotti o si ispiri ad esse.

Nelle leggi del Nuovo testamento non è difficile vedere profonde diversità, pur nella continuità. Per le leggi morali, si richiede la pienezza della bontà umana. Dovendo essere tralcio della Vite, cioè prolungamento dell'Incarnazione, un cristiano non può comportarsi in un modo qualunque: deve essere perfetto come il Padre celeste, perché ogni suo gesto ed ogni suo atteggiamento, anche interiore, deve essere segno e strumento della bontà di Dio così come lo erano i gesti e gli atteggiamenti umani di Gesù. Il Discorso della Montagna espone nelle Beatitudini e nelle diverse raccomandazioni la condotta e l'atteggiamento di un cristiano.

Chiedere ad un uomo, per di più peccatore, di assimilarsi a Dio fatto uomo, può sembrare un paradosso, se confidiamo solo sulle nostre capacità umane di obbedire. Ma il mistero della partecipazione alla Vita nuova in Cristo

1) col dono di Fede, Speranza e Carità;
2) con l'aiuto divino che rende le fragili virtù umane virtù divine, prolungamento dell'umanità di Cristo;
3) con l'ulteriore aiuto dei doni dello Spirito Santo;

rende possibile una crescita (ascesi) altrimenti improponibile. Resta tuttavia sempre presente la consapevolezza di essere, di nostro, del tutto inadeguati. Gesù ci raccomandava di non «giudicare» (chi ha un privilegio non può disprezzare chi non è privilegiato). All'inizio delle celebrazioni liturgiche dobbiamo confessare pubblicamente e davanti a Dio di essere peccatori.

Ma, oltre alle leggi morali vi sono anche determinazioni analoghe alle leggi umane. Le modalità della preghiera, le norme di condotta nei confronti dei non credenti (ad esempio per i matrimoni), fanno vedere da subito che vi sono anche «leggi meramente ecclesiastiche»: leggi che fondano un diritto positivo (è giusto perché così si è deciso: es.: i tempi del digiuno), oppure applicazioni a situazioni contingenti di principi validi, ma più generali (il divieto di cremare i cadaveri per contrastare chi negava la risurrezione e per questo si faceva cremare).

Il Concilio di Gerusalemme ce ne dà un esempio, vietando di cibarsi del sangue, giustificato per il fatto di non creare scandalo agli Ebrei presenti un po' ovunque nelle città pagane. Oggi, mutato il contesto, non ci sentiamo in dovere di obbedire, e mangiamo una bistecca al sangue... San Paolo userà un criterio analogo per vietare

di consumare carni provenienti dai sacrifici pagani, se questo poteva scandalizzare qualche fedele presente. Analogo discorso vale per le norme che diede a proposito del velo sul capo delle donne e del loro tacere in Chiesa.

Ma la nostra riflessione va ancora più a monte. Gesù stesso ha ordinato di battezzare, come gesto fatto a nome suo per dare la Vita nuova ai credenti. Poteva scegliere un rito diverso? Indubbiamente. Possiamo trovare molti motivi per dire che la sua è stata una ottima scelta, ma dubito che si possa trovare un motivo per dire che fosse l'unica scelta possibile. Questo ci permette di parlare, per analogia, di un «diritto divino positivo». Ma dobbiamo stare attenti. Anche il diritto naturale viene dal libero arbitrio divino, senza che questo ci autorizzi a dire che allora Dio poteva ordinarci di essere malvagi o disonesti. Questo modo di ragionare è un poco come un «riduzionismo giuridico». Parte cioè da un unico punto di vista, che diventa unico per via di una concezione troppo antropomorfa dell'azione di Dio Creatore: egli creerebbe una materia primordiale amorfa ed informe, poi la plasmerebbe come vuole, rendendo così le forme naturali delle creature analoghe a quelle degli artefatti umani. Da questo punto di vista, la differenza tra noi e Dio sarebbe solo di grado, quasi quantitativa. Questa illusione è ancora ampiamente diffusa nella modernità (Laplace diceva che una mente infinita avrebbe potuto conoscere tutto l'universo passato, presente e futuro, così come noi facciamo per piccoli[79] insiemi di corpi...: quasi che la nostra fisica fosse omogenea al sapere divino, anche se molto ridotta).

Non ci meravigliamo dunque se per le leggi meramente ecclesiastiche, come per ogni altra legge, anche civile, riguardante diritti positivi, non ci sentiamo moralmente in dovere di obbedire se vi sono necessità che ce lo impediscono. *Nulla lex positiva obligat cum magno incomodo*, dicevano i moralisti legati al Diritto Canonico[80]. Con un linguaggio improprio, potremmo esemplificare dicendo che una legge disciplinare non è una legge morale. Facciamo un esempio. La Chiesa ha ritenuto opportuno imporre l'obbligo, pena

---

[79] In realtà già con tre corpi diventa impossibile, e Laplace sapeva di questo problema.

[80] D. M. PRÜMMER, *op. cit.*, p. 150.

un peccato mortale, di recitare l'Ufficio divino ogni giorno ai chierici ed ai religiosi. Il fatto di aver disobbedito per un ostacolo soggettivo (febbre alta, ad esempio) o indipendente da noi (un altro dovere moralmente più urgente), non turba la nostra coscienza. Invece questo discorso non avrebbe senso nel caso di una legge propriamente morale.

Se consideriamo la morale solo come un dover obbedire ad una legge, senza distinguere tra legge e legge, possiamo fare gravi confusioni. Ricordo una persona che era decisamente scandalizzata che la Chiesa avesse cambiato la morale, perché era stato ridotto il digiuno previsto prima di poter ricevere l'Eucaristia. Per questa persona, la morale era un ordine cui obbedire: da questo punto di vista, tutti gli ordini sembrano uguali.

LE «ECCEZIONI» ALLA LEGGE

Gnome

La virtù della prudenza è quella per cui la ragion pratica arriva a prendere decisioni buone. San Tommaso distingueva le parti soggettive (le sottospecie, potremmo dire) in cui si divide una virtù: e cioè la prudenza legislativa, la prudenza politica, quella domestica e quella militare. Poi elencava le parti integranti (quelle che costituiscono quel tutto che è la prudenza: sono parti presenti in ogni atto di prudenza): memoria, intelletto, docilità, solerzia, ragione, previdenza, circospezione e cautela. Le parti potenziali o virtuali, virtù che partecipano in qualche modo all'agire della prudenza, sono invece l'*eubulìa*, la *synesis* e la *gnome*. Tre nomi greci, evidentemente mantenuti dai traduttori latini dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele perché non era possibile trovare una parola latina adatta.

Se prendo una recente traduzione italiana del testo greco[81], vedo che la *fronesis* è tradotta con «saggezza», mentre in latino era *prudentia*. Anche noi usiamo la parola «prudenza», ma l'uso quotidiano (ad esempio: «sii prudente!») significa piuttosto la cautela,

---

[81] Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1994[2].

non la virtù cardinale. La cautela fa parte della prudenza, ma è un atteggiamento verso i mali e gli ostacoli, dunque non per scegliere i beni umani e le cose su cui si deve «deliberare» (in greco c'è *bouleusasthai*)[82]. L'*eubulìa* di san Tommaso viene tradotta come capacità di ben deliberare, e ciò fa pensare a quel deliberato consenso che sarebbe la decisione stessa, mentre per Tommaso (e per Aristotele) era qualcosa a monte: cioè la capacità di ricerca propria della *boulè*, in latino *consilium*. Si tratta di saper trovare i mezzi tra i quali arrivare a scegliere il migliore.

La seconda parte virtuale della prudenza è la *synesis*. Anche qui è impossibile tradurre in latino e pure in italiano (il Mazzarelli traduce con «giudizio», approfittando che l'essere giudiziosi sembra davvero coincidere col greco). San Tommaso ne parla come di ciò che caratterizza le persone sensate[83]. L'intelletto pratico deve arrivare ad un giudizio, analogo ad una sentenza, di quale sia il mezzo preferibile. Uno potrebbe essere molto bravo a trovare i mezzi possibili, ma potrebbe mancare di sensatezza nel valutare quale sia il migliore. Tale giudizio è poi quello che determina che cosa scegliamo.

Credo che sia sufficiente quel poco che ho fatto notare, per capire come una traduzione non sia facile, e forse nemmeno possibile. Suppongo che la mentalità giuridica latina porti a trascurare (al punto di non aver parole adatte) l'aspetto della coscienza, della ragion pratica, privilegiando la legge e l'obbedienza. In questo modo l'obbedienza diventa la virtù principale: la prudenza è sufficiente che l'abbia il legislatore.

La terza virtù che è parte potenziale della prudenza è la *gnome*. Mentre la traduzione latina lasciava le parole greche, la traduzione italiana che ho preso come riferimento traduce con «comprensione». San Tommaso, commentando il passo di Aristotele[84], dice:

> Per avere evidenza di questa virtù (*ad... huius virtutis evidentiam*) dobbiamo rifarci a quanto detto prima[85] sulla differenza

---

[82] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1141 b 8-9.

[83] *S. Th.*, II-II, q. 51, a. 2.

[84] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1143 a 19-23.

[85] Nell'*Etica nicomachea*, libro V, 12-14; nel commento di Tommaso, le letture XV e XVI.

> tra l'epicheia e la giustizia legale. Ciò che è giusto per la legge (*iustum legale*), infatti, viene determinato secondo ciò che capita per lo più (*in pluribus*). Invece ciò che è secondo epicheia (*epichees*) è direttivo (*directivum*) di ciò che è giusto per la legge, perché è necessario che la legge manchi il suo compito (*deficere*) in certi casi (*in paucioribus*). Come dunque la synesis implica (*importat*) un giudizio retto a proposito di quelle cose che capitano per lo più, così la gnome implica un retto giudizio nel dirigere la giustizia legale. Per questo [Aristotele] dice che quella virtù che si chiama gnome, per la quale noi chiamiamo alcuni *eugnomonas*, cioè che sentenziano bene, e [diciamo] che hanno gnome, cioè arrivano ad (*attingere ad*) una sentenza retta, non è altro che un retto giudizio di ciò che è oggetto di epicheia[86].

La *gnome* è direttiva della giustizia ottenibile con una legge, perché – come già sappiamo – una legge promulgata con il linguaggio umano, fatto di nomi comuni, non può prevedere tutti i casi. Come ha fatto notare molto bene il Luño[87], Tommaso parla, per l'*epicheia*, di una virtù che dirige la legge, non di una attenuazione di essa. Invece noi tendiamo a definire l'*epicheia* come «equità», nome dato anche da Tommaso, ma sottolineiamo il ruolo di applicare la legge in modo comprensivo, attenuandone il rigore. Sarebbe una sorta di moderazione. In *At* 24,4, la parola greca fu tradotta in latino con *clementia*, in italiano l'ultima versione della CEI traduce «benevolenza»; in *2 Cor* 10,1, il latino leggeva *modestia*, in italiano «mansuetudine». Tutto ciò è in fondo esatto. Ma di fronte ad una norma presa alla lettera, trascurando i fini (e norme relative) più importanti, credo che il ruolo della ragion pratica sia non quello di attenuare un rigore, ma quello di evitarci di filtrare il moscerino inghiottendo il cammello, e questo sarebbe compito della virtù della *gnome*, cui, nella volontà che è giusta, corrisponde la virtù dell'*epicheia.*

---

[86] TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, lect. 9.

[87] A. R. LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a Suárez*, «Acta philosophica» 6 (1997), 2, pp. 203-207.

Epicheia

Tommaso d'Aquino tratta in generale delle parti virtuali della giustizia nella questione 80 della *Secunda secundae* della *Summa Theologiae*. La questione si sviluppa in un unico articolo assai difficile. Le parti potenziali o virtuali possono riguardare il fatto che si raggiunge solo parzialmente la *aequalitas* che sarebbe propria della giustizia in senso stretto. Ad esempio nel nostro rapporto con Dio, con i nostri genitori, con le persone che si sono distinte nel promuovere la cultura in cui siamo nati e di cui abbiamo goduto per quanto di buono poteva offrire: non potremo mai ricompensarli di quanto abbiamo ricevuto da loro: saremo sempre debitori. Oppure le parti sono potenziali perché non si realizza in senso stretto il dovere di restituire qualcosa (restituire il dovuto è l'atto proprio della giustizia).

Ciò che è dovuto, può esserlo in forza della legge oppure solo in forza di una pienezza morale, che la legge non potrebbe riuscire ad esigere, come la trasparenza (*veritas*), la gratitudine, la riparazione del danno morale ingiustamente inflitto (*vindicatio*)[88]: tali cose sono necessarie alla giustizia. Altre non sono strettamente necessarie ad una giusta convivenza, come la liberalità, l'affabilità, l'amicizia...: ma sono cose senza le quali la giustizia non è attraente per se stessa (manca cioè l'*honestas* della virtù).

Tommaso si confronta, per elencare le virtù annesse alla giustizia, con Cicerone, Macrobio ed altri. Per l'epicheia Tommaso sembra accogliere il suggerimento dello pseudo-Andronico (di Rodi), di cui il Grossatesta aveva tradotto un trattato *De affectibus*[89]. Questi,

---

[88] Il saldo di un debito legale compete alla giustizia commutativa, ma quello del debito morale, per il favore ricevuto, appartiene alla riconoscenza o gratitudine; così la punizione inflitta a chi ci danneggia è, da un lato, un atto della giustizia commutativa, mentre, per il danno morale (a salvaguardia della persona, che non deve essere oggetto di ingiurie), è atto della *vindicatio*: *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 2, ad 1.

[89] A. Gilbert-Thierry ha curato l'edizione critica del testo greco e della traduzione latina, per il *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, suppl. 2, Brill, Leiden 1977.

per i doveri in casi particolari, fuori dei doveri ordinari previsti dalla legge, parlava di *eugnomosis*, cioè «buona gnome», che, appunto, ha il compito di dirigere in questi casi (*quae est in talibus directiva*)[90]. L'epicheia sembra dunque collegata alla giustizia legale, e sembra identificarsi con l'*eugnomosis* di Andronico[91].

Quando arriva a trattare a fondo dell'epicheia, Tommaso complica questo quadro. Per dirla in breve: pur avendola precedentemente elencata con le virtù annesse alla giustizia (parti virtuali o potenziali), ora la pone come parte soggettiva (una delle specie di giustizia), prendendo però giustizia in senso analogico, non univoco. Non nel senso della giustizia speciale, bensì della giustizia generale, detta anche giustizia legale.

Abbiamo già visto, approssimativamente, come noi mettiamo a fuoco la giustizia. Partiamo cioè da ciò che è giusto per noi, da ciò che rivendichiamo. Se la rivendicazione riguarda uno scambio di beni tra i membri della comunità, parliamo di giustizia commutativa, se riguarda la partecipazione al bene comune, parliamo di giustizia distributiva. Abbiamo così le due specie di giustizia.

Ma è indispensabile non fermarsi a questa giustizia, che diventa dunque giustizia in senso particolare, ristretto. Dobbiamo anche collaborare alla costruzione del bene comune in modo attivo. Da questo punto di vista l'orizzonte di ciò che è giusto si allarga fino ad abbracciare in qualche modo tutto l'orizzonte morale. Una società fatta da persone prive delle virtù della prudenza, della fortezza o della temperanza diventa una società in cui è improbabile una convivenza giusta. Se gli altri, soprattutto quelli investiti di autorità, non sono capaci di prendere decisioni giuste, ad esempio perché sono incapaci di ascoltare l'esperienza altrui (parte integrante della virtù della prudenza), oppure perché sono irascibili (il dominio dell'ira è parte della temperanza) o sono paurosi o temerari (mancano della fortezza), la costruzione del bene comune è pura utopia. Illuderci che si possa garantire una decente vita civile col rispetto delle regole concordate, lasciando tutto il resto all'arbitrio di ciascuno nella sua vita privata, è stoltezza.

---

[90] *S. Th.*, II-II, q. 80, ad 4.
[91] *S. Th.*, II-II, q. 80, ad 5.

Abbiamo così l'esigenza di una giustizia in senso più alto, generale. Non possiamo pretendere che i cittadini siano dei santi, e nemmeno noi lo siamo, ma dobbiamo esigere che tutti, a partire dalle leggi, rispettino l'apertura, anzi invitino, alla vita virtuosa nella sua pienezza, per la quale diciamo che un uomo è «giusto» e, per rapporto a Dio, è «santo». Opporsi a questo è ingiusto, così come è ingiusto il pretenderlo.

Per questa apertura che la legge deve avere alla integralità della bontà morale, la giustizia in senso generale è stata chiamata anche «giustizia legale». Questo nome, però, serve anche a significare l'atteggiamento di chi è ligio alla lettera della legge. Scriveva san Tommaso:

> Se infatti chiamiamo giustizia legale quella che obbedisce alla legge sia quanto alla lettera della legge (*quantum ad verba legis*), sia quanto all'intenzione del legislatore, che è ciò che maggiormente importa (*quae potior est*), allora l'epicheia è la parte più importante (*potior*) della giustizia legale.
> Se invece chiamiamo giustizia legale solo quella che obbedisce alla legge stando alla lettera della legge (*secundum verba legis*), allora l'epicheia non è parte della giustizia legale, ma è parte della giustizia in senso lato (*pars iustitiae communiter dictae*), contraddistinta dalla giustizia legale in quanto va al di là di essa (*contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam*)[92].

Nel primo senso, l'epicheia è inclusa nella giustizia legale o generale. Diciamo che è inclusa non come un sottoinsieme in un insieme, ma come una parte virtuale rispetto al tutto. E l'epicheia è la parte principale, perché la giustizia legale non regolata dall'epicheia non è più giusta. L'epicheia è la regola superiore degli atti umani (*epikeia est quasi superior regula humanorum actuum*)[93]. Il nome di «giustizia» (in latino, dice Tommaso[94], avremmo *aequitas*) compete anzitutto ad essa.

---

[92] *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, ad 1.
[93] *Ibid.*, corpo dell'articolo, in fine.
[94] *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 1, c.

Il legislatore infatti, nel fare una legge, deve considerare quello che capita nella maggior parte dei casi, ma in certi altri casi osservare la lettera della legge sarebbe contro l'*aequalitas* della giustizia e contro il bene comune che è il fine della legge. Ad esempio, se restituissimo la spada al proprietario in preda ad una crisi di pazzia[95]. La pienezza della giustizia va dunque al di là della lettera della legge.

Da quanto visto, emerge che l'epicheia non è una eccezione alla legge: piuttosto chi mancasse di essa farebbe ingiustamente eccezione ad una legge più importante per rispettare una legge meno importante. Nel Vangelo troviamo spesso rimproveri che Gesù muove ai dottori della legge, che riescono ad infrangere i comandamenti più importanti in nome di una scrupolosa osservanza di comandamenti meno importanti. San Tommaso ci presenta in qualche modo le obiezioni più diffuse[96].

L'epicheia:

1) toglie ciò che per legge è giusto e quindi contrasta con qualcosa di virtuoso, o almeno contrasta con la severità della legge;
2) diventa un giudizio arbitrario sulla legge, dichiarando che non va applicata (si arroga l'autorità di poter fare eccezione alla legge);
3) interpreta la legge secondo l'intenzione del legislatore, mentre il Codice di Giustiniano[97] ricorda che questo è un compito dell'autorità suprema, non di un suddito.

Le risposte di Tommaso sono le seguenti.

Al punto 1): il Codice di Giustiniano[98] dice che indubbiamente pecca contro la legge colui che, appellandosi alle parole della legge, cioè alla lettera della legge, va contro la volontà della legge stessa,

---

[95] *Ibid*.

[96] *Ibid*., argomenti 1-3.

[97] CJ.1.14.1: *Inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere,* http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex1.shtml [accesso: 09.03.2015].

[98] CJ.1.14.5pr.: *Non dubium est in legem committere eum, qui verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem,* http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex1.shtml [accesso: 09.03.2015].

cioè ne viola lo spirito. L'epicheia non abbandona ciò che è giusto di per sé, ma solo quella cosa giusta che è determinata da una certa legge. Nemmeno si oppone alla severità della legge quando ciò è doveroso, ma solo quando seguire la lettera della legge sarebbe un atto vizioso, ingiusto. Viene in mente il rimprovero di Gesù ai dottori della legge, che sostenevano che non si dovesse più dare aiuto ai genitori anziani se uno aveva offerto in voto quei beni al Signore, come offerta sacra. In questo modo vanificavano il comandamento divino di onorare il padre e la madre.

Al punto 2): chi giudica la legge dichiara che essa non è stata fatta bene. Ma chi dice che essa in un certo caso non va osservata non giudica la legge, che ritiene ben fatta, ma solo giudica un caso particolare capitato.

Al punto 3): l'interpretazione ha luogo quando il senso della legge è dubbio. Nel caso dell'epicheia esso è invece chiaro ed evidente.

Quanto al fatto che il termine epicheia è stato tradotto con «moderazione» ed altre parole simili, forse viene dal fatto che l'epicheia modera l'intransigenza di chi vuole a tutti i costi far prevalere la lettera della legge. Da qui è stato esteso ad altre forme di moderazione[99].

Il «volontario indiretto» o principio del duplice effetto

Il Catechismo della Chiesa Cattolica chiama «indirettamente volontari»[100] gli effetti dovuti ad ignoranza per negligenza colpevole. Nella misura in cui è colpevole l'ignoranza (voluta proprio in se stessa, o invece dovuta solo a colpevole negligenza), siamo responsabili in modi diversi delle nostre azioni. Questa denominazione viene a mutare quella in uso tra molti moralisti, che parlavano di *volontario indiretto* a proposito di effetti previsti e non voluti direttamente[101].

Se, leggendo un manuale di Diritto Canonico, sentite parlare di «aborto indiretto», con ogni probabilità si intende un atto che ha

---

[99] *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, ad 3.

[100] *CCC* 1736.

[101] Solo a titolo di esempio, cf. D. PRÜMMER, *op. cit*., pp. 43 ss.

per oggetto immediato la cura della madre (ad esempio l'asportazione dell'utero canceroso e gravido), anche se è matematicamente certo che ciò provocherà la morte del nascituro[102]. Viceversa non è lecito uccidere il nascituro per salvare la madre.

Diventa molto importante tenere presente questa autorevole mutazione di linguaggio, per non cadere in equivoci. Un effetto può essere tollerato senza che sia voluto da colui che agisce; per esempio lo sfinimento di una madre al capezzale del figlio ammalato. L'effetto dannoso non è imputabile se non è stato voluto né come fine né come mezzo dell'azione, come può essere la morte incontrata nel portare soccorso a una persona in pericolo. Perché l'effetto dannoso sia imputabile, bisogna che sia prevedibile e che colui che agisce abbia la possibilità di evitarlo; è il caso, per esempio, di un omicidio commesso da un conducente in stato di ubriachezza[103].

Quella degli *effetti previsti e non voluti* è una questione a volte semplice, a volte invece molto difficile da capire. Per esempio non chiameremmo mai «suicida» la madre che si butta sotto al treno per salvare il figlio. Parlando delle inevitabili scelte tra beni incompatibili tra loro, diamo per scontato che un bene, quando operiamo una scelta, rimane perduto. Da questo punto di vista chi agisce, agisce sempre per un bene e la perdita dell'altro è preterintenzionale.

Possiamo però anche dire che non è possibile sottrarsi alla responsabilità delle conseguenze previste o prevedibili. Potremmo chiederci se sia possibile sottrarsi distinguendo tra ciò che è voluto di per sé e ciò che non c'entra con esso, ma si accompagna ad esso accidentalmente. Scriveva in proposito san Tommaso:

> una causa viene detta *per accidens* in due modi. In un modo dalla parte della causa, in un altro modo dalla parte dell'effetto. *Dalla parte della causa*, quando ciò che viene chiamato causa è unito accidentalmente alla causa di per sé: per

---

[102] Cf. PIO XII, *Discorso del 27 novembre 1951 ai partecipanti al convegno del «Fronte della famiglia»*, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511127_associazioni-famiglie.html [accesso: 09.03.2015].

[103] *CCC* 1737.

> esempio quando un bianco, o un musicista, viene detto causa di una casa, perché capita che l'edificatore sia tale. *Dalla parte dell'effetto*, quando si prende qualcosa che accidentalmente si unisce all'effetto: per esempio quando diciamo che un edificatore è causa di lite, perché dalla casa costruita ne viene accidentalmente una lite.
> Ed è in questo modo che si dice che *la fortuna è causa per accidens*, cioè in quanto all'effetto si unisce qualcosa accidentalmente: come quando allo scavo di una tomba si unisce accidentalmente il ritrovamento di un tesoro.
> Infatti, come l'effetto di per sé di una causa naturale è ciò che ne deriva secondo l'esigenza della sua forma, così l'effetto di una causa che agisce di proposito è ciò che capita secondo l'intenzione dell'agente; quindi qualsiasi cosa sopraggiunga nell'effetto al di là dell'intenzione, è *per accidens*.
> Ma dico questo a patto che ciò che va al di là dell'intenzione, ne derivi raramente; poiché infatti ciò che sempre o spesso va unito all'effetto, cade sotto la medesima intenzione.
> È infatti stolto dire che uno intenda qualcosa, e non voglia ciò che spesso o sempre le va insieme[104].

Sarebbe ridicolo pretendere di aver voluto camminare scalzi nell'acqua e di non aver voluto però bagnarci i piedi. Su questo piano è ovvio che non è accidentale che la mamma che si butta sotto il treno perda la vita. Ed infatti ne lodiamo l'eroismo perché è andata incontro alla morte consapevolmente. Dunque non possiamo parlare di effetto previsto e non voluto per rapporto alla volontarietà in generale. Ma nel caso della mamma che si butta sotto il treno compare qualcosa di nuovo: il contrasto tra due beni dovuti: il diritto-dovere della tutela della vita propria e quello di proteggere quella del figlio. E questo non pare riguardare propriamente i principi della morale generale, ma quelli dell'ambito della virtù della giustizia.

---

[104] TOMMASO D'AQUINO, *In libros Physicorum*, II, lect. VIII, http://www.corpusthomisticum.org/cpy012.html [accesso: 09.14.2015]; cf. *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 5; q. 73, a. 6.

Il problema dell'effetto previsto e non voluto, il principio del «volontario indiretto» secondo la terminologia vecchia, mi sembra vada situato a livello della virtù della giustizia, non a livello di principio generale della morale. San Tommaso parla dei due effetti di un atto per giustificare la legittima difesa. Dice il Catechismo:

> La legittima difesa, oltre che un diritto, può essere anche un grave dovere, per chi è responsabile della vita di altri. La difesa del bene comune esige che si ponga l'ingiusto aggressore in stato di non nuocere. A questo titolo, i legittimi detentori dell'autorità hanno il diritto di usare anche le armi per respingere gli aggressori della comunità civile affidata alla loro responsabilità.
> Corrisponde ad un'esigenza di tutela del bene comune lo sforzo dello Stato inteso a contenere il diffondersi di comportamenti lesivi dei diritti dell'uomo e delle regole fondamentali della convivenza civile. La legittima autorità pubblica ha il diritto ed il dovere di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto. La pena ha innanzi tutto lo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa. Quando è volontariamente accettata dal colpevole, essa assume valore di espiazione. La pena poi, oltre che a difendere l'ordine pubblico e a tutelare la sicurezza delle persone, mira ad uno scopo medicinale: nella misura del possibile, essa deve contribuire alla correzione del colpevole[105].

Ma torniamo al principio dell'effetto previsto e non voluto. Anzitutto vediamo l'argomento seguendo il Prümmer[106]. Il problema si pone per gli effetti cattivi, perché le azioni umane hanno spesso più effetti. Il principio da seguire è questo:
è lecito porre un'azione in sé buona o indifferente (chiamiamola condizione 0 per numerarla con le successive), che abbia effetti buoni e cattivi, se:

1) *l'effetto buono è immediato*;
2) *il fine di chi agisce è onesto*;
3) *c'è un motivo (causa) proporzionatamente grave*.

---

[105] *CCC* 2265-2266.
[106] D. PRÜMMER, *op. cit*., 56-62.

La prima condizione (0) è che *l'atto sia in se stesso buono o almeno indifferente.* Non si deve fare il male per avere un bene. Per valutare questo, ci si fonda sul fine immediato: e cioè su ciò che è propriamente l'oggetto o «materia» dell'azione. Ovviamente parliamo di oggetto morale, che, oltre all'oggetto fisico, spesso prende con sé o privilegia certe circostanze moralmente rilevanti, in particolare i fini ulteriori. Per esempio: il prendere cose altrui è l'oggetto del rubare, anche se l'atto fisico del prendere è moralmente del tutto indifferente. L'aspetto privilegiato dalla coscienza che valuta è appunto la circostanza «altrui».

Si tratta di considerare l'azione moralmente in se stessa, e non da circostanze ulteriori che esulino dall'oggetto proprio. Per esempio: l'oste vende vino; il proprietario affitta la sua casa, ecc. Che il cliente dell'oste sia un ubriacone o l'affittuario sia una prostituta non c'entra con l'oggetto proprio. Si richiede che *l'effetto buono sia immediato*, nel senso che preceda altri effetti cattivi. Se così non fosse, torneremmo a volere un male perché ne venga un bene. Nel caso di effetti ordinati tra loro, dove il primo sia quello cattivo, indubbiamente ricadremmo nel caso di chi vuole un male per un bene ulteriore buono.

Si potrebbero mettere gli effetti alla pari? L'ipotesi è stata sostenuta, ma non si darebbero esempi: per questo il Prümmer la scarta, preferendo suggerire il seguente criterio: se l'effetto buono segue di per sé e quasi necessariamente, mentre quello cattivo segue solo accidentalmente per circostanze che chi agisce non vorrebbe, allora l'azione resta lecita, sempre purché le altre condizioni (fine onesto e grave causa) ci siano. Per esempio, l'oste può vendere il vino al cliente ubriacone che certamente (ma solo perché *hic et nunc* è lui il cliente) si ubriacherà. L'oste vuole solo fare il suo onesto lavoro.

La condizione del *fine onesto* è ovvia: il fine è la causa principale.

Infine vi è l'ultima condizione: che vi sia una *causa proporzionatamente grave*. Altrimenti non si deve porre l'azione, anche se di per sé lecita, sapendo che per un bene piccolo ne seguirà anche un male grande. Anzi, la causa deve essere tanto più grave quanto:

1) è più grave il male previsto;
2) è più vicino tale effetto cattivo (più è remoto l'effetto, meno grave può essere la causa);
3) è più certo l'effetto cattivo;
4) sarebbe dovere di chi agisce impedire quel male (un pompiere per un incendio, un custode per un furto...).

Vorrei a questo punto fare alcuni esempi per far vedere come questi criteri rientrino nel nostro agire in coscienza, nonostante vengano discussi, oggi, soprattutto in materia di sessualità (liceità della contraccezione), di aborto (aborto terapeutico) ed in altri casi in cui riteniamo lecito fare un male per averne un bene o almeno evitare un male maggiore.

Nella mentalità comune non viene accettato facilmente che la Chiesa condanni l'aborto, anche nel caso in cui, facendo abortire la madre, la si salverebbe da morte certa, ed insieme permetta che ad una donna incinta venga asportato l'utero canceroso, come le si farebbe giustamente se incinta non fosse, pur sapendo che il bimbo morirà necessariamente. Ci sono però alcuni esempi che possono aiutare a comprendere la posizione della Chiesa.

Supponiamo di essere in una miniera con un compagno. Dopo un incidente viene a mancare l'aria. Arriva un cesto calato dall'alto, che può portare una sola persona. Chi vi sale si salverà, chi resta non riuscirà a sopravvivere fino ad un viaggio successivo. Possiamo invitare il compagno a salire, sacrificandoci. Lui può rifiutare, preferendo piuttosto morire che veder morire l'amico. Possiamo invece lanciarci verso il cestello per arrivarvi primi e salvarci. Ovviamente il compagno morirà, ma non possiamo farci nulla e non siamo disposti a rinunciare alla nostra vita. Siamo omicidi? No, per quanto si può valutare del nostro volere (atto immanente, atto proprio della volontà) da ciò che volontariamente (atto imperato dalla volontà, esteriore) facciamo. Potremmo essere in cuor nostro contenti della morte del compagno, nel qual caso saremmo omicidi, ma questo dipende dall'intenzione, non dall'oggetto dell'atto (porsi in salvo). Se invece, per impedire all'altro di arrivare prima, prendessimo una pietra e lo uccidessimo, saremmo omicidi.

Se si guarda agli esiti pratici dell'azione, non ci sarebbe differenza (ci sarebbe comunque un solo superstite). Se guardiamo invece all'atto immanente del nostro volere, nel secondo caso avremmo voluto uccidere, anche se poi non ci fossimo riusciti.

Supponiamo di essere il capostazione di una vecchia linea che attraversa l'Appennino. Arriva il treno che deve raccogliere i bambini che tornano in città da una gita scolastica. Il treno, in forte discesa, non riesce a frenare e piomberà nella stazione deragliando ed uccidendo i ragazzi. Unica via di salvezza: deviare il treno sul

binario morto. Così moriranno certamente i macchinisti e parte dei passeggeri. Ma non c'è altro modo e tiriamo la leva. Siamo assassini? No, per quanto si può dedurre dall'atto volontario che facciamo. Potremmo esserlo in cuor nostro (odiamo gli adulti e siamo contenti dell'occasione), ma non è necessariamente connesso con quello che facciamo.

In questo senso possiamo comprendere il permesso di asportare l'utero canceroso ad una donna gravida, pur rifiutando la moralità dell'aborto.

Se però con questi esempi riconosciamo che anche nella sensibilità comune può essere accettabile l'insegnamento morale della Chiesa, con questo non ci siamo dati una ragione. Nell'art. 5 della questione 20 della *Prima Secundae*, san Tommaso si chiede se un evento seguente aggiunga qualcosa alla bontà o cattiveria dell'atto esteriore della volontà. La sua conclusione è che se l'evento seguente è previsto (*praecogitatus*), allora aggiunge in bontà o cattiveria (*malitia*): «quando infatti uno pensa che dalla sua opera possono seguire molti mali, e però per questo non smette, da ciò appare che la sua volontà è piuttosto disordinata»[107].

Se invece l'evento seguente non è previsto, occorre ancora distinguere: se segue da quell'atto di per sé, cioè in quanto è tale, e per lo più (*ut in pluribus*), allora aggiunge alla bontà o alla cattiveria. Infatti è migliore per suo genere quell'atto da cui possono venire più beni, e peggiore quello da cui possono seguire più mali. Se invece segue accidentalmente e raramente (*ut in paucioribus*), allora non aggiunge nulla: un atto infatti non va valutato da ciò che gli è accidentale.

Chi conosce la dottrina del *per se* e del *per accidens*, nonché la sua connessione necessaria con la frequenza (*ut in pluribus* e *ut in paucioribus*)[108], non si meraviglierà di questo accostamento. Il problema è che, nell'esempio di volontario indiretto dell'utero canceroso, l'effetto cattivo non solo è previsto, ma pure seguente sempre e non solo per lo più.

---

[107] *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 5.

[108] Cf. S. PARENTI, *Caso e probabilità, suggerimenti aristotelico-tomisti*, «Divus Thomas» 1993, 2, pp. 91-126.

Reginaldo Garrigou-Lagrange, commentando l'articolo della *Summa theologiae* in questione, avvisa: «bisogna tuttavia fare eccezione, come abbiamo detto parlando del volontario indiretto, se dallo stesso atto seguono alla pari ed in modo immediato (*aeque et immediate*) due effetti, di cui uno è buono e l'altro cattivo. Allora, come è detto in II-II, q. 64, a. 7, uno può essere voluto (*intentum*) e l'altro preterintenzionale (*praeter intentionem*)» [109].

Pur essendoci disaccordo col Prümmer sull'esserci due effetti alla pari, e pur discordando in altri dettagli, entrambi gli studiosi trovano in san Tommaso, come punto di appoggio, l'articolo 7 della questione 64 della *Secunda Secundae*. In esso Tommaso tratta, a proposito della giustizia, della legittima difesa: se sia lecito uccidere qualcuno per difendersi. Dice:

> Nulla vieta che di un unico atto vi siano due effetti, dei quali uno solo sia intenzionale (*in intentione*) e l'altro invece sia preterintenzionale (*praeter intentionem*). Ora, gli atti morali vengono specificati da ciò che è oggetto d'intenzione (*secundum id quod intenditur*), e non da ciò che è preterintenzionale in quanto è accidentale (*per accidens*), come risulta da quanto detto prima[110].

E prosegue specificando i due effetti: salvare la propria vita e uccidere l'aggressore, ed anche ricordando la necessità della proporzione: non si deve usare più violenza di quanto è necessario a ciò che si deve salvare, il che veniva espresso dal diritto con la frase: *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*[111].

Questo testo dunque ci porta in un campo piuttosto particolare: quello della giustizia. E questo è molto diverso dal trattare in termini generali per tutta la moralità. La via d'uscita che propongo, come opinione e non come certezza, è la seguente.

---

[109] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, Marietti, Torino 1951, p. 370.

[110] *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

[111] GREGORIO IX, *Decretales*, V, t. 12, c. 18

1) La teoria del volontario indiretto, applicata a tutta la legge morale, è un principio riflesso: una norma sulle norme della legge. Serve a risolvere problemi di applicazione della legge morale in situazioni difficili.
2) La comprensione invece propriamente morale va impostata diversamente, partendo dal suggerimento visto, e cioè che Tommaso parla di questo a proposito della giustizia. Che poi la regola del volontario indiretto valga anche in altri casi potrebbe dipendere dal fatto che la giustizia, in senso lato, abbraccia tutte le virtù.

Vediamo come impostare l'ambito proprio di questi conflitti di coscienza nella giustizia. Supponiamo allora di essere virtuosi, ed in particolare di avere una volontà giusta. Come si studia nella *Summa Theologiae* ove si tratta della giustizia, un atto di giustizia ha due componenti (o parti integrali): fare il bene e fuggire il male. Questo non va confuso con l'imperativo della sinderesi, cui obbediamo sempre. La giustizia è una rettitudine della nostra volontà. Essa ci rapporta principalmente a Dio e al prossimo, nel suo senso lato, anche se in senso ristretto riguarda l'atteggiamento verso gli altri membri della società umana (giustizia commutativa e distributiva). In ogni caso essa ci ordina alle persone, anche se in ordine a queste riguarda pure gli altri beni (come nel caso del possesso). Quest'ordine si fonda sul concetto di bene comune, cioè su quel bene per cui un agente che tende al proprio bene si trova a cercare il bene di un altro come suo (benevolenza), e sul concetto della mutua benevolenza o amicizia. Diamo per scontato che il giusto tende al bene altrui come fosse proprio e a far sì che tale rapporto sia reciproco (amicizia).

A questo punto noi rifuggiamo dal male (rifuggiamo in senso attivo, non in senso di chi si limita a non farlo[112]) e cerchiamo invece di procurare il bene, tanto più perfetto quanto più si estende a molte persone. Tuttavia, dovendo agire concretamente, gli atti esterni comporteranno sempre una generazione di qualcosa che è pure corruzione di un'altra. Se oggi mangiamo la frittata, domani avremo meno pulcini... Tale valutazione viene fatta in mille modi tutti i giorni.

---

[112] *S. Th.*, II-II, q, 79, a. 1, ad 2.

In questo senso nasce il problema dei due effetti. Ma non va assolutamente confuso con il volere un male per avere un bene: stiamo supponendo di avere una volontà giusta, dunque abbiamo già scartato gli atti moralmente cattivi per l'oggetto proprio o per il fine.

L'equivoco di tante obiezioni viene dal fatto che si sposta una problematica sull'altra. Il discorso della moralità degli atti umani è comune a tutte le virtù, anzi, precede la definizione stessa di virtù e vizio. Il punto di vista della giustizia viene invece molto dopo.

La giustizia ha un *medium* reale. Il criterio di valutazione, cioè, del giusto mezzo tra eccesso e difetto, nelle altre virtù risiede all'interno del soggetto stesso, mentre nella giustizia è indipendente dal soggetto che agisce, e risiede nella realtà dei fatti. Il temperante conosce se stesso e da qui può valutare quanto abbia acconsentito o meno all'attrattiva di un piacere disordinato. Il giusto invece interroga la realtà dei fatti per sapere quanto deve dare in risarcimento di un danno arrecato anche involontariamente. Per questo la giustizia porta a privilegiare le conseguenze reali, e la legge tendenzialmente privilegia i fatti rispetto al segreto delle coscienze.

Tuttavia la giustizia morale riguarda il cuore dell'uomo: noi potremmo risultare giusti per le cose fatte senza esserlo nel cuore! La domanda che ci poniamo in coscienza non è dunque se quanto stiamo per fare sia giusto o meno, ma se possiamo essere giusti nel nostro cuore decidendo di fare volontariamente certe cose con certe conseguenze. A questo punto i criteri del «volontario indiretto» dovrebbero aiutarci a risolvere la domanda.

L'ESEMPIO DELL'ENCICLICA *HUMANAE VITAE*

Proviamo, come conclusione, ad analizzare una norma che ha fatto molto discutere, e della quale ho sentito molti proporre eccezioni, parlo cioè della proposizione contenuta nel n. 14 dell'Enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI: «È altresì esclusa ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione.»

Le obiezioni che ho sentito fare sono state, a quanto mi risulta, le seguenti.

1) Si tratta di un caso di epicheia in nome del fine unitivo dell'atto coniugale, da non posporre a quello procreativo. Dice il Vaticano II: «Di conseguenza un amore coniugale vero e ben compreso e tutta la struttura familiare che ne nasce tendono, senza trascurare gli altri fini del matrimonio, a rendere i coniugi disponibili a cooperare coraggiosamente con l'amore del Creatore e del Salvatore che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia»[113].
2) Si tratta di un conflitto di doveri e si sceglie il male minore. Questo, peraltro, viene escluso da Paolo VI nello stesso numero dell'enciclica:

> In verità, se è lecito, talvolta, tollerare un minor male morale al fine di evitare un male maggiore o di promuovere un bene più grande, non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male, affinché ne venga il bene, cioè fare oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali. È quindi errore pensare che un atto coniugale, reso volutamente infecondo, e perciò intrinsecamente non onesto, possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale feconda.

3) Se, anziché guardare al conflitto di doveri per rapporto a due leggi in contrasto (le leggi relative al fine unitivo e a quello procreativo), si guarda ai due effetti dell'atto (buono quello unitivo, cattivo quello procreativo, ad esempio per via della impossibilità di portare a termine una gravidanza da parte della madre e del rischio per la sua stessa vita), si usa allora il principio dell'effetto previsto e non voluto.

Il punto chiave della norma, nell'intenzione di Paolo VI, mi sembra essere «non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male, affinché ne venga il bene». Dal punto di vista dell'etica della

---

[113] CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), 50.

legge e dell'obbedienza, a mio parere, non è facile dare una spiegazione del perché si tratti di un male. Come sappiamo, ogni male è privazione di un bene, e se manca la conoscenza di quel bene, non è possibile riconoscere che l'assenza del bene sia una privazione. Ma una legge non riesce ad imporre di fare esperienza di un bene: così, quando proibisce una cosa come cattiva, tale cattiveria sembra dipendere solo dall'arbitrio di chi dà l'ordine e porre un limite alla nostra libertà. Ognuno di noi valuta il male in funzione della sua esperienza di bene. Altrimenti ritiene di non star facendo male a nessuno. Per esempio: noi apprezziamo la libertà di ciascuno nei confronti degli altri («ognuno è libero di fare quello che vuole, finché non nega questo diritto agli altri» è lo slogan che impariamo fin da bambini). Da questo punto di vista noi puniamo qualsiasi gesto a sfondo sessuale fatto a chi non lo gradisce, anche al proprio coniuge (e la parola «debito coniugale» suona come pretesto di violenza sessuale, anche se è «tabù» mettere in dubbio il dovere circa i debiti economici). Ma laddove l'altro è consenziente e non si mettono in mezzo terzi, oppure laddove uno si arrangia per conto suo, magari rapportandosi a partners «virtuali», non vediamo più alcun male.

Dal punto di vista dell'etica del fine ultimo e delle virtù mi sembra più semplice cercare una spiegazione, che però presuppone una esperienza di bene da farsi. In questo caso è importante vedere nella legge l'aiuto per arrivare con la nostra coscienza a capire ciò che la legge insegna. La legge in questione parla di un atto esterno perché, supposta la sua piena volontarietà, rivela un andar contro coscienza. La legge morale naturale parla invece degli atti interni, con i quali dobbiamo realizzare quelle virtù che completano la nostra natura umana.

Andar contro coscienza significa in qualche modo rendere nostro bene irrinunciabile (criterio, cioè, delle nostre scelte) un qualche bene creato. Questo vale per qualsiasi atto contrario ad una qualsiasi delle virtù cardinali. Nella loro generalità non si pone il problema dell'epicheia in nome di un bene superiore da salvaguardare.

A quale virtù si può riferire la norma di Paolo VI? Fino a non molto tempo fa si pensava alla giustizia, oltre che, ovviamente, alla temperanza. Il motivo era che si riteneva che il seme umano fosse appunto un seme, e la donna fosse solo chi lo accoglieva per nutrirlo, come fa la terra per il seme delle piante.

Istud quod digitis, Pontice, perdis, homo est («Codesta cosa che con le dita, Pontico, tu disperdi, è un uomo»): così scriveva il poeta Marziale per far riflettere Pontico sulla masturbazione[114]. Non si pensava che gettare il seme fosse un omicidio, ma qualcosa di vicino, perché, anche se non c'era ancora la vita umana, c'era una vita che, di suo, sarebbe diventata umana, cui veniva impedito di arrivare a vivere. Oggi sappiamo che questo non è esatto.

Tuttavia mi sembra che la norma in questione di Paolo VI sia incentrata sul problema della virtù della temperanza, anche se nello stesso contesto egli ci parla pure del rispetto per la vita umana e del dovere di rifiutare l'aborto.

La virtù della temperanza riguarda la nostra coscienza di fronte alla ricerca di ciò che piace. Non è possibile la bontà umana se siamo succubi, nello scegliere, di ciò che ci «sentiamo» di fare. Chi è curioso, può vedere l'atteggiamento della morale cattolica verso il piacere, soprattutto quello legato alla sessualità, nella storia della teologia[115]. Ma fin dai tempi della gnosi e dei montanisti la Chiesa ha avuto da combattere su questo argomento. Resta un punto fermo che il piacere è un bene, qualcosa inventato da Dio. Chi disprezza il piacere (la «freddezza») pecca.

L'importanza del piacere viene dal fatto che, se non riusciamo a «sentirci» ciò che dovremmo decidere, non riusciamo a decidere. Non esiste, nell'uomo, una volontà pura, angelica. Siamo animali razionali, non angeli decaduti in un corpo che sarebbe la nostra prigione, come ad esempio suggerivano certi neoplatonici. Da qui l'importanza della temperanza. Essa è una virtù propria di chi è padrone del proprio «sentire» e non succube di esso. Chi si comporta rettamente per una sorta di sforzo della volontà, che piega una sensibilità e dei sentimenti riluttanti, e si sente come spaccato in due tra dovere e piacere, è un continente, non un temperante: non ha ancora raggiunta la virtù della temperanza.

---

[114] MARZIALE, *Epigrammi*, IX, XLI, 10.

[115] Suggerisco due saggi di L. VEREECKE, *L'etica sessuale dei moralisti post-tridentini; Matrimonio e piacere sessuale nei teologi dell'epoca moderna (1300-1789)*, in *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 657-701.

Si potrebbe obiettare che, dopo il peccato originale, questo ideale è finito: la nostra natura non è più un giardino, non è più una natura senza pericoli e addomesticata, dono di Dio all'uomo. Per l'uomo ribelle, che ha sbattuto l'uscio di casa in nome della propria indipendenza, essa è diventata selvatica, con le sue leggi inesorabili. Addomesticarla è compito di una vita. Ma moralmente fa parte di ciò che è indispensabile ad una pienezza morale da recuperare: non possiamo rinunciarci senza rinunciare ad essere buoni in quanto uomini.

Tanto più che, dovendo vivere da «tralci della vite», come prolungamento dell'Incarnazione divina, non possiamo comportarci in un modo qualsiasi: ogni nostro gesto ed ogni nostro atteggiamento, anche interiore, deve essere segno e strumento della bontà divina: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5, 48).

L'importanza del piacere, e in particolare di quello legato al senso del tatto, è fondamentale nell'uomo. Un bambino cui venga negata ogni carezza, ogni bacio, ogni abbraccio... è un infelice. Ma quando diventiamo intemperanti? Per lo più si sente fare un discorso di quantità. Quasi che il giusto mezzo che caratterizza la virtù sia un mezzo quantitativo, e non di ragione. In realtà basta una qualsiasi decisione incompatibile con l'essere «tralci della vite» per farci staccare dalla Vite che è Cristo, quasi dicessimo al Signore: «questa volta mi chiedi troppo», abbandonandolo.

Questa decisione può essere anche abituale (ed allora diventa un vizio nel senso teologico, diverso dall'uso comune della parola) e non essere facilmente rilevabile da un atto esterno. La norma in questione, invece, ci proibisce gli atti esterni che per natura loro presuppongono una decisione sbagliata.

Facciamo un esempio circa il piacere del cibo, dove il dibattito è più sereno: a chi amiamo offriamo una cena cercando quanto maggiormente possa piacergli. Tale ricerca del piacere di per sé è compatibile con la carità. La freddezza dell'avaro che cerca il nutrimento più a buon mercato, anche se poco gustoso, non è invece compatibile. Quando diventiamo golosi? Potremmo esserlo nel nostro cuore senza che si veda. Ma se lo siamo, saremmo disposti, se fosse il caso, anche a compiere quello che una norma morale riguardante gli atti esterni ci direbbe di evitare. Ad esempio: «Va escluso ogni atto che si propone di impedire al cibo di nutrirci, per permetterci di gustarlo comunque». Così facevano gli antichi

romani nei loro banchetti, vuotando lo stomaco per poter ricominciare a gustare altre portate. Lo faremmo noi se, assaporata la vivanda che il medico ci ha proibito, la sputassimo invece di inghiottirla. Noi diciamo che così fanno i golosi.

Qualcosa di simile fa chi cerca il piacere dell'atto sessuale gettando via il seme o comunque rendendo sterile l'atto. Tale atto è consapevolmente voluto, e così rivela la volontà interiore. Se invece io mangio pur sapendo che non assimilo il cibo, solo per placare la fame, se cerco il piacere sessuale col coniuge pur sapendo che siamo sterili, non si può dire, dall'atto esterno (in parole più precise: l'atto imperato dalla volontà), se la mia volontà è disordinata. Giustamente la Chiesa non condanna l'uso della sessualità nei tempi infecondi o negli sposi sterili, ma quando volontariamente rendiamo infecondo l'atto per l'ovvio motivo di non volere altri fini di quell'atto.

Si potrebbe obiettare che il fine unitivo resta valido e non va posposto. Ma tale fine non è legato solo al piacere connesso all'emissione del seme: ci sono molti atti di tenerezza. Anche il piacere della tavola è unitivo, ma resto goloso se offro all'amico diversi menù e, alla sua obiezione che non può mangiare tutto, lo invito a non inghiottire i bocconi di troppo, sputandoli, pur assaporandoli comunque.

Inoltre vi è modo e modo di cercare il piacere, e non sempre il fine unitivo può essere presente. Tutti possiamo notare che, per capire se due fidanzatini hanno voluto provare o meno il piacere dell'atto sessuale, basta guardare se continuano a scambiarsi gesti di affetto e coccole. Se non lo fanno più, molto probabilmente ciò vuol dire che un'altra forma di piacere ha soppiantato le prime. Probabilmente sono meno uniti di prima. E questo può spiegare la freddezza che spesso accompagna la vita di tanti coniugi, nonostante i loro rapporti sessuali che, pare, non riescono più ad essere unitivi.

Paolo VI, andando contro l'opinione di moltissimi, ma restando coerente all'insegnamento cristiano tradizionale, ci ha voluto ricordare che – lo capiamo o no – la via della bontà morale passa per la via che la norma ci insegna e che era suo dovere ricordarci. L'arrivare alla piena comprensione di essa esige però un'esperienza di un bene che, in pienezza, solo dei coniugi molto fiduciosi nel seguire l'insegnamento di Cristo possono aver fatto.

UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA

ANTONINO POSTORINO

Editor's note: *Professor Antonino Postorino, both a philosopher and a theologian, believes it necessary that theology should recover its status of science, almost completely dismissed by the contemporary Western culture. So as to achieve this aim, he supports the so-called "rigorization of metaphysics": which rejects the pure formalism of the principle of non-contradiction, and refers to the intuitive (undeniable) certainty of an incontrovertible, purely present, truth.*

From this point of view, the author carefully examines the relation between the "sacred doctrine" and the philosophical science. First, this analysis considers the concept of a reason inner to the faith, that finds Scriptural foundations and takes over in an apologetic horizon; second, it regards the Thomistic idea of an analogy between the first principles of science and the articles of faith; third, it reflects on the theory of subordinate sciences, since theology is defined as a subordinate science with respect to the science of God and the Blessed.

Theology, however, is "subordinate" only in reference to its principles, not to its object; a characteristic that it shares with ontology – the science of being as such. On account of this link between ontology and theology, reason and faith are connected inasmuch as pure thinking and theological faith: both of them have God for agent, who opens the finite intellect to the absolute understanding of Absolute. In conclusion, theology not only can claim the character of science, but, strictly speaking, in a condition of mutual inclusion with philosophy, is the only discipline which can be called "scientific" in the Western sense of the term.

I

Porre oggi il problema della scientificità della teologia al di fuori dell'ambiente ecclesiale significa suscitare reazioni che vanno dall'ostentato tedio di chi assume senz'altro la precomprensione che della scienza ha la modernità, all'atteggiamento di discernimento prudenziale di chi ammette un significato formale della scientificità come coerenza deduttiva, potendo peraltro dissentire dalle premesse da cui si deduce, all'atteggiamento pregiudizialmente critico e negativo di chi pur conserva memoria del concetto di scienza filosofica – anche se declinata in modalità infinitamente differenziate –, alla quale la teologia non sarebbe riconducibile per la sua dichiarata ammissione di un momento di fede nell'autorità indiscutibile di una divina rivelazione.

La teologia non è tenuta a dimostrare niente ai primi – o almeno non immediatamente, poiché un problema preventivo sarebbe discutere con loro dei fondamenti filosofici della scienza moderna –, né ha nulla da ribattere ai secondi, i quali ammettono che la teologia sia una scienza deduttiva della fede, nonostante poi respingano liberamente questa fede, e su questa definizione la teologia può facilmente convenire, pur ritenendo che questo momento formale non risolva affatto la sua essenza. Veri interlocutori della teologia, quando sia in questione il suo carattere di scienza, sono coloro che riconoscono, sia pure in accezioni anche molto diverse, l'esistenza di una scienza filosofica, e, per la ragione detta, negano alla teologia il carattere di scienza nel senso filosofico del termine.

La discussione con questi ultimi non è d'altronde né facile né pacifica. La stessa molteplicità irriducibile alla quale la scienza filosofica sembra irreversibilmente destinata tradisce un formalismo nella concezione del principio di contraddizione[1] che informa l'in-

---

[1] Non è possibile dare al principio di contraddizione (ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως, che Aristotele articola in principio di identità, principio di non contraddizione e principio del terzo escluso: cf. *Met.* IV, 3, 1005 b; 7, 1011 b) un significato concretamente ontologico e ammettere poi posizioni filosofiche irriducibili fra loro, e dunque semplicemente alternative: una posizione filosofica è infatti tale quando è informata dal principio di necessità, e solo adottando

tera storia della metafisica, in un certo senso proprio destinandola a quella dissoluzione attraverso l'infinita pluralizzazione che oggi è sotto gli occhi di tutti. La cosiddetta rigorizzazione della metafisica ha assunto il problema nella sua radice teoretica, aprendo un ambito di discussione che, nonostante la sua durata ormai cinquantennale, nei tempi storici si può considerare appena agli inizi[2].

---

un significato astrattamente formale del principio di contraddizione si possono ammettere sistemi ciascuno coerente con se stesso nella propria verità e tuttavia ciascuno irriducibile alla verità dell'altro. (Per questa e per tutte le altre successive citazioni e trascrizioni di passi aristotelici, il testo di riferimento è: ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, Bari 1973; il testo dell'interpolazione greca quando opportuna è da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Ambroise Firmin-Didot, Parisiis 1868).

[2] Il programma della «rigorizzazione» della metafisica appartiene alla posizione «neoclassica» di Gustavo Bontadini; cf. per esempio G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969), in ID., *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. 2, p. 267: «Il compito essenziale, o pregiudiziale, cui si trova oggi di fronte la filosofia cosiddetta tradizionale è, per diffuso riconoscimento, quello della *rigorizzazione* del discorso metafisico. Il quale presenta, bensì, in tutti gli autori – neotomisti, neoscolastici, neoclassici – una certa curvatura, certi riferimenti obbligati, certe significative convergenze; ma ancora non è giunto a una precisa univocazione semantica, né, soprattutto, ad una stretta sistemazione strutturale». Su questa linea si articola l'intera opera di Bontadini, e sulle prime quella del suo allievo più importante, Emanuele Severino: cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981[4], p. 109: «L'esposizione concreta della struttura originaria mostra infatti che la metafisica, *come teorematicità* o *categorialità*, appartiene alla struttura stessa dell'immediato. Il *sapere* metafisico non è, rispetto al fondamento, un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza stessa del fondamento; ossia non dà tregua, o non consente che ci si possa ritrarre su un piano di appoggio, dal quale poi si abbia a partire per il viaggio metafisico. O qualcosa come "punto di partenza" sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*; sì che il viaggio è originariamente compiuto»; o ancora, in *ibid*, p. 446: «Chiamando "*campo persintattico*" l'organismo semantico costituito da tutte le costanti persintattiche diremo dunque che l'apertura –

Ora è proprio nel quadro di una metafisica rigorizzata che il problema della scientificità della teologia acquista il suo senso più pieno, e solo in questo quadro noi crediamo che di esso si possa discutere mantenendo alla scienza quel carattere che nessuna delle infinite declinazioni della scienza filosofica oggi superstiti può assumere come proprio, ossia il carattere dell'incontrovertibilità[3].

---

posizione, presenza – *di un qualsiasi* orizzonte semantico è, essenzialmente, apertura del campo persintattico. In qualsiasi modo possa variare il contenuto presente, qualsiasi la *metabasis* in cui l'uomo possa avventurarsi, o qualsiasi il destino che gli è riservato, se qualcosa si manifesta vi è sempre lo stesso contenuto che si manifesta, spettacolo immutabile che accompagna le instabili apparizioni dell'essere». In seguito Severino concentrerà il suo lavoro teoretico sulla critica della metafisica classica per il suo difetto «nichilistico» e sull'indicazione della «via intentata» dell'ontologia occidentale, ossia, riportandosi al «bivio di Parmenide», quella costituita dal «Sentiero del Giorno»: cf. E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, «Giornale critico della filosofia italiana» 46 (1967), 1, pp. 12-65, poi in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982^2, pp. 145-193. Severino divergerà così dal programma della «rigorizzazione», sviluppando un poderoso lavoro pluridecennale all'insegna dell'emendamento dell'ontologia classica, giudicata come irrimediabilmente compromessa col nichilismo. D'altronde, si può osservare il fattuale persistere, in questo complesso lavoro di emendamento, della stessa prospettiva fondativa della rigorizzazione, e su questo tema è fondamentale il contributo di studio di Leonardo Messinese; cf. per esempio L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro col pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010, dove, considerando la *categorialità* della dimensione metafisica attestata nel primo dei passi di Severino sopra citati, Messinese afferma: «Si tratta, a mio parere, di un risultato di grande rilievo. Anzi, *una tale assunzione del rapporto tra "fondamento" e "metafisica"* (o, anche, *tra il "fondamento" e lo "speculativo") costituisce il contributo più rilevante di Severino per una rigorizzazione della metafisica classica*» (p. 138).

[3] Quando infatti si adotti il principio di contraddizione nella sua valenza soltanto logica o formale (cf. nota 1), una posizione filosofica, per quanto in sé governata dal principio di necessità che ne rende le parti intimamente coerenti fra loro, non costituisce tale posizione come incontrovertibile, in quanto la lascia esposta a una controversia che oppone lei a un'altra posizione

II

Quanto appena detto può sembrare in contraddizione col fatto che il problema della scientificità della teologia assume la sua massima intensità teoretica e perviene ai suoi risultati più cospicui nell'ambito della filosofia scolastica, cioè in un tempo in cui la rigorizzazione della metafisica era di là da venire, e nessun sospetto si insinuava circa l'incontrovertibilità della metafisica classica. Non si tratta invece di una contraddizione, poiché era proprio l'inattaccabile certezza della scienza filosofica a costituire il problema fondamentale per l'idea di una teologia come scienza, dato in essa il momento, riconosciuto come fondante, della fede nella verità di un contenuto non evidente suggerito da una divina rivelazione. È proprio di questo problema che la speculazione scolastica viene a capo, offrendoci, nel pensiero di Tommaso, una dottrina che salva da un lato il momento dell'assoluta trascendenza della fede, dall'altro quello dell'incontrovertibilità della scienza, correlati funzionalmente in una sistematica architettonica di insuperata forza e di sempre sorprendente armonia.

È per questo che abbiamo dichiarato fin dall'inizio la rigorizzazione della metafisica come orizzonte nel quale il problema della teologia come scienza acquista il suo senso più pieno: è infatti in relazione a un sapere avvertito come incontrovertibile che la teologia può articolare le proprie analisi e affermare i propri titoli per parteciparvi analogicamente senza rinunciare in nessun modo al proprio specifico epistemologico. Senza il riferimento a una verità incontrovertibile immediatamente presente – rispetto alla quale la teologia deve da un lato differenziarsi per salvaguardare la libera e non necessitata opzione di fede, da un altro lato identificarsi quanto più possibile per condividerne analogicamente la certezza –, la

---

ugualmente coerente con se stessa ma del tutto diversa da lei, così che resta possibile solo la paritetica e libera opzione fra di esse. È, più o meno, la situazione ammessa dalla coscienza filosofica attuale, ma non da un'ontologia davvero coerente col principio di necessità testimoniando della incontrovertibile verità dell'essere.

discussione sulla scientificità della teologia perderebbe ogni stringenza[4].

Questo riferimento all'incontrovertibile era costituito in età scolastica dalla metafisica classica, sulla quale non gravava allora alcuna ipoteca (sebbene l'ipoteca sussistesse segretamente, o in sé, e fosse destinata a venire in luce nel successivo sviluppo storico del pensiero filosofico). Oggi che questo riferimento sicuro sembra essere venuto meno – e quando si giudica che sia venuto meno la stessa questione della scientificità della teologia non può neanche essere posta rigorosamente –, per riprendere tale questione nella densità delle sue valenze concrete si deve preventivamente poter contare sulla riconosciuta immediata presenza dell'incontrovertibile, dunque ci si deve porre nell'orizzonte di una metafisica rigorizzata.

Il problema della scientificità della teologia si trova così legato a doppio filo col problema di una scienza filosofica nel significato profondo del termine originario, ossia in grado di rendere ragione di sé in maniera inoppugnabile. È dunque da qui che noi dobbiamo partire per chiarire prima di tutto la pietra di paragone segreta che soggiace a tutto lo sviluppo epistemologico del pensiero scolastico, che dal canto suo si muoveva nel dualismo esigenziale di fede e ragione, in cerca di quella quadratura del circolo realizzata come per illuminazione nel pensiero di Tommaso al termine di una faticosa gestazione. In secondo luogo questa gestazione si rivela in qualche modo prolungabile, ricevendo ulteriore luce all'interno di un'ontologia dell'originario che ne riguadagni l'eterna verità al di là dell'apparente flessione nelle vicissitudini del tempo storico.

---

[4] Infatti, anche se si arrivasse a un riconoscimento di scientificità nel senso tuttavia della controvertibilità che la coscienza filosofica attuale assegna alla stessa scienza filosofica, saremmo comunque a un riconoscimento soltanto formale, e cadremmo dalla terza nella seconda categoria di interlocutori (cf. § I, primo cv.), con la cui posizione abbiamo detto di poter convenire senza difficoltà, ma senza che la teologia risolva in tale posizione la propria essenza, e dunque la propria problematica (secondo cv.).

III

La *scienza* è la *struttura originaria* della *verità incontrovertibile*: essa costituisce il *fondamento*, che per *essere* tale deve *manifestarsi* a se stesso come tale, ossia deve essere *noto a se stesso per se stesso*, ed esserlo come l'essere immediatamente presente (= immediatezza fenomenologica: la determinazione A *qui* e *ora* appare di fronte *a me*) che manifesta in questa sua immediata presenza il proprio *essere ciò che è* e *non poter non essere ciò che è*, ossia *non poter essere ciò che non è* (= immediatezza logica: A *è* A e *non può non essere* A, cioè *non può essere* non-A). È questo l'*immediato*, i cui due momenti si fondano reciprocamente: ciò che è immediatamente presente lo è *come* ciò che è ciò che è non potendo non esserlo, e ciò che è ciò che è non potendo non esserlo può manifestarsi come tale *soltanto* essendo immediatamente presente. L'immediato, poi, *estende* il proprio contenuto, sia lungo la direttrice dell'immediatezza fenomenologica, sia lungo quella dell'immediatezza logica. Sul piano fenomenologico l'incremento del contenuto è determinato dal *sopraggiungere* di determinazioni immediate nell'orizzonte della presenza (mentre le determinazioni che escono da tale orizzonte tuttavia vi restano nella modalità dell'*ideale*, e più precisamente nella modalità ideale del *ricordo*: ad A subentra B, e ora sono *entrambi* immediatamente presenti, sebbene ciascuno nella sua specifica modalità). Sul piano logico l'incremento di contenuto è determinato dalla *mediazione*, ossia dall'esplicitazione delle relazioni implicitamente contenute nell'attuale orizzonte della presenza (se A è B e B è C, *allora* anche A è C). La scienza, così, *cresce su se stessa* in totale e inattaccabile autonomia.

Nulla resta *fuori* della scienza, anche se il necessario restare nella sua verità deve scontare una differenza di modalità. Sta nella verità della scienza come affermazione *necessaria* quella il cui contenuto è immediatamente presente come incontraddittorio nella modalità del reale, così che la sua negazione costituisce contraddizione con l'immediatezza fenomenologica, oppure quella il cui contenuto non è immediatamente presente, ma lo è mediatamente in quanto deducibile con necessità da qualcosa che è immediatamente presente, così che la sua negazione costituisce contraddizione con l'immediatezza logica. Sta invece nella verità della scienza

come affermazione *possibile* quella il cui contenuto è immediatamente presente come incontraddittorio nella modalità dell'ideale mancando però di immediata presenza nella modalità del reale, così che né tale affermazione né la sua negazione risultano contraddittorie. Sta infine nella verità della scienza come affermazione inconsapevolmente *falsa* o consapevolmente *errata* quella il cui contenuto contraddice l'immediatezza fenomenologica ovvero l'immediatezza logica. Tra l'affermazione necessaria, la cui verità è incontrovertibile per la sua capacità di mostrare l'impossibilità della sua negazione, e l'affermazione impossibile, che è la negazione di una affermazione necessaria, c'è una vasta e sfumata gamma di affermazioni il cui contenuto oscilla tra il possibile e l'impossibile costituendo la grande varietà interna alla modalità dell'ideale: un ippogrifo non appartiene alla verità della scienza nella modalità del reale, ma vi appartiene nella modalità ideale del mitologico, un animale parlante appartiene alla verità della scienza nella modalità ideale del fiabesco, e così via. Tutte queste modalità hanno un interesse filosofico che non riguarda il nostro percorso, ed è peraltro evidente il carattere schematico e per così dire sillabato di questa tipologia dei contenuti della verità della scienza: essa potrebbe essere sviluppata e approfondita in molte direzioni, mantenendo questa ossatura categoriale o una sua formulazione analoga, ed è stata da noi brevemente presentata solo al fine di tenere in luce l'onninclusività della scienza quando essa sia rigorosamente definita.

IV

Se, come abbiamo detto, la questione della teologia come scienza – con tutti i problemi che essa porta con sé – prende campo in età scolastica in relazione alla scienza filosofica avvertita come incontrovertibile, questo accade perché la detta ipoteca che gravava segretamente sulla metafisica classica non era ancora venuta in luce. La struttura originaria della verità necessaria è infatti intuita sorgivamente dalla filosofia, e già in Aristotele gli elementi portanti di questa struttura si trovano essenzialmente individuati, anche se ancora come momenti astratti di un concreto al quale la coscienza filosofica giungerà solo dopo un lunghissimo tempo – lo stesso tempo nel quale quella segreta ipoteca giungerà progressivamente

a manifestarsi, spingendo la riflessione a renderne conto muovendosi verso il suo risolvimento[5].

---

[5] Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 108: «Se nella storia della filosofia gli elementi della struttura del fondamento non si realizzano come delle costanti, essi si presentano però con indici di variazione notevolmente bassi. Si ponga mente, ad esempio, alle permanenze, quanto mai rilevanti nella filosofia moderna, dell'aristotelico binomio *principio di non contraddizione – conoscenza immediata* (esperienza, ἐπαγωγή), i cui elementi valgono appunto come elementi della struttura del fondamento […]. Da un punto di vista generale, si potrebbe dire inoltre che già con Aristotele è portata a compimento l'opera di accertamento degli elementi della struttura del fondamento. Ma gli elementi non sono che i momenti astratti del fondamento. D'altra parte, se la *strutturazione* dell'astratto è maggiormente in vista nella filosofia moderna, il disvelamento della struttura è qui operato con termini pregiudicanti, per i quali si presuppone al fondamento una dimensione fondante: presupposizione gnoseologistica: conversione del fondamento in fondato. (Il passaggio dal dogmatismo al criticismo è una vicenda, sia pure preminente, interna a quella conversione). La "conclusione della filosofia del conoscere" – che pure si realizza in un processo, o in un assestarsi nel tempo – consente oggi l'apertura incontaminata del fondamento». È questa la posizione che Severino assume dal suo maestro Bontadini, ossia la valenza del «contemporaneo» in filosofia come superamento dell'astrattezza dello gnoseologismo che contrassegna l'età moderna e nuova apertura critica dell'orizzonte metafisico. Leggiamo in G. BONTADINI, *Incontro della filosofia scolastica con la filosofia moderna*, in ID., *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 104-105: «Per il *moderno* la metafisica, in senso classico, *non ci può essere*; per il *contemporaneo* non c'è, semplicemente. [...] La scomparsa della pregiudiziale antimetafisica, che era di carattere gnoseologistico, lascia rientrare nello spirito l'esigenza nativa della metafisica. In questo senso il *classico*, in quanto si sia riconosciuto che dalla critica *moderna* non era stato preso in considerazione secondo la sua genuina natura, ritorna come *aspirazione* al *contemporaneo*, o almeno come una *proposta*, che deve essere ripresa in considerazione». Su questa linea troviamo anche padre Giuseppe Barzaghi OP, che come Severino viene dal magistero bontadiniano. Leggiamo in G. BARZAGHI, *Compendio di storia della filosofia*, ESD, Bologna 2006, p. 9: «La storia della filosofia si articola speculativamente in tre movenze dialettiche, per le quali il nostro periodo contemporaneo segnerebbe la *possibilità* di un ritorno critico positivo al valore metafisico della riflessione classico-medievale per dissolvimento dell'antitesi gnoseologistica-antimetafisica della modernità».

Tale ipoteca ha la sua radice nell'aporia che *oppone* – almeno in prima istanza – i due momenti portanti dell'immediatezza (§ III, primo cv.), cioè l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica – momenti della struttura del fondamento che in Aristotele si presentano come *principio di non contraddizione* e come *conoscenza immediata*[6]. Mentre infatti la conoscenza immediata presenta come evidente il *divenire* di tutte le cose, il principio di non contraddizione *esclude* il passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere che il divenire necessariamente comporta[7]. La soluzione aristotelica dell'aporia comportava una concezione *formale* del principio di non contraddizione (§ I, primo cv.), ossia valevole secondo un *rispetto*[8], ma lasciando che l'identità dello stesso ente potesse variare mutando il rispetto, e così lasciando di fatto insoluta l'aporia

---

[6] Cf. la precedente n. 5.

[7] Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 270: «L'esperienza contraddice così il principio di non contraddizione (il logo). Tale aporia è da considerare come il ripresentarsi, in forma anche più radicale, dell'aporetica, di tipo eleatico, per la quale la *molteplicità* attestata dall'esperienza è negazione del principio di non contraddizione. Apparirà, nel corso del presente saggio, come le due grandi aporie – la negazione del molteplice e la negazione del divenire, operate in nome del principio di non contraddizione – che Parmenide affida al pensiero filosofico, abbiano una aporetica che si prolunga oltre la stessa soluzione che di tali aporie è stata data dalla metafisica platonica e aristotelica; sì che lo stesso pensiero attuale ne resta impegnato». È qui da ricordare che il confronto con Parmenide è il tema capitale della bontadiniana rigorizzazione della metafisica; cf. G. BONTADINI, *La metafisica nella filosofia contemporanea. Principio della metafisica*, in ID., *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 211: «Il principio della metafisica afferma la impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. [...] Non esclude la positività o plasticità del negativo *simpliciter*: quest'ultima esclusione è propria dell'eleatismo; il quale perciò nega la stessa possibilità del divenire. Nonostante questa esorbitanza – alla quale si ovvia con la distinzione, appunto, dell'*originario* dal *partecipato* – siccome il Principio si trova *contenuto* (anche se non esattamente formulato) per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, nello stesso eleatismo, così esso può, *ad honorem*, esser chiamato Principio di Parmenide».

[8] Cf. *Met.* IV, 3, 1005 b; 7, 1011 b, luogo già richiamato alla nota 1.

eleatica del divenire[9], a sua volta primo segno della futura ipoteca dell'intera metafisica occidentale.

La concezione soltanto formale del principio di non contraddizione salvaguardava bensì l'incontrovertibilità della metafisica e dunque della scienza che ne dipende, ma al prezzo di separare dualisticamente l'essere immutabile dall'essere mutevole: il primo è l'essere di Dio, eternamente identico a se stesso e compiuto in se stesso, il secondo è l'essere del mondo, che *è quando è, non è quando non è*[10]. Questo, a sua volta, determina una concezione *lineare* del fondamento, che è quella che troviamo nella *scienza* aristotelica. A fondarsi circolarmente entro se stesso come esige l'esser noto a se stesso per se stesso del fondamento come tale (§ III, primo cv.) è infatti l'essere di Dio, che è definito puntualmente come «pensiero di pensiero»[11], vale a dire pensiero che si fonda sull'essere che è

---

[9] È l'aporetica che in Platone si presenta nel concetto dell'*epamphoterìzein*, ossia l'oscillazione incerta dell'ente fra l'essere e il niente. Cf. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, p. 21: «Platone porta alla luce il senso della cosa – l'orizzonte al cui interno cresce l'intera storia dell'Occidente – ponendo la cosa come un ἐπαμφοτερίζειν (*Civitas*, 479 c), ossia un ἐπίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφότερα. L'espressione τὰ ἀμφότερα ("l'uno e l'altro") si riferisce all'essere e al niente. La cosa è il "dibattersi tra l'uno e l'altro". La parola greca ἐπαμφοτερίζειν mette l'accento su questo aspetto dell'ἐπίζειν e quindi significa innanzitutto "l'esser incerto, indeciso, oscillante", *in utramque partem inclinans*. Ma la cosa si dibatte tra l'uno e l'altro, appunto in quanto essi sono un contendersela». Questo statuto oscillante dell'essere, che riguarda l'essere diveniente oggetto dell'opinione (δόξα), e non l'essere immutabile oggetto della scienza (ἐπιστήμη), il quale è invece compiuto in tutti i sensi e libero dal non essere (τό παντελῶς ὄν), sarà poi puntualmente dichiarato da Aristotele: «Che ciò che sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ], e che ciò che non è non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ], risulta certo necessario [ἀνάγκη]; non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia» (*De int.*, 9, 19 a, 23-26).

[10] Cf. il passo di Aristotele citato nella precedente nota 9.

[11] Cf. *Met.* XII, 9, 1074 b: «Quindi l'Intelletto pensa se stesso [αὐτὸν ἄρα νοεῖ], se è vero che esso è il bene supremo [εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον], e il suo pensiero è pensiero di pensiero [καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις]».

pensato tanto quanto l'essere che è pensato si fonda sull'atto puro sussistente[12] del pensiero che lo pensa, e pensandolo lo fa essere come pensando se stesso fa essere se stesso[13]. L'essere del mondo è invece *separato* da questo, e segnato dalla contingenza del *poter non essere*. Così, posto che il suo essere *di fatto* di contro al suo poter non essere deve avere una *causa*, la scienza del mondo consiste nell'individuazione della concatenazione delle cause che riporta il suo poter non essere al suo essere di fatto, e l'intera gerarchia delle cause appartiene ordinatamente all'essere di Dio, che dal canto suo *non può non essere*, ossia è l'*assolutamente necessario*.

Così Dio è il fondamento assoluto, noto a se stesso per se stesso[14], e la coerenza del pensiero con la sua struttura è il primo momento dell'immediatezza fondante la scienza; invece il secondo momento, la conoscenza immediata, accoglie in sé tanto il divenire quanto la struttura causale che è al suo fondo e ne costituisce l'essere immutabile, e il compito della scienza è ricondurre il contenuto della conoscenza immediata a questa struttura causale che gli è immanente.

Qui sta la *linearità* della concezione del fondamento propria della scienza aristotelica: la fondazione circolare è infatti propria dell'essenza divina, mentre la scienza, che riguarda l'essere del mondo, procede dal divenire immediatamente dato al suo fondamento immutabile. Questo produce un'opposizione epistemologica tra il modo di conoscere il principio e il modo di conoscere ciò che ne discende: la scienza del mondo procede per *dimostrazione*,

---

[12] Cf. *Met.*, XII, 6, 1071 b: «Ecco perché è indispensabile che ci sia un principio tale che la sua stessa sostanza sia atto [δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια]».

[13] Cf. *Met.*, XII, 7, 1072 b: «L'intelletto pensa se stesso [αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς] per partecipazione dell'intellegibile [κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ], giacché esso stesso diventa intellegibile [νοητὸς γὰρ γίγνεται] venendo a contatto col suo oggetto e pensandolo [θιγγάνων καὶ νοῶν], di modo che intelletto e intellegibile vengono ad identificarsi [ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν]».

[14] Cf. *Met.*, I, 2, 983 a: «Infatti una scienza è divina [θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί] sia perché un dio la possiede al massimo grado [μάλιστ᾽ἂν ὁ θεὸς ἔχοι], sia perché essa stessa si occupa delle cose divine [κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴν]».

ossia per *mediazione* rispetto al dato immediato (cioè il principio di non contraddizione e l'essere diveniente), mentre la conoscenza del principio non è *scientifica*, ma *intuitiva*, e la facoltà della sua conoscenza sta alla scienza come la scienza sta alla totalità delle cose del mondo[15].

Ora, come cercheremo di mostrare, è all'interno di questo dualismo nella concezione del fondamento, da un lato concretamente circolare, dall'altro astrattamente lineare, che si innesterà di fatto la discussione scolastica circa la scientificità della teologia, ed è solo facendo i conti con l'ipoteca che gravava segretamente sulla metafisica in relazione alla quale quella scientificità riusciva a dimostrare la sua fondatezza analogica, che tale scientificità può essere confermata al di là di ogni successiva critica e di ogni troppo facile conclusione intorno al suo definitivo superamento.

V

La coscienza scolastica è strutturata da due istanze entrambe profonde, l'una stabile ma avvertita della necessità di aprirsi alle esigenze dell'altra, l'altra in possente crescita ma persuasa di non doversi contrapporre alla prima, ma di doverla mantenere facendo peraltro valere le proprie esigenze. La prima è l'istanza della fede, indiscutibile fondamento della verità prima e ultima, la seconda è l'istanza della ragione, di intensità crescente in un sistema dottrinario che ha di buon'ora assorbito la cultura classica con tutta la sua possente strutturazione filosofica.

---

[15] Cf. *An. post.* II, 19, 100 b: «Tutto ciò risulta provato, tanto se si considerano gli argomenti che precedono, quanto dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione [ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις]: di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza [οὐδ᾽ἐπιστήμης ἐπιστήμη]. E allora, se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace, l'intuizione dovrà essere il principio della scienza [νοῦς ἂν εἴν ἐπιστήμης ἀρχή]. Così, da un lato l'intuizione risulterà il principio del principio [ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς], e d'altro lato la scienza nel suo complesso sarà in questo stesso rapporto rispetto alla totalità degli oggetti [ὁμοίος ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα]».

Questa intensità crescente dell'esigenza razionale si coglie nel passaggio dal senso letterale della *sacra pagina*, attraverso la *lectio* e il confronto con le arti soprattutto del trivio, alla formulazione delle *sententiae* poi articolate in *quaestiones*, in un contesto nel quale sempre di più le *auctoritates* delle antiche raccolte patristiche sono integrate dai *magistralia*, ossia dalle opinioni autorizzate dei maestri[16]. Ciò che è qui da osservare è che, in questo quadro speculativo aperto, l'idea di una teologia come scienza incontra fondate e sincere resistenze, che originano dalla pura istanza della fede, diffidente nel vedere la parola di Dio sottoposta alle regole dell'argomentare umano. Affinché queste resistenze fossero superate in maniera altrettanto fondata e sincera, era necessario che tra la scienza umana e la scienza divina fosse gettato un ponte, ossia – nei termini in cui noi abbiamo posto la questione – era necessario che la concezione lineare del fondamento fosse in qualche modo fatta rientrare nella concezione circolare, garante dell'incontrovertibilità della scienza.

Questo accade per passaggi, che noi crediamo di poter riassumere nel seguente modo: a) formulazione, in un quadro apologetico, del concetto di una ragione interna alla fede; b) idea dell'analogia tra i principi primi della scienza e gli articoli di fede, che si sviluppa nella ricerca della radice unica dell'analogia; c) teoria della subalternanza, secondo la quale la scienza umana, subalterna a quella divina, ne assume i principi giungendo a condividerne la visione.

---

[16] Cf. M. D. CHENU, *La teologia come scienza*, Jaca Book, Milano 1971, cap. I, «Dalla dialettica alla scienza». Precisiamo qui una volta per tutte che assumiamo da questo testo la ricostruzione storica generale, dunque ad esso e al suo apparato documentario si fa riferimento per tutti gli assunti strutturali di svolgimento e di relazione che non richiedano uno specifico approfondimento. Quando questo approfondimento viene richiesto, la trattazione e i riferimenti testuali sono indipendenti dallo Chenu.

VI

Tanto il primo quanto il secondo passaggio fanno la loro comparsa nella sintesi di Guglielmo di Auxerre, il quale cercava di venire a capo del dualismo tra retorica sacra e apologetica che incombeva tanto a Parigi quanto a Oxford, ottenendo attenzione e credito nella Scuola, ma ancora senza veri sviluppi in lui e nei suoi immediati successori[17]. La dimensione apologetica, vero luogo di mediazione tra le esigenze della fede e le esigenze della ragione, trova la sua forza originaria in precisi avalli scritturistici: si dice nella prima lettera di Pietro che i fedeli devono essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi»[18]. L'invito a *rendere ragione* rivolto ai *fedeli* implica una *connessione* tra la fede e la razionalità, e questa connessione può appoggiarsi a un altro avallo scritturistico: si dice, nella lettera agli Ebrei, che «la fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede»[19].

Che la fede sia *argumentum non apparentium* testimonia di una fede che *vede se stessa* come una *ragione* per ammettere una verità che *eccede* quella che si rivela all'interno della scienza, intesa quest'ultima come un percorso dimostrativo movente da ciò che è noto per sé, dunque come il luogo in cui sono presenti, e vengono progressivamente in luce per mediazione, le cose che *si vedono*. Si afferma così implicitamente – anche se lo si afferma soltanto per fede – che la verità consegnata alla fede dalla divina rivelazione è *in sé della stessa natura* della verità consegnata alla ragione dall'esperienza immediata, anche se quest'ultima è nota *per sé*, poiché ad essa conduce irresistibilmente la coazione della necessità, mentre la prima è nota *per altro*, ossia per quella divina rivelazione che

---

[17] Cf. *ibid.*, cap. II, «Retorica sacra e apologetica».

[18] 1 *Pt* 3,15: «ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe».

[19] *Eb* 11,1: «Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, Est autem fides sperandum substantia rerum, argumentum non apparentium».

offre la verità ad una fede libera da qualunque coazione, e dunque aperta alla stessa possibilità della negazione[20].

In questo senso si ha una ragione *interna* alla fede, cioè nel senso che la fede *crede* nella segreta razionalità del rivelato, ma non si appoggia su di essa per credere: al contrario, si appoggia su se stessa, persuasa, data la creduta razionalità del rivelato – o segreta identica natura della verità di fede e della verità di ragione –, che la fede *incrementerà* la verità della ragione quando quest'ultima si lasci guidare dalla prima. Ci troviamo quindi – ma la sorpresa è solo relativa – sulla via maestra del *credo ut intelligam* agostiniano e della *fides quaerens intellectum* anselmiana[21].

---

[20] L'esser *per altro* della verità di fede è emblematicamente affermato dalla formulazione scritturistica che la lega all'*ascolto*: «La fede dipende dunque dalla predicazione [ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, *fides ex auditu*] e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo [ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ, *auditus autem per verbum Christi*]» (*Rm* 10,17). Colui che viene ascoltato, al di qua di ogni possibile senso traslato, è *altro* da colui che ascolta.

[21] Agostino insiste sulla pura circolarità di fede e intelligenza, nelle limpide formule che caratterizzano la sua sapienza: «Quindi capisci per credere, credi per capire [ergo intellige ut credas, crede ut intelligas]» (*Serm*., XL, 3,6,7; 3,7,9); «La fede cerca, l'intelletto trova [fides quaerit, intellectus invenit]» (*De Trin*., XV, 2, 2, 27-29); «L'intelligenza è il frutto della fede [intellectus merces est fidei]» (*In Io. ev*., 29, 6); «Ho il desiderio di vedere con la mente ciò che ho creduto [desideravi intellectu videre quod credidi]» (*De Trin*., XV, 28). Questa circolarità, interpretabile anche nella chiave del moderno «circolo ermeneutico» (come fa G. Reale facendo consistere in tale circolo agostiniano la «terza navigazione» della fede, dopo la «seconda navigazione» platonica), mostra in verità il geniale sforzo speculativo per rendere nella temporalità finita e progressiva del sapere umano l'eterna *scientia Dei*, intesa come quell'assoluto genitivo soggettivo (Dio conosce se stesso eternamente e perfettamente) che si comunica nella finitezza come genitivo oggettivo (noi conosciamo Dio temporalmente e imperfettamente). Nel pensiero di Anselmo – verso il quale già dirige il concetto agostiniano del desiderio di vedere con la mente ciò che già si crede (cf. sopra, ultimo passo citato) – si afferma una più precisa ragione oggettiva di questo credere preventivo: cioè, la persuasione esplicita dell'esistenza di una

La via della teologia era dunque *originariamente* quella di entrare nella circolarità della scienza divina (§ V, secondo cv.), ciò che faceva l'antica sapienza cristiana filosoficamente neoplatonica, e ancora la sorgiva sapienza scolastica di Anselmo, essendo il vero ostacolo per il concetto della teologia come scienza il «nuovo Aristotele» che scompaginava l'insegnamento universitario con la sua alterità tra conoscenza di Dio e conoscenza del mondo (§ IV, quinto cv.): guadagnare la teologia alla scienza significava *riguadagnare in avanti* questo concetto, ossia senza perdere la sua natura di *sapienza* sulle prime inconciliabile con quella di *scienza*, ma risolvendo i problemi che la più recente consapevolezza filosofica poneva circa l'alterità epistemologica tra conoscenza del fondamento e conoscenza del fondato. Va poi precisato che la sapienza neoplatonica conteneva in sé, al suo fondo e in unità sistematica con essa, la scienza aristotelica, ma una certa perdita di determinazioni concrete nella valorizzazione della filosofia all'interno della prima sapienza cristiana aveva prodotto un sostanziale dualismo tra le due dimensioni: era tale dualismo a dover essere superato[22], e lo è in larga misura nel pensiero di Tommaso. Che poi l'intero sistema riguadagnato alla circolarità fondativa nell'unità concreta di scienza e sapienza dovesse ancora scontare il persistente dualismo di essere immutabile e essere mutevole (§ IV, terzo cv.) che ne avrebbe causato la progressiva disgregazione nel corso dell'età moderna, e che dunque la questione della teologia come scienza

---

ratio fidei, al fondo di una divina rivelazione. Il suo *Monologion* viene descritto da Anselmo, nel Proemio al successivo *Proslogion*, come «un opuscolo come esempio di meditazione sulla ragione della fede [opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei]» (ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, a cura di L. Pozzi; il testo latino adottato è quello stabilito da F.S. Schmitt nella sua edizione critica: «Sancti Anselmi Cantauriensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt, O.S.B., Edimburgi 1946-1961», BUR, Milano 2007, Proemio, 1, p. 59). È questa persuasione a generare il desiderio di comprendere quella *ratio fidei* alla cui esistenza già si crede: il titolo originale del *Proslogion* era «La fede cerca l'intelligenza [fides quaerens intellectum]» (*Prosl.*, Proemio, 6-7).

[22] Cf. M. D. CHENU, *op. cit.*, cap. VI, «Scienza e sapienza».

avesse bisogno di un supplemento di gestazione (§ II, quarto cv.), è affare che ci porta alla già enunciata questione della rigorizzazione della metafisica, sulla quale si dovrà necessariamente e ripetutamente tornare.

VII

L'idea di una ragione *interna* alla fede, o di una ragione *della fede*, era legata a quella di una *eccedenza* del contenuto di questa verità rivelata rispetto alla verità *che si vede*, ossia rispetto alla verità necessaria della filosofia (§ VI, quinto cv.): la fede è *argumentum non apparentium*, e l'ammissione di questa verità *ulteriore* rispetto a quella che non ha bisogno di giustificazioni esterne perché è visibile, ossia è nota per sé, costituisce lo specifico della teologia, ma insieme ne mette in mora, in un orizzonte puramente filosofico, il carattere di scienza.

Si trattava allora di fondare questa verità ulteriore – quella che discende dagli articoli di fede – in una maniera *analoga* a quella della verità necessaria della ragione che dipende dai principi primi della scienza. L'idea dell'analogia, come si è detto, si trova già nella sintesi di Guglielmo di Auxerre, ma senza significativi sviluppi. Questi sviluppi si trovano nell'opera di Tommaso, che comincia a riflettere sulla *radice* dell'analogia, guadagnando così la condizione di possibilità per una scienza teologica[23].

La radice di questa analogia – ossia l'identità soggiacente alla differenza – è individuata da Tommaso, già nella prima fase della sua riflessione, nel carattere autoreferenziale del sistema scientifico come tale, il quale tutto dimostra alla luce dei propri principi, ma non può dimostrare tali principi (§ IV, quarto cv.), per cui ogni sistema scientifico si fonda, in ultima analisi, sul riconoscimento dell'immediata evidenza dei propri principi, che sono per se stessi indiscutibili perché oggetto non di scienza dimostrativa, ma di intuizione originaria[24]. Tommaso rivendica così la scientificità della teologia introducendo lui il secondo termine dell'analogia: la

---

[23] Cf. *ibid.*, cap. IV, «Luce di fede e sapere teologico».

[24] Cf. il passo aristotelico citato alla nota 15.

scienza filosofica riconosce infatti l'evidenza dei propri principi primi nella *luce naturale* dell'intelletto agente[25], mentre la scienza teologica, con pari indiscutibilità, riconosce l'evidenza degli articoli di fede nella *luce infusa* della fede[26]. Non ci si deve dunque stupire se coloro che non hanno fede non riconoscono l'evidenza di quegli articoli, poiché la mancanza di fede è mancanza di quella luce di cui ha bisogno *qualunque* riconoscimento di evidenza immediata: neanche l'evidenza razionale potrebbe infatti mai venire a porsi senza la luce dell'intelletto agente[27]. Questi principi, riconosciuti evidenti nella luce infusa della fede, *non contrastano* con altri principi riconosciuti altrettanto evidenti nella luce naturale, poiché in verità non vi è neanche modo di confrontarli; per questo motivo l'esistenza di una scienza teologica non può essere *provata* – il che implicherebbe una impossibile dimostrazione dei principi primi, che per la teologia sono gli articoli di fede –, ma può invece

---

[25] Per la dottrina dell'intelletto agente, il testo fondamentale si trova in *De an.*, III, 5, 430 a: «E come in tutta la natura c'è qualcosa che è la materia per ciascun genere di cose, ed è ciò che è in potenza tutte quelle cose [τοῦτο δ᾽ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα], e un'altra che è la causa e cioè l'agente [ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν] perché le produce tutte […], ne viene di necessità che anche nell'anima sussistano tali differenze. C'è pertanto un intelletto analogo [alla materia] perché diventa tutte le cose [ὁ μὲν ... τῷ πάντα γίνεσθαι] e un altro [analogo alla causa agente] perché le produce tutte [ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν], al pari di una qualità definita, come la luce, ché in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato [χωριστὸς], impassivo [ἀπαθὴς] e immisto [ἀμιγὴς], per sua essenza atto [τῇ οὐσία ὢν ἐνεργείᾳ] […]. Ora la scienza in atto è identica al suo oggetto […], mentre l'intelletto che può essere impressionato [ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς] è corruttibile e senza questo non pensa niente [καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ]».

[26] Cf. *Super Sent.*, lib. 1, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2: «Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis».

[27] Cf. *ibid.*: «Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis».

essere *difesa* da coloro che la avversano, poiché nessuno può avere l'autorità per *negare* i principi primi di una scienza, in quanto nessuno ha anche soltanto la possibilità di *dimostrare* i principi primi della *propria* scienza[28].

Ma Tommaso va anche oltre questi termini dell'analogia, già in questa prima fase del suo pensiero. Muovendo infatti da due luoghi scritturistici che da un punto di vista esegetico possono sembrare in qualche modo contrapposti – quello già esaminato della *fides argumentum non apparentium* (§ VI) e quello secondo il quale, invece, la fede ci fa vedere imperfettamente ciò che nella visione escatologica si vede infine compiutamente[29] –, Tommaso arriva a dire che il contenuto della fede *è in sé visione*, ossia che il contenuto degli articoli di fede, che *a noi* sono noti non per se stessi ma per altro, ossia per la divina rivelazione, *in sé* sono noti per se stessi, e noi *li riconosciamo* evidenti – ossia appunto noti per se stessi – in quanto *partecipiamo* di quell'in sé, nel senso che partecipiamo, nella luce del *lumen fidei*, della visione escatologica beatifica[30].

---

[28] Cf. *ibid.*: «Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia».

[29] Cf. *1 Cor* 13,12: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa [δι᾽ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, per speculum in aenigmate]; ma allora vedremo faccia a faccia [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, facies ad faciem]. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto». Il passo è citato in *Super Sent.*, lib. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 1, con la conclusione: «et loquitur ibi de fide; ideo fides est visio. Ergo credita sunt visa».

[30] Cf. *Super Sent.*, lib. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 2: «Praeterea, lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos». Si può così tradurre e interpolare: «Inoltre, la luce della fede si offre agli articoli come la luce naturale ai principi naturalmente conosciuti. Ma la luce naturale fa vedere principi per sé noti. Quindi anche la luce dalla fede fa vedere [così] gli articoli [= come per sé noti]» (questa lettura è avallata dallo Chenu, che nel cap. IV, «Luce di fede e sapere teologico», al paragrafo *San Tommaso nelle Sentenze*, così interpreta que-

Siamo così al dover spiegare questa partecipazione, e subentra qui la dottrina della subalternanza (§ V, terzo cv., punto c). Già da qui però possiamo osservare, di passaggio, che l'analogia tra scienza filosofica e scienza teologica sembra venirsi a stabilire solo in forza di quella concezione lineare del fondamento che lo pone al di fuori della scienza e dunque lo rende parimenti indiscutibile nei due casi, e sembra dunque, conseguentemente, che il necessario passaggio alla più concreta concezione circolare possa inficiare l'analogia con un effetto riduttivo all'orizzonte di una razionalità chiusa in se stessa. Si vedrà invece come l'analogia sussista anche nella più concreta concezione circolare del fondamento, e in un certo senso a più forte ragione, data la caduta nell'astrazione di quel fondamento comune nell'indimostrabile che in fondo era la segreta debolezza di quella peraltro feconda intuizione dell'analogia. Ciò che si dovrà allora chiarire è quale sia l'autentica radice dell'analogia, che fa delle due scienze non due costruzioni indiscutibili perché parallele e autoreferenziali, ma due momenti analoghi interni a una sistematica dell'incontrovertibile.

VIII

La dottrina aristotelica della subalternanza delle scienze[31] viene utilizzata prima di tutto da Bonaventura, ma in una prospettiva che non è ancora quella della scientificità della teologia, bensì, caso mai,

---

sta posizione di Tommaso: «in futuro, quando Dio sarà visto nella sua essenza, gli articoli saranno così noti per sé e visti come adesso lo sono i principi della dimostrazione»). Tommaso fa poi valere l'altro luogo apparentemente contrastante come il *sed contra*: «Sed contra, Hebr. 11, 1: *fides est argumentum non apparentium*. Ergo non est de visis» (*ibid.*, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, s. c. 1); sempre in questo momento oppositivo sta l'altro luogo scritturistico dell'invisibilità di Dio: «Praeterea, *Deum nemo vidit unquam*; Joan. 1, 18. Sed fides proprie est de Deo. Ergo fides est de non visis» (*ibid.*, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, s. c. 2). Si può però affermare che già il primo luogo scritturistico è risolutivo: non vi si dice infatti che la fede *è visione*, ma solo che è visione *imperfetta*, laddove la visione finale beatifica è *perfetta*, ed è questa la posizione teologica sostenuta da Tommaso.

[31] Cf. *Anal. post.* I, 13, 78 b 32 – 79 a 16.

quella della relativa autonomia dei suoi principi[32]. In Tommaso invece la dottrina aristotelica svolge una funzione portante proprio nel quadro problematico della teologia come scienza, e sono da considerare con attenzione gli elementi che vi giocano, sia dal punto di vista esplicitamente testimoniato da Tommaso, sia dal punto di vista di chi esamina la sua dottrina alla luce di quella rigorizzazione della metafisica che in lui, benché ovviamente non tematizzata, si può dire mostri almeno *in nuce* le sue prime movenze[33].

---

[32] Bonaventura intende propriamente stabilire precise relazioni gerarchiche tra fede, esegesi e teologia, salvando da un lato l'integralità dei principi dei saperi sovraordinati (fede ed esegesi), dall'altro la specificità dei saperi subordinati (esegesi e teologia): cf. M. D. CHENU, *op. cit*., cap. III, «Intelligenza della fede».

[33] Considerando il momento cardine della circolarità del fondamento, che per *essere* tale deve *mostrare* di esserlo (§ III, primo cv.), Severino, affrontando proprio la questione dell'immediatezza logica, scrive: «Del principio di non contraddizione e dell'affermazione dell'essere […] è da dire che "proprium est horum principiorum quod non solum necesse est ea per se esse vera, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera" (S. Tommaso, *in* I^m *Post*. 1, 19^a)» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 173). La citazione severiniana di S. Tommaso non è casuale: sulla direttrice Tommaso-Severino attraverso Bontadini troviamo, preciso e risoluto, il contributo di padre Barzaghi, il quale afferma l'identico esito della *via lunga* tomistica e della *via breve* severiniana: «In seconda istanza, se si ritiene che la "lezione [di Severino] deve essere considerata un punto di non ritorno anche per ogni revisione dell'ontologia classica nell'ambito del pensiero teologico" (P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, p. 463, n. 33), bisognerà pur fare questo benedetto (speriamo…) tentativo, visto che l'ontologia – cioè la metafisica – è l'anima della teologia [una nota a pie' di pagina richiama qui l'enciclica *Fides et ratio*, che al n. 83 afferma: "Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione"]. Del resto, secondo me, la riflessione teologica classica (tomistica) può essere intesa come una via lunga per arrivare ad affermare, consequenzialmente, ciò che la via breve severiniana afferma» (G. BARZAGHI, *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani, Bologna 2000, pp. 15-16). Poco più avanti leggiamo:

Un primo effetto, nell'adozione della teoria della subalternanza, è quello della *riduzione* della differenza che separa i due termini analoghi dei principi primi della scienza e degli articoli di fede. Tale differenza viene stabilita nello stesso momento in cui si individua l'analogia tra l'evidenza dei principi primi nella luce naturale dell'intelletto agente e l'evidenza degli articoli di fede nella luce infusa della fede (§ VII, terzo cv.). Il momento della fede è infatti, fino a questo momento, del tutto *estraneo* all'ambito della scienza filosofica. Con l'adozione della teoria della subalternanza, invece, il momento della fede, sebbene in una modalità specifica che certo resta differente da quella che si realizza nella luce infusa, si attesta anche in ambito specificamente filosofico[34]. Il cultore della scienza

---

«La premessa maggiore del sillogismo teologico è data dalla filosofia severiniana. Non sto dicendo che l'essenza del Cristianesimo sia la filosofia di Severino; sto dicendo che la filosofia di Severino consente l'approfondimento più adeguato di ciò che chiamiamo Rivelazione: si tratta della mediazione razionale o filosofica più pertinente per la comprensione teologica dell'essenza del Cristianesimo. Ma è ovvio che, posto questo riconoscimento, sulla base di premesse tomistiche, è insieme posto anche il toglimento – per conseguenza – della via lunga, tipica della teologia tomistica o classica. Per dirla con un'espressione cara al mio maestro Gustavo Bontadini, ciò che sto facendo è senz'altro *con Tommaso*, ma ormai *oltre Tommaso*» (*ibid.*, p. 23). Ancora nell'opera di padre Barzaghi si trova un esplicito accenno alla rigorizzazione: «Il tentativo che qui si propone è quello di ispezionare la fisionomia di Cristo mediatore divino, approfondendo la linea di indagine di S. Tommaso, ma nel senso della *rigorizzazione* e dell'esplicitazione di ciò che *virtualmente* già si può presentare, non tanto e non solo nelle sue parole, quanto piuttosto nelle sue tesi metafisiche (scavate nella profondità di ciò che esse semplicemente accennano, o anche nei loro più radicali presupposti mai evidenziati). Il tentativo si configura perciò – per un verso – come un inveramento dialettico: *con Tommaso oltre Tommaso*; per un altro verso, invece, come lo studio esplicito di una nuova teoria, per la novità del quadro di comprensione» (G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 192-193).

[34] La differenza sta in ciò, che, posta la distinzione tra «principio primo» e «principio prossimo» – il primo coincidente, per la scienza, sempre con l'intelletto, mentre solo il secondo può coincidere, ma solo provvisoriamente

subalternata, infatti, può limitarsi a *credere* nei principi della scienza subalternante di cui partecipa[35], salvo, all'occorrenza, andarli a

---

e pragmaticamente, con la fede –, la scienza filosofica può ammettere il fondamento sulla fede solo in questa via accessoria del principio prossimo ma non primo, e sempre nel presupposto dell'accessibilità del principio primo intellettuale, mentre, almeno in prima istanza ma insuperabilmente anche per un'istanza ulteriore, il fondamento sulla fede vale, nella luce infusa, proprio come principio primo, e questo non è ammissibile per la scienza filosofica. Questa istanza ulteriore che ristabilisce l'analogia della scienza teologica con la scienza filosofica sta nell'assumere la scienza subordinante come la scienza dell'intelletto divino, ossia come il sapere che Dio ha di se stesso, e solo così anche nella luce infusa la fede vale come principio soltanto prossimo, essendo il principio primo, come dev'essere da un punto di vista filosofico, un principio intellettuale. Ma, come si è detto, la prima istanza resta irremovibile, e la fede può solo arrivare a capire ciò che in prima istanza ha semplicemente creduto. Per questo nodo teoretico cf. *In Boet. super De Trin.*, pars 1, q. 2, a. 2, ad 7: «Ad septimum dicendum quod cuiuslibet scientiae principium est intellectus semper quidem primum, sed non semper proximum, immo aliquando est fides proximum principium scientiae. Sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis, qui de his creditis certitudinem per intellectum habet. Et similiter huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus, sed finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, et tunc fient et intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita».

[35] Cf. *In Boet. super De Trin.*, pars 1, q. 2, a. 2, ad 5: «Ad quintum dicendum quod etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientibus. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et creduntur ei nobis haec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quattuor esse elementa».

verificare portandosi al livello di consapevolezza della scienza superiore[36]. Ma, stabilita in qualche modo questa possibilità di verifica, nulla si oppone all'idea di una scienza che assuma come principi primi gli articoli di fede[37].

Il problema diventa quindi *come si possa accedere* alla *scientia Dei* nel senso del genitivo soggettivo, per collocarsi in essa partecipandone nel senso del genitivo oggettivo[38]. La soluzione che dà

---

[36] Cf. *De Ver*., q. 14, a. 9, ad 3: «Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem».

[37] Cf. *ibid*.: «Nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur. Et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei».

[38] L'idea della teologia come scienza di Dio nel doppio senso del genitivo soggettivo e del genitivo oggettivo è già in Aristotele, come è espresso chiaramente in *Met*., I, 2, 983 a: «Né bisogna credere che esista un'altra scienza più rispettabile di essa, giacché essa è la più divina e veneranda [θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη]; ed essa sola può avere tali prerogative per due aspetti: infatti una scienza è divina [θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί] sia perché un dio la possiede al massimo grado [μάλιστᾶν ὁ θεὸς ἔχοι], sia perché essa stessa si occupa delle cose divine [κᾶν εἴ τις τῶν θείων εἴν]. Ma essa sola possiede entrambe queste prerogative [μόνη δᾶαῦτη τούτων ἀμφωτέρων τετύχηκεν], giacché da una parte tutti credono che dio è una delle cause ed è un principio, dall'altra dio solamente, o almeno in sommo grado, può possedere una siffatta scienza». Ma nel nostro caso non si tratta della conoscenza di Dio nella luce naturale dell'intelletto agente, ma di tale conoscenza nella luce infusa della fede in un Dio che si rivela in parole, dunque il problema presenta una difficoltà che nella prima riflessione di Tommaso intorno allo strumento concettuale della subalternazione gli fa prudentemente assegnare a questo strumento soltanto un valore apologetico. Cf. per questo *Super Sent*., lib. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 3: «Ad tertium dicendum, quod ratio humana praecedit auctoritatem humanam, et ratio divina praecedit auctoritatem divinam, cui fides innititur; unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae ad scientiam subalternantem, quae per propriam rationem illa probavit. Unde apo-

Tommaso a questo problema nella maturità del suo pensiero sta tutta in una congiunzione che può sembrare stonata all'orecchio del filosofo puro, ma che invece rappresenta un formidabile avanzamento speculativo nella prospettiva della scientificità della teologia: la teologia è scienza subalternata che assume i suoi principi da una superiore scienza subalternante, essendo quest'ultima *la scienza di Dio e dei beati*[39]. Nella congiunzione «scienza di Dio *e* dei beati» si dice infatti che anche il teologo può avere accesso alla scienza subalternante come all'occorrenza il filosofo, ma non per la via naturale della ragione, bensì per la via soprannaturale della grazia santificante, che lo ammette alla *scientia Dei* conferendogli gratuitamente e in modo non riproducibile a piacere lo stesso sguardo di Dio sulla verità integrale dell'essere assoluto, che è necessariamente tale anche per la filosofia[40].

---

stolus non monet humanam rationem inducere ad probandum fidem, sed divinam, ut ostendatur quod Deus dixit; humanam autem ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quae fides praesupponit, non sunt impossibilia; non ita autem quod sufficienter per rationem humanam ea quae fidei sunt, probari possint».

[39] Cf. *S. Th.* I, q. 1, a. 2, ad 2: «Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, *quae scilicet est scientia Dei et beatorum*. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo [sottolineatura nostra]».

[40] Non si deve infatti dimenticare che tutto ciò che nel regime di fede si dà come per sé noto – vale a dire gli articoli di fede –, si dà tuttavia in questo modo non perché sia evidente – non, cioè, perché sia per sé noto alla maniera in cui lo sono i principi primi della scienza filosofica –, ma per la percezione della forza autoritativa che tale contenuto mostra nella luce infusa della fede. Tuttavia appartiene a questo stesso contenuto di fede che questa verità non evidente e tuttavia creduta sia *in sé* evidente, dato che nella scienza che Dio ha di se stesso *tutte le cose* sono per lui evidenti, o per

Possiamo ora osservare che la differenza tra le due scienze analoghe continua a ridursi, e non per un avvicinamento estrinseco dettato da una esteriore volontà di unificazione a rischio di confusione, ma per un preciso venire in luce di nessi rigorosamente oggettivi a un primo sguardo non visibili. Se infatti prima (secondo cv.) si è constatato un momento di fede all'interno della struttura della ragione – con la riserva che esso valga come principio prossimo ma non primo, dovendo essere il principio primo comunque accessibile alla ragione –, adesso viene a confermarsi un momento di ragione

---

sé note. Ed è ben per questo che noi possiamo arrivare a *capire* ciò che in prima istanza abbiamo semplicemente *creduto*: tale verità, cioè, *è in sé* intelligibile, anche se la sua intelligenza ancora non si mostra (cf. il passo da *In Boet. super De Trin.*, pars 1, q. 2, a. 2, ad 7, che abbiamo riportato alla nota 34). Ad esprimere questo luogo vale anche il passo, dallo stesso commento, nel quale si precisa il duplice modo nel quale una scienza può essere contenuta in una scienza superiore, il primo per cui la scienza superiore vale come il tutto rispetto alla parte, il secondo per cui vale come scienza subalternante rispetto alla scienza subalternata: in questo secondo modo, la scienza inferiore conosce solo il *che* di ciò che la scienza superiore conosce nel suo *perché*: «Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter, uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis; unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet *in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia*, sicut musica ponitur sub arithmetica [sottolineatura nostra]» (*In Boet. super De Trin.*, pars 3 q. 5 a. 1 ad 5). È da osservare infine che questa apparente riduzione di ogni cosa all'evidenza nell'intelletto divino non compromette affatto la superiore indipendenza della fede, poiché è proprio in forza della fede che la riduzione viene affermata, stabilendo una *continuità* tra l'oggetto evidente alla filosofia per luce naturale e l'oggetto che diviene evidente alla teologia per grazia santificante, stante il principio che la grazia non elimina la natura, ma la perfeziona. Cf. per questo *S. Th* I, q. 1, a. 8 ad 2: «Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet

all'interno della struttura della fede[41] – con la riserva che il principio prossimo della fede resti inconcusso anche quando da esso si sia risaliti al principio primo della ragione divina. Scienza filosofica e scienza teologica non si differenziano dunque perché la prima sia aliena dalla fede e confinata nella ragione e la seconda faccia della fede un momento strutturale indiscutibile da parte di una ragione ridotta a momento soltanto formale; si differenziano invece perché la prima fa della fede un momento eventualmente provvisorio e per sé non fondante, mentre la seconda ne fa un momento definitivo e per sé fondante, anche quando la verità a cui esso conduce arrivi a illuminarsi nella luce della ragione. Ciò detto, e con le dovute ovvie avvertenze che evitino confusioni dovute a equivoci terminologici, filosofia e teologia contengono *entrambe* sia il momento della fede, sia il momento della ragione.

IX

Questa più decisa analogia di struttura tra scienza filosofica e scienza teologica viene ulteriormente a precisarsi quando si vada a considerare il carattere specifico della subalternanza che conviene alla teologia in quanto la scienza superiore sia assunta come la scienza che Dio ha di se stesso e di tutte le cose in lui[42]. Nella rela-

---

locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati [sottolineatura nostra]».

[41] Diciamo a confermarsi e non semplicemente a mostrarsi, poiché questo momento è già stato oggetto di attenzione da parte della teologia sulla via della scienza, ma in prospettiva di fatto ancora soltanto apologetica (§ V, terzo cv., punto c; § VI).

[42] Cf. *S. Th* I, q. 1 a. 4 ad 2: «Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est [a. 3 ad 2], una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis

zione di subalternanza – che andiamo ora a considerare – questa può essere *di oggetto* e *di principi*, e qui viene in luce una situazione che, come più avanti cercheremo di mostrare, accomuna la scienza filosofica e la scienza teologica *e solo esse*[43].

La subalternanza di oggetto è sostanzialmente quella della inclusione, per cui l'oggetto di una scienza è parte dell'oggetto di un'altra, come per esempio la botanica è parte della scienza naturale in quanto una pianta è parte dell'intero corpo della natura[44]. Questo tipo di subalternanza «è ad un tempo la forza e la debolezza» della scienza subalterna[45]: la debolezza perché per i suoi principi primi è tributaria di una scienza superiore, la sua forza perché mantiene un margine di *autonomia* rispetto alla scienza superiore. Per stare all'esempio fatto, la botanica è subordinata a tutti i principi della scienza naturale, ma ha, rispetto poniamo alla zoologia, principi *suoi propri* – come la zoologia li ha rispetto alla botanica –, e questi principi specifici delle scienze subalterne *non appartengono* alla scienza naturale *come tale*, che si limita a imporre i propri principi generali senza subire quelli più specifici che pur concretamente contiene[46]. La subalternanza di principi è invece quella, rispetta-

---

attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; *sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit*. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit [sottolin. nostra]».

[43] Per quel che riguarda la singolarità della scienza teologica nel rapporto di subalternanza, il riferimento è a M. D. CHENU, *op. cit*., cap. V, «La scienza teologica».

[44] Cf. il secondo passo da *In Boet. super De Trin.* riportato alla nota 40.

[45] Così Chenu nel *loc. cit*. alla nota 43.

[46] Non si deve qui dimenticare che ci muoviamo all'interno di una concezione astrattamente lineare e non concretamente circolare del fondamento; per essere più precisi, in una concezione che fa del fondamento concretamente circolare qualcosa di astrattamente separato da ciò che su di esso si fonda in maniera astrattamente lineare (cf. l'intera trattazione svolta nel § IV).

ta nella subalternanza di oggetto ma valevole anche al di fuori dei suoi confini – ossia quando non vi è fra le due scienze il rapporto del tutto e della parte –, per la quale risulta la *necessaria subordinazione* dei principi specifici dell'oggetto della scienza subalterna a quelli della scienza superiore: così la musica, che non è parte dell'aritmetica, è comunque subordinata ai principi dell'aritmetica[47].

Ora la singolarità della scienza teologica sta in ciò, che essa, rispetto alla scienza che Dio ha di se stesso, è in un necessario rapporto di subalternanza *riguardo ai principi*, ma non può in nessun modo averlo *riguardo all'oggetto*: non è infatti possibile concepire nell'oggetto della scienza subalterna una qualunque determinazione che non sia contenuta nell'oggetto della scienza superiore – ciò che sarebbe necessario per realizzare una subalternanza di oggetto nella quale l'oggetto della scienza subalternata ha una sua autonomia nella *particolarità*, rispetto all'oggetto della scienza subalternante –, essendo la scienza superiore quella dell'autocoscienza divina, che è *perfetta e completa in ogni senso*. Così l'oggetto della teologia – l'oggetto che la teologia deve assumere come proprio – *è identico* all'oggetto della scienza divina, sebbene sia astrattamente conosciuto in una sua minima parte: esso è una *impronta* della scienza divina in noi[48].

Il rapporto fra la scienza di Dio nel senso del genitivo soggettivo o autocoscienza divina, e la scienza di Dio nel senso del genitivo oggettivo o teologia, è dunque di *quasi-subalternanza*: è una

---

[47] Cf. ancora il secondo passo da *In Boet. super De Trin.* riportato alla nota 40.

[48] Cf. *S. Th.* I, q. 1 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, *ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae*, quae est una et simplex omnium [*sottol. nostra*]».

subalternanza di principi ma non di oggetto, e questo fa necessariamente l'*imperfezione* della teologia, nel senso che *non può conoscere* il proprio oggetto nella sua totalità concreta[49], anche se lo conosce nella sua totalità concreta *formalmente o astrattamente data*. È nella modalità dell'*essere data* di questa totalità concreta, sebbene solo formalmente, e della *progressiva determinazione* di essa lungo la via della concretezza integrale, che si rivelerà infine la vera differenza tra la scienza filosofica e la scienza teologica, mentre è nell'identica struttura di scienza imperfetta sulla via del proprio perfezionamento che è da vedere la radice dell'analogia che lega le due scienze.

X

Portando ora l'attenzione sulla scienza filosofica per come è stata definita in una prospettiva rigorizzata (§ III, primo cv.), vediamo se in essa si possa individuare analogicamente una prospettiva di subalternazione che non riguardi la relazione fra le scienze come definita nella filosofia aristotelica[50], ma invece i momenti di sviluppo della scienza come tale, che è in sé *ontologia*, o scienza dell'*essere*.

---

[49] Per la quasi-subalternanza della teologia e l'imperfezione risultante, cf. ancora M. D. CHENU, *op. cit*., cap. V, «La scienza teologica», e ancora, con questo stesso riferimento, G. BARZAGHI, Habitat *ecclesiale e* habitus *teologico. Per un tomismo anagogico*, «Divus Thomas» 1 (2005), pp. 48-107, ora in ID., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012, pp. 57-139. Leggiamo nella nota 65, alle pp. 101-102: «Occorre anche notare la particolare *imperfezione* della scienza teologica rispetto alle altre scienze subalterne. In questa ultime, infatti, è possibile la perfetta "risoluzione" scientifica nei principi primi della scienza subalternante, in quanto il cultore della scienza subalterna può essere cultore anche della scienza subalternante o comunque ha le capacità naturali per acquisire l'evidenza delle ragioni prime che giustificano, in modo subalternante, le sue conclusioni; il teologo, invece, non può avere l'evidenza comprensiva che è propria di Dio: perciò non può attuare una perfetta "risoluzione" scientifica nei primi principi del mistero soprannaturale».

[50] Cf. *loc. cit.* alla nota 31.

Che vi sia un tale sviluppo è dato dalla già osservata *estensione* dell'immediato sia per la via fenomenologica del sopraggiungere di determinazioni immediate, che per la via logica della mediazione, e poiché tale estensione implica un *incremento* di contenuto, già si può osservare una subalternanza di oggetto: l'oggetto presentato nello stato attuale della scienza è cioè solo *una parte* dell'oggetto che sarà presentato in un momento successivo. Ma vi è anche una subalternanza di principi: i principi logici che reggono l'oggetto presentato nello stato attuale della scienza sono necessariamente subordinati ai principi logici dell'oggetto che sarà presentato in un qualunque momento successivo, e lo sono perché tali principi si impongono per *necessità*, dunque il loro operare è *eterno*. Se ne conclude che tra un certo momento della scienza e il momento successivo si può affermare analogicamente una subalternanza piena, sia di oggetto che di principi.

Si deve poi osservare, tenendo conto del fatto che il fondamento per *essere* tale deve *mostrare* di esserlo, che il momento subalternante è prima di tutto quello della scienza attuale, poiché il momento subalternato si mostra tale quando lo diventa, ossia quando si fa presente l'essere caduto del contenuto della scienza attuale in un contenuto più ampio che è divenuto ora lui quello della scienza attuale, mentre il precedente ne è ormai solo una parte. Tuttavia, in secondo luogo, la stessa scienza attuale deve mostrarsi subalterna per oggetto a una scienza che sta per sopraggiungere, il cui contenuto non è ancora entrato nella presenza: il contenuto della scienza presente è infatti affettato dalla contraddizione in esso portata dall'inarrestabile divenire, e poiché in una concezione rigorizzata del divenire la contraddizione non è data dall'impossibile presenza del nulla da cui le determinazioni verrebbero e in cui tornerebbero, ma è data dalla presenza di essenze le cui costanti semantiche non sono tutte poste[51]

---

[51] Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 284: «Ciò significa che l'analisi di *S* mostra un insieme di determinazioni o significati, dei quali è *noto L-immediatamente* che *S non può* essere posto come tale qualora uno qualsiasi di essi non sia posto. Questi significati – che possiamo chiamare "costanti di *S*" – non sono semplicemente "inclusi" in *S*, ma costituiscono la significanza di *S* (anche se, insieme, sono inclusi in *S*: in quanto sono anch'essi

– in quanto l'ente, per sé eterno[52], transitando nell'orizzonte dell'apparire finito[53] vi si mostra in maniera sempre astratta o incompleta –, ne consegue che il contenuto della scienza presente, in quanto contraddittorio in questa specifica modalità della *disequazione* tra ciò che è e ciò che mostra di essere[54], *spinge di per sé* in

---

determinazioni immediate che, unitamente alle varianti, appartengono alla totalità del contenuto immediato). Delle costanti non si può dire pertanto che sopraggiungano rispetto ad *S*, già posto *come tale*; e nemmeno si può dire che *S* permanga *come tale* qualora una qualsiasi delle sue costanti non sia più posta. Ciò detto, è chiaro che varianti di *S* sono quei significati, dei quali *non* è L-immediatamente noto che *S* non può essere posto come tale qualora uno qualsiasi di essi non sia posto».

[52] Cf. *ibid.*, XIII, 25, p. 546-547: «La distinzione tra l'intero, come immutabilità assoluta, e la totalità del F-immediato, è distinzione, si diceva, tra *due* positività. Ma – si precisi ora – la totalità del F-immediato è un positivo che non può contenere alcuna valenza o quantità o aspetto o modo di positività che non siano contenuti nell'intero immutabile: diversamente, quest'ultimo non sarebbe l'intero della positività – ché l'immutabilità non conviene a questo o a quell'essere, ma ad *ogni* essere».

[53] Cf. *ibid.*, XIII, 26, p. 547: «La totalità dell'essere F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto determinata come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo sparire dell'essere; ossia ciò che, dal punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [...] si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scomparire*».

[54] È ciò che ne *La struttura originaria* viene indicato come la «contraddizione *C*». Cf. *ibid.*, VIII, 9, p. 346: «Dire: "Nella posizione di *S* [= la totalità dell'essere F-immediato] non implicante la posizione di una o più costanti di *S*, *S* è posto di fatto, ma insieme non può essere posto come tale", significa che ciò che in questa posizione di *S si intende* porre, non è ciò che *effettivamente* o *realmente* si riesce a porre. La positività posizionale della contraddizione *C* non richiede infatti, semplicemente, che, allorché la posizione di *S* non implica la posizione di una o più costanti di *S*, si realizza di fatto un orizzonte posizionale qualsiasi, bensì richiede che questo orizzonte *sia posto come S*: ma poiché – stante la non posizione di una o più costanti di *S* – ciò che con questo orizzonte resta posto non può essere *S*, la positività posizionale della contraddi-

direzione della propria identità con sé necessitata logicamente dal principio di non contraddizione, ossia spinge di per sé in direzione di un contenuto *ulteriore* rispetto a quello della scienza presente, nel quale le costanti mancanti vengano a porsi togliendo la contraddizione[55]. La scienza attuale dunque, che da un punto di vista fenomenologico è necessariamente subalternante rispetto ad ogni scienza passata, da un punto di vista logico è necessariamente subalternato rispetto a una scienza futura il cui contenuto ancora non si mostra ma necessariamente si mostrerà, in uno sviluppo che ha come termine ideale la totalità immutabile concretamente determinata, ma libera dalla contraddizione[56].

---

zione *C* richiede l'*intenzione* di porre *S*. Se l'orizzonte in questione non si realizzasse come questa intenzione, il suo non riuscire a valere come *S* non provocherebbe l'autocontraddittorietà di tale orizzonte (essendo chiaro che, quando si parla di contraddizione *C*, si parla di un'autocontraddizione)».

[55] Cf. *ibid.*, X, 7, p. 424: «In altri termini, ogni significato è posto solo se è posto l'intero semantico; se poi quest'ultimo non è posto concretamente nella sua materia assoluta, e quindi vale come significato formale, anche quel qualsiasi significato posto sarà posto come significato formale, e l'orizzonte semantico che in tal modo verrà a costituirsi sarà l'apertura di una contraddizione. Porre categoricamente [...] la disequazione tra l'assoluta materia semantica e l'originario significa pertanto porre categoricamente [...] che l'originario è l'apertura originaria della contraddizione. Ma, insieme, tale posizione categorica è la determinazione del *compito* dell'originario: il toglimento della contraddizione dedotta. Il compito dell'originario è cioè quello di essere l'intero. Dove è chiaro che il compito è dato appunto dalla necessità di liberare l'originario dalla contraddizione».

[56] Cf. *ibid.*, XIII, 25, p. 547: «Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere. Invece, l'intero immutabile include in sé la totalità del positivo. Ossia *tutta* la positività del positivo diveniente, che l'intero immutabile lascia "oltre" di sé (appunto in quanto l'immutabile non è il diveniente) – e l'immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente – tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell'intero immutabile. Il cerchio dell'immutabile è così la patria o il grembo dell'essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla».

Con ciò, almeno fin qui, si deve confermare che tra la scienza attuale e la scienza che la segue nel suo necessario sviluppo vi è piena subalternanza, sia di oggetto che di principi. Se però passiamo a chiederci *quale sia* l'oggetto della scienza assolutamente subalternante, cioè della scienza che si pone idealmente come termine compiuto dello sviluppo, bisogna rispondere che questo oggetto è l'*essere*, e lo è *tanto* per la scienza attualmente subalternata *quanto* per la scienza attualmente subalternante: la scienza come tale è *ontologia*, e il suo oggetto è l'essere totale *quale in se stesso è*, a prescindere da quanto la scienza sia arrivata a conoscerlo nella modalità sempre astratta o formale che ha nell'orizzonte dell'apparire finito. Una subalternanza di oggetto che sia interna all'ontologia può darsi solo in una concezione dualistica che – come quella classica, che distingue e oppone essere sensibile e essere intelligibile[57] – separi l'essere da se stesso, ma tale subalternanza incontrerebbe poi l'aporia di vedere i rapporti di subalternità fatalmente soggetti a invertirsi per quel che riguarda l'oggetto. Poniamo di intendere, come può venire spontaneo fare, nella concezione aristotelica della «filosofia prima» o teologia e della «filosofia seconda» o fisica, la prima come scienza subalternante e la seconda come scienza subalternata. Si realizza così subito la subalternanza per i principi, poiché, mentre la filosofia prima è scienza dell'ente in quanto ente[58], o dell'essere determinato *come tale*, la filosofia

---

[57] Questo a partire dalla distinzione platonica fra essere sensibile ed essere intelligibile che dà avvio alla «seconda navigazione» (cf. *Fedone*, 99 c-d), distinzione confermata da Aristotele, al di là della diversa concezione del rapporto fra queste due dimensioni dell'essere e quindi della loro diversa priorità nell'ordine conoscitivo (per questa continuità della filosofia platonico-aristotelica nel senso di un sostanziale dualismo, cf. anche quanto detto nella nota 9).

[58] Cf. *Met.* IV, 1, 1003 a: «C'è una scienza [ἔστιν ἐπιστήμη τις] che studia l'essere in quanto essere [τὸ ὂν ᾗ ὂν] e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura. Questa scienza non si identifica con nessuna delle cosiddette scienze particolari [οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει], giacché nessuna delle altre ha come suo universale oggetto di indagine l'essere in quanto essere, ma ciascuna di esse ritaglia per proprio conto una qualche parte dell'essere [μέρος αὐτοῦ τι] e ne studia gli attributi».

seconda – la fisica, e in essa ogni scienza naturale particolare – è scienza dell'essere determinato *in un certo modo*, e mentre è vero che l'essere determinato in un certo modo è prima di tutto un essere determinato in generale, e quindi è necessario che la filosofia seconda sia soggetta a tutti i principi della filosofia prima, non è invece vero che la filosofia prima sia subordinata ai principi più specifici della filosofia seconda, poiché questi governano una sua parte, e non hanno giurisdizione sull'intero. Qui però sorge l'aporia, poiché se l'oggetto della filosofia seconda è solo una parte dell'oggetto della filosofia prima, la subalternanza di oggetto si realizza ponendo come subalternante la filosofia prima. Ma, quando si consideri che l'oggetto della filosofia seconda, nel suo darsi nella conoscenza immediata, è l'essere diveniente, dal quale per astrazione il pensiero giunge a conoscere l'essere immutabile che è oggetto della filosofia prima, allora ecco che la relazione di subalternanza si capovolge, ed è l'oggetto della filosofia prima a mostrarsi come parte dell'oggetto della filosofia seconda, quindi è la filosofia seconda che viene a porsi come scienza subalternante. Questa aporia, come si può vedere, dipende dal dualismo ontologico che, separando l'essere da se stesso mentre la sua unità resta in sé inconcussa[59], si trova poi di fronte al necessario e contraddittorio imporsi come totalità di *entrambi* i termini separati, ciascuno per sé come includente l'altro (la natura del Tutto astratto include implicitamente la natura delle parti da cui è ricavato per astrazione, la natura delle parti astratte include implicitamente la natura del Tutto che da esse è ricavato per astrazione). Si spiega così anche la subalternanza per i principi per cui la filosofia seconda è subalterna rispetto alla filosofia prima, ma si tratta soltanto dell'universalità del più astratto rispetto al più concreto.

La subalternanza che si realizza tra la scienza attuale e la scienza che la segue nello sviluppo dell'ontologia – e in particolare tra qualunque figura della scienza attuale e la scienza ultima futura assolutamente subalternante – è così, analogamente a quanto accade alla teologia, una quasi-subalternanza. È una subalternanza di

---

[59] Sta qui il riferimento a Parmenide che, da Bontadini a Severino, caratterizza la rigorizzazione della metafisica (cf. quanto detto alla nota 7).

principi – essendo il sistema di tali principi la struttura della necessità in cui si articola originariamente il principio di identità e non contraddizione –, poiché tale struttura nell'orizzonte della finitezza è essa stessa nota a se stessa solo formalmente, ossia parzialmente, mentre è necessariamente nota a se stessa totalmente e perfettamente nell'orizzonte dell'apparire infinito[60], e l'imperfetto astrattamente formale è sempre subordinato al perfetto concretamente determinato. Però *non può essere* una subalternanza di oggetto, poiché l'oggetto è comunque l'essere che si fonda su se stesso essendo così noto a se stesso[61], e questo indifferentemente

---

[60] Questo concetto costituisce la risposta all'obiezione che Bontadini muoveva a Severino al momento in cui quest'ultimo, peraltro sulla via del maestro, traeva il dado dell'eternità dell'ente come tale. L'obiezione di Bontadini era che la soluzione severiniana di negare il contraddittorio rapporto positivo al nulla implicato dal divenire interpretando quest'ultimo come un entrare e uscire degli enti eterni nel cerchio dell'apparire, se da un lato preservava da tale contraddittorio rapporto l'essere degli enti che entrano ed escono, da un altro lato non poteva preservarne l'essere *dell'apparire* di quegli enti, che in ogni caso persisteva come sorgente dal nulla e ritornante nel nulla (cf. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, 1969, in ID., *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, p. 206). La risposta di Severino era che l'obiezione non tiene conto del fatto che nell'apparire dell'ente *appare anche il suo apparire*, che così resta solidale con lui nell'entrare nel cerchio della finitezza e nell'uscirne (cf. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LVII, 1965, 5, pp. 559-618, poi in ID., *Essenza del nichilismo*, 1972, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 93). Sorge così necessariamente il concetto di un orizzonte dell'apparire che eternamente eccede l'orizzonte finito: «La totalità degli enti che appaiono nel cerchio dell'apparire non sono il Tutto dell'ente, ma la parte che del Tutto si mostra in quel cerchio – che dunque è il cerchio finito dell'apparire del destino; il Tutto è come apparire del Tutto, ossia come apparire infinito, e quindi si illumina nascondendosi al destino come apparire finito del Tutto» (E. SEVERINO, *Destino della necessità.Κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980, p. 588).

[61] Cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, p. 135: «Non c'è alterità tra pensiero ed essere: pensare che ci sia, in quanto la si pensa, non è più un'alterità, è già un

rispetto alla distribuzione dell'essere noto a se stesso all'interno e all'esterno dell'orizzonte dell'apparire finito.

L'ontologia è quindi, come la teologia, una scienza *imperfetta*, che da un lato ha come oggetto l'intero, dall'altro conosce questo intero solo parzialmente, possedendo però la chiave infallibile per procedere verso la verità totale, dunque avendo strutturalmente al proprio interno il momento di una *fede* – nel senso di un *credere con certezza immediata*, di un *essere nella persuasione* – che *precede* ogni successiva determinazione del suo contenuto, e dunque, più in profondità, che precede le diverse modalità in cui tale originaria persuasione si realizza rispettivamente nella scienza filosofica e nella scienza teologica[62]. Ciò che resta da chiarire – nella prospettiva assunta della scientificità della teologia – è quindi prima di tutto quale sia la natura della radice unitaria di questo *credere*, e in secondo luogo quali siano le diverse modalità in cui esso si realizza.

---

contenuto di pensiero. L'operazione hegeliana di dimostrare che l'alternativa gnoseologistica non c'è, è ormai un'operazione compiuta. Teoreticamente è un problema superato. In questo senso, come notava Bontadini, il pensiero filosofico della modernità ha chiuso il cerchio ritornando alle origini».

[62] Parliamo qui di un concetto per così dire primordiale della fede: la parola "fede" è dalla radice indoeuropea **bheid-*, che indica la *persuasione* che una certa cosa sia vera: da questa radice viene il verbo πείθομαι – cioè l'*essere persuaso* –, e ancora la parola πίστις – *credenza*, o ancora fede – e il latino *fides* (cf. G. BARZAGHI, *Fede teologale e vita eterna*, Congresso Tomista Internazionale, Roma, 21-25 settembre 2003, e ancora ID., *Lo sguardo di Dio*, p. 106, n. 28). La fede cioè, quanto meno in questa forma categoriale profonda, è semplicemente la *certezza di essere di fronte alla verità*, ancora del tutto a prescindere da eventuali requisiti che l'oggetto creduto deve presentare per giustificare questa certezza: essa può essere causata, come nella filosofia, dall'evidenza dell'oggetto, ma anche da una forma di evidenza soggettiva che altri non riconoscono, oppure dalla *fiducia* nell'autorevolezza e dunque nella credibilità di chi afferma una certa cosa. La fede, da questo punto di vista, *è un assoluto* tanto quanto la ragione, anche se la ragione può *mostrare* il motivo della propria persuasione di verità, mentre la fede non può: è un assoluto *sul piano della realtà*, perché la fede in una certa verità, sia pure non evidente e quindi non comunicabile, *struttura la coscienza* di chi ha quella fede.

XI

Dobbiamo qui tornare a quel momento della trattazione (§ VII, ultimo cv.) nel quale si era detto che l'analogia tra scienza filosofica e scienza teologica, che poteva sembrare valere soltanto all'interno di quella concezione astrattamente lineare del fondamento che assicura solo un parallelismo di sistemi autoreferenziali, tiene e addirittura si consolida all'interno di una concreta fondazione circolare, quale necessitata dalla rigorizzazione della metafisica. La questione che già là si indicava come risolutiva era quella della *radice unitaria* dell'analogia. Questa radice unitaria è ora da riconoscersi proprio in quella figura della *persuasione originaria* che abbiamo visto essere presente tanto nella teologia quanto nell'ontologia, in quanto entrambe scienze imperfette in cammino verso la perfezione avendo la via illuminata da una indefettibile luce di verità – luce a sua volta irradiata da un *intero* che, benché *assente* nel suo contenuto concretamente determinato, è tuttavia *formalmente presente*.

Questa persuasione originaria è, in quanto *persuasione*, una forma soggettiva di relazione immediata al proprio oggetto; in quanto *originaria*, precede qualunque riflessione sull'articolazione molteplice presente in tale oggetto, e lo prende astrattamente nel suo insieme. In questo senso è *lo stesso fondamento assoluto*, vale a dire *l'ente in quanto ente noto a se stesso per se stesso* (§ III, primo cv.), ma preso nella sua astrazione massima[63]. Questa persuasione è

---

[63] Questo fondamento – si può dire senza alcuna forzatura – è lo stesso essere parmenideo portato al di là dell'astrazione che non gli consente di essere quel fondamento assoluto che in verità è (abbiamo già rimarcato il riferimento a Parmenide dell'intera impresa della rigorizzazione della metafisica: cf. note 2, 7, 59). L'*essere* di Parmenide non è ancora in grado di costituirsi come *ente*, ossia come quella determinazione che, dal *Sofista* platonico (dove si svolge il celebre «parricidio»: 241 d – 258 e) alla filosofia aristotelica (*Fisica* I, 2-3, 185 a – 187 a), ha in sé il proprio non essere, fondando in modo non contraddittorio la molteplicità ontologica, e quindi fondando anche la possibilità dell'ente di essere *noto a se stesso*, nell'elementare duplicità del rapporto intenzionale. Questa duplicità cade in Parmenide nell'unità indistinta, restando aporeticamente impensabile e indicibile il non essere: «lo stesso infatti è il pensare e l'essere [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι]»

l'autoriflessione primordiale dell'essere, il quale è *assolutamente certo di essere di fronte alla verità*, poiché la verità è lui stesso *immediatamente* presente a se stesso, senza alternativa di sorta che possa mettere in dubbio tale verità. In questa immediata presenza a se stesso, l'essere sa *immediatamente* di *essere quel che è*, facendo per ora astrazione dalla propria molteplicità e dal proprio divenire. Solo una riflessione successiva distinguerà l'immediata presenza (ciò che abbiamo chiamato immediatezza fenomenologica) dall'immediata presenza *come* necessaria identità con sé (ciò che abbiamo chiamato immediatezza logica).

Alla prima espansione di questo nucleo originario in direzione del concreto, sorge in esso la differenza tra *incontrovertibile* e *controvertibile*. L'immediatezza logica fa infatti valere le sue ragioni e induce il sentimento della *necessità*, per il quale la negazione dell'identità dell'essere con se stesso, generando *contraddizione*, mette il pensiero in una situazione insostenibile che lo porta a *negare* quella negazione produttrice di ciò che è avvertito come *impossibile*, e che, affermato, rende *assurdo* il contenuto dell'affermazione. La certezza inconcussa originaria si mantiene dunque solo quando valgano *entrambi* i suoi momenti, quello della presenza e quello della incontraddittorietà: è *vero* in modo incontrovertibile solo ciò che è *necessario*, ossia ciò la cui negazione è contraddittoria. Nell'orizzonte della presenza, però, non c'è soltanto il necessario e l'impossibile: vi sono infatti cose affermate da proposizioni la cui negazione non è contraddittoria, ma che mancano di evidenza fenomenologica, per cui, quando ad essere contraddittoria non sia la loro affermazione,

---

(H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tr. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975, 28 B 3). In questo «lo stesso» c'è appunto il rapporto intenzionale di reciproca fondazione (l'identità implica dialetticamente una necessaria dualità di termini dichiarati identici), ma inespressa perché ancora inesprimibile in questo grado appena sorgivo di sviluppo dell'ontologia. L'essere parmenideo cosciente di se stesso prima di qualunque ulteriore determinazione eccedente questo elementare dualismo che lo oppone a se stesso nell'immediata certezza dell'identità dei termini opposti è la più idonea rappresentazione filosofica della persuasione originaria che qui andiamo tematizzando.

sono soltanto *possibili* (§ III, secondo cv.). In quanto possibili sono *controvertibili*, poiché di esse non è contraddittoria né l'affermazione né la negazione.

Si cominciano qui a distinguere in senso proprio le categorie della fede e della ragione: in prima istanza, la *fede* è quella che mantiene la persuasione originaria di verità in relazione a oggetti la cui affermazione è controvertibile, mentre la *ragione* è quella che mantiene la persuasione originaria di verità solo in relazione a oggetti la cui verità è incontrovertibile. Questa distinzione è però ancora molto astratta, poiché il sorgente darsi, nell'orizzonte della presenza, del controvertibile e dell'incontrovertibile, dimostra una *eccedenza* di contenuto rispetto a ciò che è necessario, e poiché la persuasione originaria ha come oggetto indistinto la totalità dell'essere, è da chiedersi se essa debba *ridursi* alla ragione – che, sempre in prima istanza, sembra essere l'unica a mantenerne la certezza assoluta – *respingendo* il momento della fede, ovvero se tale persuasione originaria non si mantenga *anche* nel momento della fede nella concretezza delle sue valenze ancora non poste. La verità è che la persuasione originaria è la forma assolutamente astratta di un concreto, e come sua forma astratta deve *mantenersi* nei momenti di quel concreto che viene a dispiegarsi, cioè deve restare al fondo di ognuno di essi: fede e ragione, così, nella loro sorgente differenza, *restano in una necessaria relazione*, ed è questa relazione che deve essere esaminata.

Tale relazione si esprime prima di tutto – al di là di ogni superficiale contrapposizione – come *reciproca inclusione*, o *reciproca fondazione*. La fede infatti è persuasa della verità di qualcosa che è soltanto possibile, e tale persuasione non è legittimata alla luce della ragione. La fede però non è *indipendente* dalla ragione, poiché – se deve mantenere i tratti della persuasione originaria al di là del sorgere della differenza interna al suo oggetto – esige che l'oggetto liberamente creduto sia *possibile*, facendosi carico del ritenerlo *vero* con un atto libero che per la ragione è arbitrario. Ora esigere la *possibilità* della verità del suo oggetto – per essere fede fondante una teologia, e non fideismo cieco e infantile nell'impossibile – significa *riconoscere* la legge dell'essere che è la guida unica della ragione, ossia *includere in sé* la ragione come condizione fondativa del libero atto credente.

Meno facile è vedere l'inclusione della fede nella ragione come sua condizione fondativa: la ragione, infatti, si persuade di aver

superato lo statuto di fede in quanto riconosce bensì anche al suo fondo l'elemento di un *credere*, ma ritiene che, mentre il credere della fede è *immotivato*, il *proprio* credere è *motivato*, al punto tale che chi neghi la verità creduta dalla ragione si trova ad affermare qualcosa di contraddittorio e dunque di impossibile, mentre la verità creduta dalla fede può essere negata senza incorrere in alcuna contraddizione. Nell'affermare questa posizione, però, la ragione mostra di non accorgersi che la certezza *motivata* del proprio credere, che essa ritiene di esibire, ha la sua motivazione nella *contraddittorietà* di una verità che pretenda di negare la sua – contraddittorietà che è poi il deterrente per chi volesse appunto negare la sua verità. Ma che la contraddittorietà sia un deterrente esige la preventiva accettazione del principio di necessità, e tale accettazione, con buona pace della ragione astratta, *non è* necessaria, o lo è *soltanto* per chi l'ha già accettato[64]. La ragione astratta mostra così

---

[64] L'impossibilità di negare il principio di non contraddizione viene affermata da Aristotele all'interno di una concezione lineare della fondazione, per la quale dei principi primi non si dà dimostrazione, ma solo intuizione immediata (cf. *Anal. post.*, II, 19, 100 b: il passo è riportato alla nota 15): «Certuni, tuttavia, pretendono che si dia dimostrazione anche di questo, ma tale loro pretesa è effetto della loro impreparazione, giacché è segno di impreparazione il non saper riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no. Difatti è senz'altro impossibile che si dia dimostrazione di tutte quante le cose [ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι]: in tal caso, infatti, si andrebbe all'infinito [εἰς ἄπειρον], e, quindi, neppure così si produrrebbe dimostrazione [μηδ᾽οὕτως ε᾽ναι ἀπόδειξιν]. E siccome ci sono alcune cose di cui non si deve cercare dimostrazione, essi non potrebbero dirci, a parer loro, il principio che di dimostrazione non ha bisogno affatto» (*Met.*, IV, 4, 1006 a). Senza quindi poter dimostrare ai negatori del principio l'assurdità della negazione, essi possono peraltro essere messi di fronte a ciò che loro stessi dicono, che è tale da far perdere significato alle loro stesse parole, riducendoli al silenzio: «Tuttavia, anche per quanto concerne tale principio, l'impossibilità di dimostrare che una cosa sia e non sia può essere provata mediante confutazione [ἔστι δ᾽ἀποδεῖξαι ἐλεγτικῶς], purché il nostro interlocutore intenda dare alle sue parole un certo significato [ἂν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν, "se soltanto l'interlocutore dica qualcosa"]; ma se egli parla senza costrutto, è ridicolo mettersi a cercare un'argomentazione

di *credere* – e di credere in maniera *immotivata* – che l'essere sia *come tale* incontraddittorio: che questa credenza sia immotivata si vede da ciò, che, quando si volesse motivare, si dovrebbe usare come motivazione quella che invece è la condizione di possibilità perché la motivazione funzioni, entrando in un inevitabile circolo vizioso.

Come è facile vedere, una fede che si separi astrattamente dal momento della ragione, che gli è embrionalmente coessenziale nella persuasione originaria, può confermare se stessa solo restando aperta a un'affermazione arbitraria dell'impossibile, dunque si trova ridotta a un inaccettabile fideismo *cieco*; per converso una ragione che si separi astrattamente dal momento della fede può confermare se stessa solo mediante un circolo vizioso, dunque si trova ridotta a un inaccettabile razionalismo *cieco*. La persuasione originaria contiene implicitamente *entrambi* gli elementi, quello del *credere assolutamente* in una verità e quello del credere in una verità che ha la sua assolutezza nella *capacità di negare l'affermazione che la nega*: privarsi di uno di questi due momenti ingenera *cecità*, e la cecità è l'incapacità di muoversi in quella *luce* che abbiamo visto essere irradiata, in una scienza imperfetta, da un *intero* che, benché *assente* nel suo contenuto concretamente determinato, è tuttavia *formalmente presente* (primo cv.). Parlare di fede e di ragione nel confronto tra scienza filosofica e scienza teologica significa chiarire il *modo* dell'irradiazione di questa *luce dell'intero* nei due diversi casi, e dunque il diverso modo della presenza formale di questo Intero.

---

contro di lui che non ha niente da argomentare, almeno finché non ha niente da argomentare: difatti un tale uomo, in quanto si trova in tale stato, somiglia ormai a una pianta [ὅμοιος γὰρ φυθῷ]». Come si vede, Aristotele vede perfettamente, e afferma in maniera definitiva, la capacità del principio di non contraddizione di negare la propria negazione e di fondare così qualunque scienza della verità, ma non è ancora in grado, nella sua concezione lineare del fondamento, di spiegare che quell'evidenza indiscutibile che mette fuori gioco ogni confutazione è la luce di un intero che si dà solo formalmente comunicando però originariamente la propria legge, e considera tale evidenza come il portato di un'intuizione alla luce della quale tutto può ricevere spiegazione, essendo però essa stessa al di là di ogni spiegazione.

XII

Questa analisi è già stata magistralmente condotta nell'ambito degli studi tomistici, e noi faremo riferimento ad essa per arrivare a concludere sul nostro tema della teologia come scienza[65]. Chiamiamo *ambientazione* il rapporto di mutua inclusione o fondazione dei due momenti della persuasione originaria[66], e consideriamo che il concreto valga come «ambiente» nel quale il momento astratto si colloca, da un lato acquisendo i tratti che l'ambiente gli comunica, dall'altro trasmettendo i suoi tratti all'ambiente che lo ospita. Il fatto che l'ambientazione sia reciproca significa invece che ciascuno dei due momenti astratti può essere assunto come il concreto – poiché tale è in sé –, e in ciascuno dei due casi esso si costituirà come l'ambiente che contiene l'altro momento come in lui ambientato. Essendo i due momenti, come abbiamo visto (§ XI), la fede astratta e la ragione astratta, la fede assunta come ambiente concreto mostrerà come in lei ambientato il momento della ragione (come esigenza della *possibilità* del contenuto creduto), e la ragione assunta come ambiente concreto mostrerà come in lei ambientato il momento della fede (come persuasione della *veridicità unica* del principio di non contraddizione).

---

[65] Ci riferiamo alla già considerata opera di padre Barzaghi OP. Noi faremo riferimento, in particolare, a G. BARZAGHI, *L'unum argumentum di Anselmo d'Aosta e il fulcro anagogico della metafisica. Essere logici nel Logos*, in M. M. ROSSI – T. TOSSI (ed.), *Collana Studi dell'Istituto San Tommaso*, Angelicum University Press, Roma 2003, poi cap. III di *Lo sguardo di Dio*, cit., pp. 65-93; ID., *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto di fede-ragione*, «Angelicum» 2 (2003), poi cap. IV di ID., *Lo sguardo di Dio*, pp. 95-148. Barzaghi stesso, nella nota 4 del primo saggio, a p. 71, indica lo sviluppo della concezione da lui presentata in ID., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Bologna 1997; ID., *Philosophia. Il piacere di pensare*, Padova 1999; ID., *Oltre Dio. Ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, Bologna 2000.

[66] La «teoria dell'Ambiente» si trova in ID., *Lo sguardo di Dio*, pp. 67-73.

Tenendo ora insieme i due momenti astratti nel concreto, ossia assumendo il concreto come l'unità dei due momenti, ciascuno dei quali non è così più astratto, ma può dare la sua fisionomia all'intero concreto a condizione di presentarsi come ambiente in cui è ambientato l'altro momento, ciò che abbiamo è l'*ambiente assoluto*, il quale non è altro che la persuasione originaria portata al di là dell'astrazione iniziale e presentata come l'unità concreta dei suoi momenti, sulle prime in lei solo implicitamente come immediatamente fusi in uno. L'esperienza di questa reciproca ambientazione sarà allora *esperienza trascendentale dell'assoluto*, e questa esperienza, nella specie dei suoi due momenti assunti volta a volta come il concreto che ambienta in sé l'altro, sarà da un lato «puro pensare», dall'altro «fede teologale»[67].

Il primo è lo stato coscienziale preliminare alla via filosofica, ossia quello del pensiero che riflette l'essere cogliendo in esso la legge suprema di necessità come normatività assoluta per la strutturazione dell'intero contenuto dell'orizzonte della presenza. Il pensiero potrà bensì, su questa via, incontrare oggetti che si danno come intrinsecamente contraddittori apparentemente violando la legge di necessità che vincola l'intero orizzonte, ma il pensiero puro è, da questo punto di vista, fede originaria nell'essere la verità inseparabile dalla necessità, così che le contraddizioni non potranno, alla fine, che mostrarsi solo relative a stati di coscienza astratti, essendosi venuta a chiarire la via e la modalità del loro superamento.

---

[67] Cf. ID., *Lo sguardo di Dio*, pp. 70-71: «Questo *Ambiente* assoluto, identificato con questa procedura di carattere filosofico, ha gli stessi lineamenti dell'ambiente delineato dalla *fides*: la *fides* nel suo aspetto metacategoriale. In entrambi i casi ci si *situa* o ci si scopre *situati* (ambientati) assolutamente nell'Assoluto. Potremmo denominare questa situazione accomunante fede teologale e filosofia nella sua radicalità *esperienza trascendentale* dell'Assoluto: il che equivale a dire intendimento assoluto dell'Assoluto, visto che *trascendentale* è sinonimo di *metacategoriale* e di pura attività di pensiero o *puro pensare*. [...] Questo ambiente comune alla fede teologale metacategoriale e al puro pensare trascendentale è appunto la situazione nella quale il non evidente si ambienta nell'evidente e l'evidente nel non evidente».

Il secondo è lo stato coscienziale preliminare alla via teologica, ossia la persuasione di trovarsi tratti per un dono di grazia nell'intima circolarità della scienza divina, potendo riflettere l'essere in quella luce di verità che è lo stesso sguardo di Dio. Ci si trova così fiduciosi di poter intendere il contenuto positivo della Rivelazione mediante una retta intelligenza ermeneutica, essendo in ciò ancora garantiti dalla fede di essere stati tratti nella luce che fa apparire così le cose a Dio stesso. Anche su questa via – anzi, soprattutto su di essa – la fede può trovarsi di fronte ad affermazioni che appaiono intrinsecamente contraddittorie, ma sa che il Dio che si rivela come lo stesso essere contenente la sua legge suprema testimoniata dalla necessità non può aver rivelato qualcosa che contraddice a questa stessa legge, così che, ancora, le contraddizioni non potranno alla fine che mostrarsi solo apparenti.

Pensare puro e fede teologale non sono *la stessa cosa*, ma sono i due momenti astratti del concreto che, dandosi il concreto sotto la specie dell'uno, si fa ambiente nel quale l'altro si trova ambientato. La vera relazione fra i due, al di qua o al di là della dialettica, che li oppone per astrazione ritrovandone solo successivamente l'unità concreta, è quella di una totale *compenetrazione nella distinzione*: essi non si dividono il campo, ma sono *coestesi*, e dove c'è l'uno c'è sempre necessariamente anche l'altro, ricevendo costantemente l'uno la natura dell'altro, o trasfigurandosi continuamente la natura dell'uno nella natura dell'altro. Ora è da considerare che la condizione di possibilità di questa compenetrazione di orizzonti può essere fatta corrispondere a ciò che nella teologia tomistica si chiama «potenza obbedienziale»[68]. La potenza *obbedienziale* infatti, diversamente da quella *naturale*, che è relativa alle ragioni seminali, è quella per la quale *Dio può trarre da una creatura tutto ciò che vuole*: è così che la natura umana può essere assunta nell'unità della natura divina, nella misu-

---

[68] Cf. *ibid.*, p. 71: «Questo non significa porre una identità tra fede teologale e pensare puro, si tratterebbe evidentemente di un errore teoreticamente rilevante: si cadrebbe in un semplicistico nominalismo che confonde magmaticamente ogni realtà. Ciò che invece si intende rilevare è la condizione di possibilità del collegamento o di permeazione osmotica tra fede teologale e pensare puro, che con vocabolo classico si dovrebbe chiamare *potenza obbedienziale*».

ra stabilita dalla sapienza di Dio[69]. Entrambe sono potenze passive, nell'anima umana come in qualunque creatura, ma mentre la potenza naturale è in relazione agli agenti naturali, la potenza obbedienziale è in relazione al *primo agente*, Dio[70].

XIII

Ora, per venire a capo del fondamento unico dell'analogia tra scienza filosofica e scienza teologica, bisogna andare a considerare la relazione tra l'intelletto agente, che attiva con la sua luce naturale la conoscenza dei principi primi della scienza filosofica, e la potenza obbedienziale, conferita da Dio all'anima umana per renderla capace di essere tratta nella circolarità della scienza divina nella luce infusa della fede (§ VII, terzo cv.), ossia per renderla capace di scienza teologica[71].

---

[69] Cf. *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, ad 4: «Ad quartum dicendum, quod capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter; vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem; et sic nullam capacitatem creaturae vacuam Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicujus creaturae particularis non impleatur propter aliquod impedimentum: vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult; et hoc modo in natura humana est capacitas hujus dignitatis, ut in unitatem divinae personae assumatur. Nec oportet quod omnem talem capacitatem adimpleat; sicut non oportet quod Deus faciat quidquid potest, sed quod congruit ordini sapientiae ejus».

[70] Cf. *S. Th.* III, q. 11, a. 1: «Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura».

[71] Questa relazione è l'oggetto specifico dello studio Id., *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto di fede-ragione*, poi cap. IV di Id., *Lo sguardo di Dio*, (cf. nota 65). Il primo capoverso così anticipa: «Il presente studio intende indicare nella particolare fisionomia metafisica dell'*intelletto agente* il materiale di ciò che nella terminologia teologica viene indicato con il termine *potenza obbedienziale*. Questo complesso concettuale di scuola tomista, speculativamente rivisitato, viene poi proposto come la chiave di volta o il *fondamento trascendentale* del rapporto tra *fede* e *ragione*».

Essendo la potenza obbedienziale la condizione di possibilità dell'integrale permeazione di puro pensare e fede teologale, l'esame deve muovere dalla considerazione di questi due lati. Distinguendo classicamente l'intelletto in intelletto *possibile* e in intelletto *agente* – essendo il primo la facoltà della conoscenza concettuale che si articola nella discorsività, e il secondo la luce che mostra immediatamente le connessioni che nella concettualità discorsiva prendono forma –, diciamo che il puro atto del pensare *coincide* con l'atto dell'intelletto agente[72].

La fede teologale invece, in quanto semplicemente *fede*, è un atto dell'intelletto possibile, cioè è una realizzazione particolare della facoltà del pensare, consistente nel credere nell'inevidente senza costrizione, per semplice assenso della volontà. Ma in quanto fede *teologale*, è *essa stessa* un atto dell'intelletto agente, infatti: a) dal punto di vista della *facoltà*, è Dio che deve presentarsi in modo tale da essere comprensibile all'intelletto umano, cioè concettualmente[73]; b) dal punto di vista dell'*atto* della facoltà, è invece il pensiero umano a doversi configurare a Dio, al di là della modalità concettualizzatrice[74]. In entrambi i casi, Dio è *comunque* agente: da

---

[72] Cf. *ibid.*, *Lo sguardo di Dio*, p. 102: «L'intelletto agente è assoluto, ha un'estensione infinita; la ragione dev'essere limitata perché per capire deve collegare, deve giungere a vedere l'identità. L'intelletto agente, il puro spirito, che non è limitato dalla necessità di concettualizzare, non è limitato da nulla, è il puro atto del pensare».

[73] Cf. *ibid.*, p. 104: «Sempre nella linea psicologica, l'atto di fede teologale si rapporta ad un oggetto che, pur essendo in se stesso semplicissimo – è Dio stesso –, si proporziona all'intelletto umano a modo di enunciato, cioè secondo una *complicazione* concettuale: "*Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*": l'intelletto umano conosce la verità *componendo e dividendo*».

[74] Cf. *ibid.*: «Da un punto di vista *spirituale*, dunque, la fede teologale non si ferma all'enunciato, cioè alla pura concettualità, ma si immerge direttamente in Dio: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* [*S. Th.*, II-II, 1, 2, ad 2]. In questa condizione, è l'atto di fede che si *proporziona* a Dio e non viceversa – come nella prospettiva psicologica. La fede teologale è *omogenea* a Dio: questo è il significato del termine *teologale*. Per questo il *motivo* della fede teologale non può essere che Dio».

un lato, proporzionando se stesso all'intelletto umano, dall'altro proporzionando l'intelletto umano a se stesso[75].

Ora la potenza obbedienziale si è vista essere la condizione di possibilità della «permeazione osmotica»[76] tra fede teologale e puro pensare, dunque è la *capacità*, voluta da Dio, in virtù della quale l'anima *si apre alla vita divina*: questo *aprirsi* è l'essere permeato del pensiero puro da parte della fede teologale, così che i due sono concretamente uno senza perdere la loro specificità e dunque la loro reciproca differenza. In questo modo l'intelletto agente, che è la luce divina come lo è la fede teologale, agisce in due modi: a) illuminando, come intelletto agente riconosciuto dalla filosofia, la totalità delle connessioni che si manifestano nella discorsività; come tale esso è la *luce naturale della ragione*, ossia è il comunicarsi formale dell'intero nella finitezza come guida della finitezza verso l'infinità concretamente determinata; b) illuminando, come fede teologale, il contenuto della Rivelazione; come tale esso è la *luce infusa della fede*, ossia è il comunicarsi, anch'esso in qualche modo formale, della *scientia Dei*. Ma le due illuminazioni sono comunicate in uno stesso atto in virtù della potenza obbedienziale dell'anima, che rende l'ambiente in cui si realizza la prima illuminazione (pensiero puro) perfettamente permeabile da parte dell'ambiente in cui si realizza la seconda (fede teologale).

La radice unitaria dell'analogia è quindi l'Ambiente assoluto, nella quale si realizza l'*intendimento assoluto dell'Assoluto*, nelle forme tra loro assolutamente permeabili del pensiero puro e della fede teologale[77]. Ogni alterità tra fede e ragione è quindi tolta nella reciproca ambientazione, e l'unica differenza restante – d'altronde fondante la scienza teologica in relazione alla scienza filosofica – è quella tra il credere nell'inevidente (che ambienta in sé l'evidente)

---

[75] Cf. *ibid*., p. 105: «L'oggetto formale *quod* della fede teologale è Dio in se stesso; l'oggetto formale *quo* (motivo) della stessa fede teologale non può essere di nuovo che Dio in se stesso. Il motivo dell'assenso di fede non può essere che Dio stesso, perché solo Dio conosce se stesso pienamente. *Deus per Deum cognoscitur*».

[76] Cf. il passo riportato alla nota 68.

[77] Cf. il passo riportato alla nota 67.

e il credere nell'evidente (che ambienta in sé l'inevidente). Scienza filosofica e scienza teologica si trovano così, al di là di ogni tensione inclusiva, esclusiva, oppositiva, riduttiva, perfettamente ambientate l'una nell'altra, in un sistema di relazioni rigorose che ne determinano l'analogia nel senso dell'essere l'una capace di costituirsi come ambiente dell'altra, essendo l'altra capace di ambientarsi in lei.

XIV

Tornando quindi conclusivamente al problema iniziale, se la teologia sia o non sia scienza, la risposta risulta più complessa di quanto il pensiero contemporaneo – condizionato dalla lunga gestazione e infine dal trionfo pragmatico della scienza sperimentale – si aspetti. La risposta non si pone infatti nella prospettiva di strappare forzosamente una scientificità di accatto da poter rivendicare con eventuali forzature nel quadro della scienza sperimentale, con una preventiva *captatio benevolentiae* nei suoi confronti. La risposta si pone invece in una luce che in questo quadro è percepibile senz'altro come iattanza incomprensibile, interpretabile come passatismo ingenuo nel migliore dei casi, come egocentrismo farneticante nel peggiore: la risposta, cioè, è che la teologia è l'*unica* scienza che nella tradizione dell'Occidente resti all'altezza della posta depositata nel nome «scienza».

La «scienza» – l'*epistéme* greca – non è infatti un sapere controvertibile del *quia*, ma è un sapere incontrovertibile del *propter quid*[78]: non è un sapere come le cose si comportano che vale fino a prova contraria, ma è un sapere la ragione assoluta di ogni comportamento, o un conoscere la verità eterna che soggiace a tutto ciò che si mostra nella realtà diveniente. Questo compito è stato lungamente svolto dalla metafisica classica, che doveva necessariamente essere assorbita dalla teologia al prezzo di un imponente sforzo speculativo: tale sforzo speculativo lavorava sulla base di una *eccedenza* della verità totale sulla verità conosciuta, e – intuendo fin

---

[78] Sono i termini che differenziano, nella teoria della subalternanza, la scienza inferiore dalla scienza superiore (cf. nota 40).

dall'inizio la portata dell'inevidente nel cerchio della presenza – affermava che l'Intero, l'Essere stesso per se stesso sussistente come autocosciente, si comunicava nella finitezza anche in un *modo diverso* da quello della necessità, consegnando tale diversa comunicazione alla fede. La filosofia diventava così – e tale è rimasta – *momento* della teologia – essendo per converso la teologia filosofica momento della filosofia –, e l'articolazione della dualità di fede e ragione delineava un orizzonte *più comprensivo* della verità assoluta assolutamente intesa.

La metafisica conservava però al suo interno un'ipoteca di astrazione, per la quale l'*epistéme* era sì scienza dell'essere eterno e immutabile, ma di un essere eterno e immutabile che *si oppone* all'essere transitorio e mutevole oscillante fra essere e nulla. Questa ipoteca generava, nell'ossatura della metafisica, una sorta di osteoporosi che ne avrebbe determinato il progressivo sbriciolamento fino alla polverizzazione, e la teologia, che aveva nella metafisica il terreno comune con la totalità delle scienze, avrebbe risentito di questa frana storico-teoretica[79], trovandosi a fronteg-

---

[79] Si tratta del processo indicato da Severino come la *Götterdämmerung*, o «crepuscolo degli dèi», cioè del fatale declino dello stesso concetto dell'immutabile. Cf. E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1981, p. 104: «Se a questo punto il discorso volesse scendere nel proprio senso concreto, dovrebbe incominciare a chiarire che se l'evidenza originaria dell'Occidente è l'uscire e il ritornare nel niente, allora *proprio* e *soltanto* in quanto ci si mantiene all'interno del senso greco dell'ente e del niente, si presenta come inevitabile la progressiva distruzione di ogni immutabile (di ogni dio, di ogni eterno), che, come tale, anticipa in sé e predetermina il senso di tutto ciò che può sopraggiungere, e, anticipandolo e predeterminandolo, lo assume come *un ente*. Inevitabilità della *Götterdämmerung*. Se infatti l'evidenza dell'Occidente è il sopraggiungere di ciò che, essendo stato *un niente*, si affaccia sull'essere, allora non può esistere alcun immutabile che, anticipando e predeterminando il niente, lo rende un non niente e ne cancella l'assoluta imprevedibilità; quindi non può esistere nemmeno quel luogo immutabile di tutti gli immutabili che è la filosofia come *epistéme*; sì che l'unico atteggiamento possibile, cioè coerente alla fede nell'evidenza del divenire, è quello "sperimentale" della scienza moderna, che anticipa solo ipoteticamente ciò che sopraggiunge e si dispone, in una apertura assoluta,

giare la scienza sperimentale – rimasta, con tutti i suoi limiti consaputi e dichiarati, tutto ciò che resta consegnato alla problematica della «scienza» – con l'unica alternativa di una «fede» che, priva di qualunque terreno comune con essa, non può che suonare come un'alternativa in qualche modo favolistica.

La rigorizzazione della metafisica pone la metafisica rigorizzata molto più avanti dello stato di coscienza teoretica che fa ormai da denominatore comune della cultura filosofica contemporanea, e riporta la teologia, in quanto faccia della metafisica rigorizzata, a potersi presentare come quella scienza assoluta dell'Assoluto che, in quanto scienza imperfetta, deve solo persistere nel suo cammino

---

ad accoglierlo nell'imprevedibilità assoluta che gli si addice in quanto è un niente, e che quindi nessuna teoria può pretendere di conformare a sé. L'*in sé* della distruzione della filosofia e della civiltà tradizionale da parte della scienza e della civiltà della tecnica è costituito dal contrasto tra la fede greca nel divenire e gli eterni che l'Occidente ha via via evocato come condizioni del divenire». L'esito fatale di questo processo è l'apocalittico annuncio nietzschiano della «morte di Dio», nella sua accezione filosofica prima ancora che teologica. Cf. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in ID., *Opere*, tr. it. di F. Masini – M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, vol. V, tomo II, pp. 129-130 (in G. REALE ET AL., *Antologia filosofica*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1990, p. 302): «Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo; voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!».

verso la perfezione, nella sistematica unità di fede e ragione che abbiamo visto presentarsi come trasparente reciproca ambientazione, essendo da un lato di fronte a un estenuante compito infinito[80], dall'altro di fronte a un compito gioiosamente già compiuto[81].

---

[80] Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 555: «In quanto l'originario si struttura come affermazione che l'immutabile oltrepassa l'originario, l'apertura originaria dell'intero è *formale*: l'immutabile è cioè manifesto in una sua valenza formale (e in quanto così manifesto rientra esso stesso nell'ambito dell'originarietà); il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre l'originario. Con ciò è posto il *compito* autentico dell'originario: in quanto quella manifestazione formale è aperta alla contraddizione […], il compito è dato dalla necessità del toglimento della contraddizione: il compito – ciò che si deve portare a compimento – è la manifestazione dell'immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in "ciò è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità" (come diceva Fichte in relazione a una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?».

[81] Cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, pp. 92-93: «La prova ontologica è la vera *protologia* metafisica. Ed è protologia a duplice titolo: in quanto è il primo discorso razionale capace di esplicitare l'anima profonda della razionalità, cioè del *logos*, ma anche in quanto è stimolato dal *Logos* nel suo dirsi assoluto nell'anima e nel suo richiamare rivelativamente il proprio primato. Nell'argomento ontologico, la *fides quaerens intellectum* e l'*intellectus quaerens fidem* convergono nell'unico quadro protologico del *Logos* divino, che *genera* assolutamente (cioè divinamente) nel sapere assoluto dell'Assoluto con la fede teologale, e del *logos* umano, che esprime il proprio *esser generato* con interezza, nuotando con la propria formalità (cioè come se fosse a casa propria) nell'Oceano della Deità rivelata».

Sulla traduzione. Abbandono, mondo, possibilità

Roberto Ranieri

Editor's note: *From the point of view of systematic theology, the problems related to the activity of translating from one language to another might seem rather eccentric in reference to the core question of organizing, in a reasonable and consistent way, our knowledge of God. Quite the contrary, for the reason that such knowledge would be very defective without Divine Revelation, and that Divine Revelation is communicated through a specific language, theology needs to know how to translate what God said of Himself into all the languages – past, present, and future – in the world.*

Professor Roberto Ranieri, O.F.M., outlines a theoretical framework of the problem of translation, relying on the metaphor of the "abandon to a possible world". This rhetorical figure compares the translation to a transfer, which leads someone's word to somewhere and then forsakes it, so that it could live a new life. In other words, the activity of translating is not seen as a mechanical selection of similar meanings between words from different languages, but rather as a true act of creation. Within the bounds of such perspective – identifiable with the philosophical-phenomenological horizon of linguistic pragmatics – it can be said that every translation, by abandoning its content to a possible world, offers a gift working also as a social bond. Through the bestowal of the translated contents, translators continually renegotiate the linguistic boundaries of their social and political communities.

1. IL PROBLEMA

Non è teologicamente indifferente, rispetto al risultato che il traduttore vuole conseguire, quale concezione egli abbia a riguardo del linguaggio. Un esempio paradigmatico in questo senso è rappresentato dal caso della «traduzione contraddittoria», un fenomeno ben conosciuto dalla ricerca esegetica già a partire dalla metà degli anni settanta del secolo scorso[1]. Più in generale, l'esegesi oggi riconosce che il traduttore antico tende a non considerare come problematica l'impossibilità di una traduzione a calco: il suo approccio è più intuitivo, poiché possiede una concezione dinamica e plastica della lingua. Al contrario, forse anche a causa dell'eredità del metodo storico-critico, il traduttore odierno tende a dare valore veritativo al suo lavoro nella misura in cui dimostra di possedere una tecnica ermeneutica.

---

[1] Cf. M. KLEIN, *Converse Translations. A Targumic Technique*, «Biblica» 57 (1976), pp. 515-537. L'esempio riportato da Klein è il passo nella versione del testo della Peshitta di Dt 29,9-11 «Oggi voi siete tutti davanti al Signore vostro Dio […] per entrare nell'alleanza del Signore». Il verbo *l^{e}-'obrekā* tradotto con «entrare», pur non ponendo alcun problema per il traduttore greco, suscita perplessità in lingua siriaca, nel cui contesto risuona con il significato di «oltrepassare, trasgredire». La traduzione che si ottiene sarebbe dunque «Oggi voi siete tutti davanti al Signore vostro Dio […] per *non* trasgredire l'alleanza del Signore». La traduzione viene chiamata perciò da Klein «contraddittoria» perché il traduttore si trova davanti alla scelta o di omettere la negazione e riportare lo stesso verbo utilizzato in Peshitta, o di fare valere la negazione e utilizzare un altro verbo tratto dal suo vocabolario: *aut*, *aut*. Il caso della traduzione «contraddittoria» è altresì interessante perché svela la precomprensione teologica secondo la quale il traduttore pensa Dio come onnisciente: egli, nella sua rivelazione, può affermare A e non A. Il fatto di non riuscire a raccordare in una semantica coerente affermazione e negazione dello stesso asserto sarebbe da ricondurre alle limitate capacità di comprensione dell'uomo, dunque non ad un problema testuale. Esempi del funzionamento di questo preconcetto vengono riportati da G. R. DRIVER, *Affirmation by Exclamatory Negation*, «Journal of the Ancient Near East Society» 5 (1973), pp. 107-114.

Eppure dovrebbe apparire oggi più che mai evidente il fatto che la traduzione non è primariamente questione tecnica, quanto piuttosto paziente lavorio artigianale: si tratta di una pratica umana che manifesta una simpatia con la pluralità immanente all'oggetto linguistico. Questo ovviamente non significa che essa possa improvvisare. Al contrario, il traduttore sa bene di non potersi esimere dal compito di acquisire un bagaglio anche filosofico in grado di affrontare l'ampio spettro di problematiche che sono implicate in qualsiasi modellazione del rapporto tra l'uno ed i molti[2]. Si tratta di un ampio spettro di criticità perché, ad esempio, i processi semiotici che riescono o falliscono il rapporto tra i molti segni possibili e l'unico significato condivisibile vanno a costituire una certa idea di mondo, a conferma del fatto che il principio traduttorio per eccellenza è il contesto pragmatico, la situazione dentro la quale si parla[3]. Senza una relazione pragmatica con la realtà, in altre parole, la traduzione è destinata alla formalità. E con «pragmatica» vogliamo qui intendere l'intenzione, da parte del traduttore, di prendere parte al legame mimetico che le parole intrattengono con le cose[4].

---

[2] Per una ricognizione del problema mereologico, cf. S. KLEINSCHMIDT, *Mereology and Location*, Oxford University Press, Oxford 2014; R. M. MARTIN, *Logical Semiotics and Mereology*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1992.

[3] Un esempio di ciò è ben rappresentato oggi dalle cosiddette «ontologie dell'informazione», le quali si prefiggono di costruire interfacce uomo-macchina sulla base non solo di conoscenze, quanto piuttosto anche di costrutti di realtà condivisi. Si è notato, infatti, che a prescindere da tali costrutti, l'interfaccia permette solo un numero molto limitato di operazioni. Su questo, cf. M. DONNELLY – G. GUIZZARDI, *Formal Ontology in Information Systems*, IOS, Amsterdam 2012.

[4] Di un tale legame ne viene data la prima testimonianza nel *Cratilo* di Platone, dove si distingue l'irriducibile ambiguità del linguaggio (*lexis*) dai suoi significati pratici (*lekta*). Questi ultimi trascendono le caratteristiche grammaticali o retoriche di questa o quella lingua e sono ciò che rendono possibile la traduzione. Al riguardo, cf. A. LONG, *Teorie del linguaggio*, in J. BRUNSCHWIG – G. E. R. LLOYD (ed.), *Il sapere greco. Dizionario critico*, vol. I, Einaudi, Torino 2005, pp. 605-622, specialmente pp. 612 ss. Sul problema del rapporto tra ontologia e traduzione, ovvero sulla possibilità che esista un modo in cui vanno le cose indipendente dal modo in cui le nostre lingue le fanno andare, cf. E. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

Già da queste prime righe, la traduzione si mostra come sistema dalle numerose variabili. E ancora incombe con le ombre del suo recente passato la violenta ideologia che aspira la risoluzione tecnica della pluralità delle lingue nell'univocità di un solo linguaggio universale[5]. Per evitare questa deriva, la recente ricerca ha messo in luce due rotte che per larga parte attendono ancora di essere solcate[6]. Da un lato, la riflessione sul carattere fenomenologico della pratica: la traduzione come «evento» linguistico. Si tratta, secondo questo approccio, di accontentarsi di una definizione «per via» dello statuto epistemologico, uno statuto che per la sua adattabilità ai diversi contesti è in grado di fronteggiare la molteplicità delle lingue dichiarando la morte del linguaggio totale. Dall'altro lato, e connesso con questo, si presenta la necessità di una riflessione a riguardo delle ricadute di carattere etico e politico. A questo riguardo la domanda potrebbe recitare: quale lingua la località europea potrebbe e dovrebbe adottare per fare fronte ad un contesto violentemente scosso dai fondamentalismi che massificano le differenze? Una tale lingua non potrebbe essere la traduzione stessa, ovvero la mediazione che custodisce la presenza di un porto sicuro dove sia possibile uno scambio pacifico della pluralità linguistica?

2. UNA METAFORA

Posto il problema, prendiamo le distanze dal voler compilare le teorie di singoli autori o le caratteristiche di diverse scuole di pen-

---

[5] La possibilità di una universalità del linguaggio non implica necessariamente l'adozione di un linguaggio universale. In questa necessitazione, si svela la violenza inscritta nel pensiero metafisico quando perviene a linguaggio unico. Si pensi, rispetto a questo, alla testimonianza di V. KLEMPERER, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, La Giuntina, Firenze 1988; o a G. ORWELL, *1984*, Mondadori, Milano 2002. Sul problema del rapporto tra traduzione ed etica, cf. S. BERMANN – M. WOOD, *Nation, Language and the Ethics of Translation*, Princeton University Press, Princeton 2005.

[6] Cf. L. VENUTI, *Translation changes Everything: Theory and Practice*, Routledge, Oxford 2013; M. L. LARSON, *Translation: Theory and Practice*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2008; E. GENTZLER, *Contemporary Translation Theories*, Multilingual Matters, Clevendon 2001[2].

siero, e proviamo ad osservare il profilo ed il comportamento, per così dire, delle grandezze che entrano in gioco quando si vuole affrontare nel pensiero il fenomeno della traduzione. Il primo compito potrebbe essere quello di tratteggiare una immagine o una metafora che ci permetta di tenere insieme la complessità dell'esperienza che il pensiero fa ogniqualvolta accoglie tra i propri contenuti un oggetto da tradurre. Nel nostro immaginario emerge come la traduzione rinvii alla dimensione pratica del trasporto, del commercio, a volte del baratto. La metafora è peraltro suggerita dall'etimo stesso ed induce ad assimilare la traduzione all'arte di navigare, e ancora il traduttore come capitano, il tradotto come merce trasportata da una riva ad un'altra. Certamente la traduzione riguarda l'*abbandono*: abbandono da parte del traduttore della propria patria linguistica, ed abbandono del tradotto alla sua destinazione, al suo nuovo contesto. La traduzione riguarda nondimeno la volontà di salvare quanto potrebbe andare perduto se rimanesse nel *mondo* che originariamente occupa. Essa, quindi, impegna un discernimento ed una decisione in merito alla vita o alla morte del proprio carico. Nella traduzione sono di conseguenza implicati tanto gli affetti ed i valori che ciascun traduttore attribuisce al suo traducibile, quanto quelle capacità di localizzazione, di orientamento e di navigazione nel mare impetuoso del linguaggio. Sono le condizioni di un tale ambiente a permettere o meno che un traducibile divenga un *possibile* tradotto. In prima approssimazione, dunque, una riflessione sul carattere fenomenologico della traduzione deve confrontarsi su alcune fondamentali grandezze in gioco quali l'abbandono, il mondo e la possibilità.

2.1 Abbandono

La traduzione abbandona[7]. Prima di provare a capire che cosa abbandona, dove o come abbandona, è necessario mettere a fuoco

---

[7] Questo paragrafo nasce come tentativo di applicare al tema della traduzione le riflessioni di Jean-Luc Nancy relative alla *Gelassenheit* heideggeriana; cf. J.-L. NANCY, *L'être abbandonné* in ID., *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, pp. 139-153. Cf. anche ID., *Prendere la parola*, Moretti & Vitali, Bergamo 2013, soprattutto pp. 13-105.

che la traduzione è un gesto di abbandono. Per comprendere la traduzione come gesto di abbandono bisogna ammettere un dato di partenza quasi ovvio: il tradotto viene tradotto dalla traduzione semplicemente ed innanzitutto perché esso è. All'interno della metafora utilizzata, si potrebbe dire: nella stiva c'è almeno una merce da trasportare, sempre. Le cose si complicano quando si cerca di capire *come* il tradotto sia, ovvero quale sia la sua modalità esistenziale. Ad esempio: si può tradurre la parola «oggetto» a prescindere dal concetto del «qualcosa-che-sta-davanti-a-qualcos'altro»? O meglio, esiste qualcosa che si possa chiamare «oggetto» a prescindere da un tale concetto? Si sta tentando di esprimere a livello ontologico il principio del contesto. Esso si potrebbe formulare così: il tradotto è perché è sempre *pollakôs legómenon*. Il tradotto è in quanto dicibile in molteplici modi, targato con diverse destinazioni possibili o, secondo il greco di Heidegger, disponibile alla presa e all'abbandono[8]. Il tradotto, si potrebbe anche dire usando una metafora genitoriale: esso esiste in virtù della sua provenienza da una lingua-madre, la quale, in quanto lingua, può esprimersi in molteplici modi, ed in quanto madre implica separazione ed abbandono. Questo rapporto tra l'esser-detto-in-molti-modi e l'abbandono svela che il tradotto viene abbandonato dalla lingua-madre per una ulteriore abbondanza. In altra parole, il tradotto abbandonato non è semplicemente abbandonato dall'abbondanza che è la lingua-madre, ma è, in questo abbandono, abbandonato all'abbondanza del *pollakôs*, ovvero ad una profusione di vita di cui non godrebbe se non venisse separato e reso disponibile dalla traduzione.

E non è forse l'esperienza di ciascuno, quella di essere nati nell'abbandono? Cosa altro stanno a dire la tragedia di Edipo, l'esilio di Mosè? L'uno e l'altro definiti dal e destinati all'abbandono, entrambi abbandonati alla nascita, entrambi votati indefinitamente a nascere. Essi sono i progenitori della lingua-madre dell'Europa, la quale è stata chiamata a tradurre il greco e l'ebraico per imparare, in questo progressivo abbandono del greco e dell'ebraico, come si può abbandonare all'abbondanza. Ed ancora, non è forse il Cristo il Traduttore in cui la dialettica dell'abbandono si fa carne? Colui il

---

[8] Cf. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2004.

cui corpo trasuda il *derelequisti me*? Egli, per essere figura di tutti gli abbandonati, rinuncia a lasciarsi abbandonare a qualche compito specifico per essere abbandonato piuttosto all'abbandono in quanto tale. Il Cristo, abbandonato all'abbandono, è così anche figura del Tradotto a tutti, dentro il mondo di ciascun abbandonato e dentro il mondo che tutti prima o poi abbandonano[9]. La traduzione in teologia mostra così la vocazione all'universalità della traduzione in quanto tale, ovvero il compito di facilitare la comprensione in qualsiasi mondo.

2.2 Mondo

La traduzione abbandona ad un mondo. È infatti solo una certa idea di mondo che permette di abbandonare un oggetto al suo destino, fosse anche una parola al suo ambito semantico. Nel caso particolare della traduzione dei testi biblici o teologici, abbandonare ad un mondo significa presupporre una certa relazione tra l'idea di mondo – ciò che potrebbe essere anche chiamata «filosofia prima» – e l'atto interpretativo che la traduzione in quanto tale presuppone. Ma procediamo per gradi.

---

[9] Intorno alla figura cristologica dell'abbandono, Hans Urs Von Balthasar ha annotato che i contrassegni di una tale figura sono da ritrovare in una «parola come non-parola, in quanto parola che si dona perdendosi e, eliminandosi, si innalza»; cf. H. U. VON BALTHASAR, *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 133-149, ivi p. 133. Ora, è interessante notare che il riflessivo «si innalza» traduce in italiano quanto nell'edizione tedesca è espresso con il verbo *aufheben* nella forma del participio presente *aufhebendes*. Si tratta di un verbo di forte memoria hegeliana che, oltre a sintetizzare il processo dialettico, indica, per così dire, il sollevare-che-sopprime. Nella nostra metafora, basti pensare al momento dello scarico merci in cui un paranco solleva dalla stiva un carico per depositarlo sulla banchina. Nella parabola descritta, il tradotto è abbandonato alla sua destinazione definitiva e, in questo abbandono, riceve un'appartenenza che dilegua l'ambiguità del suo essere-per-via. Sul rapporto tra abbandono ed identità, cf. anche lo studio di R. VIGNOLO, *H. U. Von Balthasar: estetica e singolarità*, IPL, Milano 1982, soprattutto pp. 312-315.

Il primo problema che si affaccia è che oggi indiscutibilmente l'idea di mondo non ha più a che fare con l'armonia concepita dai greci: il mondo non è più pensato come creazione in cui si possono leggere le *vestigia Dei*. Il mondo che si mostra oggi si ritrae rispetto ad una sua qualsiasi presentabilità sotto la cifra dell'unitario e del compatto. Ciò perché una visione totale del mondo presuppone che il mondo possa essere disposto come un oggetto, come un panorama, una scena visibile o, per rimanere nella metafora utilizzata a riguardo della traduzione, una precisa riva a cui approdare. Eppure la nostra situazione culturale ci costringe a rinunciare ad una tale sicurezza: oggi viviamo piuttosto il mondo come un ambiente in cui ci si trova e non come una scena davanti alla quale ci si possa atteggiare a spettatore. Si sta dunque affermando che, per motivi contingenti e culturali, si deve rinunciare a pensare ad una unità del mondo? Si dovrebbe semplicemente rifiutare una universalità del mondo, un orientamento del cosmo verso l'uno, per obbedire alla sua «pluriversalità»? E che ne sarebbe, una volta congedata l'universalità del mondo, della vocazione all'universalità della traduzione di cui si è detto? Questo problema conosce al momento sia una risposta affermativa che una negativa.

Da un lato, ci si deve definitivamente congedare dalla «filosofia prima» perché un mezzo trascendentale in cui si possa svolgere un'azione comunicativa interumana, se mai è esistito, oggi è semplicemente impensabile. Impensabile è oggi un principio di metacoordinamento tra le diverse grammatiche al modo di una leibniziana *mathesis universalis*, costruito su una logica prelinguistica che ne assicuri l'applicazione ed il controllo. Questa impensabilità è ciò che la filosofia contemporanea sta gridando ad una teologia che da questo orecchio pare non voler ancora ascoltare.

Dall'altro lato non si può semplicemente liquidare l'universale per un puro e semplice orientamento al plurale, al multiplo, che si pensa in grado di potersi sostituire al desiderio del senso, perché l'esperienza umana del mondo è quella di un *versus*, fosse anche quella di un *versus* al *caos*, il quale sarebbe comunque un orientamento. Certamente l'idea di mondo non rimanda più ad una bellezza armoniosa, ad una figura composta, ma il mondo si separa da questa idea allontanandosi con un verso. Il mondo certamente oggi si sottrae ad una presa, dato che non si dà l'adeguazione del mondo ad un concetto, ma proprio l'inadeguatezza del mondo alla

sua verifica attraverso un'idea, una forma o una visione, questa inadeguatezza apre al gioco della traduzione.

Un secondo problema riguarda il rapporto tra una certa idea di mondo e la teologia. L'inadeguatezza del mondo alla sua sistematizzazione è ciò che non solo apre al gioco della traduzione, ma anche e paradossalmente è quanto costituisce il compito della odierna teologia sistematica. Il compito ermeneutico della teologia – ovvero la volontà di cercare l'altro presso la sua lingua, presso se stesso, e di tradurlo al (e dunque in) Vangelo – si mostra innanzitutto come compito della ragione, anche se non si può parlare di un lavoro filosofico in senso stretto. L'odierno discorso teologico si mostra adeguato al suo interlocutore, al mondo, se compone una pluralità non scindibile di registri teologici e filosofici. Solo in questa misura coloro che partecipano a tale discorso possono trovare, abbandonando le proprie località religiose od ideologiche, un linguaggio comune. Tale linguaggio, lo ribadiamo, non può essere più concepito *more geometrico*, ovvero come discorso sganciato da condizionamenti storici. Si potrebbe dire che il fine del discorso rimane asintoticamente universale, però il processo durante il quale esso si costruisce deve rimanere un tentativo infinito ed inconcluso. E ciò non solo negativamente a causa dell'incapacità umana nel concepire una totalità, bensì a motivo dell'insondabile libertà umana e dei molteplici modi in cui essa cerca di esprimersi in un linguaggio ed in una storia singolare[10].

Vediamo così che pensare una certa idea di mondo porta con sé una ambiguità ineliminabile. Si è detto, infatti, che la traduzione abbandona, e che l'abbandono è il gesto di presa per rilasciare ad una disposizione. Ora si sta dicendo che la traduzione abbandona ad un mondo su cui non può essere esercitata una presa, il che significa che la traduzione abbandona ad un luogo che non può essere ulteriormente abbandonato. Il mondo è lì dove tutto è *apud* tutto, dove tutto è vicino a tutto. Questa definizione implica due conseguenze logiche. La prima è che il tradotto abita il mondo nel quale la traduzione lo abbandona già prima che il tradotto lì vi

---

[10] Su questo, cf. H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana (BTC 118), Brescia 2001, pp. 64-82.

venga abbandonato. Esso, in un certo senso, si trova a destinazione prima di partire, perché, oltre alla sua dimensione segnica, *contiene* già (nell'ambiguo duplice senso di essere-portatore e di tenere-insieme) i domini semantici in cui può essere tradotto. La seconda implicazione derivante da una idea di mondo come tutto *apud* tutto è che – lo si è già accennato – esso non può essere considerato come una ulteriore totalità. Anzi, proprio questo «non fare un Tutto» che caratterizza il mondo è esattamente ciò che fa essere ciò che è, e lascia che ciò che è possa essere in quanto tale. In altre parole, questo «non fare un Tutto» quale caratteristica ontologica negativa del mondo dice che il mondo dispone la traduzione su un ampio margine di creatività. Il mondo, prima di essere il luogo in cui approda il tradotto, è il confine che impone alla traduzione quel limite invalicabile oltre il quale non è possibile tradurre. Non esiste traduzione senza mondo[11].

Fissiamo ora alcune brevi e provvisorie conclusioni. Dovrebbe essere ora divenuto più chiaro che 1) la traduzione non può prescindere da una certa idea di mondo, anche se 2) la tradizione culturale contemporanea impedisce di pensare una tale idea come totalità omnicomprensiva. Questo, però, non è semplicemente un dato culturale da combattere o da accettare supinamente. Si tratta piuttosto di una sfida stimolante, perché 3) la teologia sistematica vive del tentativo di traduzione del Vangelo ed al Vangelo. La proposta di una idea di mondo come «tutto presso tutto» appare dunque promettente, sia perché 4) rimanda ad una molteplicità su cui

---

[11] Per contro, si può affermare che la traduzione nell'epoca della mondializzazione del mondo ha l'ingrato incarico di attestare il mondo come intraducibile per eccellenza. Del mondo si può parlare solo metaforicamente. Ed ugualmente, ciò che viene detto del mondo è solo una sua metafora. Di questa inadeguatezza ed ambiguità ha detto bene Hans Blumenberg; su questo cf. H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; trad. it. *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985. Sul rapporto tra mondo libresco e mondo naturale, cf. ID., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; trad. it. *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

è impossibile fare presa, su cui è impossibile esercitare un controllo tecnico, sia perché 5) tale molteplicità annuncia quel mai-esauribile e sempre sorprendente che la tradizione ha chiamato *mysterion*. Ora, si badi bene, non si sta affermando che il mondo sia infinito[12] ma che, dal punto di vista della traduzione – soprattutto quando questa riguarda lessico e concettualità teologiche –, il mondo si presenta come una realtà sempre possibile.

2.3 Possibilità

La traduzione abbandona ad un mondo possibile[13]. Tra le tante possibilità, infatti, che offre la molteplice ricchezza semantica di una lingua, il tradotto è solo uno tra i tradotti possibili. In questo senso, la traduzione è un processo che approda ad uno solo tra i mondi ai quali potrebbe approdare. E considerando il presupposto che in una lingua non esistono sinonimi, il mondo di rimandi semantici e connessioni di significato a cui approda una traduzione non può essere considerato mai del tutto sovrapponibile con il risultato di un'altra traduzione, per quanto anch'essa legittima e plausibile. Ciò richiede, dal punto di vista non tanto semantico quanto ontologico, una chiarificazione a riguardo dello statuto di un oggetto possibile come è il tradotto. Se poi, come nel nostro caso, si vuole prendere in considerazione la specificità di una traduzione che si muove nell'ambito teologico, il traduttore si deve misurare con il fatto che la fiducia nel Dio che parla attribuisce alla possibilità un primato ontologico rispetto alla realtà. Le profezie del *corpus* biblico sono, infatti, prima che descrizioni dell'accaduto, progetti narranti di azioni non ancora avvenute. Allo stesso modo,

---

[12] Questa parrebbe essere la deriva alla quale, in assenza di supporto che funga da mediazione tra «significato» e «significante», approda J. DERRIDA, *L'écriture et la différance*, Seuil, Paris 1967; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

[13] Sull'idea che la traduzione abbandoni ad un mondo possibile, cf. U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2010, specialmente pp. 45-48. Il testo fornisce anche un'ampia bibliografia sulle ontologie della possibilità in riferimento al fenomeno della traduzione.

il racconto della Passione di Gesù, che da un punto di vista narratologico ha il suo epilogo nella morte, si conclude su quella realtà che proprio secondo questo racconto non è più (2 *Cor* 1,9 s.). Tra tutte le lingue, dunque, la parola della croce possiede un potenziale critico tale da rendere il racconto di cui narra una precisa possibilità che supera la realtà[14]. In questo senso, la lingua teologica è una lingua del «possibile». Eppure, quando si vuole ricavare lo statuto ontologico del possibile, sorge immediatamente una domanda: quale posto, in un catalogo generale delle cose che esistono, si può assegnare al possibile?

Negli ultimi trent'anni, nel variegato panorama della filosofia analitica, sono state date fondamentalmente tre tipi di risposte[15]. La prima risposta, tipica delle teorie finzionali, afferma che un oggetto possibile esiste solo se esiste una mente che lo pensa o un testo che ne parla. Ad esempio, i protagonisti del romanzo *I Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni, Renzo e Lucia, esistono sino a quando nel mondo ci sarà almeno una copia di questo romanzo. Questa posizione ritiene che gli oggetti possibili siano surrogati linguistici di ciò che esiste nel mondo reale, in quanto espressioni di un linguaggio scritto o pensato[16]. La seconda risposta appartiene alle teorie platoniche ed afferma che gli oggetti possibili sono rappresentazioni di quanto sarebbe potuto essere. A differenza della prima posizione, in una teoria platonica un oggetto possibile non dipende strettamente da un testo o da un pensiero: esso semplicemente non appartiene al

---

[14] J. B. Metz ha coniato per questo l'interessante categoria di «ricordo pericoloso»; cf. J. B. METZ, *Futuro dalla memoria della passione*, «Concilium» 6 (1972), pp. 15-34, ivi p. 17. A ciò si contrappone il fatto che la ragione storica nella tarda modernità pare voglia congedarsi dalla propria profonda struttura narrativa. Nella misura in cui la traduzione voglia affrancarsi dalla pura tecnica, essa dovrebbe assumere una posizione critica nei confronti delle abitudini post-narrative assunte dalla società contemporanea.

[15] Cf. la rassegna presentata già da A. THOMASSON, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

[16] Il termine *fiction* è entrato a fare parte delle teorie modali dopo che Gideon Rosen ha chiamato la sua teoria *modal fictionalism*; cf. G. ROSEN, *Modal Fictionalism*, «Mind» 99 (1990), pp. 327-354.

piano della realtà ma al piano trascendentale delle idee, immutabile ed eterno[17]. La terza risposta è quella decisamente più bizzarra ed afferma che l'esistenza degli oggetti possibili è tanto reale quanto quella degli oggetti reali. In questo senso, Renzo e Lucia esistono proprio come esiste in questo momento un uomo seduto alla scrivania che sta scrivendo «scrivania»[18]. Questa è la risposta più provocatoria ed è quella che quell'uomo seduto alla scrivania vorrebbe ora discutere un poco e porre in relazione ad una teoria della traduzione in ambito teologico.

L'esistenza reale di un oggetto possibile dipende dalla formulazione del concetto di un «mondo possibile» realmente esistente di cui l'oggetto possibile farebbe parte. Questa è però una nozione semantica utilizzata dai realisti modali per spiegare il significato degli enunciati che riguardano gli oggetti possibili: i mondi possibili rappresentano i segmenti di realtà che sarebbero potuti accadere, date certe condizioni di partenza. Secondo questa teoria, dunque, esiste un mondo in cui Renzo e Lucia non si sono mai incontrati, ed esso esiste per rappresentare la possibilità secondo la quale essi potrebbero non essersi mai incontrati, sotto alcune condizioni. In questo mondo, quei Renzo e Lucia che non si sono mai incontrati vengono dette *controparti* di quei Renzo e Lucia che si sono incontrati in un altro mondo[19].

Le due coppie appartengono a due diversi mondi, uno realmente attuale e l'altro realmente possibile, entrambi esistenti ed in relazione secondo un rapporto di somiglianza. Questo significa semplicemente che tutto ciò che è, è similmente una controparte in un

---

[17] Alcune tra le teorie platoniche classiche sono quelle esposte da R. ADAMS, *Theories of Actuality*, «Noûs» 8 (1974), pp. 211-231; A. PLATINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974; R. STALNAKER, *Inquiry*, MIT Press, Cambridge (MA) 1984.

[18] Cf. D. LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Basil Blackwell 1986, soprattutto pp. 81-86.

[19] Cf. ID., *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, «The Journal of Philosophy» 65 (1968), pp. 17-25; A. HAZEN, *Counterpart-Theoretic Semantics for Modal Logic*, «The Journal of Philosophy» 76 (1979), pp. 319-338; G. FORBES, *The Metaphysics of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 57-64.

mondo possibile; ed, ugualmente, che tutto ciò che ha una controparte è in un mondo, realmente possibile o realmente attuale in funzione del punto di vista dal quale lo si guarda e lo si utilizza.

Rispetto ad una teoria della traduzione, la posizione di un realista modale ha un vantaggio ed uno svantaggio. Innanzitutto, non dovendo postulare una differenza ontologica tra gli oggetti linguistici da tradurre e quelli tradotti, si è innanzi ad una realtà più uniforme e semplice anche dal punto di vista semantico: una possibile traduzione sarà tanto più significativa quanto più in grado di stabilire una relazione di somiglianza tra un oggetto linguistico in un mondo reale e la sua controparte possibile. Ma dato che ciò deve valere anche per la controparte, questo significa che esiste sempre almeno una traduzione possibile o, meglio, che la traduzione possibile esiste a priori rispetto alle condizioni iniziali postulate da un qualsiasi metodo. Se ora si pensa al caso della teologia come lingua del possibile, è piuttosto coerente affermare che esiste sempre una traduzione possibile del possibile, dato che nel caso contrario esso sarebbe un impossibile da tradurre, ma dunque un impossibile in quanto tale, ovvero un oggetto linguistico non più teologico. Dall'altro lato, il realismo modale, postulando l'esistenza di infiniti mondi esistenti, postula con essi infinite lingue e dunque infiniti tradotti. Come a dire: il realismo modale riduce il *tipo* di traduzioni possibili sulla base di un'unica relazione di somiglianza linguistica ma, ammettendo infinite lingue, postula l'esistenza di un infinito *numero* di traduzioni possibili.

Al di là dei pro e dei contro, in ambito teologico esiste un motivo fondamentale per prediligere il realismo modale rispetto alle altre teorie. Se l'esistenza di una traduzione possibile dipende solo dalla scelta del traduttore o addirittura dall'esistenza o meno di un traduttore, ciò non permette di postulare il caso limite di una tradizionale tesi teologica: Dio è colui di cui non si può dire nulla[20]. Si ponga, in altre parole, l'esistenza di un oggetto linguistico che non goda di alcuna relazione di somiglianza con un qualsiasi oggetto

---

[20] Una breve rassegna delle posizioni che assumono l'inesprimibilità del divino è fornita da E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo* (BTC 42), Queriniana, Brescia 2004, pp. 305-322.

linguistico esistente in un qualsiasi mondo possibile. Come si potrebbe esprimere la sua esistenza e, dunque, la sua lingua, a prescindere da un termine ideale che ne designa le proprietà o da un soggetto che lo nomina? Eppure esso esiste ugualmente, come testimoniano la poesia e la mistica. Dunque, solo da una posizione di realismo modale si può teologicamente esprimere la possibilità dell'esistenza di un intraducibile.

3. La traduzione come abbandono ad un mondo possibile

Nell'uso della metafora della traduzione come abbandono ad un mondo possibile abbiamo voluto visualizzare un trasporto che conduce la parola di qualcuno da qualche parte, per poi abbandonarla ad un mondo rispetto al quale essa prenderà posizione. La figura interpreta la traduzione non come una meccanica selezione di parole dal simile significato tra lingue diverse, quanto piuttosto come un vero e proprio atto di creazione. In altre parole, la metafora utilizzata vorrebbe incorniciare l'atto di traduzione all'interno della pragmatica linguistica, ovvero all'interno di quella prospettiva filosofico-fenomenologica che considera il linguaggio una *energheia*[21].

Ciò implica che la traduzione dovrebbe in qualche modo rendere conto anche della forza illocutiva dell'oggetto linguistico che vuole tradurre, poiché esso non è semplicemente un codice da decifrare in un altro codice. Il traducibile porta inscritto nel suo corpo, per così dire, la differenza tra ciò che dice e ciò che suggerisce, tra ciò che ricorda e ciò che annuncia. In questo spazio della differenza transita la possibilità di un reale processo di significazione, processo che l'atto di traduzione può inverare solo per sottrazione. La traduzione deve infatti fuggire la tentazione di voler operare un calco perfetto, una traslazione tra sistemi linguistici senza perdita di sorta. Ciò è impossibile: anche le leggi fisiche del trasposto affermano che non esiste, relativamente al lavoro dello spostamento, un rendimento

---

[21] Per una introduzione alle tematiche della pragmatica linguistica, cf. C. Bianchi, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

senza perdite. E ugualmente non esiste un termine, una riva adeguata sulla quale approdare, perché lo stesso oggetto da tradurre è da sempre mancante, opaco, ambiguo[22].

Inoltre, se comunicare – secondo l'etimo greco – è un legare ed essere legati, allora il traduttore deve essere serenamente consapevole che la cima lanciata sulla banchina del mondo possibile non potrà mai assicurare al proprio tradotto un sicuro attracco. Da un lato, infatti, nella traduzione viene stabilito un legame, ma dall'altro a questo legame deve essere garantita una certa mobilità. Una volta, infatti, che l'oggetto linguistico viene abbandonato ad un mondo possibile, una volta tradotto, egli viene gettato in una *polis* dove può liberamente circolare, certo nella misura in cui obbedisce alle leggi grammaticali che ne organizzano lo spazio linguistico[23]. Più precisamente, il tradotto abbandonato alla sua destinazione comincia a prendere partito, ad appartenere e ad escludere, a tracciare dei confini e a stabilire delle alleanze semantiche. Questo significa che la traduzione è anche un atto politico, dato che stabilisce sempre una cesura tra il dentro ed il fuori, tra il proprio e l'estraneo, tra l'indigeno e l'immigrato, tra l'amico ed il nemico. La mirabile arte della traduzione è figura dell'umana inclinazione ad aderire a presupposti comuni e condivisi, è pratica in grado di misurare i gradi dell'inclusione e dell'esclusione, i gradi dell'empatia quale caratteristica antropologica originaria. E all'empatia non interessa l'esattezza della matematica verità, quanto piuttosto il calore, seppur al limite del malinteso, del prossimo[24]. Il traduttore che fallisce una traduzione non è, quindi, tanto colpevole di roz-

---

[22] «Nessuno significa con una parola precisamente ed esattamente le stesse cose del vicino, e la differenza, seppur piccola, vibra, come un'increspatura nell'acqua, attraverso tutto il linguaggio. Per questo ogni capire è allo stesso tempo un non capire» (trad. nostra); così W. VON HUMBOLDT, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Cotta, Stuttgart 1963, p. 439.

[23] Da un punto di vista della pragmatica linguistica, infatti, «parlare una lingua significa impegnarsi in una forma di comportamento governato da regole»; cf. J. R. SEARLE, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 69.

[24] Cf. F. LA CECLA, *Il malinteso*, Laterza, Bari 1997.

zezza tecnica: la sua imprecisione lo tradisce in quanto esule. Egli è svelato dal testo come un senza terra che, aspirando al viaggio perfetto, all'utopia della lingua totale, condanna il proprio tradotto a sottostare ad una dittatura, la propria. Nella lingua confezionata dal traduttore, il tradotto viene ridotto ad un silenzio muto. Tale è la traduzione che meccanicizza il linguaggio trasformandolo in senso modulare: il discorso da tradurre è allora semplicemente l'insieme degli elementi soggetto+verbo+complementi. In questa accezione, non si inaugura nessuno spazio politico in cui la lingua di provenienza e quella di destinazione possano negoziare i confini dei rispettivi mondi. Il singolo elemento del discorso è interpretato come modulo che permette soluzioni di assemblaggio molto varie e tutte semanticamente equipollenti. Il modulo è un prestampato i cui spazi bianchi devono essere compilati con i dati richiesti. Nel modulo, il discorso da tradurre richiede al traduttore una competenza semplicemente burocratica ed il tradotto viene abbandonato non tanto ad un mondo possibile quanto piuttosto ad un ufficio d'amministrazione. Un tale ufficio conosce il non detto solo come detto mancante, ma dunque come elemento già interamente dato, secondo il modo con cui, in un test, la domanda presuppone la risposta. La traduzione che tratta il linguaggio per moduli non ammette mondi possibili in cui abbandonare il tradotto, ma solo tradotti coerenti con i significati che la burocrazia ha progettato per le sue finalità amministrative e di controllo. Il tradotto è utilizzato per costruire la neolingua di orwelliana memoria. La lingua prodotta, non creata, viene regolata da una povertà di principio ed ottenuta attraverso una drastica riduzione della complessità grammaticale, lessicale e sintattica.

La forma pura del modulo, il suo ideal-tipo, è il *logo*, nel senso che questo termine acquisisce nell'ambito della grafica pubblicitaria. Un esempio di traduzione modulare è dunque quella che interpreta uno stato emotivo (*Bestimmung*) in una *emoticon*. Non si vuole qui di certo demonizzare una prassi comunicativa quanto mai in auge oggi, piuttosto pare più urgente evidenziare una logica che rischia di essere assunta automaticamente. Il *logo*, infatti, permette un riconoscimento immediato di qualcosa in quanto qualcosa, senza concedere il tempo al pensiero affinché esso si possa attardare nell'immaginare un diverso ed altrettanto possibile significato. La cosa sparisce nel segno che la identifica, come se il tradotto fosse

lì da sempre. In effetti, la traduzione per via computazionale – si pensi a *Google translator* – funziona come un procedimento euristico che promette di poter tradurre un tutto in un altro tutto, saturando quasi istantaneamente tutti gli spazi bianchi. La competenza linguistica custodita da un traduttore umano, con il suo margine di indeterminazione creativa, ammette, al contrario, un'esitazione innanzi ad altri possibili. E proprio questa esitazione assicura al tradotto un'appartenenza politica, perché abbandonare un tradotto ad un sistema semantico o ad un altro, è gesto che richiede la sopportazione di un'attesa. Il tempo necessario al traduttore pone il tradotto al riparo dalla lingua a-politica della burocrazia, da quella lingua procedurale per la quale l'esitazione è sinonimo di inefficienza ed inadeguatezza.

Si diceva che la traduzione è un atto di creazione, e quale creazione non presuppone un'attesa, una durata, uno svolgimento, un silenzio? Il tradotto acquista, nella dilatazione temporale che lo produce, l'ambiguo statuto del dono, il quale, come la mela offerta a Biancaneve, è sempre avvelenato. Nella relazione di dono, infatti, ciò che viene donato non è l'oggetto del dono – nel nostro caso: il tradotto – ma il legame sociale che l'accettazione del dono tacitamente implica. Il dono si può solo ricevere e la sua accettazione comporta un pericolo[25]. D'altro lato, il dono che si rifiuta, lo si rifiuta per non accettare il legame che esso implica. Il dono coinvolge la relazione nella dimensione dell'obbligo, la quale è a fondamento di ogni *communitas*. Così possiamo in conclusione affermare che ogni traduzione, nell'abbandonare il proprio tradotto ad un mondo possibile, offre un dono che funziona come legame sociale. Attraverso il tradotto donato, il traduttore si impegna nella rinegoziazione dei confini linguistici, sociali e politici di una comunità. Per questo, tradurre in ambito teologico dovrebbe avere come presupposto fondamentale e decisivo una chiarezza a riguardo del tipo di *religio* che, con una certa traduzione, si sta offrendo allo spazio pubblico della discussione.

---

[25] Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, in ID., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 261.

Annotazioni

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.

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, *Tessalonicesi, Timoteo, Tito, Filemone*, introd., testo latino e trad. it., pp. 720;
- vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.

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.

---

* 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 2006.

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, *Sentencia Libri*
De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia, introd., trad. it., pp. 256.

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*, pp. 568.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, *2ª ed.,* pp. 764.

TEOLOGIA

BUZI 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*

PUCCETTI 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 sètte 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*

SOURCES CHRÉTIENNES
Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la "casa madre" di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano.*
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omelie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omelie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*

Di prossima pubblicazione:

UGO DI SAN VITTORE, *Sei opuscoli spirituali*
DIADOCO DI FOTICA, *Opere spirituali*
GREGORIO DI NISSA, *Discorso catechetico*
GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

I Talenti

Collana diretta da Moreno Morani
già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. Tertulliano, *Difesa del cristianesimo* (*Apologeticum*)
2. Eliseo l'Armeno, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. Bardesane, *Contro il Fato* (*Peri heimarmene*)
4. Anonimo, *Libro dei due Principi*
5. Eliseo l'Armeno, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. Dionigi, *I nomi divini*
7. Dionigi, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. Tertulliano, *Il battesimo*
9. Tertulliano, *La penitenza*
10. Tertulliano, *Questione previa contro gli eretici*
11. Tertulliano, *Alla sposa*
12. Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede*
14. Matteo Ricci, *Catechismo*

Di prossima pubblicazione:

Gregorio di Nazianzo, *Cinque discorsi teologici. Sulla Trinità*
Tommaso d'Aquino, *Commento a La generazione e la corruzione*
Tommaso d'Aquino, *Commento a Il cielo e il mondo*
Girolamo, *Contro Giovanni*

LE FRECCE

CARBONE G. M., *Gender. L'anello mancante?*

BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*

BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, *2ª ed.*

TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*

TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*

LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*

CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, *4ª ed.*

SCHOOYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*

TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*

TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*

PUCCETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, *2ª ed.*

TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*

SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*

TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*

BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*

ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*

BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*

PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*

SCHOOYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*

ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*

GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*

CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*

MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*

MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*

ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*

SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*

PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*

ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*

CARBONE G. M., *Le cellule staminali*, *2ª ed.*

CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4ª ed.*

ITINERARI DELLA FEDE

BARILE R., *Il Rosario. Misteri tradizionali, della luce e complementari*
PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte*
MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane d'Europa, 3ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*
PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*
PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!, 6ª ed.*
PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede, 3ª ed.*
PEDERZINI N., *Mettere ordine, 19ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti, 2ª ed.*
PEDERZINI N., *Làsciati amare, 9ª ed.*
PEDERZINI N., *La solitudine*
PEDERZINI N., *Stai con me, 4ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
MASTROSERIO N., *Il giubileo*
CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
PEDERZINI N., *Ave Maria, 3ª ed.*
CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
PEDERZINI N., *La vita oltre la morte, 6ª ed.*
PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo, 5ª ed.*
PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono, 6ª ed.*
PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia, 5ª ed.*
PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo, 4ª ed.*
BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
BIFFI G., *Il quinto evangelo, 11ª ed.*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate 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 giugno 2015
presso SAB snc, Budrio (Bo)

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 9788870949087

€ 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