

sacra DOCTRINA



ORLANO LUCA CARPI, *Materialismo e ateismo
nella filosofia di Karl Marx*

MARGHERITA FILIPPI, *Sul dovere di cercare e amare il vero:
il relativismo nel pontificato di Benedetto XVI*

AMBROSE MONG, *Chinese Episcopacy:
Pastoral or Political?*

CLAUDIO MONGE, *Nominare l'Ineffabile: il problema
del nome di Dio nei testi sacri delle religioni abramitiche*

SERGIO PARENTI, *Male fisico e male morale*

FABIO PARI, *Due espressioni difficili dell'iscrizione
di Mesha: loro importanza per lo studio della religione
di Israele e della Bibbia ebraica*

MICHELE ROBERTO PARI, *La fede nelle distinzioni 23-24
del libro III del Commento alle Sentenze
di san Tommaso d'Aquino*

BRUNO-MARIE SIMON, *Divorziati risposati: uscire
dal dilemma*

1

ESD

2019

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 64°

2019/01

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

Tutti i diritti sono riservati

© 2019 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

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

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

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

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

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

SACRA DOCTRINA

Anno 64° 2019/01

ORLANO LUCA CARPI, *Materialismo e ateismo nella filosofia di Karl Marx*

MARGHERITA FILIPPI, *Sul dovere di cercare e amare il vero: il relativismo nel pontificato di Benedetto XVI*

AMBROSE MONG, *Chinese Episcopacy: Pastoral or Political?*

CLAUDIO MONGE, *Nominare l'Ineffabile: il problema del nome di Dio nei testi sacri delle religioni abramitiche*

SERGIO PARENTI, *Male fisico e male morale*

FABIO PARI, *Due espressioni difficili dell'iscrizione di Mesha: loro importanza per lo studio della religione di Israele e della Bibbia ebraica*

MICHELE ROBERTO PARI, *La fede nelle distinzioni 23-24 del libro III del Commento alle Sentenze di san Tommaso d'Aquino*

BRUNO-MARIE SIMON, *Divorziati risposti: uscire dal dilemma*

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

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

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (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 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2019

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2018, sconto 80%	€ 5.408,00	€ 1.081,60

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

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 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 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.

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

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

ORLANDO LUCA CARPI

Materialismo e ateismo nella filosofia di Karl Marx 11

Introduzione 12

Ludwig Feuerbach: l'ateismo conclamato 17

Karl Marx: la dissertazione dottorale su Democrito ed Epicuro 20

"Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico"
(1842-1843) 33

"Sulla questione ebraica" (1844) 35

"Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione" (1844) 38

"Manoscritti economico-filosofici del 1844" 48

L'alienazione 49

Proprietà privata e comunismo 51

La dialettica e la filosofia di Hegel in generale 53

"Tesi su Feuerbach" (1845) 57

L'"Ideologia tedesca" (1845-1846) 59

La concezione materialistica della storia 61

La divisione del lavoro 63

Il "Manifesto del partito comunista" (1848) 65

MARGHERITA FILIPPI

**Sul dovere di cercare e amare il vero: il relativismo
nel pontificato di Benedetto XVI** 78

La grande crisi 86

Il primato della verità 110

L'educazione della libertà 133

Conclusione 154

AMBROSE MONG

Chinese Episcopacy: Pastoral or Political?	161
Two Basic Points: Pastoral or Political?	164
Chinese Episcopate: Whose leadership?	165
Three Types of Bishops	166
Legitimately Consecrated	167
Secretly consecrated	168
Self-selection and self-consecration	169
Power Struggle	171
The Vietnamese Model	172
Recent developments	173
Ignatius Gong Pinmei	174
Aloysius Jin Luxian	178
Conclusion: Power and Legitimacy	182

CLAUDIO MONGE

Nominare l'Ineffabile: il problema del nome di Dio nei testi sacri delle religioni abramitiche	184
Le criticità di un approccio teologico comparato	185
I nomi divini nell'Islam	190
Il Dio "Uno" è anche "unico"?	199
La specificità della fede cristiana nel suo rapporto agli "altri"	205
Conclusion: un Dio delle fedi abramitiche di cui bisogna fare "l'esperienza"	209

SERGIO PARENTI

Male fisico e male morale	214
Introduzione	215
Un poco di storia della teologia	217
Il nostro punto di partenza	222
Il bene	227

La natura come principio di tendenza	227
L'agire morale	231
Libero arbitrio e agire virtuoso	235
Conclusione	247

FABIO PARI

**Due espressioni difficili dell'iscrizione di Mesha:
loro importanza per lo studio della religione di Israele
e della Bibbia ebraica** 249

1. Presentazione generale della stele di Mesha	250
1.1 <i>La stele</i>	250
1.2 <i>Il contenuto dell'iscrizione</i>	251
2. Il testo delle espressioni in esame	252
3. Le diverse interpretazioni date delle due espressioni	254
3.1 <i>'r'l</i>	254
3.1.1 Come nome proprio di persona	254
3.1.2 Come epiteto di persona	255
3.1.3 Come nome di ufficio svolto da una persona	255
3.1.4 Come oggetto	256
3.2 <i>dwdh</i>	257
3.2.1 Come nome proprio di persona	257
3.2.2 Come titolo o nome di ufficio svolto da una persona	258
3.2.3 Come nome di divinità	260
3.2.4 Come oggetto	260
3.3 <i>Le diverse ricostruzioni e interpretazioni proposte per '[..]ly . yhw</i>	261
3.3.1 '[t . k]ly . yhw	261
3.3.2 '[t . ']ly . yhw	261
3.3.3 '[t . š']ly . yhw o '[t . 'g]ly . yhw	262
3.3.4 '[r']ly . yhw	262

4. Il contesto testuale delle due espressioni	263
4.1 <i>La prima espressione</i>	263
4.2 <i>La seconda espressione</i>	264
4.3 <i>La nota accusativi 't</i>	264
5. Le occorrenze delle parole che compongono le due espressioni	265
5.1 <i>L'occorrenza di 'r'l</i>	266
5.2 <i>L'occorrenza di dwdh</i>	267
6. La nostra interpretazione	269
6.1 <i>L'interpretazione di dwdh</i>	270
6.2 <i>L'interpretazione di 'r'l</i>	273
6.3 <i>L'interpretazione di '[..]ly . yhw</i>	275
7. L'importanza delle due espressioni in riferimento a Israele e alla Bibbia Ebraica	276
7.1 <i>'r'l dwdh</i>	276
7.2 <i>'[t . k]ly . yhw</i>	278
Conclusione	281
Abbreviazioni	282
Bibliografia	283

MICHELE ROBERTO PARI

**La fede nelle distinzioni 23-24 del libro III
del *Commento alle Sentenze* di san Tommaso d'Aquino** 289

Introduzione 290

1. La distinzione 23 del libro III 290

 1.1 *Il testo di Pietro Lombardo* 290

 1.2 *La "divisio textus" di Tommaso: gli argomenti di questa distinzione* 291

 1.3 *La questione 2: la fede in se stessa* 292

 1.3.1 *L'articolo 1: la definizione della fede* 292

 1.3.2 *L'articolo 2: l'atto della fede* 293

1.3.3 L'articolo 3: il soggetto della fede	296
1.3.4 L'articolo 4: La fede come virtù	297
1.3.5 L'articolo 5: Il primato della fede	298
1.4 <i>La questione 3: la fede formata e la fede informale</i>	299
1.4.1 L'articolo 1: la fede formata dalla carità	299
1.4.2 L'articolo 2: la fede informale dono di Dio	301
1.4.3 L'articolo 3: la fede dei demoni	301
1.4.4 L'articolo 4: la fede al sopraggiungere della carità	303
2. La distinzione 24 del libro III	305
2.1 <i>Il testo di Pietro Lombardo</i>	305
2.2 <i>La "divisio textus" di Tommaso: gli argomenti di questa distinzione</i>	306
2.3 <i>La questione 1: l'oggetto della fede</i>	306
2.3.1 L'articolo 1: la verità increata come oggetto della fede	306
2.3.2 L'articolo 2: la fede e le cose che si vedono	308
2.3.3 L'articolo 3: la necessità e il merito della fede	310
Conclusioni	312
BRUNO-MARIE SIMON	
Divorziati risposati: uscire dal dilemma	314
Il dilemma	316
La via dell'umiltà	331

MATERIALISMO E ATEISMO NELLA FILOSOFIA DI KARL MARX

ORLANDO LUCA CARPI

Editor's note: After a few decades of oblivion, following the fall of the Berlin wall and the failure (or transformation, as in the case of China) of all prominent Marxist-inspired social movements, the thought of Karl Marx is the subject of a renewed, albeit limited and sometimes superficial, interest. The author of the present article traces the philosophical itinerary of the father of Communism, from the indelible influence of Hegel, through the admiration for Feuerbach – both dialectically overturned –, landing finally at scientific economics and revolutionary politics.

From the theological point of view, however, Marxian thought is of peculiar interest because of its harsh and relentless controversy with religion. According to Feuerbach, religious self-denial is a particular form of alienation, deriving from the lack of satisfaction of human needs; but according to Marx these needs are exclusively of an economic nature, and are considered as the foundation of every kind of human alienation.

The answer to the religious question is used by Marx to provide, in a dialectical-analogical way, the solution to the economic problem faced by masses oppressed by the capitalist system: as people are subjected to a God invented by their conscience, so proletarians are dominated by the product of their own work; and as human beings can emancipate themselves from religion, by overthrowing their idols, so workers can free themselves from the tyranny of capital, by a revolutionary insurgence.

It is certainly impressive that a thinker like Marx, who claimed to be realistic and even “scientific,” embraced so narrow-mindedly optimistic a perspective as to lead him to believe that the basic problems of man – evil, pain, death, meaningless of life – could merely be attributed to economic factors and solved at that level. Was it naivety – his, and of all those who shared Marxist delusion – or should we rather speak of foolishness, in the biblical (and most dramatic) sense of the term?

INTRODUZIONE

Prima di prendere in considerazione il materialismo e l'ateismo nella filosofia di Karl Marx, è importante inquadrare storicamente la situazione in cui si venne a trovare la filosofia tedesca dopo la morte di Hegel e cercare nello stesso tempo di comprendere la nascita e lo sviluppo di un importante fenomeno come è quello dell'ateismo.

La filosofia dell'800 nei primi decenni è caratterizzata dall'avvento e dal dominio del pensiero idealistico attraverso Fichte, Schelling e Hegel. Soprattutto il filosofo di Stoccarda ha monopolizzato la cultura tedesca ed europea, divenendo quasi "l'Aristotele dei tempi moderni": in lui si riconobbero non solo studenti, studiosi, artisti, ma anche burocrati, militari e teologi. Soprattutto questi ultimi vedevano in lui l'ultimo baluardo contro la diffusione del deismo illuministico, dell'agnosticismo kantiano, del fideismo, e dell'ateismo.

La sua filosofia, da Hegel stesso denominata, il più delle volte, "speculativa", per differenziarla da quella di Fichte e Schelling, chiamata idealismo, culmina in una concezione panteistica, spiritualistica in cui Dio, come Spirito Assoluto, può essere compreso compiutamente solo dalla filosofia teoretica, speculativa: soltanto questa sussume l'arte come mera intuizione dell'Assoluto, e la religione come rappresentazione simbolica dell'Assoluto stesso e lo fa attraverso "la fatica del concetto". Hegel pertanto spiegava ogni mistero, anche quelli della fede, come la SS. Trinità e l'Incarnazione. In questa prospettiva tutto è spiegabile razionalmente in base al noto principio "ciò che è razionale è reale" e "ciò che è reale è razionale".¹ Questa concezione panteistica, ottimisti-

¹ Hegel afferma: "Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto*, p. XIX, si trovano queste proposizioni: 'ciò che è razionale è reale' e 'ciò che è reale è razionale'. Queste semplici proposizioni sono sembrate strane a parecchi e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggono filosofia e di certo, almeno religione. Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale –, ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è,

ca, trovò molti sostenitori, continuatori, ma anche oppositori, in nome del teismo e del misticismo.

A questo punto mi pare opportuno illustrare quali sono stati storicamente gli atteggiamenti della filosofia nei confronti del problema religioso. Essi sono quattro: il più antico è quello panteistico, che concepisce la divinità come unita con la natura intesa nel senso più ampio del termine. Questa concezione è propria della filosofia greca presocratica, in particolar modo della scuola ionica. Anche nell'epoca moderna il panteismo ha trovato una sua collocazione preminente all'interno del pensiero rinascimentale e del Seicento (cfr. la filosofia di Giordano Bruno e di Spinoza). Panteistica sarà anche la concezione romantica della religione (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher), anche se in questo ultimo caso l'identità non è più tra Dio e l'universo inteso come natura, ma tra Dio e l'uomo, cioè l'umanità concepita come Spirito. D'altra parte, proprio questo ritorno al panteismo è dettato da una reazione violenta contro il deismo illuministico.

La seconda posizione relativa a Dio è quella teista, rintracciabile già in parte nel pensiero di Aristotele (Dio inteso come "noesis noeseos"), ma presente soprattutto nell'età medievale per quanto riguarda la concezione filosofica teologica della Patristica e della Scolastica. Tale concezione si caratterizza infatti per due aspetti fondamentali: il primo consta nel concepire Dio come persona, dotata di intelligenza e libera volontà, il secondo come trascendente il mondo e l'uomo, diverso sostanzialmente da essi non solo per grado, ma qualitativamente (contro l'emanatismo plotiniano e il monismo spinoziano). Dio è perciò in relazione con il mondo e con l'uomo senza essere parte di esso, come invece vuole il panteismo di ogni

in parte, apparizione e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: – L'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile che può non essere allo stesso modo che è". (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it., Laterza, Bari 1984, 9-10. Cfr. anche ID., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it., Laterza, Bari 1979, 15-16).

epoca. Filosofi teisti furono pertanto: sant'Agostino, sant'Anselmo, sant'Alberto Magno, san Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Pensatori teisti si possono però trovare anche nella filosofia moderna, nonostante che le premesse e le categorie fondamentali del pensiero di molti di questi filosofi stiano alla base di una progressiva laicizzazione e secolarizzazione; tra questi si possono ricordare: Cartesio, Leibniz e Kant.

La terza posizione del pensiero nei confronti della divinità può considerarsi il deismo, che costituisce un fenomeno a sé stante perché è proprio di un'epoca, quella illuministica, che non ha avuto un grande seguito. Si può pensare allora che sia stato un fenomeno di scarsa importanza, ma ciò sarebbe un giudizio quanto mai opinabile: proprio il deismo infatti ha dato luogo a quella reazione che si è manifestata soprattutto in età romantica con il ritorno dello spinozismo e del panteismo, per culminare poi in quel complesso movimento che è stato l'idealismo. C'è poi da aggiungere che la posizione deistica potrebbe anche avere preparato la strada all'ateismo moderno e contemporaneo, in quanto l'illuminismo segna, con la sua fiducia incondizionata nella ragione, un allontanamento dalla fede e in ultima istanza da Dio. Il deismo infatti riconosce l'esistenza della divinità, ma questa è concepita come impersonale (*das Gott*, potremmo dire parafrasando Jacobi) e totalmente trascendente il mondo e l'uomo, priva com'è di qualsiasi relazione con essi; di qui il rifiuto della Provvidenza divina. Impersonalità e trascendenza assoluta (il "dio fannullone" di Laplace) sono pertanto le caratteristiche peculiari, che differenziano la concezione deistica da quella teistica. Come si è detto, una formulazione precisa di questa posizione è presente nel pensiero illuministico francese e inglese; in Prussia, infatti, il deismo ebbe minore penetrazione nelle scuole e nelle università, anche per il ben noto rigore teologico di quel tempo.

Proprio per questo motivo, secondo il mio giudizio, solo il primo Fichte (del *Saggio di una critica di ogni rivelazione* del 1792) può essere collocato all'interno di questa visione. Neanche Kant fu mai deista,² ma

² Il teismo morale è una forma di teologia naturale ma non fisica, in quanto conferisce oggettività pratica all'idea dell'immortalità dell'anima e all'idea dell'esistenza di Dio secondo la legge morale, l'imperativo categorico. Siccome Kant ha criticato preceden-

“teista morale”, come egli stesso si definiva; e proprio a lui, come afferma Nicola Abbagnano,³ si deve la citata distinzione tra deismo e teismo,

temente tutte le prove dell'esistenza di Dio (prova ontologica, cosmologica e fisico-teologica), ritiene valida unicamente, come teologia naturale, la teologia morale fondata sui postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, resi possibili dalla legge morale, cioè dall'imperativo categorico. Prendiamo in considerazione ciò che Kant ci dice in proposito nella *Critica della ragion pura* e nei *Prolegomeni*. Nella prima *Critica* Kant aveva affermato: “La teologia naturale conclude agli attributi e all'esistenza di un Creatore del mondo movendo dalla costituzione, ordine e unità, che si dà in esso mondo, in cui bisogna ammettere due specie di causalità, e la loro regola, ossia natura e libertà. Quindi da questo mondo sale all'intelligenza suprema, o come principio di ogni ordine e perfezione naturale, o come principio di ogni ordine e perfezione morale. Nel primo caso si dice teologia fisica, nel secondo teologia morale” (I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Laterza, Bari 1981, 494; cfr. *Ibid.*, 493-501). Nei *Prolegomeni* Kant entra in merito all'analogia secondo il suo teismo morale affermando: “Per mezzo di questa analogia rimane ancora un concetto, che per noi è sufficientemente determinato, dell'Essere supremo, sebbene abbiamo abbandonato tutto ciò che potesse determinarlo senz'altro in sé; giacché noi pur lo determiniamo rispetto al mondo e quindi rispetto a noi, e di più non ci è necessario” (ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. it., Laterza, 127). Kant pensa che la sua concezione possa preservare sia dal pericolo dell'antropomorfismo, proprio, a suo parere, della metafisica tradizionale, sia dal pericolo del deismo, proprio dell'illuminismo francese ed inglese. In proposito Kant aggiunge: “L'espressione conveniente ai nostri deboli concetti sarà questa: noi pensiamo il mondo come se esso, per la sua esistenza e per la sua interna determinazione, tragga origine da una ragione suprema; con il che noi in parte riconosciamo la costituzione propria del mondo, pur senza pretendere di determinarla anche per la causa di esso in sé, in parte, d'altronde, poniamo il fondamento di questa costituzione (della forma razionale nel mondo) nel rapporto della causa suprema col mondo, non trovando il mondo per sé sufficiente a ciò. In tal modo le difficoltà che sembrano star contro al teismo, scompaiono, perché al principio di Hume, di non spingere dommaticamente fuori del campo di ogni esperienza possibile l'uso della ragione, si collega un altro principio che sfuggì affatto a Hume, cioè di non considerare il campo dell'esperienza possibile come quello che, agli occhi della nostra ragione, ponga i limiti di se stesso” (*Ibid.*, 128-129).

³ N. ABBAGNANO, *Dizionario filosofico*, Utet, Torino 1961, 861-862.

termini a quel tempo usati come sinonimi in opposizione all'ateismo, come li considerava Voltaire nel suo *Dictionnaire philosophique*. Rappresentanti del deismo sono invece, a tutti gli effetti, gli enciclopedisti, in particolar modo Voltaire e Rousseau; gli empiristi britannici di cui Locke fu il precursore e i cosiddetti "moralisti" britannici del secolo XVIII (Shaftesbury, Hutcheson, Mandeville, Butler).

La quarta posizione del pensiero nei confronti della divinità è l'ateismo: questo atteggiamento è proprio del pensiero moderno e contemporaneo e ne costituisce anzi una peculiarità. Con questo non si vuole affatto negare che nel corso della storia della filosofia non vi siano stati pensatori atei, ma si deve affermare che ce ne sono stati veramente pochi; nel mondo greco, si potrebbero definire atei (anche se non nel senso moderno del termine) Democrito ed Epicuro. In realtà anch'essi potrebbero essere considerati deisti *ante litteram*. L'ateismo è però un fenomeno tipicamente moderno: il pensiero medioevale, anche nelle sue forme ereticali, non può dirsi affatto ateo. Ateo non fu nemmeno il pensiero umanistico di Giordano Bruno o più tardi del razionalista Spinoza; infatti entrambi hanno una concezione panteistica: naturalistica misticizzante il primo, naturalistico-razionalistica il secondo. L'illuminismo fu, come si è già detto, prevalentemente deista, ma in alcuni casi (Diderot, D'Alembert, D'Holbach) fu assai vicino, nel suo materialismo, a posizioni atee. L'ateismo, come ateismo conclamato, nasce però propriamente all'interno della secolarizzazione del pensiero moderno: in primo luogo, dopo la morte di Hegel fu la sinistra hegeliana (Strauss, Feuerbach, Marx, Engels, Bauer, Stirner) a dar luogo ad una concezione materialistica (in un certo modo prosecuzione del materialismo presente già all'interno dell'illuminismo francese) che nella seconda metà dell'Ottocento divenne la prima forma di ateismo conclamato. Quasi contemporaneamente fece la sua comparsa anche il positivismo ateo di Comte, e negli anni '70 assistiamo all'avvento del nichilismo di Nietzsche. L'ateismo si distingue dalle altre posizioni in quanto nega l'esistenza di Dio; e questo è anche l'atteggiamento di parte della filosofia del '900: marxismo, esistenzialismo, neopositivismo scienziata...

Per quanto riguarda l'agnosticismo, che è una sorta di quinta posizione rispetto alla divinità, anche questa potrebbe essere considerata come una sorta di preludio all'ateismo, quando si presenti non come positivo

(cfr. Kant), ma semplicemente negativo, cioè indifferente al problema religioso stesso: *ignoramus et ignorabimus*. Pertanto, anche il positivismo ottocentesco e il neopositivismo del Novecento (il positivismo logico e gran parte della filosofia analitica) sono collocabili all'interno di questa sfera. Si diceva che l'ateismo nasce in senso proprio con l'avvento della sinistra hegeliana; infatti, dopo la morte di Hegel (1831), la scuola hegeliana si divise in destra e sinistra. La prima era rappresentata soprattutto da pastori protestanti che conservarono sia la dottrina, sia il metodo del Maestro, perché vedevano in lui l'estremo difensore della teologia luterana; la seconda dai cosiddetti "giovani hegeliani" di sinistra che conservarono unicamente il metodo, abbandonando la dottrina, ritenuta astratta e "idealista" nel senso deterioro del termine, ancora oggi presente in questo significato nel linguaggio comune.

Colui che iniziò questa corrente può essere considerato David Strauss, che nel 1835 pubblicò la *Vita di Gesù*, suscitando violente polemiche e motivi di divisione all'interno della scuola hegeliana. Quest'opera, omonima di quella dello stesso Hegel (composta negli anni '90 del XVIII secolo ma pubblicata solo nel 1907 da Nohl), è il primo tentativo radicale di applicare il concetto di mito alla critica dei testi biblici. Pertanto la religione è ridotta quasi a leggenda, perché il mito è un'idea metafisica espressa nella forma di un racconto immaginato o fantastico. Al di là della figura di Strauss, i rappresentanti più importanti della sinistra hegeliana sono Feuerbach, Marx ed Engels.

Ludwig Feuerbach: l'ateismo conclamato

Ludwig Feuerbach (1804-1872) fu scolaro dello stesso Hegel e per le sue idee si vide troncata la carriera universitaria che lo aveva visto libero docente a Erlangen. Feuerbach presenta la sua filosofia "come filosofia dell'avvenire", che consiste nel capovolgimento esatto di quella di Hegel, in quanto per lui il compito della vera filosofia non è di riconoscere l'infinito come finito, bensì quello di riconoscere il finito come non finito, come infinito; cioè di porre non il finito nell'infinito, ma l'infinito nel finito. Per Feuerbach la filosofia di Hegel è la più grande teologia in quanto predica dell'infinito ciò che dovrebbe predicare del finito, pertanto è necessario capovolgere la situazione e partire

dal finito, cioè il reale, il concreto. È necessario quindi trovare l'infinito nel finito e non viceversa; bisogna porre di nuovo "sui piedi" l'uomo, che Hegel aveva messo "sulla testa", partendo dall'uomo concreto, sensibile, materiale; poiché l'uomo "è ciò che mangia".⁴ Hegel, con la sua filosofia speculativa, voleva rinverdire i fasti di Aristotele ed essere considerato "l'Aristotele dei tempi moderni": secondo Feuerbach invece Hegel è stato solo il Proclo tedesco, e ha posto l'essenza dell'uomo al di fuori dell'uomo stesso.⁵

Nelle sue due opere più importanti, *L'essenza del cristianesimo* (1841) e *L'essenza della religione* (1845), Feuerbach afferma la necessità di impostare una nuova filosofia che non abbia più per oggetto lo Spirito Assoluto, cioè Dio, come in Hegel, ma lo spirito finito: l'uomo. Questa nuova filosofia è definibile come antropologia, la quale deve includere, come scienza dell'uomo, anche la fisiologia. Importante, soprattutto, è l'analisi del significato che ha per l'uomo l'esperienza religiosa, e le modalità che assume la religione nel divenire storico, anche dal punto di vista delle istituzioni.

Soltanto in questo modo si può ridefinire in maniera corretta il rapporto tra finito e infinito, realtà e pensiero, io e tu, l'io e la società, cioè ridefinire l'uomo. La reale emancipazione dell'uomo dipende dalla sua emanci-

⁴ "L'albero, per esempio, è qui: ma se io mi volto, questa verità è svanita. Questo va bene nella fenomenologia dove il voltarmi costa una piccola parola; nella realtà invece dove devo voltare il mio corpo pesante, il qui mostra di avere un'esistenza perfettamente reale anche dietro le mie spalle. L'albero limita le mie spalle; e mi caccia dal posto che esso occupa. Hegel non confuta il qui, quale è oggetto della coscienza sensibile, a differenza del pensiero puro, ma soltanto il qui è l'ora della logica. Confuta il pensiero dell'essere singolo, l'*haecceitas*; mostra che non è vero l'essere singolo, quale viene fissato nella rappresentazione in forma di realtà. La fenomenologia non è altro che la logica fenomenologica. Soltanto da questo punto di vista si può giustificare il capitolo sulla certezza sensibile" (L. FEUERBACH, "Critica della filosofia hegeliana" in *Id., Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. it., Einaudi, Torino 1979, 30).

⁵ "Hegel non è affatto l'Aristotele tedesco o l'Aristotele cristiano, ma è il Proclo tedesco. La filosofia assoluta è la resurrezione della filosofia alessandrina" (FEUERBACH, *Principi*, 114.).

pazione dalla religione: soltanto attraverso l'oggettivazione l'uomo acquista la coscienza di se stesso. Questa è l'opposto dell'alienazione stessa (come la chiamerà Marx) e viene definita da Feuerbach "proiezione".⁶ La proiezione consiste nel fatto che l'uomo tende a proiettare in Dio ciò che lui vorrebbe essere o avere. Il concetto di "proiezione" sarà ripreso da Marx col termine di "alienazione". È importante notare che sia il termine "proiezione" sia "alienazione" hanno per Feuerbach e per Marx significato "negativo" (come ancora oggi giorno nel linguaggio comune); invece in Hegel "l'alienazione" era "oggettivazione", pertanto assumeva significato positivo. Hegel però accanto al termine alienazione (*Entäußerung*) aveva usato anche il termine estraneazione (*Entfremdung*), che significava il modo con cui lo spirito reagiva non sentendosi partecipe del processo dialettico. Il termine estraneazione aveva pertanto significato negativo. Marx invece ha considerato alienazione ed estraneazione come sinonimi, e li ha considerati alla stregua della proiezione di Feuerbach. Feuerbach, quindi, può concludere la sua analisi religiosa affermando che, più la religione è perfetta (e la più perfetta è il cristianesimo), più mostra la proiezione umana.

Concludendo, per lo scolaro di Hegel la religione è quindi un'invenzione dell'uomo, che egli compie involontariamente, perché non riesce a soddisfare i suoi bisogni nel mondo terreno, proiettandone così in un mondo ultraterreno la realizzazione (l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio). Feuerbach ha pertanto una concezione atea, totalmente umanistica, ma non individualistica: l'essenza dell'uomo è infatti nella comunità in cui si istituisce il vero rapporto tra l'io ed il tu. Solo nella comunità si trova la libertà perché il valore primario, per il filosofo tedesco, è la solidarietà sociale, che stimola il sentimento del dovere. Nel dovere si esprime la moralità collettiva il cui fine ultimo è la felicità. L'uomo deve testimoniare la propria libertà con il lavoro, con

⁶ Feuerbach afferma: "Appartiene dunque all'essenza stessa di Dio di non essere oggetto di altro essere all'infuori dell'uomo, di essere un oggetto specificamente umano, un segreto dell'uomo. Ma allora, se Dio è soltanto un oggetto dell'uomo, che cosa si rivela a noi dell'essenza di Dio? Null'altro che l'essenza dell'uomo" (FEUERBACH, *Principi*, 76).

l'arte e con la partecipazione politica: queste attività prenderanno il posto della religione, della superstizione e del fanatismo, che da essa derivano. La "filosofia dell'avvenire", per parafrasare un'altra nota opera di Feuerbach, sarà "l'antropologia", che ha per centro l'uomo e sarà il futuro della filosofia. Con Feuerbach si assiste per la prima volta, nel corso della filosofia occidentale, all'affermazione di un ateismo conclamato, positivo, che influenzerà fortemente molti filosofi successivi: Marx ed Engels su tutti.

Karl Marx: la dissertazione dottorale su Democrito ed Epicuro

Karl Marx nacque a Treviri nel 1818 e morì esule e apolide a Londra nel 1883. Era di origine ebraica: il padre si era convertito al luteranesimo, ma egli era personalmente ateo; il suo interesse per il materialismo si può fare risalire già agli anni universitari, in cui, pur essendo stato influenzato notevolmente dalla filosofia di Hegel, si interessò del materialismo greco: in particolar modo lo interessava l'atomismo greco. *La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1841) è una dissertazione che non a caso ha preso in considerazione gli unici due filosofi che potrebbero essere definiti atei dell'antichità. In questa dissertazione, Marx è ancora assai influenzato da Hegel, soprattutto per lo stile e il lessico usati.

Marx voleva inizialmente, come dissertazione, elaborare un lavoro vasto e complesso sulle tre scuole ellenistiche greche: stoicismo, epicureismo e scetticismo. Dovette rinunciare al progetto iniziale (che però, come scrive nella stessa *Dissertazione*, aveva ancora in mente per il futuro) perché il tempo non gli fu sufficiente: fu costretto a trasferirsi dall'università di Berlino all'università di Jena, lui che era un convinto hegeliano; infatti a Berlino era stato chiamato l'anziano Schelling, che insegnava la sua "filosofia positiva", in aperto contrasto con la filosofia hegeliana. In passato Schelling era stato amico e collaboratore di Hegel, ma, con la pubblicazione della *Fenomenologia dello Spirito* (1807), i rapporti tra i due grandi filosofi si ruppero; infatti Hegel aveva considerato l'Assoluto di Schelling come "la notte in cui tutte le

vacche sono nere”,⁷ cioè come qualcosa di vago e di indeterminato, e la filosofia schellinghiana era considerata una filosofia astratta, fondata sul principio d’identità e su un intuizionismo irrazionalistico.

Schelling per parecchi anni fu quasi inattivo a livello speculativo: in questo periodo aveva assistito all’ascesa di Hegel, ormai suo ex-amico e collaboratore, che insegnava con grandissimo successo di pubblico una filosofia panlogistica, in cui lo Spirito Assoluto, Dio, è conoscibile propriamente solo dalla filosofia teoretico-speculativa. La filosofia speculativa hegeliana, fondata sulla dialettica, aveva come principio primo: “Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale”, cioè la perfetta identità tra razionalità e realtà e tra realtà e razionalità. Schelling aveva cercato di elaborare una filosofia che potesse costituire una risposta a quella hegeliana: “la filosofia positiva”. Con questa Schelling affermava che la filosofia può solo negativamente, attraverso l’intuizione estetica, pervenire all’Assoluto, Dio, considerato come identità di Spirito e Natura. Questo era stato peraltro il risultato della filosofia giovanile di Schelling.

Con la sua “filosofia positiva”, che comprendeva una “filosofia della mitologia” e una “filosofia della rivelazione”, che costituiscono il modo attraverso il quale lo spirito finito, l’individuo, si rapporta filosoficamente a Dio, Schelling affermava che solo la fede, come fede rivelata, è in grado di farci conoscere Dio. Storicamente bisogna aggiungere che Schelling era stato chiamato a Berlino per occupare la cattedra che era stata di Hegel, per porre un freno al diffondersi del pensiero dei Giovani hegeliani di Sinistra: questi interpretavano il pensiero di Hegel in senso rivoluzionario. Secondo la Sinistra hegeliana, Hegel sarebbe stato esotericamente credente e conservatore, ma esotericamente ateo

⁷ “Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta o alla conoscenza che sta cercando ed esibendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell’Assoluto tutto è uguale, oppure gabellare un suo Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l’ingenuità di una conoscenza fatua” (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1973, Prefazione, 13).

e rivoluzionario. È evidente che gli scritti hegeliani dimostravano la prima tesi, ma il pensiero hegeliano poteva avere un significato recondito: in base a certe figure della *Fenomenologia dello spirito* (cfr. quella del “servo-padrone” o della “coscienza infelice”), ma soprattutto per il cosiddetto metodo dialettico, il pensiero di Hegel poteva assumere, ai loro occhi, significato ateo e rivoluzionario.

Ateo in primo luogo, perché Hegel, sostituendo la dialettica all’analogia, tendeva a divinizzare l’uomo; infatti se il risultato ultimo della filosofia hegeliana era che l’uomo, cioè l’umanità, considerata nel suo corso storico, era Dio, allora, per i giovani hegeliani di Sinistra, Dio non era altri che l’uomo stesso: Dio era l’uomo. Il Dio della religione rivelata, considerato invece come un Ente trascendente (il mondo e l’uomo stesso) e, in base ad una visione analogica, inteso come Persona (dotata di Intelletto e Volontà), era soltanto una “proiezione” umana. Ciò infatti affermava, basandosi anche sulle analisi di Strauss e Bauer, Feuerbach ne *L’essenza del cristianesimo*.

In secondo luogo, il pensiero hegeliano poteva essere considerato rivoluzionario perché, in base al principio “ciò che è razionale è reale”, non essendo la realtà l’esistenza, si invitava a trasformare la realtà stessa attraverso la ragione, cioè a renderla razionale. D’altra parte Hegel stesso aveva distinto realtà ed esistenza, che erano peraltro due categorie diverse tra loro anche nella filosofia di Kant.⁸ Marx era hegeliano, e come giovane hegeliano di Sinistra temeva il reazionario Schelling: sostenendo la sua dissertazione dottorale a Jena, Marx avrebbe evitato il suo giudizio e pertanto avrebbe potuto laurearsi senza patemi ed intraprendere la sua attività giornalistico-politica. Questa era l’unica attività che Marx avrebbe potuto svolgere, dal momento che una carriera universitaria, considerate le sue idee atee e rivoluzionarie, gli sarebbe stata sicuramente preclusa: Feuerbach e Bauer infatti avevano perso la loro cattedra universitaria proprio per le loro idee invise alle autorità prussiane.

Entrando in merito alla dissertazione dottorale marxiana, nella Prefazione Marx afferma che questa è solo un’introduzione ad uno scritto più

⁸ Per quel che riguarda Hegel, cfr. nota 1; per quel che riguarda Kant, cfr. *Critica della ragion pura*, Tavola delle categorie, 96.

ampio ed analitico sulla filosofia dell'ellenismo, che avrebbe dovuto comprendere la trattazione dello stoicismo, dell'epicureismo e dello scetticismo: Marx non manterrà questa promessa. I suoi interessi verteranno, subito dopo il dottorato, sulla filosofia del diritto, in particolare su quello di Hegel. Ciò fu dovuto anche all'incontro con Eduard Gans, già studente di Hegel, dal quale imparò molti principi giuridici hegeliani.

Marx è in questo momento hegeliano e sembra condividere la dottrina hegeliana nel suo complesso, anche se mostra un notevole interesse per la filosofia ellenistica in generale, e per quella di Epicuro in particolare. Anche il suo modo di scrivere ricorda quello del filosofo di Stoccarda. Marx afferma a proposito proprio di Hegel: "Hegel ha certo fissato, nel complesso, con esattezza le linee generali dei menzionati sistemi; ma da una parte, data la mirabile vastità e arditezza del piano della sua storia della filosofia, dalla quale soltanto la storia della filosofia stessa può datarsi, era impossibile entrare nei particolari, dall'altra al gigantesco pensatore la sua veduta intorno a ciò che egli chiamava speculativo per eccellenza impediva di riconoscere l'alta importanza che questi sistemi hanno per la storia della filosofia greca e per lo spirito greco in generale. Tali sistemi sono la chiave della vera storia della filosofia greca".⁹ Marx elogia in apertura proprio Hegel e lo ritiene il reale fondatore della storia della filosofia; pensa però che la filosofia ellenistica sia stata da lui sottovalutata: in particolare, essendo Hegel un filosofo che amava la filosofia teoretico-speculativa, è evidente che la filosofia ellenistica¹⁰ fosse stata da lui ritenuta inferiore dal punto di vista speculativo rispetto alle filosofie di Platone e di Aristotele, ai quali peraltro Hegel dedica un'intera sezione: questo fatto costituisce un'eccezione, perché Platone e Aristotele sono i filosofi antichi che predilige: in particolare Hegel ha una vera e propria venerazione per Aristotele, che è definito: "Un uomo a cui nessuna età può porre a fianco l'uguale".¹¹

⁹ K MARX, *Democrito ed Epicuro*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1979, 8.

¹⁰ Hegel non apprezzava lo stoicismo e l'epicureismo, ma prediligeva invece lo scetticismo per la "potenza del negativo" (cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1992, II, 502-550).

¹¹ HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 275.

Marx ha invece una predilezione per l'atomismo greco: tra le tre scuole ellenistiche, quella che apprezza maggiormente è la scuola epicurea. In particolare a Marx interessa la filosofia della natura di Epicuro, che era considerata una mera "copia" della filosofia della natura di Democrito, ma che in realtà possiede, secondo lui, una sua indubbia originalità. Nella *Prefazione* Marx afferma che non esiste una reale letteratura secondaria su questo problema e attacca ferocemente la maggior parte dei critici di Epicuro per non avere compreso la differenza tra la filosofia della natura epicurea e quella democritea; inoltre Marx fa suo il grido di Prometeo: "La filosofia, fintanto che una goccia di sangue ancora pulserà nel suo cuore assolutamente libero, dominatore dell'universo, griderà sempre agli avversari con Epicuro: 'empio non è colui che nega gli dèi del volgo, ma colui che attribuisce agli dèi i sentimenti del volgo'".¹² Marx vede in Epicuro un antesigiano del proprio ateismo e afferma che Prometeo dovrebbe essere considerato il più grande santo e martire del calendario filosofico, perché si è opposto alla volontà degli dèi: "La filosofia non fa mistero di ciò. La confessione di Prometeo ('francamente, io odio tutti gli dèi') è la sua propria confessione, la sentenza sua propria contro tutte le divinità celesti e terrestri che non riconoscono come suprema divinità l'autocoscienza umana. Nessuno può starle a fianco".¹³ A differenza di Ermete, che è un servo degli dèi, Prometeo si è opposto fieramente pagando di persona questo suo comportamento. Prometeo replica al servo degli dèi Ermete: "non cambierei la mia misera sorte con la tua servitù. Molto meglio lo star qui ligio a questa rupe io stimo, che fedel messaggero esser di Giove". Prometeo è "il più grande santo e martire del calendario filosofico".¹⁴

Marx non nasconde il suo ateismo, anzi lo mostra apertamente arrivando ad affermare che è cosa migliore negare l'esistenza degli dèi che credere invece a divinità antropomorfe, cioè considerate sulla falsariga degli

¹² MARX, *Democrito ed Epicuro*, 9.

¹³ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 9. Marx afferma: "Pongo in risalto ciò unicamente per richiamare alla memoria l'importanza storica di questi sistemi; ma qui non si tratta della loro importanza generale per la cultura, si tratta del loro nesso con la filosofia greca precedente" (*Ibid.*, 14).

¹⁴ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 10.

uomini. Marx pensa che sia empio colui che appunto crede in queste divinità a cui attribuisce le stesse passioni umane, una sorta di “superuomini”; al contrario non è empio colui che nega le divinità: l’ateo. L’ateismo non è affatto deplorabile, secondo Marx. È evidente che il politeismo greco-romano è una religione piuttosto superficiale nella sua concezione antropomorfa degli dèi; il discorso è però diverso se invece si crede in un unico Dio, come accade nelle religioni monoteistiche: ebraismo, cristianesimo e Islam sono religioni caratterizzate da una visione altamente spirituale, non paragonabili al politeismo greco-romano. Marx però, in realtà, vuole colpire tutte le religioni, cioè la religione in generale: ciò emergerà chiaramente qualche anno dopo, quando, influenzato da Feuerbach, affermerà chiaramente, nell’articolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), che la religione è “oppio del popolo”.¹⁵

Marx esordisce elogiando la filosofia ellenistica, affermando che non costituisce una fine ingloriosa per la filosofia greca dopo i fasti del pensiero classico, caratterizzato dalle filosofie di Socrate, Platone e Aristotele, ma che invece è una filosofia che riprende tematiche della filosofia precedente, soprattutto dei presocratici, approfondendole: “Ora, si enuncia certamente una molto triviale verità quando si afferma che il nascere, il fiorire e il perire sono il cerchio di ferro in cui è imprigionato tutto ciò che è umano, la parabola che questo deve percorrere. Così non sarebbe affatto strano che la filosofia greca, dopo aver raggiunto il più alto splendore in Aristotele, appassisse. Ma la morte degli eroi somiglia al tramonto del sole, non allo scoppiare d’una rana che s’è gonfiata. E poi il nascere, il fiorire e il perire sono rappresentazioni del tutto generiche, del tutto vaghe, nelle quali si può includere ogni cosa, ma con le quali nulla è dato comprendere. Lo stesso declino è preformato nella realtà vivente; la sua forma si potrebbe perciò cogliere in una specifica particolarità proprio come la forma della vita”.¹⁶ Per Marx la filosofia ellenistica è molto importante anche per la grande influenza che avrà sul pensiero filosofico dei romani.

¹⁵ K. MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione”, in ID., *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1998, 50.

¹⁶ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 14.

Il modo di esprimersi di Marx è hegeliano: l'aggettivo "triviale", in particolare, era molto usato da Hegel quando voleva dimostrare la superficialità con cui i suoi avversari trattavano tematiche importanti senza possedere un adeguato "bagaglio" di conoscenze storiche e storico-filosofiche, che Hegel invece possedeva in massimo grado. Marx, a differenza di Hegel, non ha una predilezione per la metafisica, anzi la ritiene una disciplina astratta e misticheggiante, e pertanto cerca di giustificare la sua preferenza per la filosofia ellenistica: "Mi sembra che, se i sistemi precedenti sono più significativi ed interessanti per il contenuto, quelli postaristotelici, e segnatamente il ciclo delle scuole epicurea, stoica e scettica lo siano per la forma soggettiva, per il carattere della filosofia greca. Ma proprio la forma soggettiva, la struttura spirituale dei sistemi filosofici è stata finora quasi compiutamente dimenticata a vantaggio delle loro configurazioni metafisiche. Riservo ad una più particolareggiata indagine la trattazione delle filosofie epicurea, stoica e scettica nel loro insieme e nel loro totale rapporto con la filosofia greca precedente e successiva. Basti qui esaminare questo rapporto, per così dire, in un esempio, ed anche da un lato solo, cioè come nesso con la speculazione precedente. Questo esempio lo scelgo nel rapporto della filosofia naturale di Epicuro con quella di Democrito".¹⁷

Marx è costretto ad ammettere che i sistemi filosofici precedenti sono stati più profondi dal punto di vista del contenuto, ma egli afferma anche che dal punto di vista della forma soggettiva le filosofie ellenistiche hanno maggiormente fatto riferimento al soggetto. Sul giudizio sfavorevole su Epicuro, Marx pensa che sia il risultato di una tradizione che parte da Plutarco, continua con Cicerone e con i Padri della Chiesa e perviene ai filosofi moderni. A questa tradizione non si sottrae nemmeno Leibniz: tutti considerano Epicuro un pessimo filosofo, che ha copiato i suoi principi filosofici da Democrito e che in realtà costituisce con la sua morale, fondata sulla "felicità", un cattivo esempio ("Epicuri de grege porcus"). Marx sostiene che questa tradizione negativa su Epicuro si fonderebbe sul fatto che, secondo le testimonianze storiche, la filosofia della natura di Epicuro sarebbe identica a quella di Democrito: la ragione di

¹⁷ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 15-17.

questo perdurante giudizio critico consisterebbe nel fatto che entrambe le filosofie hanno come principi primi gli atomi: gli atomi sono infatti considerati i principi della realtà sia da Democrito sia da Epicuro. Secondo Marx, invece, esistono delle profonde differenze tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro: per esempio, Democrito considera il mondo sensibile in maniera scettica, Epicuro ha invece fiducia nei sensi e conclude: “Di storicamente sicuro rimane pertanto questo: che Democrito fa ricorso alla necessità ed Epicuro al caso, e che in verità ciascuno rigetta con irritazione polemica la opposta veduta”.¹⁸

Marx tratta quindi del “caso” come è considerato dai due filosofi greci: Democrito riterrebbe il “caso” una possibilità astratta, Epicuro invece lo considera una possibilità reale. Marx dunque conclude affermando che Democrito sarebbe scettico, mentre Epicuro dogmatico; infatti Democrito riterrebbe parvenza il mondo sensibile e si getterebbe nello studio delle scienze empiriche positive alla ricerca del sapere; Epicuro invece, comprendendo il mondo sensibile per come è in realtà, si rivolgerebbe all’interiorità e seguirebbe i principi di una morale che indica, come fine, la felicità (*hedoné*). Marx poi si addentra nel cuore delle due filosofie della natura mettendole a confronto e mostrandone le somiglianze, ma soprattutto le differenze: “Epicuro ammette un triplice movimento degli atomi nel vuoto: l’uno è quello della caduta rettilinea; l’altro ha origine dalla deviazione dell’atomo dalla linea retta; il terzo è prodotto dalla repulsione degli atomi. L’ammissione del primo e dell’ultimo movimento Democrito lo ha in comune con Epicuro, la declinazione dell’atomo dalla linea retta segna la differenza di questo dall’altro”.¹⁹

¹⁸ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 29.

¹⁹ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 35. Marx afferma decisamente, e ciò avrà un’importanza veramente notevole dal punto di vista storico, che Epicuro, nella sua filosofia della natura, ammette tre tipi di movimento di atomi nel vuoto: 1) la caduta rettilinea; 2) il movimento che ha origine dalla deviazione dell’atomo dalla linea retta e 3) il movimento prodotto dalla repulsione degli atomi. Democrito, al contrario, ammette solo il primo e il terzo movimento: 1) la caduta rettilinea e 2) il movimento prodotto dalla repulsione degli atomi. Nella filosofia della natura di Democrito non c’è assolutamente il movimento che ha origine dalla deviazione dell’atomo dalla linea retta: questo è il movimento di declinazione, il celebre *clinamen* (in greco *parakleisis*).

Marx prende poi in considerazione come la critica ha trattato la “declinazione” degli atomi di Epicuro: in particolare Cicerone si è distinto nell’attribuire a Epicuro i difetti più riprovevoli, aggiungendo che solo Lucrezio ha compreso la profondità della “declinazione” nella filosofia della natura di Epicuro. Prendendo in considerazione la declinazione, Marx ne parla in un linguaggio molto hegeliano: “Come il punto si risolve nella linea, così ogni corpo che cade si risolve nella retta che esso descrive. Qui non interessano affatto le sue qualità specifiche. Una mela descrive nella caduta una verticale al modo stesso di un pezzo di ferro. Ogni corpo, concepito in movimento di caduta, non è altro quindi che un punto che si muove, e precisamente è un punto privo di autonomia, che in una determinata forma di esistenza – la retta che esso descrive – perde la sua individualità”.²⁰ Tutta questa trattazione di Marx potrebbe essere stata scritta da Hegel: il modo di impostare il problema rivela una influenza hegeliana massiccia. Il problema è però un altro: Hegel non avrebbe mai trattato così in profondità il rapporto tra Democrito e Epicuro, perché, pur essendo un grande storico della filosofia (per molti, tra cui lo stesso Marx, il primo reale storico, come ha affermato in precedenza), detestava sia Democrito sia Epicuro.²¹ La vera causa è però

²⁰ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 38.

²¹ In primo luogo, Hegel tratta la filosofia di Democrito insieme a quella di Leucippo perché “Leucippo viene prima in ordine di tempo, e Democrito perfezionò ciò che egli aveva incominciato; ma è difficile precisare storicamente ciò che appartiene all’uno o all’altro” (HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, 329). E più avanti aggiunge: “Leucippo è l’iniziatore di quel famigerato sistema atomistico che resuscitato modernamente è passato come principio fondamentale dell’indagine razionale sulla natura. Esaminato questo sistema per sé lo troviamo bensì assai povero e tale da offrire poco alla ricerca; ma deve riconoscersi a Leucippo il grande merito di avere distinto, come si dice comunemente nella nostra fisica, le qualità generali dei corpi dalle sensibili o le primarie dalle secondarie o le essenziali dalle non essenziali” (*Ibid.*, 331). E sulla atomistica di Epicuro, Hegel afferma: “Essa è la metafisica generale di Epicuro, in cui egli ha esposto il proprio pensiero sull’atomo stesso, però in modo non più determinato di Leucippo e Democrito” (*Ibid.*, II, 457- 458). Parlando dell’etica di Epicuro (dopo aver trattato della sua psicologia), Hegel dice: “Oltre a questa descrizione dell’anima

un'altra: Hegel detestava il materialismo. Questa filosofia costituiva quasi un'aberrazione, perché voleva ricondurre il pensiero alla materia. Eliminando l'immaterialità del pensiero, si privava di ciò che per Hegel costituisce la proprietà più elevata dell'uomo, che lo distingue da tutti gli altri esseri viventi: il pensiero. Questo non è il cervello, che è invece materia: il pensiero è immateriale, spirituale, in quanto costituisce lo spirito (*Geist*), cioè la ragione (*Vernunft*) che sa se stessa.

Tornando alla dissertazione dottorale, Marx, prendendo in considerazione la repulsione, che è la prima forma di autocoscienza, dice: "La repulsione è la prima forma dell'autocoscienza, e corrisponde pertanto all'autocoscienza che si apprende come essere immediato, come astratta individualità".²² Questo riferimento all'autocoscienza è anch'esso molto hegeliano; l'autocoscienza era stata trattata da Hegel nella sua prima grande opera: la *Fenomenologia dello spirito* (1807). Nella repulsione si attua il concetto dell'atomo, perché la materialità degli atomi stessa, espressa nella caduta rettilinea, è unita alla determinazione formale, propria della declinazione: "Nella repulsione degli atomi dunque la materialità dei medesimi, espressa nella caduta rettilinea, e la loro determinazione formale, espressa nella declinazione, sono unite in una sintesi".²³ Questa soluzione di Marx rivela ancora una volta l'influenza di Hegel: la dialettica hegeliana è infatti applicata agli atomi, che, come principi materiali, costituiscono "i principi primi" sia nella filosofia della natura, sia di Democrito, sia di Epicuro; solo in Epicuro però assumono il valore di principio reale e non meramente ipotetico. L'importanza della "declinazione" (*clinamen*) è sottolineata da Marx, in quanto attraverso questa viene a mutarsi la struttura interna degli atomi: "La declinazione epicurea dell'atomo ha mutato dunque la strut-

appartiene alla filosofia dello spirito anche la morale di Epicuro, la più malfamata delle sue dottrine e perciò appunto anche la più interessante: si può dire anzi che essa sia il meglio" (*Ibid.*, 470-471). E aggiunge questa osservazione: "Occorre tuttavia fare un'osservazione essenziale, ch'egli ripone bensì il fine nel piacere, ma ammette questo solo in quanto il godimento di esso è un risultato della filosofia" (*Ibid.*, 471).

²² MARX, *Democrito ed Epicuro*, 43.

²³ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 44.

tura interna del mondo degli atomi, in quanto per suo mezzo ha luogo la determinazione della forma e si attua il contrasto insito nel concetto di atomo”.²⁴ Da queste ultime affermazioni, Marx conclude che Epicuro, in maniera più conseguente in base ai suoi principi di filosofia della natura (la declinazione, cioè il *clinamen*), ha esteso questa possibilità al campo morale, giuridico e politico. Dopo avere preso in considerazione le qualità dell’atomo, afferma che queste solo in Epicuro trovano una loro giustificazione, perché, a differenza di Democrito, che considerava l’atomo solo come un’ipotesi, Epicuro considera l’atomo stesso come reale e concreto principio materiale.

L’hegelismo del “giovane Marx” è particolarmente evidente quando parla della contraddizione, tema hegeliano per eccellenza: “Risulta chiaro però che Democrito non è cosciente della contraddizione; questa non gli dà da fare, mentre costituisce l’interesse precipuo di Epicuro”.²⁵ Secondo Marx, la contraddizione costituisce l’interesse principale in Epicuro, mentre Democrito la lascerebbe insoluta. Si afferma poi categoricamente che l’atomo in Democrito possiede solo il significato di fondamento, substrato materiale, invece Epicuro distingue chiaramente l’atomo come *arché* (principio), dall’atomo come *stoicheion* (fondamento): “L’atomo ha per Democrito il significato soltanto di *stoicheion*, di fondamento, di substrato materiale. La distinzione tra l’atomo come *arché* e l’atomo come *stoicheion*, ossia tra principio e fondamento, appartiene ad Epicuro”.²⁶

Prendendo poi in considerazione le meteore, Marx afferma che le vedute astronomiche che aveva Democrito potevano forse essere all’avanguardia rispetto ai tempi, ma da un punto di vista più generale le sue concezioni sono una mera riflessione empirica; invece Epicuro ha una concezione talmente profonda da essere in contrasto non solo con quella di Democrito, ma anche con quella di tutta la filosofia greca. Marx poi cerca di spiegare il rapporto tra l’atomo e i corpi celesti nella filosofia della natura di Epicuro, e afferma categoricamente che nella teoria delle meteore si rivela il fulcro della filosofia della natura di

²⁴ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 45.

²⁵ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 51.

²⁶ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 59.

Epicuro: i corpi celesti non possono essere eterni perché turberebbero la tranquillità dell'animo (atarassia) dell'uomo, che trova invece nella libertà dell'autocoscienza il reale principio della filosofia di Epicuro. Questa libertà è però intesa da Epicuro stesso solo sotto l'aspetto dell'autocoscienza individuale.

Marx si esprime poi hegelianamente nel distinguere l'autocoscienza individuale, propria di Epicuro, dall'autocoscienza universale astratta propria dello stoicismo, e nel considerare pertanto Epicuro superiore allo stoicismo: "Se l'astratta autocoscienza individuale è posta come principio assoluto, ogni scienza vera e reale in tanto risulta soppressa in quanto l'individualità non domina nella natura stessa delle cose. Ma crolla anche tutto ciò che è in una posizione di trascendenza di fronte alla coscienza umana e perciò appartiene all'intelletto immaginato. Se invece l'autocoscienza, che si conosce solo nella forma dell'universalità astratta, è elevata a principio assoluto, allora si aprono tutte le porte alla mistica superstizione ed estranea alla sfera della libertà. La riprova storica di ciò è nella filosofia stoica. L'astratta autocoscienza universale ha insomma in sé l'impulso ad affermarsi anche nelle cose, nelle quali si afferma solo negandole. Epicuro è perciò il più grande illuminista greco, ed a lui spetta la lode di Lucrezio".²⁷ Con le parole di Lucrezio, che ha definito Epicuro "il più grande illuminista greco", Marx conclude la sua analitica trattazione: "La differenza tra la filosofia naturale di Democrito e quella di Epicuro, esposta alla fine della parte generale, si

²⁷ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 78-79. "Humana ante oculos foede cum cita iaceret, in terris, oppressa gravi sub Religione, quae caput a caeli regionibus ostendebat, horribili super aspectu mortalibus instans, primum Graius homo mortalis tollere centra est oculos ausus primusque obsistere contra; quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti murmure compressit caelum... Quare Religio pedibus subiecta vicissim operitur, nos exaequat victoria caelo" ("Mentre l'umana stirpe, aperto spettacol deforme, / su la terra giaceva schiacciata, ché, d'incubi grave, / la Religione, il capo sporgendo da l'alto dei cieli, / con orribile aspetto minace su i vivi incombeva, / primo fu un uomo greco, mortale, che, alzando lo sguardo, / conficcoglielo in volto, incontro, a magnanima sfida: / né degli dèi la fama, né folgori e rombi minaci / l'atterriron dal cielo... / onde la Religione a terra a sua volta prostrata / sotto i piedi ci giace, e al cielo il trionfo ne aderge" [traduzione di Parrella]) (*Ibid.*, 79 nota).

è trovata ulteriormente confermata e sviluppata in tutti i campi della natura. In Epicuro dunque l'atomistica, con tutte le sue contraddizioni, è svolta e compiuta come scienza naturale dell'autocoscienza, la quale è un principio assoluto nella forma dell'individualità astratta, fino all'estrema conseguenza, e cioè fino alla sua dissoluzione ed alla sua cosciente opposizione all'universale. Per Democrito invece l'atomo è solo l'espressione generale obbiettiva della stessa indagine empirica della natura. Di conseguenza l'atomo rimane per lui pura ed astratta categoria, ipotesi, che dell'esperienza è il risultato, non il principio energetico, e che perciò rimane inattuata, così come l'indagine naturalistica positiva non è più da essa determinata".²⁸

Con questa conclusione dal tono molto hegeliano, Marx afferma che, pur essendo entrambe le filosofie fondate sull'atomo, Epicuro lo ha considerato all'interno di una concezione (l'atomistica) che costituisce la scienza naturale dell'autocoscienza individuale. Questa ha risolto tutte le contraddizioni che Democrito aveva lasciato insolute, in quanto l'atomo è da lui considerato come una mera ipotesi, non il principio energetico: ciò, agli occhi di Marx, costituisce il risultato più rilevante della filosofia della natura di Epicuro. Questa filosofia della natura pertanto non solo non è una copia, un'imitazione della filosofia naturale di Democrito, pur condividendo la teoria atomistica, ma costituisce un sistema coerente dal punto di vista teoretico, che permette un'altrettanto coerente filosofia pratica. Marx ha avuto pertanto il merito di evidenziare come la filosofia di Epicuro sia superiore a quella di Democrito: infatti la filosofia epicurea è differente non solo per la nota concezione morale, fondata sul concetto di felicità (*hedoné*), cosa che aveva già colpito Hegel – che però aveva giudicato la fisica epicurea una copia di quella democritea –, ma proprio come filosofia della natura. Epicuro, con l'introduzione della "declinazione" (*clinamen*), cioè la possibilità che gli atomi hanno di deviare dalla loro traiettoria, ha dato luogo ad un sistema che non è totalmente meccanicistico e deterministico come quello di Democrito. Epicuro, da un punto di vista teoretico, introduce con la declinazione ciò che, da un punto di vista pratico, rende possibile

²⁸ MARX, *Democrito ed Epicuro*, 79.

la libertà: questa è la *condicio sine qua non* della morale. Questa attenzione del “giovane Marx” per la libertà è molto importante, e culminerà nella “filosofia della prassi” teorizzata nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845, ma in seguito alla luce della concezione materialistica della storia (formulata con Engels), che è fondata sul concetto di necessità, di estrazione hegeliana, cederà il passo a quest’ultima concezione deterministica che toccherà l’apice ne *Il capitale* (1867).

Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (1842-1843)

La prima opera in cui si sente l’influenza di Ludwig Feuerbach su Marx è *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che fu scritta tra il 1842 e il 1843, in forma di manoscritto, mancante però sia dell’inizio sia della fine. Il manoscritto fu ritrovato dal ricercatore sovietico Rjazanov nel 1927. È un’opera particolarmente ostica e si caratterizza, da un lato, per la sua forma di parafrasi del testo hegeliano, dall’altro per la critica marxiana molto influenzata da Jean-Jacques Rousseau e da Ludwig Feuerbach. In quest’opera Marx critica i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) di Hegel, l’unica delle opere maggiori che il filosofo di Stoccarda ha pubblicato durante la sua permanenza all’università di Berlino. I *Lineamenti di filosofia del diritto* trattano dello spirito oggettivo e di come questo si realizzi dialetticamente, cioè in forme triadiche come: diritto astratto, moralità ed eticità (*Sittlichkeit*). Quest’ultima è per Hegel un’etica sociale, concreta, che si realizza in istituzioni come: la famiglia, la società civile e lo Stato. In particolare, Hegel propone una teoria dello Stato come “Stato etico”,²⁹

²⁹ Hegel afferma: “Lo Stato in quanto è la realtà della volontà sostanziale, che esso ha nell’autocoscienza, particolare, elevata alla sua universalità, è razionale in sé e per sé. Questa unità sostanziale è fine a se stessa, assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, così come questo scopo finale ha più alto diritto, di fronte ai singoli, il cui dovere supremo è di essere componenti dello Stato” (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Universale Laterza, Bari 1979, 239). Poco più avanti aggiunge: “Poiché esso è spirito oggettivo, l’individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato” (*Ibid.*).

in cui ogni cittadino si realizza compiutamente; infatti solo nello Stato, che è “sostanza etica”, il cittadino ha “realtà, verità e oggettività”. La critica marxiana verte sul rapporto tra società civile e Stato: il merito di Hegel, secondo Marx, è quello di avere concesso spazio alla società civile, che si fonda sulle classi, differenziandola dalla società politica, lo Stato. Hegel, pur analizzando la società civile, aveva però compreso solo parzialmente l'importanza della borghesia, rimanendo ancorato ad una certa visione feudale, che in Prussia, all'epoca, era ancora presente attraverso i grandi proprietari terrieri e con la legge del maggiorascato.

La rivoluzione francese (1789) aveva cercato di cancellare i privilegi, in Francia (ma anche nei paesi conquistati in seguito da Napoleone Bonaparte), del clero e dell'aristocrazia, che costituivano “il primo stato” e “il secondo stato”, a favore della borghesia industriale che, dopo la rivoluzione industriale (avvenuta in Gran Bretagna alla fine del '700), aveva assunto, dapprima in quella nazione, poi nelle altre, una posizione egemonica. Hegel, pur avendo avuto in gioventù simpatie napoleoniche, ha ora una visione conservatrice, che legittima il regime prussiano: Marx gli rimprovera che lo Stato, essendo dal punto di vista politico il culmine dell'eticità, debba in realtà dipendere dalla proprietà privata fondiaria e dal maggiorascato. Lo Stato hegeliano non è affatto etico, perché è fondato sulla “religione della proprietà privata”.³⁰ Marx è però anche molto influenzato dal concetto di “volontà generale” di Rousseau (presente nel *Contratto sociale* del 1762) e contrappone alla concezione conservatrice di Hegel una visione democratica, in cui tutti i cittadini, indipendentemente dal censo, abbiano diritto di voto: il suffragio universale. In quest'opera è rilevante il fatto che Marx non ha ancora scoperto il proletariato come classe, distinguendo i cittadini soltanto in “possidenti” e “non possidenti” (o “nullatenenti”), ed ha una concezione politica democratica egualitaria.

Negli anni seguenti, dopo il soggiorno a Parigi, in cui venne a contatto con il socialismo utopico francese, con la “scoperta” del proletariato come classe, la concezione politica di Marx diventò socialista rivoluzio-

³⁰ KARL MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1983, 129.

itaria, cioè comunista. Questa nuova visione rivoluzionaria, cioè comunista, sarà rappresentata eminentemente dal *Manifesto del partito comunista*, che Karl Marx pubblicò con Friedrich Engels a Londra nel 1848. Per quanto riguarda l'influenza di Feuerbach, Marx riprende la critica che lo scolaro di Hegel fece al filosofo di Stoccarda nella *Critica della filosofia hegeliana* riguardo all'inversione tra soggetto e predicato. Una delle maggiori critiche infatti che Marx rivolge alla filosofia hegeliana è quella che molti degli argomenti dialettici si basano su astrazioni: Hegel avrebbe scambiato il soggetto con il predicato. Ciò determina come universale il soggetto, quando universale dovrebbe essere il predicato; e invece pone, come predicato, l'individuo concreto materiale che dovrebbe fungere da soggetto. Marx, come già Feuerbach, asserisce al contrario che l'individuo concreto è da considerarsi sempre come soggetto, mentre il concetto, l'idea, dovrebbe costituire appunto il predicato. È una considerazione acuta, che rivela però l'influenza di Feuerbach su Marx. Lo dimostra anche il fatto che Hegel considera la costituzione politica un'idea organica, mentre le "distinzioni reali" che si riscontrano nella società (tra ceti, classi ecc.) sono soltanto "lati distinti" della costituzione, e non il suo presupposto storico-politico. Secondo Marx l'idealismo hegeliano è una tautologia mistica, e la filosofia del diritto di Hegel è una parentesi della logica. Hegel non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensì sviluppa l'oggetto secondo un pensiero in sé presupposto nella sfera astratta della logica.

Sulla questione ebraica (1844)

Nell'articolo comparso sugli *Annali franco-tedeschi* nel 1844, intitolato *Sulla questione ebraica*, Karl Marx risponde a Bruno Bauer, che, ne *La questione ebraica* e ne *La capacità degli ebrei e dei cristiani di oggi di ottenere la libertà*, aveva fornito una soluzione a questa questione secolare. Praticamente da sempre in Prussia gli ebrei erano discriminati; essi pertanto volevano essere riconosciuti come minoranza; Bauer però riteneva che solo uno stato laico potesse veramente emancipare gli ebrei e anche tutti i fedeli delle altre confessioni religiose. Anche Marx giudicava possibile l'emancipazione degli ebrei in Prussia, ma soltanto se si fossero emancipati dalla religione, che genera

sempre al suo interno contrasti e discriminazioni tra le varie confessioni. In proposito Marx afferma: “La forma più rigida del contrasto tra l’ebreo e il cristiano è il contrasto religioso. Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto religioso? Eliminando la religione. Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che differenti stadi di sviluppo dello spirito umano, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla storia, e che l’uomo è il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno più in rapporto religioso, ma ormai soltanto in un rapporto critico, scientifico, umano”.³¹

Marx ritiene che la risposta formulata da Bauer alla soluzione del problema relativo all’emancipazione degli Ebrei sia in realtà insoddisfacente; infatti Bauer pensa che l’emancipazione umana coincida con l’emancipazione politica. Il problema, secondo Marx, è più complesso: esistono tre possibili forme di emancipazione: religiosa, politica e umana. Bauer ha preso in considerazione solo le prime due forme; Marx, invece, ritiene indispensabile pervenire alla terza: l’emancipazione umana. L’emancipazione politica, infatti, non si identifica con quella umana. Per dimostrare la validità di questa sua concezione, Marx porta l’esempio degli Stati Uniti, in cui, nonostante esista uno Stato laico, nella vita reale esistono enormi differenze nei comportamenti a seconda che siano rivolti a una persona che professa la religione cattolica, protestante, ebrea o che invece sia atea. Marx pertanto ritiene che l’emancipazione politica non riguardi l’uomo reale e terreno,

³¹ MARX, *La questione ebraica*, 5-6. Si nota un certo antigioudaismo di Marx, quando usa alcune espressioni abbastanza forti per designare il rapporto degli ebrei con il denaro: “Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il traffico. Qual è il suo Dio mondano? Il denaro” (*Ibid.*, 40). Marx sembra offrirci però la soluzione: “D’altro lato se l’ebreo riconosce come inconsistente questa sua essenza pratica e lavora per la sua eliminazione, distaccandosi dal suo passato, lavora per l’emancipazione umana senz’altro, e si volge contro la più alta espressione pratica dell’autoestraneazione umana” (*Ibid.*, 40). In ogni modo non si può parlare di antisemitismo, in quanto Marx ha una visione egualitaria e cosmopolitica, lontana anni luce dalle concezioni antisemite che erano già presenti nella cultura tedesca e che sconvolgeranno la futura Germania.

bensi l'uomo astratto, considerato depositario di uguali diritti e doveri, ma che in realtà questa emancipazione politica nasconda ingiustizie enormi dal punto di vista reale e concreto, che si colgono nella società civile statunitense: "Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero".³²

Lo Stato, con le sue leggi riguardanti "l'uomo" considerato in astratto, non tenendo assolutamente conto delle differenze individuali tra gli uomini, divide l'essere umano tra "il cielo" delle leggi, lo Stato politico, e "la terra", la realtà, la società civile. Sdoppia pertanto la vita dell'uomo tra il *citoyen*, il cittadino soggetto politico depositario di diritti e doveri, e il *bourgeois*, il borghese membro della società civile, che ha i propri interessi privati: "La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*, nella quale si trova il membro della società civile con il suo travestimento politico".³³ La critica di Marx si estende così ai "diritti dell'uomo": questi non sono universali e necessari, come vengono abitualmente considerati dal liberalismo, ma sono invece il prodotto storico della Rivoluzione americana (1776) e di quella francese (1789); pertanto costituiscono una vera e propria mistificazione, perché "l'uomo" che è depositario di questi diritti, non è altri che l'individuo borghese: il "privato" che agisce nella società civile e che si caratterizza per i suoi interessi egoistici particolari, nascosti sotto una presunta universalità, che è del tutto falsa: "Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria".³⁴

³² MARX, *La questione ebraica*, 12.

³³ MARX, *La questione ebraica*, 16.

³⁴ MARX, *La questione ebraica*, 31.

Nella società civile borghese quindi, siccome permane la divisione tra pubblico e privato, ne consegue che l'uomo è solo in teoria membro dello Stato, perché solo nella sfera giuridica e politica ogni uomo è uguale agli altri, ma ciò non si verifica nell'ambito reale della vita economica e sociale, in cui gli uomini sono invece profondamente diversi. Marx conclude affermando che l'emancipazione umana sarà presente solo quando l'uomo reale e concreto riassumerà in sé il *citoyen* astratto nella sua vita materiale, divenendo così membro della specie umana, in cui tutti gli uomini, in quanto tali, sono eguali. Solo in questo caso l'emancipazione umana potrà considerarsi veramente compiuta. Marx prospetta una società umana in cui gli uomini siano realmente uguali, e non solo formalmente uguali, come avviene nella società borghese, che sotto l'astratta uguaglianza formale nasconde la più grande disuguaglianza reale. Anche la libertà è considerata sotto la medesima ottica da Marx: la libertà non è quella dell'uomo considerato in astratto, l'umanità, cioè la libertà formale, propria dell'uomo borghese, risultato delle rivoluzioni americana e francese, ma la libertà reale degli uomini esistenti nella loro individualità nella società concreta e materiale. Marx contrappone, al concetto astratto della libertà formale, la libertà reale che si realizza in una unità organica di tutti gli individui, e costituisce unità di società e individuo. L'egualitarismo e l'anti-liberalismo di Marx traggono origine da una concezione caratterizzata da un organicismo che sembra lasciare pochi margini di autonomia all'individuo.

***Per la critica della filosofia del diritto di Hegel.
Introduzione (1844)***

Sempre negli *Annali franco-tedeschi*, nel 1844, comparve un altro articolo scritto da Marx, dal titolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, che avrebbe dovuto essere l'introduzione alla sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* composta nel 1842-1843, ma mai pubblicata in vita. È un articolo che, al di là dello stile e del lessico veramente suggestivi, ha un'importanza fondamentale per la concezione religiosa di Marx, ed inoltre preannuncia anche la "filosofia della prassi". Marx ha da poco scoperto il proletariato come classe sociale grazie all'incontro con i socialisti avvenuto durante il suo

soggiorno a Parigi iniziato nel 1843, dopo aver lasciato il suolo tedesco. Già l'*incipit* dell'introduzione è importante perché parla da subito della critica della religione che era alla base del pensiero di tutta la Sinistra hegeliana: "Per la Germania, la critica della religione nell'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica",³⁵ dice il pensatore di Treviri all'inizio dell'articolo. Marx, influenzato da Feuerbach, spiega in maniera molto chiara qual è, secondo il suo modo di vedere, il reale rapporto tra uomo e Dio: "L'uomo il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, non ha trovato che l'immagine riflessa di se stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto l'immagine apparente di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà. Il fondamento della critica irreligiosa è: l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un essere astratto, posto fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, Stato, società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne compimento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale. La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale".³⁶

Da notare come Marx parli ancora di "essenza" umana: questa è un'espressione che denota la grande influenza di Feuerbach, in quanto lo scolaro di Hegel usava ed abusava il termine "essenza" non solo quando impostava il rapporto tra uomo e Dio, ma anche nell'intitolare le proprie opere (cfr. *L'essenza del cristianesimo*, 1841, e *L'essenza*

³⁵ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 49.

³⁶ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 49-50.

della religione, 1845). Celeberrima è poi la definizione che Marx dà della religione, paragonata a una droga che servirebbe a far dimenticare i reali problemi dell'uomo, che nascono dai suoi bisogni materiali insoddisfatti: "La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo".³⁷ Marx poi si chiede se la religione sia da eliminare: ciò ha dato luogo a grossi fraintendimenti soprattutto nei paesi del socialismo reale nel '900, che hanno interpretato come se fosse compito dello Stato socialista eliminare la religione: le conseguenze furono deleterie, perché lo Stato totalitario limitava fortemente la libertà dell'individuo. In proposito Marx afferma: "Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola. La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, configuri la sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso".³⁸

In realtà sembra che Marx non proponga l'eliminazione della religione, ma che egli pensi che la religione debba scomparire una volta che la storia abbia decretato la sua fine, ponendo termine ai motivi per cui l'uomo era costretto ad inventarla per dimenticare i problemi reali e concreti che non è in grado di risolvere: "È dunque compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. È innanzi tutto compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestranazione umana, quello di smascherare l'autoestranazione nelle

³⁷ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 50.

³⁸ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 50.

sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica”.³⁹ In questo articolo Marx mostra anche molta fiducia nella filosofia, come vedremo meglio anche in seguito. Marx poi, seguendo la nota concezione di Feuerbach (espressa nell’*Essenza del cristianesimo* del 1841), afferma che è l’uomo che crea Dio e non invece il contrario, ossia che Dio abbia creato l’uomo. In proposito: “Il fondamento della critica irreligiosa è: l’uomo fa la religione, e non la religione l’uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell’uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso”.⁴⁰ Marx sembra quindi forse già accennare all’alienazione, ma non parla ancora di alienazione economica, come risultato di problemi economici irrisolti. Nei *Manoscritti parigini* del 1844 si aggiungerà proprio il fatto che sono i bisogni economici non soddisfatti che generano nell’uomo l’alienazione, cioè l’estraniamento religioso, e questi possono essere risolti solo attraverso una diversa distribuzione delle ricchezze, oggetto di studio dell’economia politica. In questa *Introduzione* il compito è ancora riservato alla filosofia, come si è detto precedentemente, anche se Marx conferisce alla filosofia della religione un ruolo secondario rispetto ai filosofi della Sinistra hegeliana e anticipa quella che costituisce la tematica principale delle celebri *Tesi su Feuerbach* (scritte nel 1845): “la filosofia della prassi”.

È evidente però che Marx, in questo articolo, non ha ancora elaborato la concezione materialistica della storia, presente a partire dall’*Ideologia tedesca*, opera composta con Friedrich Engels nel 1845-1846. Ci sono tematiche che preludono a questa concezione: per esempio, Marx si riferisce sempre alla storia umana, a differenza di Feuerbach. In questo articolo è celebre la concezione che Marx ha degli avvenimenti umani: secondo il suo modo di vedere, un fatto, quando accade, la prima volta accade sotto la forma di un evento tragico, una seconda volta invece sotto la forma di un evento comico; infatti, a proposito della restaurazione in Prussia, Marx scrive: “Si tratta di non concedere ai tedeschi un

³⁹ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 51.

⁴⁰ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 49.

solo attimo di illusione su di sé e di rassegnazione. Bisogna rendere ancor più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione. È per essi istruttivo vedere l'*ancien régime* che visse da loro la sua tragedia, recitare ora la sua commedia come replica tedesca. Tragica fu la sua storia fino a quando esso era il vecchio potere preesistente del mondo mentre la libertà era una idea personale, in una parola, fino a quando esso credeva e doveva credere nella propria giustificazione. Fino a che l'*ancien régime*, in quanto ordine mondiale vigente, lottò contro un mondo ancora in divenire, dalla sua parte stava un errore storico universale non personale. Perciò il suo tramonto fu tragico. L'*ancien régime* moderno non è più che il commediante di un ordine mondiale, i cui eroi reali sono morti. La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire una figura vecchia. L'ultima fase di una figura storica universale è la sua commedia. Gli dèi della Grecia, che già una volta erano stati tragicamente feriti a morte nel Prometeo incatenato di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente nei *Dialoghi* di Luciano. Perché la storia procede così? Affinché l'umanità si separi serenamente dal suo passato. Questa serena destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania".⁴¹ Da notare il riferimento anche a Prometeo, già eletto da Marx a eroe nella sua dissertazione dottorale sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1841), che abbiamo trattato analiticamente in precedenza.

L'antinazionalismo di Marx si rivela pienamente quando mette a confronto la realtà della Prussia e degli altri staterelli tedeschi con la realtà della Francia e dell'Inghilterra, le due nazioni più civilizzate d'Europa, in quanto avevano conosciuto la rivoluzione politica e quella industriale. Da questo punto di vista, solo la filosofia tedesca può essere in linea con la storia della Francia e dell'Inghilterra: cioè solo attraverso la filosofia i tedeschi possono competere con le rivoluzioni politiche ed economiche francesi ed inglesi: "Noi siamo i contemporanei filosofici del presente, senza esserne i contemporanei storici. La filosofia tedesca è il prolungamento ideale della storia tedesca. La filosofia tedesca del

⁴¹ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 54-55.

diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia al pari col moderno presente ufficiale. Il popolo tedesco, perciò, deve abbattere questa sua storia sognata, insieme con le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni, ma insieme anche la loro astratta prosecuzione".⁴² Marx afferma che la filosofia di Hegel, in particolar modo la filosofia del diritto di Hegel, costituisce il risultato più importante della filosofia tedesca: "La critica della filosofia tedesca dello Stato e del diritto, che con Hegel ha ricevuto la sua ultima forma più conseguente e più ricca, è l'una e l'altra cosa, sia l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad essa connessa, sia la decisa negazione di tutto il modo precedente della coscienza politica e giuridica tedesca, la cui espressione più eminente, più universale, elevata a scienza, è appunto la filosofia. I tedeschi nella politica hanno pensato ciò che gli altri popoli hanno fatto. La Germania fu la loro coscienza teorica".⁴³ Appare ancora una volta come Marx abbia una grandissima ammirazione nei confronti di Hegel, la cui filosofia è considerata il risultato più importante dell'intera filosofia classica tedesca – la filosofia che nasce con Kant e, proseguendo con Fichte e Schelling, termina con Hegel e i suoi epigoni della Destra e della Sinistra hegeliana.

È evidente come, secondo Marx, la filosofia, come filosofia teoretico-speculativa, abbia toccato il suo culmine con Hegel; ora si tratta di passare però dalla teoria alla pratica o meglio alla "prassi". In proposito Marx afferma: "Come deciso avversario del modo precedente della coscienza politica tedesca, la critica della filosofia speculativa del diritto non si esaurisce in se stessa, ma in compiti per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la prassi. Il problema è se la Germania possa pervenire ad una prassi *à la hateur des principes*, cioè ad una rivoluzione che la innalzi non soltanto al livello ufficiale dei popoli moderni, ma all'altezza umana che sarà il prossimo futuro di questi popoli".⁴⁴ Marx poi si serve di un'immagine bellicosa che sembrava anticipare addirittura di cinque anni le famose rivoluzioni del 1848, l'anno delle rivoluzioni per

⁴² MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 57.

⁴³ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 58.

⁴⁴ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 59-60.

eccellenza: “L’arme della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev’essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem*, non appena diviene radicale, Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l’uomo, è l’uomo stesso”.⁴⁵

Marx esprime il suo “umanismo”, in ciò ancora molto influenzato da Feuerbach e dai filosofi della Sinistra hegeliana in genere, e ritorna al problema iniziale: la critica della religione. Marx quindi parla di “positiva eliminazione della religione”: “La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dalla decisa eliminazione positiva della religione. La critica della religione finisce con la dottrina per cui l’uomo è per l’uomo l’essere supremo, dunque con l’imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l’uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole, rapporti che non si possono meglio raffigurare che con l’esclamazione di un francese di fronte ad una progettata tassa sui cani: poveri cani! Vi si vuole trattare come uomini!”.⁴⁶ Si potrebbe parlare, a proposito di questa concezione di Marx, di *homo homini deus*, parafrasando il celebre *homo homini lupus* di Hobbes, con il quale il filosofo inglese descriveva lo Stato di natura in cui esisteva un *bellum omnium contra omnes*, cioè una guerra di tutti contro tutti, da cui l’uomo doveva uscire attraverso un “contratto” con il quale rinunciava alla sua libertà per essere difeso dal sovrano. Marx dimostra come anche storicamente la critica della religione abbia costituito da secoli la principale caratteristica del pensiero filosofico e teologico tedesco, cioè dai tempi di Lutero i tedeschi si sono distinti come rivoluzionari del pensiero: “Anche storicamente l’emancipazione teorica ha una importanza specificamente pratica per la Germania. Il passato rivoluzionario della Germania è infatti teorico, è la Riforma. Come allora fu il monaco, così oggi è il filosofo colui nel cui cervello ha inizio la rivoluzione. Lutero in verità vinse la servitù per devozione

⁴⁵ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 60.

⁴⁶ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 60.

mettendo al suo posto la servitù per convinzione. Egli ha spezzato la fede nell'autorità restaurando l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Egli ha emancipato il corpo dalle catene, ponendo in catene il cuore".⁴⁷ I meriti del protestantesimo sono notevoli, ma in realtà Lutero e i suoi discepoli e seguaci evangelici, sia nel campo della teologia, sia in quello della filosofia, hanno "liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo": in questo senso va inquadrato il pensiero di filosofi come Hamann, Jacobi, ma anche dello stesso Kant e Fichte, che erano ritenuti da Marx troppo legati ad una visione trascendente, cioè ancora troppo religiosi. Marx poi continua: "Ma se il protestantesimo non fu la vera soluzione, fu tuttavia la vera impostazione del problema. Adesso bisognava non più che il laico lottasse contro il prete al di fuori di lui, ma contro il suo proprio prete interiore, contro la sua natura pretesca."⁴⁸

Marx, che non nasconde il suo ateismo, anzi ne è fiero, si dimostra eccessivamente ottimista nel ritenere che il popolo possa distaccarsi dalla religione, che secondo il suo modo di vedere è solo superstizione. Marx non riflette però sul fatto che la religione è sempre esistita, in quanto problemi come il dolore, il male e la morte non possono essere risolti da nessuna filosofia, ed in particolare da nessuna filosofia politica, nemmeno dalla "filosofia della prassi", in cui il pensatore di Treviri crede fermamente come soluzione dei problemi dell'uomo: "E se la trasformazione protestante dei laici tedeschi in preti emancipò i papi laici, cioè i principi insieme con il loro clero, i privilegiati e i filistei, la trasformazione filosofica dei preteschi tedeschi in uomini emanciperà il popolo. Ma come l'emancipazione non si fermò ai principi, così la secolarizzazione dei beni non si fermerà alla spoliazione delle Chiese, che prima di tutti l'ipocrita Prussia pose in opera. Allora, la guerra dei contadini, il fatto più radicale della storia tedesca, fece naufragio contro la teologia. Oggi che la stessa teologia ha fatto naufragio, il fatto più

⁴⁷ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 60-61.

⁴⁸ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 61.

illiberale della storia tedesca, il nostro *status quo*, si infrangerà contro la filosofia”.⁴⁹ Marx ancora pensa ad una filosofia in grado di trasformare il mondo, come ribadirà più volte. È evidente che Marx ha da poco scoperto l’economia politica ed è ancora nella fase iniziale dello studio del pensiero economico di Adam Smith e David Ricardo: il primo risultato di questo studio dell’economia politica classica borghese saranno i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. È però ancora lontano il tempo in cui Marx, nel suo esilio di Londra, si getterà in uno studio analitico dell’economia politica, il cui risultato sarà il suo capolavoro, *Il capitale* (1867). Marx a questo punto esorta il proletariato, che è da lui ritenuta l’unica classe rivoluzionaria all’interno della società civile, a emanciparsi dal punto di vista politico: a quel punto il proletariato sarà emancipato anche dal punto di vista religioso, perché, secondo il suo modo di vedere, non avrà più bisogno dell’“oppio del popolo”, cioè della religione, in quanto avrà riacquisito se stesso. Marx quindi si pone questa domanda: “Dov’è dunque la possibilità positiva della emancipazione tedesca? Risposta: nella formazione di una classe con catene radicali, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati, di una sfera che per i suoi dolori universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun diritto particolare, poiché contro di essa viene esercitata non una ingiustizia particolare bensì l’ingiustizia senz’altro, la quale può fare appello non più ad un titolo storico ma al titolo umano, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la perdita completa dell’uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il completo riacquisto dell’uomo. Questa dissoluzione della società in quanto stato particolare è il proletariato.”⁵⁰

⁴⁹ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 61.

⁵⁰ MARX, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, 66-67.

La risposta che Marx dà a se stesso e ai suoi lettori è chiara e perentoria: è il proletariato la classe della società civile che, come soggetto della storia, deve liberare se stessa dall'alienazione. Si nota l'influsso del socialismo utopico francese con cui era appena venuto a contatto. Marx parla di "proprietà privata", concetto che da questo momento in poi sarà il cardine del suo pensiero, prima dal punto di vista filosofico, poi da quello economico, fino alla fine della sua esistenza: "Se il proletariato richiede la negazione della proprietà privata, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che in esso è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini".⁵¹ Marx conclude riassumendo brevemente il contenuto del suo articolo, che rivela una notevole chiarezza e costituisce, insieme alle *Tesi su Feuerbach*, composte nel 1845 (ma mai pubblicate in vita), il più importante documento filosofico-politico prima del celeberrimo *Manifesto del partito comunista*, pubblicato con Friedrich Engels nel 1848: "Riassumiamo il risultato. L'unica possibile liberazione pratica della Germania è la liberazione dal punto di vista di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo. In Germania l'emancipazione dal Medioevo è possibile unicamente in quanto sia insieme l'emancipazione dai parziali superamenti del Medioevo. In Germania non si può spezzare nessuna specie di servitù senza spezzare ogni specie di servitù. La Germania non può fare la rivoluzione senza compierla dalle radici. L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo. La testa di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia. Quando siano adempite tutte le condizioni interne, il giorno della resurrezione tedesca verrà annunciato dal canto del gallo francese".⁵²

⁵¹ MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 68.

⁵² MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", 69.

Ancora una volta Marx fa riferimento alla Francia, ed in particolare alla rivoluzione francese del 1789, di cui la rivoluzione comunista del proletariato è considerata la logica prosecuzione, perché alla libertà formale deve seguire la libertà reale, all'uguaglianza formale quella reale e alla fraternità astratta deve seguire la reale solidarietà tra gli uomini in una nuova società: "l'umanità consociata", come sarà chiamata nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845, o "comunismo", nel celebre *Manifesto del partito comunista* del 1848.

Manoscritti economico-filosofici del 1844

L'opera più importante, che rivela un'influenza profonda di Feuerbach sul giovane Marx, sono in realtà i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, composta dal solo Marx, non pubblicata in vita, ma ritrovata da ricercatori sovietici solo nel 1932. È un'opera che ha profondamente segnato il marxismo del '900, in quanto è il primo scritto in cui Marx tratta di economia, riferendosi all'economia classica borghese di Adam Smith e di David Ricardo, attraverso un'ottica filosofica influenzata da Hegel e appunto da Feuerbach, oltre che dal socialismo utopico francese con cui Marx venne a contatto nel soggiorno di Parigi. L'opera consta di tre manoscritti: 1) il primo manoscritto comprende l'analisi del salario, del profitto e della rendita fondiaria; 2) il secondo ha per oggetto la proprietà privata, che secondo Marx è la fabbrica, o la proprietà fondiaria; 3) il terzo manoscritto è dedicato alla divisione del lavoro, e infine Marx fa un esame analitico della dialettica e della filosofia di Hegel in generale. Dopo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, questa volta l'opera hegeliana presa in esame da Marx è la *Fenomenologia dello spirito* (1807), considerata da Marx come l'opera filosofica più importante, in quanto esprime la visione del mondo di cui è portatrice la classe borghese. Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx afferma che l'economia politica non è altro che l'ideologia della classe dominante: la borghesia. Questa, dopo la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale inglese, era divenuta la depositaria dei mezzi di produzione, soppiantando il primo stato (il clero) e il secondo (l'aristocrazia). La borghesia (terzo stato) presenta le leggi del mercato, il liberismo, fondato sulla legge della domanda e dell'offerta, come

leggi naturali ed eterne, mentre per Marx si tratta di rapporti economici storicamente determinati, propri del modo di produzione capitalistico borghese. Prendendo in considerazione la *Prefazione* dell'opera, Marx, dopo avere citato gli scritti di economisti classici e il pensiero dei socialisti utopici francesi con cui era appena venuto in contatto, afferma l'importanza della filosofia di Feuerbach (accostato come filosofo a Hegel): "Da Feuerbach soltanto prende inizio la critica positiva, umanistica e naturalistica. Quanto più senza strepito, tanto più sicura, profonda, estesa e duratura è l'efficacia degli scritti di Feuerbach, i soli scritti dopo la *Fenomenologia* e la *Logica* di Hegel, in cui sia contenuta un'effettiva rivoluzione teoretica".⁵³ Peraltro solo la filosofia di Feuerbach può fornire quei concetti che, secondo Marx, possono costituire una soluzione ai problemi posti dalla dialettica di Hegel. In proposito Marx afferma, sempre nella prefazione ai *Manoscritti*: "Risulterà invece dall'ulteriore svolgimento del mio scritto sino a che punto le scoperte di Feuerbach sull'essenza della filosofia rendessero necessaria tuttora – per lo meno al fine di darne una prova – una discussione critica con la dialettica filosofica".⁵⁴

L'alienazione

Il concetto di alienazione è il risultato più importante dell'opera; infatti l'alienazione umana ha le sue radici nel processo di produzione capitalistico in cui il prodotto finisce per dominare l'operaio, che, all'interno della classe del proletariato (quarto stato), non solo non vi si riconosce, ma è incapace di riappropriarsene a causa di un salario di pura sopravvivenza. L'oggetto (il prodotto) diviene pertanto soggetto, rispetto a quello che dovrebbe essere il vero soggetto, l'uomo, che diventa a sua volta oggetto: in ciò consiste l'"alienazione". Alienazione è un termine che Marx riprende da Hegel e consiste nel "diventare altro", nel "cedere ad altri ciò che è proprio". In Hegel l'"alienazione" era "oggettivazione", pertanto assumeva significato positivo. Hegel però,

⁵³ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Einaudi, Torino 1968, 5.

⁵⁴ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 7.

accanto al termine alienazione (*Entäusserung*), aveva usato anche il termine estraneazione (*Entfremdung*) per designare il modo con cui lo spirito finito non partecipa del processo dello Spirito assoluto. Il termine “estraneazione” aveva pertanto significato negativo. Marx invece ha considerato alienazione ed estraneazione come sinonimi e li ha considerati alla stregua della proiezione di Feuerbach; è importante poi notare che sia il termine “proiezione” sia “alienazione” hanno per Feuerbach e per Marx significato “negativo” (come ancora oggi giorno nel linguaggio comune). Caratteristica dell’uomo è il lavoro, che lo differenzia dall’animale, e gli permette di istituire un rapporto con la natura attraverso cui si appropria della natura stessa. Il lavoro in fabbrica, però, lo riduce allo stato di mera sopravvivenza individuale. In fabbrica l’uomo perde la dimensione della comunità: l’operaio, così, si sente un uomo soltanto nelle sue funzioni animali – mangiare, bere, procreare –, mentre si sente un animale nel lavoro, cioè in quella che dovrebbe essere un’attività tipicamente umana. L’unità organica dell’umanità, che si realizza nell’attività e nei rapporti sociali, è frantumata dalla proprietà privata, la quale separa l’uomo dalle sue attività e dai prodotti di esse. Marx, influenzato dalla filosofia di Feuerbach, recupera la sensibilità e la corporeità come aspetto essenziale e principale dell’uomo: l’uomo è un essere naturale, ma è anche un essere sociale, ciò avviene attraverso l’appropriazione della natura insieme agli altri uomini.

Questa connessione tra uomo-lavoro-oggetto lavorato-natura è spezzata dall’alienazione, che espropria il lavoratore non solo del prodotto del lavoro, ma anche dell’atto della produzione: come effetto del lavoro alienato l’uomo riduce in maniera drammatica la propria umanità alla sfera dei bisogni bestiali e si trasforma in una merce. L’alienazione dell’operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all’esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui ed a lui estraneo. In proposito Marx afferma: “L’operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L’operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l’operaio come

una merce, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci. Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, l'oggettivazione del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come perdita e asservimento dell'oggetto, l'appropriazione come estraniamento, come alienazione".⁵⁵ Marx è influenzato dalla concezione religiosa di Feuerbach, fondata, secondo lo scolaro di Hegel, sulla "proiezione", ma concepisce l'estraneazione religiosa come una particolare forma di alienazione: questa è data dalla mancanza di soddisfazione dei bisogni materiali dell'uomo, come afferma Feuerbach, ma questi bisogni sono però, secondo Marx, di natura economica e sono considerati come il fondamento di ogni tipo di alienazione umana. Per quanto riguarda la religione, Marx afferma che come l'uomo è sottomesso da un Dio inventato dalla sua coscienza, così l'operaio salariato (il proletario) è dominato dal prodotto del suo stesso lavoro. In proposito afferma: "Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto".⁵⁶

Proprietà privata e comunismo

Marx prende in considerazione la proprietà privata, che è messa in correlazione con l'alienazione: ciò costituisce la tematica più importante dell'opera. Marx a proposito della proprietà privata dice: "L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Ma non ce la spiega. Coglie il processo materiale della proprietà privata quale si rivela nella realtà, ma lo coglie in formule generali, astratte, che hanno per essa il

⁵⁵ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 71.

⁵⁶ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 72.

valore di leggi. Essa non comprende queste leggi, cioè non riflette in qual modo esse derivino dall'essenza della proprietà privata. L'economia politica non ci dà nessuna spiegazione sul fondamento della divisione di capitale e lavoro, di capitale e terra. Quando, per esempio, determina il rapporto del salario col profitto del capitale, l'interesse del capitalista vale per essa come la ragione suprema; cioè essa presuppone ciò che deve spiegare. Parimenti interviene dappertutto la concorrenza. Ma questa viene spiegata in base a circostanze esterne. L'economia politica non c'insegna nulla sul fatto che queste circostanze esterne, apparentemente accidentali, sono null'altro che l'espressione di uno svolgimento necessario".⁵⁷ È necessario sottolineare come per Marx sia la proprietà privata dei mezzi di produzione da parte di pochi capitalisti (borghesi), che costringe la maggior parte dell'umanità a vendere il proprio lavoro o ciò che più tardi (dai *Grundrisse* nel 1857-1858) chiamerà la propria forza-lavoro, per potere sussistere. In proposito Marx afferma: "La proprietà privata si ricava quindi mediante l'analisi del concetto del lavoro alienato, cioè dell'uomo alienato, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'uomo estraniato. Certamente abbiamo acquisito il concetto di lavoro alienato (di vita alienata) traendolo dall'economia politica come risultato del movimento della proprietà privata. Ma con un'analisi di questo concetto si mostra che, anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne è piuttosto la conseguenza; allo stesso modo che originariamente gli dèi non sono la causa, ma l'effetto dell'umano vaneggiamento. Successivamente questo rapporto si converte in un'azione reciproca. Solo al vertice del suo svolgimento, la proprietà privata rivela il suo segreto, vale a dire, anzitutto che essa è il prodotto del lavoro alienato, in secondo luogo che è il mezzo con cui il lavoro si aliena, è la realizzazione di questa alienazione".⁵⁸

La riappropriazione, quindi, da parte dell'uomo della sua stessa essenza, ovvero della sua più vera umanità, consiste nella soppressione della proprietà privata, attraverso la negazione e distruzione della

⁵⁷ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 69-70.

⁵⁸ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 83.

società borghese, che si può attuare unicamente con la costruzione del comunismo e si configura come il “nuovo umanesimo”. Nei *Manoscritti parigini* Marx ci offre quindi la prima definizione del comunismo come l’esito verso cui procede lo sviluppo storico: “Il comunismo è in quanto negazione della negazione affermazione; perciò è il momento reale e necessario per il prossimo svolgimento storico dell’emancipazione e della conquista dell’uomo”.⁵⁹ Per quanto riguarda Dio, Marx afferma: “Siccome per l’uomo socialista tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell’uomo mediante il lavoro umano, null’altro che il divenire della natura per l’uomo egli ha la prova evidente, irresistibile della sua nascita mediante se stesso, del processo della sua origine dal momento che la essenzialità dell’uomo e della natura è diventata praticamente sensibile e visibile, dal momento che è diventato praticamente sensibile e visibile l’uomo per l’uomo come esistenza della natura e la natura per l’uomo come esistenza dell’uomo, è diventato praticamente improponibile il problema di un essere estraneo, un essere superiore alla natura e all’uomo, dato che questo problema implica l’ammissione della inessenzialità della natura e dell’uomo. L’ateismo in quanto negazione di questa inessenzialità non ha più alcun senso; infatti l’ateismo e si una negazione di Dio e pone attraverso questa negazione l’esistenza dell’uomo, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione”.⁶⁰ Marx sembra affermare che con il socialismo sia superato anche l’ateismo come negazione di Dio.

La dialettica e la filosofia di Hegel in generale

Marx, nell’ultima sezione del terzo manoscritto, paga il suo tributo a Hegel, di cui riprende diversi concetti chiave presenti soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* (1807): “La *Fenomenologia* è perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa, e mistificatrice; ma nella misura in cui essa tien ferma l’estraniamento dell’uomo – anche se l’uomo vi appare soltanto nella forma dello spirito – tutti gli elementi

⁵⁹ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 126.

⁶⁰ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 125.

della critica si trovano in essa nascosti e spesso già preparati ed elaborati in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel. La ‘coscienza infelice’, la ‘coscienza nobile’, la lotta tra la coscienza nobile e quella ignobile, ecc., questi singoli capitoli contengono gli elementi critici – se pure ancora in una forma estraniata – di interi settori, cioè la religione, lo stato, la vita civile, ecc”.⁶¹ Marx poi afferma che Hegel si sarebbe posto dal punto di vista dell’economia politica moderna,⁶² in quanto, con la distinzione tra società civile e Stato, avrebbe compreso la funzione della borghesia all’interno della società civile sulla falsariga degli economisti borghesi inglesi e francesi: “In via preliminare anticipiamo ancora soltanto questo: Hegel si è posto dal punto di vista dell’economia politica moderna. Concepisce il lavoro come l’essenza, come l’essenza che si avvera dell’uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il divenire-per-sé dell’uomo nell’ambito dell’alienazione o come uomo alienato. Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce, è il lavoro astrattamente spirituale. Quindi quel che costituisce in generale l’essenza della filosofia, l’alienazione dell’uomo che conosce se stesso o la scienza che pensa se stessa alienata, Hegel concepisce come la sua essenza, e quindi può di fronte alla filosofia precedente ricapitolarne i diversi momenti e presentare la sua filosofia come la filosofia”.⁶³ Sia Hegel, sia gli economisti classici britannici hanno considerato il lavoro come elemento costitutivo dell’essenza dell’uomo. Gli economisti britannici intesero il lavoro solo da un

⁶¹ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 166.

⁶² Su questo punto mi sembra che Marx forse esageri, anche perché il corrispettivo dell’economia politica moderna in Prussia era rappresentato da Immanuel Kant; infatti, con la sua filosofia morale, giuridica e politica, Kant giustifica il liberalismo politico ed anche il liberismo economico, attraverso una teoria che tende a sottolineare, sulle orme di Locke, la libertà dell’uomo. Nella filosofia kantiana infatti il concetto di Stato svolge un ruolo secondario, proprio come nella visione economica classica britannica, perché la libertà individuale è ciò che è importante; in Hegel invece lo Stato ha una funzione “etica” e per questo è notevolmente “pesante”, lasciando poco spazio alla libertà dell’individuo.

⁶³ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 168.

punto di vista positivo, considerandolo come qualcosa di naturale e astorico, cioè esente da mutamenti storici. Secondo Marx, Hegel ha invece colto il carattere storico del lavoro, lo spirito infatti è autoproduzione (attraverso la perdita e la riappropriazione) di se stesso così come l'uomo è il risultato del proprio lavoro. Il difetto di questa concezione è stato di limitare questo processo al pensiero, all'autocoscienza. In Hegel l'alienazione è considerata come oggettivazione, e anche se è riconosciuta come momento di sviluppo del soggetto, è considerata solo un momento del pensiero, in cui il soggetto, l'autocoscienza, si oggettiva di fronte ad un oggetto altro da sé, facendosi altro da sé. Marx non nega come Hegel con la sua filosofia abbia anche dato luogo ad una giustificazione e ad una legittimazione della religione. Qui Marx si riferisce ai filosofi della Destra hegeliana, che era costituita in gran parte da teologi evangelici, che consideravano la filosofia di Hegel l'ultimo baluardo contro la diffusione del deismo illuministico, dell'agnosticismo kantiano, del fideismo caratteristico di pensatori come Hamann e Jacobi e dell'ateismo stesso proprio della Sinistra hegeliana. In proposito Marx afferma: "D'altra parte, l'uomo religioso, ecc., può trovare in Hegel la sua ultima conferma".⁶⁴

Marx vuole però anche cogliere e sottolineare i momenti positivi della dialettica hegeliana, in particolar modo nella determinazione dell'"estraniazione": "La soppressione come movimento oggettivo che revoca riportandola a sé l'alienazione. È questo, espresso entro l'estraniazione, il modo d'intendere l'appropriazione dell'essere oggettivo attraverso la soppressione della sua estraniamento, il modo estraniato d'intendere l'oggettivazione reale dell'uomo, l'appropriazione reale del suo essere oggettivo attraverso l'annullamento della determinazione estraniata del mondo oggettivo, cioè attraverso la sua soppressione, nella sua esistenza estraniata: così l'ateismo è, in quanto soppressione di Dio, il divenire dell'umanismo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, cioè è il divenire dell'umanismo pratico; o in altre parole l'ateismo è l'umanismo mediato con se stesso dalla

⁶⁴ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 179.

soppressione della religione, il comunismo è l'umanismo mediato con se stesso dalla soppressione della proprietà privata. Solo attraverso la soppressione di questa mediazione, che è un presupposto necessario, si forma l'umanismo che ha inizio positivamente da se stesso, l'umanismo positivo".⁶⁵

Marx ha precedentemente affermato che Hegel ha fornito dei concetti di cui nemmeno lui stesso era del tutto consapevole – della loro portata e delle implicazioni che possono assumere quando li si applica al di fuori della sua dottrina misticheggiante: insomma nelle mani di Marx "figure" come la "coscienza infelice" o il "servo padrone", insieme al concetto di "alienazione", assumono una connotazione nuova, che va al di là di quella conferitale da Hegel. Marx poi aggiunge: "Ma l'ateismo e il comunismo non sono una fuga, una astrazione, una perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo, delle sue forze essenziali venute all'oggettività, non sono una povertà che ritorna alla semplicità non naturale, non sviluppata. Anzi essi sono soltanto il divenire reale, la realizzazione divenuta reale per l'uomo del suo essere e del suo essere come essere reale".⁶⁶ Sembra però che Marx voglia vedere ciò che non esiste in Hegel: l'alienazione, che Hegel ha considerato come momento del negativo, ma sostanzialmente con funzione positiva, come passaggio e superamento, dalla negazione, alla negazione della negazione, è interpretata da Marx alla luce dell'ateismo e del comunismo. Affermare, come fa Marx, che l'ateismo e il comunismo sono "il divenire reale, la realizzazione divenuta reale per l'uomo del suo essere come essere reale" significa servirsi della dialettica per finalità del tutto diverse da quelle di Hegel.

In conclusione, in questa sorta di Appendice ai *Manoscritti* parigini si deve evidenziare che la dialettica, che in realtà era stata usata da Hegel fondamentalmente per conoscere lo Spirito Assoluto, cioè Dio, è considerata invece da Marx il miglior modo per conoscere gli uomini e i loro rapporti sociali ed economici: la distanza tra i due filosofi dialettici non potrebbe essere maggiore.

⁶⁵ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 179-180.

⁶⁶ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 180.

Tesi su Feuerbach (1845)

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Feuerbach era ancora considerato da Marx “l’unico che si trovi in un rapporto serio e critico con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo vere scoperte: in generale è il vero superato re della vecchia filosofia”,⁶⁷ e già nella primavera del 1845 Marx aveva scritto alcune righe su un quaderno ritrovato da Friedrich Engels dopo la sua morte. Engels le pubblicò come *Tesi su Feuerbach* all’interno dell’opera *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1888). In esse Marx afferma che Feuerbach aveva certamente visto come la religione fosse una proiezione compiuta involontariamente dall’uomo, ma egli non aveva compreso il carattere storico dell’uomo, né che la religione è il risultato di condizioni storiche che la rendono possibile. Feuerbach concepisce, sulle orme dei sensisti francesi e degli empiristi britannici, l’uomo come ente dotato di sensibilità e corporeità, ma passivo e astorico; Marx alla passività oppone la prassi, cioè l’attività trasformatrice della realtà, e il mondo diventa così un prodotto dell’attività umana. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx ci fornisce una “filosofia della prassi” in cui l’uomo non è assolutamente considerato come un ente passivo, ma è invece capace di trasformare la realtà: “Nella prassi l’uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente scolastica”, ed è la risposta alla concezione di Feuerbach – e di ogni materialismo volgare – per il quale la realtà esterna è sempre e soltanto qualcosa che sta di fronte all’uomo, senza tener conto che essa è un prodotto dell’attività umana, perché questa, la prassi, è essenzialmente oggettiva, in quanto è volta all’esterno. Feuerbach – come tutti i filosofi prima di lui – si era posto il problema della verità del pensiero: il pensiero però non può verificare se stesso astrattamente, occorre che sia la prassi a verificare la verità delle idee.

⁶⁷ MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, 160-161.

È questo il difetto di tutta la filosofia (non solo quella di Feuerbach): quello di essersi limitata a cercare di conoscere la realtà, a interpretare il mondo, ma Marx afferma che ora si tratta invece di trasformarlo.⁶⁸

⁶⁸ Ecco le undici *Tesi su Feuerbach* di Marx: “I. Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l’oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come attività pratica, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato attivo è stato sviluppato dall’idealismo in contrasto col materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l’idealismo ignora l’attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l’attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nell’*Essenza del cristianesimo* egli considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica. Pertanto egli non concepisce l’importanza dell’attività ‘rivoluzionaria’, dell’attività pratico-critica. II. La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell’attività pratica che l’uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isola dalla pratica è una questione puramente scolastica. III. La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell’ambiente e dell’educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l’ambiente e che l’educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Roberto Owen). La coincidenza nel variare dell’ambiente e dell’attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria. IV. Feuerbach prende le mosse dal fatto che la religione rende l’uomo estraneo a se stesso e sdoppia il mondo in un mondo religioso immaginario, e in un mondo reale. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base mondana. Egli non si accorge che, compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare. Il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non colla dissociazione interna e colla contraddizione di questa base mondana con se stessa. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente. Così, per esempio, dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è la prima che deve essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica.

L'Ideologia tedesca (1845-1846)

Dopo avere pubblicato con Friedrich Engels *La sacra famiglia* (1845) (il cui sottotitolo era *Critica della critica critica*) contro i fratelli Bauer, opera che era rivolta in realtà contro il modo di filosofare della Sinistra hegeliana, che consisteva nella critica fine a se stessa alla religione, Marx e Engels rincararono la dose colpendo tutti gli esponenti più importanti della Sinistra hegeliana – o, come erano anche denominati, dei Giovani hegeliani di sinistra. *L'Ideologia tedesca* fu scritta da Marx e Engels tra il 1845 e il 1846, ma rimase inedita per molti anni, e fu ritrovata da ricercatori sovietici solo nel 1932: con essa Marx e Engels chiudono definitivamente anche il discorso su Feuerbach, che non sarà più riaperto a differenza di quello su Hegel, che rimarrà presente per

V. Feuerbach, non contento del pensiero astratto, fa appello all'intuizione sensibile; ma egli non concepisce il sensibile come attività pratica, come attività sensibile umana. VI. Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non s'addentra nella critica di questo essere reale, è perciò costretto: 1) a fare astrazione dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, isolato; 2) per lui perciò l'essere umano può essere concepito solo come 'specie', come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente naturale la molteplicità degli individui. VII. Perciò Feuerbach non vede che il 'sentimento religioso' è anch'esso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene a una determinata forma sociale. VIII. La vita sociale è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella attività pratica umana e nella comprensione di questa attività pratica. IX. L'altezza massima a cui può arrivare il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non concepisce il mondo sensibile come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui nella 'società borghese'. X. Il punto di vista del vecchio materialismo è la società 'borghese'; il punto di vista del nuovo materialismo è la società umana, o l'umanità socializzata. XI. I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo" (F. ENGELS, *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1950, 77-80).

tutta la loro esistenza. Dopo la constatata impossibilità di pubblicazione, il manoscritto fu abbandonato “alla critica roditrice dei topi” dai due filosofi tedeschi, i quali, avendo chiarito a se stessi i fondamenti teorici del nuovo materialismo, erano decisi ad affrontare problemi più urgenti: la critica dell’economia politica e l’impegno in prima persona nell’attività politica.

L’ideologia tedesca è divisa in quattro parti precedute da una Prefazione: 1) la prima è dedicata alla critica a Ludwig Feuerbach; 2) la seconda alla critica di Bruno Bauer; 3) la terza alla critica a Max Stirner; 4) la quarta è dedicata alla delineazione del vero socialismo. Anche se, come numero di pagine, la critica all’individualista anarchico Max Stirner è la parte dell’opera più voluminosa, segno che Stirner (a cui pare lo stesso Nietzsche dovesse più di qualche spunto) costituiva una minaccia con la sua concezione individualistica e solipsistica (presente nella sua opera maggiore *L’unico e la sua proprietà*), la parte più importante da un punto di vista teoretico è la prima, dedicata a Feuerbach. In questa sezione è infatti anche contenuta la prima formulazione analitica della concezione materialistica della storia.

Entrando in merito alla Prefazione dell’opera, i due filosofi tedeschi affermano: “Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell’uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature. Liberiamo dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall’immaginazione, sotto il cui giogo essi languiscono. Ribelliamoci contro questa dominazione dei pensieri”.⁶⁹ Marx ed Engels esprimono l’esigenza di un sapere che sia prodotto dalla realtà concreta e materiale, e che non sia costruito invece in maniera astratta. Essi intendono muovere da fatti reali e concreti, che definiscono come “materiali”: questi sono gli individui considerati nelle loro condizioni materiali di esistenza; infatti, come siano gli individui, dipende dalle condizioni materiali della loro produzione. Il modo di produzione è storicamente determinato dal particolare svi-

⁶⁹ K. MARX – F. ENGELS, *Ideologia tedesca*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1979, 3.

luppo delle forze produttive, che dà luogo a determinate conoscenze e scienze; il modo di produzione, peraltro, è anche la causa delle relazioni che si sono storicamente determinate fra gli stessi uomini. Da questo punto di vista si possono spiegare le particolari organizzazioni sociali: la famiglia, la società civile e lo Stato hanno origine nei modi di produzione. È così spiegata anche l'“eticità” hegeliana, che non consta di entità metastoriche, ma di entità storicamente date nella società borghese capitalistica. La produzione, pertanto, è il fondamento reale della storia umana. Nell'*Ideologia tedesca* si riafferma – dopo che era stato detto già nelle *Tesi su Feuerbach* – che il materialismo di Feuerbach non è in grado di comprendere i reali rapporti esistenti tra gli uomini, perché concepisce l'uomo come essere naturale, non comprendendo che il rapporto dell'uomo con la natura è anche un rapporto dell'uomo con gli altri uomini: è pertanto un rapporto sociale. In proposito Marx e Engels affermano in maniera categorica: “In tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia per lui sono del tutto divergenti, come del resto si spiega già in base a ciò che si è detto”.⁷⁰

La concezione materialistica della storia

La concezione materialistica della storia costituisce la novità all'interno del pensiero marxiano e costituisce la teoria cardine dell'opera: questa concezione è basata sulla dialettica hegeliana. Attraverso questa importante concezione, Marx e Engels affermano che attività quali la filosofia, l'arte, la cultura e la politica stessa non sono altro che “sovrastrutture” dell'attività materiale degli uomini, cioè dei loro rapporti economici; infatti l'economia è l'unica “struttura” della società e della storia, determinando tutte le altre come “sovrastrutture”. Questa concezione costituisce il materialismo storico. Marx e Engels affermano: “La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle

⁷⁰ MARX – ENGELS, *Ideologia tedesca*, 18.

relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico".⁷¹ Marx ed Engels sono molto critici con la filosofia tedesca, in particolar modo con i giovani hegeliani di sinistra. In proposito affermano: "Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza

⁷¹ MARX – ENGELS, *Ideologia tedesca*, 13.

che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza”.⁷² Questa concezione è materialistica in un’accezione del tutto nuova rispetto al materialismo grezzo e rozzo del ’700, e nasce dal rovesciamento della dialettica hegeliana.⁷³ I modi di produzione non spiegano l’intera realtà, ma, secondo Marx e Engels, costituiscono “la struttura” della realtà. Questa è in ultima analisi studiata dall’economia politica che descrive i modi produzione. La struttura economica determina tutte le altre “sovrastrutture” come la scienza, l’arte, l’etica, il diritto, la politica e la religione. Marx e Engels affermano che non è quindi la coscienza che determina la realtà (come afferma l’idealismo), ma è invece la realtà che determina la coscienza. Se nelle *Tesi su Feuerbach* Marx sembrava affermare un rapporto biunivoco tra coscienza e realtà e realtà e coscienza,⁷⁴ ora invece Marx ed Engels affermano decisamente che è la realtà che determina la coscienza: questo è il fulcro della concezione materialistica della storia.

La divisione del lavoro

Un altro tema molto importante è quello relativo alla divisione del lavoro: “La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione tra il lavoro manuale e il lavo-

⁷² MARX – ENGELS, *Ideologia tedesca*, 13.

⁷³ In proposito Marx afferma: “Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent’anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un ‘cane morto’. Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico”. (K. MARX, *Il capitale*, trad. it., Newton Compton, Roma 2016, 49).

⁷⁴ Cf. nota 68, *Tesi III*.

ro mentale”.⁷⁵ La divisione del lavoro, secondo Marx ed Engels, ha indubbiamente contribuito a sviluppare una fittizia autonomia della sovrastruttura, cioè l’ideologia. L’ideologia assume peraltro un significato negativo: non indica più, come negli Ideologi francesi e nei filosofi dell’Illuminismo, lo studio delle sensazioni e l’origine delle idee; l’ideologia indica invece la funzione che la scienza, l’arte, l’etica, il diritto, la politica, la filosofia e la religione, cioè la cultura in senso lato, può avere nel giustificare lo *status quo*, cioè la situazione esistente: “Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò in pari tempo dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l’espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee”.⁷⁶ È necessario capire il processo storico delle varie discipline, indagando i modi di produzione della vita materiale, più che comprenderne le idee. La concezione materialistica della storia, fondata sulla dialettica hegeliana intesa come metodo, rende scientifico il socialismo, in quanto fornisce un’analisi del processo storico. La religione è quindi una “sovrastruttura”; infatti la formazione delle idee è spiegata da Marx a partire dalla prassi, cioè l’attività pratica che gli uomini compiono in un dato periodo storico. Sono gli uomini reali che producono la loro vita materiale e i loro mezzi di sussistenza: le modalità della produzione della vita materiale determinano le forme, che assumono le relazioni fra gli uomini. Bisogna poi dire che le forze produttive ed i mezzi di produzione sono a loro volta legati all’ambiente e al periodo storico in cui essi operano. Il grado di sviluppo delle forze produttive e dei mezzi di produzione è indicato dal livello a cui è pervenuta la divisione del lavoro. Ogni stadio nuovo di questa divisio-

⁷⁵ MARX – ENGELS, *Ideologia tedesca*, 21.

⁷⁶ MARX – ENGELS, *Ideologia tedesca*, 35-36.

ne determina nuovi rapporti tra gli individui nei confronti delle materie prime, degli strumenti di lavoro e dei prodotti. Potremmo dire che, se per Feuerbach l'uomo è ciò che mangia, per Marx l'uomo è ciò che produce.

Anche nella *Ideologia tedesca* Marx e Engels forniscono una definizione di comunismo: "Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente".⁷⁷ Questa definizione mostra già come la visione deterministica hegeliana, caratterizzata dal concetto di necessità, sia a questo punto molto presente nella concezione della storia di Marx e di Engels.

Il Manifesto del partito comunista (1848)

Nel 1847 Marx, dopo avere scritto *La miseria della filosofia*, opera sarcastica contro il socialista utopico Proudhon che aveva pubblicato *La filosofia della miseria*, fu esortato insieme ad Engels a scrivere un testo per la Lega dei comunisti: il *Manifesto del partito comunista*, che sarà pubblicato all'inizio del 1848, l'anno passato alla storia per le grandi rivoluzioni. Marx hegelianamente afferma che ogni epoca storica ha determinate forze produttive e mezzi di produzione: per esempio nel passato, nell'epoca medievale, vi erano il feudatario, poi i vassalli, i valvassori, i valvassini, fino ad arrivare ai servi della gleba; nell'epoca moderna si è andati incontro ad una semplificazione tra coloro che detengono i mezzi di produzione, i capitalisti (i borghesi), e i proletari: "Dai servi della gleba del medioevo sorse il popolo minuto delle prime città; da questo popolo minuto si svilupparono i primi elementi della borghesia. La scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa crearono alla sorgente borghesia un nuovo terreno. Il mercato delle Indie orientali e della Cina, la colonizzazione dell'America, gli scambi

⁷⁷ MARX – ENGELS, *Ideologia tedesca*, 25.

con le colonie, l'aumento dei mezzi di scambio e delle merci in genere diedero al commercio, alla navigazione, all'industria uno slancio fino allora mai conosciuto, e con ciò impressero un rapido sviluppo all'elemento rivoluzionario entro la società feudale in disgregazione. L'esercizio dell'industria, feudale o corporativo, in uso fino allora non bastava più al fabbisogno che aumentava con i nuovi mercati. Al suo posto subentrò la manifattura. Il medio ceto industriale soppiantò i maestri artigiani; la divisione del lavoro fra le diverse corporazioni scomparve davanti alla divisione del lavoro nella singola officina stessa. Ma i mercati crescevano sempre, il fabbisogno saliva sempre. Neppure la manifattura era più sufficiente. Allora il vapore e le macchine rivoluzionarono la produzione industriale. All'industria manifatturiera subentrò la grande industria moderna; al ceto medio industriale subentrarono i milionari dell'industria, i capi di interi eserciti industriali, i borghesi moderni. La grande industria ha creato quel mercato mondiale, ch'era stato preparato dalla scoperta dell'America. Il mercato mondiale ha dato uno sviluppo immenso al commercio, alla navigazione, alle comunicazioni per via di terra. Questo sviluppo ha reagito a sua volta sull'espansione dell'industria, e nella stessa misura in cui si estendevano industria, commercio, navigazione, ferrovie, si è sviluppata la borghesia, ha accresciuto i suoi capitali e ha respinto nel retroscena tutte le classi tramandate dal medioevo. Vediamo dunque come la borghesia moderna è essa stessa il prodotto d'un lungo processo di sviluppo, d'una serie di rivolgimenti nei modi di produzione e di traffico. Ognuno di questi stadi di sviluppo della borghesia era accompagnato da un corrispondente progresso politico. Ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali, insieme di associazioni armate ed autonome nel Comune, talvolta sotto la forma di repubblica municipale indipendente, talvolta di terzo stato tributario della monarchia, poi all'epoca dell'industria manifatturiera, nella monarchia controllata dagli stati come in quella assoluta, contrappeso alla nobiltà, e fondamento principale delle grandi monarchie in genere, la borghesia, infine, dopo la creazione della grande industria e del mercato mondiale, si è conquistata il dominio politico esclusivo dello Stato rappresentativo moderno. Il potere statale moderno non è che un comitato che ammini-

stra gli affari comuni di tutta la classe borghese”.⁷⁸ Nelle società chiuse come quelle feudali, il mercato era ristretto e l’economia era essenzialmente agricola. Questo accadeva perché poche e scarse erano le vie di comunicazione e di traffico, tutto avveniva all’interno del feudo. Gli ebrei, emarginati dalla vita religiosa, ma anche da quella politica (cfr. Sacro Romano Impero), per poter vivere ed avere un ruolo nella società potevano esercitare poche professioni. Una molto importante fu l’usura: prestare denaro per denaro. A causa delle frequentissime guerre e delle scoperte geografiche, l’usura diede luogo alla banca, che finanziava le guerre, le grandi scoperte geografiche ed il commercio. Quest’ultimo divenne molto più aperto dando luogo anche all’urbanizzazione. La classe sociale che trasse maggior vantaggio a partire dal XV secolo fu il terzo stato: la borghesia. Questa pian piano s’impadronì dei mezzi di produzione e, dopo la rivoluzione politica francese e la rivoluzione industriale inglese (culminante nella scoperta della macchina a vapore ad opera di James Watt), diventò la classe dominante. Secondo i due filosofi tedeschi, quindi, “La borghesia ha avuto nella storia una parte sommamente rivoluzionaria”.⁷⁹

La borghesia attraverso il suo sviluppo ha però dato luogo ad una classe che fu il risultato della sua azione: il proletariato (il quarto stato). Secondo la visione dialettica marxiana, vi è una reale contrapposizione tra i borghesi e i proletari: i primi, per rimanere capitalisti, debbono concedere ai proletari un salario a priori, cioè indipendente dalla forza lavoro; i secondi non possono non accettare il salario, anche se costituisce il *minimum existendi* per loro stessi e per le loro, di solito, numerose famiglie. Pertanto, se un proletario avesse rifiutato quel pur basso salario, ce ne sarebbero stati molti altri pronti ad accettarlo; questa è infatti la dura legge del liberismo economico basato sulla domanda e sull’offerta. I capitalisti non debbono avere riguardo neanche verso i loro colleghi, anzi la legge del liberismo impone che il “pesce grosso mangi il pesce piccolo” per cui i capitalisti più ricchi cercheranno in ogni maniera di avere la meglio sugli altri. Tutto ciò farà sì che i bor-

⁷⁸ K. MARX – F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, trad.it, Editore Fermento, Roma 2005, 38-39.

⁷⁹ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 39.

ghesi, cioè i capitalisti detentori dei mezzi di produzione, da una parte diventino sempre meno di numero ma sempre più ricchi; dall'altra, invece, i proletari, nelle cui fila convergeranno anche gli ex capitalisti ormai decaduti, diventino sempre più numerosi, ma sempre più poveri. Pertanto si arriverà, secondo Marx, al punto tale che lo scontro sarà inevitabile, necessario, secondo le leggi della dialettica hegeliana. Nello scontro avranno la meglio i proletari impadronendosi dei mezzi di produzione: instaurando così la cosiddetta "dittatura del proletariato",⁸⁰ come verrà da Marx chiamata in seguito. Il dominio della borghesia è quindi destinato ad essere distrutto dalla classe che essa stessa ha creato: il proletariato. "Il proletariato adopererà il suo dominio politico per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante, e per moltiplicare al più presto possibile la massa delle forze produttive. Naturalmente, ciò può avvenire, in un primo momento, solo mediante interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione, cioè per mezzo di misure che appaiono insufficienti e poco consistenti dal punto di vista dell'economia; ma che, nel corso del movimento, si spingono al di là dei propri limiti e sono inevitabili come mezzi per il rivolgimento dell'intero sistema di produzione. Queste misure saranno naturalmente differenti a seconda dei differenti paesi. Tuttavia, nei paesi più progrediti potranno essere applicati quasi generalmente i provvedimenti seguenti: 1) Espropriazione della proprietà fondiaria ed impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato. 2) Imposta fortemente progressiva. 3) Abolizione del diritto di successione. 4) Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli. 5) Accen-

⁸⁰ Marx, nella lettera a Joseph Weidemeyer, membro della Lega dei comunisti che partecipò alla Rivoluzione del 1848, scrive: "Ciò che io ho fatto di nuovo è stato: 1) dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinare fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio alla abolizione di tutte le classi e a una società senza classi" (K. MARX, *La guerra civile in Francia*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 2018, Appendice).

tramento del credito in mano dello Stato mediante una banca nazionale con capitale dello Stato e monopolio esclusivo. 6) Accentramento di tutti i mezzi di trasporto in mano allo Stato. 7) Moltiplicazione delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano collettivo. 8) Eguale obbligo di lavoro per tutti, costituzione di eserciti industriali, specialmente per l'agricoltura. 9) Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e della industria, misure atte ad eliminare gradualmente l'antagonismo fra città e campagna. 10) Istruzione pubblica e gratuita di tutti i fanciulli. Eliminazione del lavoro dei fanciulli nelle fabbriche nella sua forma attuale. Combinazione dell'istruzione con la produzione materiale e così via".⁸¹

In questi dieci punti, che sono una sorta di "decalogo" del comunismo e che per una parte consistente della critica costituiscono l'essenza dello statalismo marxiano e marxista, sembra che Marx abbia recepito l'istanza hegeliana relativa allo Stato, inteso come "Stato etico". Questo costituiva il culmine dell'eticità (*Sittlichkeit*) nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821). Sembra proprio sia notevole l'influsso della concezione giuridica e politica di Hegel su Marx e su Engels in questa funzione attribuita allo Stato, anche se nei due pensatori rivoluzionari è peraltro sottolineata soprattutto la funzione economica, prima ancora che politica, dello Stato in questa fase. Marx in realtà, pur apprezzando la distinzione di Hegel tra società civile e Stato, aveva criticato anche aspramente la filosofia hegeliana del diritto pubblico (nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*), ma, nonostante lo sdegno morale, perché lo Stato hegeliano non era affatto "etico", in quanto era "la religione della proprietà privata", non aveva però compreso la sua pericolosità per l'individuo.⁸²

⁸¹ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 65-66.

⁸² Marx aveva elogiato la distinzione di Hegel tra Stato e società civile: non si era però accorto che, una volta separati la società civile dalla società politica, cioè lo Stato, una ricomposizione è molto difficile. Marx è stato peraltro sempre molto critico con il pensiero liberale classico di Locke, Montesquieu e Kant, ritenendo che fosse sempre un avversario da combattere: non si è accorto che la filosofia giuridica e politica di

La funzione dello Stato in Marx è, da un lato, quella di reprimere la borghesia da parte del proletariato, una volta che con la rivoluzione proletaria sia diventato classe dominante; dall'altro, di dar luogo ad una statalizzazione dei mezzi di produzione, in cui sarà soppressa la proprietà privata, che agli occhi dei due filosofi rivoluzionari è la cosa più importante per la costruzione di una nuova società: tutto il potere economico e il potere politico saranno nelle mani dello Stato. Marx chiamerà in seguito questa fase "dittatura del proletariato", che potrà essere più o meno lunga nel tempo; infatti dipenderà dalla reazione della borghesia, che, pur essendo ormai composta da pochi capitalisti (però molto ricchi), potrebbe cercare di impedire la realizzazione della rivoluzione stessa con tutte le sue forze. Questa fase è necessaria e sarà il preludio alla società senza classi; infatti, con l'estinzione dello Stato, si arriverà alla società umana o umanità consociata di cui Marx aveva già parlato nelle *Tesi su Feuerbach*. Questo stadio finale è appunto la società senza classi: il comunismo. Per quanto riguarda questa seconda fase, che costituisce lo scopo della rivoluzione comunista proletaria, Marx e Engels affermano: "Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe. Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi

Hegel costituiva un pericolo ancora maggiore proprio per il concetto di "Stato etico". Da questa concezione dello "Stato etico" come Stato organico sorgeranno, nel XX secolo, i totalitarismi, perché se l'individuo, come affermò Hegel, ha "oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è componente dello Stato" (HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 239), non è più rispettato né come individuo né, soprattutto, come persona.

subentra un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti".⁸³ Indubbiamente l'elemento più importante del comunismo, secondo Marx e Engels, è l'abolizione della proprietà privata e la rivoluzione comunista ha come scopo primario proprio questa misura: "Voi ci rimproverate perché vogliamo abolire la proprietà privata. Ma nella vostra società attuale la proprietà privata è abolita per i nove decimi dei suoi membri; la proprietà privata esiste proprio per il fatto che per nove decimi non esiste. Dunque voi ci rimproverate di voler abolire una proprietà che presuppone come condizione necessaria la privazione della proprietà dell'enorme maggioranza della società. In una parola, voi ci rimproverate di volere abolire la vostra proprietà. Certo, questo vogliamo".⁸⁴ È importante spiegare che cosa intendono Marx ed Engels per "proprietà privata": sembra che si riferiscano ai mezzi di produzione, come la fabbrica e i grandi latifondi, dove i proletari e i contadini erano sfruttati dai capitalisti; in primo luogo ci si riferisce però alla fabbrica, all'industria, come l'opera *Il capitale* (1867) dimostra analiticamente. Marx e Engels sembrano escludere che beni come la casa, l'orto e la carrozza debbano scomparire, purché non diventino mezzi di sfruttamento nei confronti degli altri uomini e restino solo mezzi di uso e di utilizzo per se stessi. In proposito sembra molto importante ciò che viene scritto dai due pensatori tedeschi: "Il comunismo non toglie a nessuno il potere di appropriarsi dei prodotti della società, toglie soltanto il potere di assoggettarsi il lavoro altrui mediante tale appropriazione".⁸⁵

Marx e Engels inoltre affermano che il comunismo, oltre all'abolizione della proprietà privata, realizzerà anche l'abolizione della famiglia: "Abolizione della famiglia! Anche i più estremisti si riscaldano parlando di questa ignominiosa intenzione dei comunisti. Su che cosa si basa la famiglia attuale, la famiglia borghese? Sul capitale, sul guadagno privato. Una famiglia completamente sviluppata esiste soltanto per la borghesia: ma essa ha il suo complemento nella coatta mancanza

⁸³ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 66-67.

⁸⁴ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 59.

⁸⁵ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 59.

di famiglia del proletario e nella prostituzione pubblica. La famiglia del borghese cade naturalmente col cadere di questo suo complemento ed entrambi scompaiono con la scomparsa del capitale. Ci rimproverate di voler abolire lo sfruttamento dei figli da parte dei genitori? Confessiamo questo delitto. Ma voi dite che sostituendo l'educazione sociale a quella familiare noi aboliamo i rapporti più cari. E anche la vostra educazione, non è determinata dalla società? Non è determinata dai rapporti sociali entro i quali voi educate, dalla interferenza più o meno diretta o indiretta della società mediante la scuola e così via? I comunisti non inventano l'influenza della società sull'educazione, si limitano a cambiare il carattere di tale influenza, e strappano l'educazione all'influenza della classe dominante. La fraseologia borghese sulla famiglia e sull'educazione, sull'affettuoso rapporto fra genitori e figli diventa tanto più nauseante, quanto più, per effetto della grande industria, si lacerano per il proletario tutti i vincoli familiari, e i figli sono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro".⁸⁶ In ciò si può notare come l'influenza del Socialismo utopico sia determinante; infatti si attua la frantumazione dei momenti dell'eticità (*Sittlichkeit*) hegeliana con conseguente ribaltamento degli stessi momenti: nella filosofia hegeliana del diritto, la famiglia e la società civile, rispettivamente come momenti dell'in sé e del per sé, davano luogo allo Stato (come momento dell'in sé e per sé). Marx, partendo già dalla *Critica della hegeliana filosofia del diritto pubblico* (1842-1843), aveva opposto la società civile allo Stato, ora oppone la società civile alla famiglia. Alla fine il metodo dialettico, nelle sue mani, genera nuove contraddizioni e quindi dà luogo a nuovi scenari, perché la società civile non è omogenea, ma in essa sono presenti conflittualità che Hegel non ha visto. Con l'abolizione della famiglia si realizzerà la comunanza delle donne: "Tutta la borghesia ci grida contro in coro: ma voi comunisti volete introdurre la comunanza delle donne. Il borghese vede nella moglie un semplice strumento di produzione. Sente dire che gli strumenti di produzione devono essere sfruttati in comune e non può naturalmente farsi venire in mente se non che la sorte della comunanza colpirà anche le

⁸⁶ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 61.

donne. Non sospetta neppure che si tratta proprio di abolire la posizione delle donne come semplici strumenti di produzione”.⁸⁷ In ciò si nota un’influenza di tutto il pensiero utopico, il cui fondatore è da considerarsi Platone, che nella *Repubblica* afferma che per i guerrieri custodi e i governanti filosofi si deve appunto realizzare la comunanza dei beni e la comunanza delle donne. Platone però aveva affermato che la terza classe, formata dai cittadini della Repubblica, lo Stato ideale, per le sue caratteristiche (che erano quelle di produrre), era esentata dal “privilegio” della comunanza dei beni e delle donne. È importante notare come, pur nella sua concezione utopica, Platone avesse compreso che la produzione sarebbe stata compromessa dal comunismo, cosa che invece Marx non capisce, come dimostra in questo passo: “Si è obiettato che con l’abolizione della proprietà privata cesserebbe ogni attività e prenderebbe piede una pigrizia generale. Da questo punto di vista, già da molto tempo la società borghese dovrebbe essere andata in rovina per pigrizia, poiché in essa coloro che lavorano, non guadagnano, e quelli che guadagnano, non lavorano. Tutto lo scrupolo sbocca nella tautologia che appena non c’è più capitale non c’è più lavoro salariato”.⁸⁸ Marx, come Aristotele, ritiene che l’uomo è un “animale sociale”, ma, molto influenzato da Rousseau, imputa ogni male alla società nel suo sviluppo storico, pensando che l’individuo sia “buono per natura”. Pertanto non comprende che l’uomo ha un innato amore di sé, che lo porta anche a realizzare cose che non hanno un fine sociale, ma meramente individuale.

Per quanto riguarda infine l’abolizione della patria, cioè dello Stato-nazione in ultima istanza, è peraltro una conseguenza dell’estinzione dello Stato, e da Marx è considerata un fattore positivo: “Inoltre, si è rimproverato ai comunisti ch’essi vorrebbero abolire la patria, la nazionalità. Gli operai non hanno patria. Non si può togliere loro quello che non hanno. Poiché la prima cosa che il proletario deve fare è di conquistarsi il dominio politico, di elevarsi a classe nazionale, di costituire se stesso in nazione, è anch’esso ancora nazionale, seppure non certo nel

⁸⁷ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 62.

⁸⁸ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 59-60.

senso della borghesia. Lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra viene abolito nella stessa misura che viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro. Con l'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni scompare la posizione di reciproca ostilità fra le nazioni".⁸⁹ È evidente che in ciò Marx vede solo l'aspetto positivo dato dalla fratellanza universale, figlia delle "fraternite" illuministe, ma non comprende che le differenze spesso possono arricchire: la nazionalità, in un certo modo, segna l'identità e l'appartenenza di un popolo a certe tradizioni, e volerle cancellare in nome di una piatta uniformità è utopico oltre che deleterio.

Con l'esortazione internazionalista e cosmopolita: "proletari di tutti i paesi, unitevi!" si chiude pertanto il *Manifesto del partito comunista*. Con questo grido a voce spiegata, che esortava il proletariato alla rivoluzione, in realtà si chiudeva non solo il famoso *pamphlet*, ma tutta la produzione del "giovane Marx". Dopo la pubblicazione del *Manifesto del partito comunista* (1848), Marx ed Engels speravano che in quell'anno si sarebbe realizzata la rivoluzione comunista, come essi avevano prospettato proprio nel mondo occidentale, cioè nei Paesi più progrediti come la Gran Bretagna, i Paesi Bassi, la Francia... Questo avrebbe dovuto verificarsi perché queste nazioni avevano già conosciuto la rivoluzione borghese francese (1789) ed industriale inglese. Siccome hegelianamente la storia non procede a salti, ma è una linea che parte da gradini inferiori e progressivamente giunge e perviene a stadi superiori, si sarebbe dovuto verificare la rivoluzione comunista proprio nelle nazioni del mondo occidentale. In realtà gli esiti delle rivoluzioni non furono quelli sperati da Marx e Engels, perché le rivoluzioni di quell'anno furono liberali, ideale continuazione della Rivoluzione francese e delle imprese di Napoleone Bonaparte che per circa trent'anni la Santa Alleanza aveva interrotto bruscamente, cercando di riportare le lancette della storia *ante* 1789. La delusione fu comunque notevole per entrambi i pensatori rivoluzionari, che dopo l'esito infausto si ritirarono praticamente dall'attività politica per molti anni. Marx se ne dovette andare esule a Londra, dove si dedicherà all'economia politica. Si chiudeva un'epoca, forse la più importante

⁸⁹ MARX – ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, 62-63.

per Marx, e se ne apriva un'altra, fatta di studio analitico del modo di produzione capitalistico, proprio nella terra in cui era nato il capitalismo: l'Inghilterra. Anche se il '48 si rivelò un fallimento per gli ideali comunisti, Marx ed Engels hanno creduto sin quasi alla fine (Engels è morto nel 1895, dodici anni dopo Marx) che la rivoluzione comunista si dovesse attuare nei paesi occidentali. In questo senso vanno inquadrati anche avvenimenti come la formazione della Prima Internazionale socialista e la Comune di Parigi (1871). Nonostante ciò, Marx stesso, negli ultimi anni della sua vita, sembra si sia ravveduto, quando capì che sarebbero stati (come è realmente avvenuto) i paesi a regime feudale (su tutti la Russia) ad essere più recettivi al comunismo. Ciò si nota anche prendendo in considerazione le date delle prefazioni al *Manifesto del partito comunista*.⁹⁰ Nel mondo occidentale, infatti, era impossibile arrivare ad una rivoluzione comunista, perché borghesi e proletari non furono mai così dialetticamente opposti: ciò fu causato dal "filtro" costituito, nella società economica e civile, dalla piccola borghesia. Inoltre il capitalismo ha saputo trasformarsi nel corso degli anni, anche a causa delle critiche dello stesso Marx (soprattutto presenti nelle sue opere economiche), e ciò costituisce un indubbio pregio del pensiero economico-filosofico marxiano. In ogni modo c'è da aggiungere che alcune previsioni economiche marxiane si sono rivelate errate: per esempio, quella relativa alla "caduta tendenziale del saggio di profitto".⁹¹ Peraltro la stessa teoria di Marx,

⁹⁰ La prima edizione russa del *Manifesto* uscì nel 1860, ma l'edizione ufficiale di Marx ed Engels, con tanto di prefazione, è solo del 1882.

⁹¹ La caduta tendenziale del saggio di profitto è una importante teoria che Marx descrive ne *Il capitale* (1867) (libro III): consiste nel fatto che il capitale costante (rappresentato dalle macchine e dalle spese che il capitalista ha per sostenere la sua attività) diventerà sempre più oneroso per il capitalista stesso, e ciò andrà a discapito del capitale variabile (che è dato dal monte salari dei proletari) su cui il capitalista realizza il plusvalore, cioè il suo guadagno. I salari sono destinati a diminuire sempre più nel tempo. Con la diminuzione dei salari, i proletari si troveranno in condizioni economiche sempre peggiori, fintanto che, stanchi di lavorare per cifre irrisorie, si ribelleranno a questa condizione.

condivisa con gli economisti classici britannici, del valore-lavoro è stata superata dalla teoria “marginalista”.⁹²

In conclusione, la domanda fondamentale che tutti si sono rivolti e si rivolgono, anche dopo il fallimento dei regimi comunisti d’influenza sovietica (che peraltro hanno attuato solo la dittatura del proletariato attraverso la statalizzazione dei mezzi di produzione), è questa: l’uomo può essere pienamente felice anche se i suoi bisogni economici vengono soddisfatti in una società egualitaria, oppure il senso dell’esistenza (il dolore, il male, la vita, la morte) non è lasciato senza risposte? Questo è, secondo il mio parere, il limite del pensiero marxiano e marxista: solo la religione può fornire risposte alle domande più importanti dell’esistenza dell’uomo, inteso non solo come individuo, ma soprattutto come persona.⁹³ Nel rapporto tra l’uomo e la religione resta peraltro essenziale la funzione della filosofia, sia nel suo uso teoretico-speculativo, sia nel suo uso pratico, cioè morale. Marx ha invece considerato la filosofia solo come “filosofia della prassi”, ritenendo inutile la filosofia teoretico-speculativa per la sua presunta astrattezza; inoltre anche la filosofia pratica

⁹² La teoria “marginalista” (i cui principali esponenti furono Wenger, Walras, Marshall e Pareto) asserisce che una merce ha un determinato valore non tanto per la forza-lavoro impiegata, ma per la domanda che il mercato propone in quel determinato momento.

⁹³ Né a Marx, né ad Engels interessa l’individuo: né come individuo indipendente dalla società (empirismo inglese); né metafisicamente inteso come persona, come è considerato dall’etica scolastica (in particolar modo da san Tommaso D’Aquino), da Immanuel Kant e da Max Scheler; infatti, secondo Marx ed Engels, l’individuo ha valore e significato solo all’interno della classe sociale a cui appartiene (il proletariato). Anche in ciò esiste pertanto una stretta analogia tra questa concezione con quella di Hegel, per il quale l’individuo ha “oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello stato” (HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 239). Marx inoltre non prende mai in considerazione, nella sua concezione ottimistica, l’individuo con le sue problematiche esistenziali, che Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche nell’800 e Heidegger e l’esistenzialismo nel ’900 hanno sottolineato. Secondo il mio modo di vedere, contro la concezione marxiana, ritengo che nel rapporto tra l’uomo e la religione resta essenziale l’apporto della filosofia, sia nel suo uso teoretico-speculativo, sia nel suo uso pratico.

nel senso classico di filosofia morale, cioè l'etica, secondo Marx, assume solo la funzione di sovrastruttura, dipendendo in ultima istanza dall'unica struttura: l'economia. L'economia stessa, con il passare degli anni, ha quindi preso il posto della stessa filosofia della prassi; infatti Marx, durante l'esilio londinese, solo sporadicamente si è dedicato all'attività politica: la maggior parte del proprio tempo lo trascorse studiando l'economia politica per analizzare le contraddizioni del sistema capitalistico, prevedendo la sua implosione. Dopo la pubblicazione del *Manifesto del partito comunista* (1848), si dedicò quasi completamente alla stesura di *Per la critica dell'economia politica* (1859) e in seguito al suo capolavoro di economia: *Il capitale* (1867), diviso in tre volumi. Solo il primo fu pubblicato da Marx appunto nel 1867, gli altri due furono pubblicati postumi da Engels (1885, 1895). Se, per parafrasare Feuerbach, la "filosofia dell'avvenire" per il discepolo di Hegel consisteva nell'antropologia, per Marx consiste nell'economia politica che solamente può risolvere i bisogni dell'uomo, che sono quasi esclusivamente economici. Risolti questi, scomparirà ogni forma di alienazione, tra cui anche, soprattutto, quella religiosa.

**SUL DOVERE DI CERCARE E AMARE IL VERO:
IL RELATIVISMO NEL PONTIFICATO
DI BENEDETTO XVI**

MARGHERITA FILIPPI

Editor's note: *Nowadays, the awareness that Western civilization is seriously ill is, among sensible people, very common. Is it a terminal illness, from which the West can no longer recover, or will it be possible to avoid the foreseeable end? The nosodromic criterion to understand this epochal crisis depends on what kind of a link one can find between Christianity and the West. If the first and the second coincide – in the sense that Europe is seen as inseparable from Christianity itself – the certainty, based on faith, that the Church cannot be overcome by the events of this world implies the firm hope for a survival of Western civilization, and makes it reasonable to commit all energies to the attempt of rescuing it. On the contrary, if a non-Western (or off-Western, or Westernless) Christianity is conceivable, it will be acceptable even for Western Christians to leave the West to its own destiny – the destiny it chose, according to Romano Guardini, when Modern Age apostatised from the faith in Jesus Christ.*

Benedict XVI is evidently inclined to the first option, as appears from his teaching. His diagnosis of the fatal disease of the West is severe, and the prognosis is poor: “relativism” is, in itself, a serious pathology of reason, even in front of faith – which disrespects reality, excludes God from the public sphere, relegates religious discourse to a mere subjective field. Nevertheless, not everything seems to be lost for the Pope emeritus. It is possible to resist the “dictatorship of relativism” – which has penetrated into all areas of contemporary Western life and has caused widespread existential disorientation – appealing to the divine natural law. Such a project involves an authentic “pedagogy of the real,” which values the humble search for truth through the rediscovery of realist metaphysics. Perhaps it is precisely here – beneath and beyond more superficial interpretations – that the crucial difference between Benedict XVI and his successor, Francis, is to be found.

Evidenziare che la fede in Gesù Cristo rappresenti il cuore del pontificato di Benedetto XVI potrebbe sembrare, di primo acchito, superfluo – addirittura scontato; la cosa assume una fisionomia ben diversa se si considera come il tema accompagni, in maniera sempre più incalzante ed esplicita, la riflessione del pontefice dal conclave del 2005 fino alla sua rinuncia al ministero petrino dell'11 febbraio 2013. Un tema – quello della centralità della fede – quasi pressante, la cui trattazione è incessantemente stimolata soprattutto dalla drammatica situazione dovuta al declino della fede nel vecchio continente. Non è un caso che i viaggi apostolici del pontefice tedesco riguardino soprattutto l'Occidente, senza mai raggiungere l'Estremo Oriente¹; non lo è nemmeno la scelta, da parte di Ratzinger, del nome «Benedetto», da legare tanto all'uomo di pace e suo predecessore Benedetto XV, quanto a san Benedetto da Norcia², propulsore indiscusso della diffusione del cristianesimo in Europa e punto di riferimento per l'unità della stessa a tutti i livelli³. Questi elementi, rafforzati dal costante richiamo alle radici cristiane della nostra civiltà, indicano esplicitamente come il *focus* geografico-culturale del pontificato benedettino sia rappresentato proprio dall'Europa.

La preoccupazione di fondo di Benedetto XVI è legata alla presa di coscienza della crisi che l'Europa e l'Occidente in generale stanno vivendo, la cui causa primigenia consiste nella crisi di fede; suo effetto immediatamente tangibile è lo smarrimento degli inestimabili tesori che conno-

¹ Cfr. R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI*, Torino 2016, p. 11.

² Le parole di Benedetto XVI a questo riguardo possono essere d'ulteriore aiuto: «Il nome stesso di Benedetto, che ho scelto il giorno dell'elezione alla Cattedra di Pietro, sta ad indicare il mio convinto impegno in favore della pace. Ho inteso, infatti, riferirmi sia al Santo Patrono d'Europa, ispiratore di una civilizzazione pacificatrice nell'intero Continente, sia al Papa Benedetto XV, che condannò la Prima Guerra Mondiale come "inutile strage" e si adoperò perché da tutti venissero riconosciute le superiori ragioni della pace» (BENEDETTO XVI, *Messaggio per la celebrazione della XXXIX Giornata Mondiale della Pace 2006*, 8 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, pp. 954-955).

³ Cfr. R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa*, pp. 46-47.

tano l'identità europea: il Vangelo e la cultura ellenistica⁴. Difendere tali tesori significa tutelare le radici cristiane in ordine al bene comune⁵ da un lato, e garantire la retta formazione delle coscienze delle persone in vista della promozione di un comune sentire etico dall'altro:

Europe is more than a continent. It is a home! And freedom finds its deepest meaning in a spiritual homeland. With full respect for the distinction between the political realm and that of religion – which indeed preserves the freedom of citizens to express religious belief and live accordingly – I wish to underline the irreplaceable role of Christianity for the formation of the conscience of each generation and the promotion of a basic ethical consensus that serves every person who calls this continent, «home»⁶.

Chiamare l'Europa «casa» comporta necessariamente la ricerca di un equilibrio tra il presente in cui viviamo e l'esser cristiani, una dimensione da non intendersi come mero «abito da vestire in privato [...], ma [come] qualcosa di vivo e totalizzante, capace di assumere tutto ciò che di buono vi è nella modernità»⁷.

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso a sua eccellenza il signor Miltiadis Hiskakis, ambasciatore della Repubblica ellenica presso la Santa Sede*, 15 marzo 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, p. 417: «The vibrant exchange between Hellenistic culture and Christianity allowed the former to be transformed by Christian teaching and the latter to be enriched by Greek language and philosophy. This enabled Christians to communicate the Gospel more coherently and persuasively throughout the world».

⁵ Cfr. IDEM, *Discorso alle autorità politiche, civili e diplomatiche nella Sala Spagnola del castello di Praga*, 26 settembre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2009, p. 266.

⁶ *Ivi*, p. 265.

⁷ IDEM, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione*, 30 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 739.

Emerge come il rinnovamento della fede⁸, attraverso la presa di coscienza e il superamento dei grandi problemi che caratterizzano l'Occidente e che sono legati fondamentalmente, secondo Benedetto XVI, alla crisi della ragione, sia una delle priorità del suo pontificato.

Può sembrare un paradosso, ma la crisi di fede in Occidente è legata alla crisi della ragione, poiché dal punto di vista dell'umano la prima è conseguenza della seconda, essendo la fede, oltre che dono di Dio, tensione intellettuale dell'uomo⁹. Per questo i cristiani sono chiamati, per il papa tedesco, a dare ragione della propria fede¹⁰ di fronte alle sfide del mondo contemporaneo, mondo che dà per assodata la debolezza della ragione.

Nell'enciclica *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II già sottolineava «l'importanza di coniugare fede e ragione nella loro reciproca relazione» nel rispetto dell'autonomia di entrambe, difendendo «la forza della ragione e la sua capacità di raggiungere la verità [e] presentando ancora una volta la fede come una peculiare forma di conoscenza, grazie alla quale ci si apre alla verità della Rivelazione»¹¹, ricordandoci che è la fede che «provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare

⁸ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 27 gennaio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 128-129: «Come sappiamo, in vaste zone della terra la fede corre il pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più alimento. Siamo davanti ad una profonda crisi di fede, ad una perdita del senso religioso che costituisce la più grande sfida per la Chiesa di oggi. Il rinnovamento della fede deve quindi essere la priorità nell'impegno della Chiesa intera ai nostri giorni».

⁹ Cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Siena 2003, pp. 287-313.

¹⁰ Cfr. *I Pt* 3,15: siate «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi»; cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso nell'incontro con i seminaristi nel Seminario arcivescovile di Freiburg im Breisgau*, 24 settembre 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 2, Roma 2012, pp. 319-320, dove il pontefice ricorda di essere solerti nel dare la ragione, il logos della propria fede a chiunque la richieda.

¹¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense, nel X anniversario dell'enciclica «Fides et Ratio»*, 16 ottobre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, pp. 503-504; cfr. *Fides et Ratio*, n. 13.

volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero. La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione»¹².

Fede, ragione e verità sono le parole-chiave per comprendere come relativismo, indifferentismo e pluralismo¹³ siano le sfide del pontificato ratzingeriano, posto che «la problematica futura della Chiesa non è la riforma della struttura ecclesiale o curiale, quanto la vita coerente dei singoli credenti, che poi assumono responsabilità nella Chiesa e nel mondo»¹⁴. La comunità cristiana dell'inizio del terzo millennio è chiamata a proclamare all'unanimità e in maniera concorde le verità di fede¹⁵, sulla scia della testimonianza del beato von Galen, vescovo di Münster, che denunciò l'ideologia neopagana del nazionalsocialismo: la fede non può essere ridotta a sentimento privato, da nascondere se «scomoda», ma implica la coerenza e la testimonianza in ambito pubblico in favore dell'uomo, della giustizia, della verità¹⁶. Benedetto XVI ricorda che

viviamo in un tempo caratterizzato, in gran parte, da un relativismo subliminale che penetra tutti gli ambiti della vita. A volte, questo relativismo diventa battagliero, rivolgendosi contro persone che dicono di sapere dove si trova la verità o il senso della vita. E notiamo come questo relativismo eserciti sempre di più un influsso sulle relazioni umane e sulla società. Ciò trova espressione anche nell'incostanza e nella discontinuità di tante persone e in un eccessivo individualismo.

¹² *Fides et Ratio*, n. 56.

¹³ La verità non è una minaccia al pluralismo, ma rende altresì possibile un confronto che sia intellettualmente onesto. Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso nell'incontro con le autorità civili e il corpo diplomatico nella Sala Spagnola del castello di Praga*, 26 settembre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 265: «Sensitivity to universal truth should never be eclipsed by particular interests [...]. Indeed, far from threatening the tolerance of differences or cultural plurality, the pursuit of truth makes consensus possible, keeps public debate logical, honest and accountable, and ensures the unity which vague notions of integration simply cannot achieve».

¹⁴ R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa*, p. 22.

¹⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Angelus*, 3 luglio 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 317.

¹⁶ Cfr. IDEM, *Angelus*, 9 ottobre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 644.

Qualcuno non sembra affatto capace di rinunciare a qualcosa o di fare un sacrificio per altri. Anche l'impegno altruistico per il bene comune, nei campi sociali e culturali, oppure per i bisognosi, sta diminuendo. Altri non sono più in grado di legarsi in modo incondizionato ad un *partner*. Quasi non si trova più il coraggio di promettere di essere fedele per tutta la vita; il coraggio di decidersi e di dire: io ora appartengo totalmente a te, oppure di impegnarsi con decisione per la fedeltà e la veracità, e di cercare con sincerità le soluzioni dei problemi¹⁷.

Il nocciolo del problema, patito da tutto l'Occidente, si chiama, dunque, «relativismo»; esso prende, per Ratzinger, le sembianze di un vero e proprio «dogmatismo»: la filosofia soggiacente alla cultura illuministica contemporanea, non valorizzando *in toto* la ragione dell'uomo, esclude Dio dalla sfera pubblica, relegando il discorso religioso al puro ambito soggettivistico. La soluzione alla crisi si delinea, per Benedetto XVI, in un nuovo incontro tra cristianesimo e illuminismo, in grado di orientare la vita *veluti si Deus daretur*¹⁸. Il cristianesimo, infatti, ha compreso e presentato se stesso, fin dal principio, come *religione del logos* o *religione secondo ragione*; l'illuminismo, inteso nel suo significato più puro, sarebbe quindi di origine cristiana, e suo sarebbe il merito di aver ridato alla ragione la sua propria voce¹⁹.

L'attuale momento storico tende a negare l'obiettiva esistenza della verità e Benedetto XVI, con il suo magistero, mette in guardia dai pericoli della cosiddetta *dittatura del relativismo*²⁰, denunciandone le insi-

¹⁷ IDEM, *Discorso nell'incontro con il Consiglio del Comitato centrale dei cattolici tedeschi (ZDK) nel Seminario di Freiburg im Breisgau*, 24 settembre 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 2, Roma 2012, p. 322 (per la traduzione si consulti: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_zdk-freiburg.html).

¹⁸ Cfr. R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa*, p. 283.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena 2005, p. 26.

²⁰ Aderire al relativismo significa non riconoscere assoluta validità ad alcun valore. Cfr. G. KUBY, *Gender revolution. Il relativismo in azione*, Siena 2008, p. 12: «Il relativismo è un concetto filosofico che indica un modo di vedere che ebbe inizio con Protagora, il quale, 400 anni circa prima di Cristo, sentenziò: "L'uomo è la misura di

die già nell'omelia della *Missa pro eligendo Pontifice*. Vale indubbiamente la pena riproporne qui il passo più saliente, quasi una sintesi dell'intero programma del futuro pontificato:

Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. *Ef* 4,14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare «qua e là da qualsiasi vento di dottrina», appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie²¹.

Da queste parole si intuisce come per Benedetto le polemiche odierne coinvolgono solo superficialmente – quasi fossero la punta di un iceberg – settori come quello economico o politico: il vero campo di battaglia è, in realtà, l'ambiente culturale, morale e religioso. In gioco c'è la fede nell'esistenza di valori immutabili, iscritti da Dio nel cuore dell'uomo²², in netto

tutte le cose». Una concezione questa che oggi, duemilacinquecento anni dopo, si presenta come l'unica valida. Con la parola “relativismo” non incombe alcuna immagine. Il relativismo non porta alcuno stivale e non sventola alcuna bandiera. Non è ancora dotato di un logo come lo sono stati la croce uncinata o la falce insieme al martello. Tuttavia la rivoluzione della vita dell'uomo attraverso il relativismo è forse più radicale di qualsiasi altra rivoluzione».

²¹ J. RATZINGER, *Omelia Missa pro eligendo Pontifice*, 18 aprile 2006, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html.

²² Cfr. *Gaudium et Spes*, 16.

contrasto con il sentire comune, dove tutto e tutti risultano essere relativi a tempi, luoghi e congiunture. Mancando valori assoluti, stabili e immutabili, così come il retto discernimento tra ciò che è bene e ciò che è male e la sana distinzione tra desiderio e bisogno, l'uomo riduce la propria vita a ricerca spasmodica di piacere, a un'esistenza in balia del puro edonismo, dimentico della sua origine e della sua meta²³.

Il concetto di verità, in un tempo in cui autenticità e falsificazione si confondono e dove tutto è negoziabile, suscita sospetto, ma ciò non può essere, per papa Ratzinger, una giustificazione valida per rinunciare alla sua ricerca, soltanto perché ritenuta irraggiungibile. La verità ci possiede e non viceversa; l'uomo è chiamato a cercarla, rispettando criteri di verificabilità, in modo tale da riconoscere – o riscoprire – i valori immutabili e universali che caratterizzano l'umanità tutta²⁴.

Il pensiero liberale, dall'Ottocento in poi, anticipa la dittatura del relativismo con lo sdoganamento di una sorta d'ideologia della felicità, affermando che

ognuno si prefigura come vuole il suo ideale di felicità, così che ognuno è legittimato a decidere da sé e per sé in ordine al contenuto della propria felicità, diventata una questione che riguarda l'io e non l'uomo in quanto tale; [...] la felicità è un'esigenza così radicale che deve essere tutelata, trasformandola da fatto a valore e da valore a diritto da tutelare²⁵.

La resistenza alla dittatura del relativismo, penetrata in tutti gli ambiti della vita, può darsi solo nella riscoperta della legge naturale

²³ Cfr. A. PESSINA, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Milano 2016, p. 43: «Nell'epoca moderna [...] la felicità c'è solo quando c'è trasformazione, cambiamento, quando si accumulano attività, impegni, quando si è in movimento. L'eterno [...] ha i sapori della noia: conta il viaggio e non la meta, il desiderio e non il suo soddisfacimento se questo non è in grado di innescare nuove dinamiche, nuove esperienze».

²⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Roma 2010, pp. 79-81.

²⁵ *Ivi*, p. 44.

divina, fondamento della *societas christiana* e radicata nella cultura europea.

Partendo da queste considerazioni, è possibile non solo riconoscere nella presa di posizione di Benedetto XVI contro il relativismo uno degli assi portanti del suo pontificato, ma è pure plausibile cogliervi il nucleo più eminentemente profetico, dato che

profezia non è un decollare dalla realtà verso cieli mistici e sacrali, verso un futuro mitico, riproducendo le illusioni delle ideologie: è – come insegnano i profeti biblici – essere fedeli alla storia, tenendo i piedi ben piantati sulle vie del mondo anche a costo di impolverarli; è restare figli del proprio tempo, della società e della cultura in cui si è immersi, per divenire però padri di una generazione nuova, estranea all’attuale non perché disadattata o ribelle, ma perché capace di ricrearla²⁶.

LA GRANDE CRISI

Il magistero di Benedetto XVI è permeato, come già si è visto nell’introduzione, dalla preoccupazione legata allo stato di crisi che colpisce l’Occidente. Il sintomo più esplicito di questa crisi si palesa in un disorientamento esistenziale diffuso, che ha nella dimensione psicologica dell’uomo il suo ambito di manifestazione più immediato.

Essendo l’uomo naturalmente strutturato per la relazione, ciascuno si confronta con l’altro per appagare il proprio desiderio di riconoscimento; di conseguenza, l’inconscio risulta essere il luogo di incontro fra il desiderio stesso e la legge. Ciò comporta tre esperienze: di *verità*, poiché si accettano le strutture e la presenza dell’altro; di *differenza*, in quanto tale presenza rimane sempre parzialmente irrisolta rispetto all’io; di *desiderio*. Oggi si verifica, secondo alcuni importanti interpre-

²⁶ Cfr. A. MATTEO, *Come forestieri. Perché il Cristianesimo è divenuto estraneo agli uomini e alle donne del nostro tempo*, Soveria Mannelli 2008, p. 9.

ti, la cosiddetta *estinzione dell'inconscio*: l'uomo contemporaneo, non riuscendo più a gestire la differenza tra desiderio e godimento, si trova in balia di una volontà maligna di godimento.

Il totalitarismo postmoderno – scrive Massimo Recalcati – è dunque un totalitarismo del godimento, un totalitarismo dell'oggetto del godimento. Questo godimento, dissociato dall'Ideale, fuori dai binari della Legge simbolica della castrazione, è necessariamente un «godimento smarrito», come lo ha definito Jacques Lacan, è cioè un godimento che confina i soggetti in un nuovo isolamento. [...] Nelle sue forme postmoderne la Comunità sembra parcellizzata in atomi di godimento senza connessione tra loro²⁷.

Le ripercussioni di tale impostazione, dove le cose materiali – e non altro – decidono la posizione degli uomini nel mondo²⁸, sono lampanti e prendono corpo nella depersonalizzazione del singolo e nell'eclissi del suo rapporto con il vero. Il disorientamento psicologico che affligge l'uomo contemporaneo, nella fattispecie, ha origine nell'annullamento nichilistico del soggetto: tale stato di cose, rafforzando narcisisticamente l'io ma indebolendo fatalmente la persona, concepisce individualità spaesate, vuote e prive di punti di riferimento, in balia del conformismo e prigioniere di prassi di godimento dove l'altro – e, in ultima analisi, l'Altro – è assente²⁹.

La fragilità psicologica dell'uomo contemporaneo è soltanto l'indice di una ben più radicata crisi, che va a toccare in lui un livello abissale, di marca esistenziale. Il disorientamento dell'Occidente manifesta così un duplice volto: da una parte, esso sfocia in un atteggiamento

²⁷ M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010, pp. 324-325.

²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 325.

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. X; cfr. A. PESSINA, *L'io insoddisfatto*, p. 19: «La morte dell'io dell'uomo è in fondo anche uno dei capitoli della secolarizzazione e dell'immanentismo, perché rende impossibile la relazione e la comprensione di un Dio che sia interlocutore e creatore, non soltanto ordinatore del mondo. Io e Dio, in tutta la tradizione biblica e cristiana, si chiamano a vicenda».

pessimista, connotato dalla disperazione e dalla sofferenza; dall'altra, un così profondo smarrimento non può che confluire nell'angoscia.

Il primo elemento è una forma di patologia dello spirito, dovuta a vuoti esistenziali che privano di senso la vita³⁰, dato che «il presente non soddisfa mai, il futuro è incerto, il passato è irrevocabile»³¹. Il pessimismo che ne scaturisce trae vigore dalla sopravvalutazione del male: forte della sua presunzione di conoscere la totalità del reale, l'uomo, entificando il male, entifica indebitamente il nulla³², perdendovicisi.

³⁰ Cfr. R. GUARDINI, *Etica*, Brescia 2001, p. 394: «Quando una persona ha la sensazione di non aver trovato nella vita quello che cercava ed è delusa fisicamente e spiritualmente della sua relazione con le cose e le persone, [...] allora diventa amara e sviluppa un'ostilità contro la vita, getta un discredito su tutto, rifiuta anche ciò che è bello e gioioso. Tale astio può acuirsi fino all'odio di se stessi e a forme nevrotiche di asceti tormento».

³¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 1989, p. 1487.

³² Cfr. U. GALEAZZI, *Sul problema del male in Tommaso d'Aquino*, in C. VIGNA (ed.), *Etica trascendentale e intersoggettiva*, Milano 2002, pp. 105-126; cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, II, 2, Roma 1990, p. 84: «Che bene e male esigano e presuppongano l'essere, non si potrebbe dubitare: il bene è, il bene *ha* dell'essere ed è in fondo l'essere stesso; mentre va precisato che il male ha solo una *relazione* con l'essere ma *non è essere*. Neppure il male è da considerare propriamente una negazione dell'essere, poiché una negazione piena dell'essere non lascia che il nulla, ed il nulla è nulla (non bene e non male). Il male è sì una negazione, ma non di *tutto* l'essere, ma solo di qualche sua parte, cioè di qualcosa di cui l'essere ha bisogno. [...] Anziché di *negazione* (che è un termine universale e vago), è forse meglio parlare di *privazione*, che esprime solo una rimozione di parti e non di tutto l'essere: la privazione comporta l'idea di un essere che rimane privo di qualcosa, ma che non è assolutamente annientato»; cfr. A. CECCHINI, *Oltre il Nulla. Nietzsche, nichilismo e cristianesimo*, Roma 2004, p. 277: l'equivoco di fondo di Nietzsche «è dato dal fatto che per lui *nichilista* sarebbe l'affermazione dell'essere, poiché per lui l'essere è contraddittoriamente *nulla*. In realtà *nichilista* non è l'affermazione dell'essere, ma proprio la sua negazione. Quando infatti Nietzsche vuole passare dalla grande negazione (l'essere è nulla) alla suprema affermazione (tutto è essere), non riesce in fondo a fare altro che a credere all'autosufficienza del divenire, dell'immanenza; accettando che esso sia quindi un totale non-senso».

La deriva per il soggetto è allora devastante: amando il nulla anziché l'essere, l'uomo cade in una passiva disperazione.

Il secondo elemento si solidifica nel risvolto angoscioso dello smarrimento esistenziale umano: questo sentimento, benché all'apparenza più vago del precedente, ha anch'esso per oggetto *il nulla di un mondo ormai annichilito*, capace di avvolgere nelle sue spire il soggetto sia a livello fisico che spirituale, impedendogli così l'individuazione di un orizzonte ultimo di senso e attanagliandolo con una falsa soteriologia, la quale non permette la salvezza dal *niente* del mondo³³.

La causa prossima di questo disorientamento esistenziale è da individuarsi nell'ateismo ottocentesco, considerato nelle sue diverse espressioni³⁴: nell'ateismo filosofico di Feuerbach l'uomo, proiettando fuori di sé desideri a lui intrinseci e di lui costitutivi, crea una controfigura potenziata di se stesso e la chiama «Dio»; nell'ateismo psicologico di stampo freudiano, Dio viene ridotto a proiezione nevrotica dell'adulto; nell'ateismo sociologico, infine, la religione è, per Marx, «oppio dei popoli», consolazione inibitoria della miseria proletaria³⁵.

³³ Cfr. R. GUARDINI, *Etica*, p. 993: «L'angoscia non riguarda qualcosa, ma l'essere stesso. L'esistenza è in angoscia perché avverte che è come non deve essere e in definitiva *non può essere*. [...] La finitezza è sentita come un pericolo e, attorno a questa, l'uomo avverte il nulla che vuole divorare, disgregare e annullare il senso. [...] L'uomo moderno ha voluto essere solo con se stesso e col mondo, e così è nata l'angoscia».

³⁴ Cfr. *Gaudium et Spes*, 19.

³⁵ Si dà qui per scontato che l'ateismo ottocentesco si radichi in un'esperienza pluristratificata, caratterizzante i secoli della prima modernità. Per una ricostruzione puntuale di tale esperienza, si rimanda al poderoso lavoro filosofico di Fabro, il quale illustra il nesso tra oblio dell'essere, smarrimento dell'Assoluto, ricerca spasmodica della libertà e primato della volontà sulla verità. Cfr. C. FERRARO, *Cornelio Fabro*, Roma 2012, pp. 192-196; cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 2013, p. 7: «Nello sviluppo del pensiero moderno, l'avventura della libertà ha percorso ormai l'intero arco delle sue contrastanti possibilità: non a caso perciò l'oblio dell'essere, proclamato dal *cogito*, ha portato, per cadenza inarrestabile, alla perdita dell'Assoluto e ora l'uomo erra ramingo nel mondo che ne definisce i limiti e il suo pericolo mortale. Oggi la scienza, per la prima volta nella storia dell'umanità, è riuscita a scandagliare le forze abissali del cosmo e già si appresta a imbrigliarle per violare gli eterni silenzi degli spazi infiniti. Eppure,

Dall'ateismo scaturiscono, a loro volta, due ulteriori tendenze: da un lato, l'agnosticismo teologico, che rifiuta la possibilità di conoscere Dio; dall'altro, l'indifferentismo³⁶, che non ritiene una necessità pensare al Trascendente né indagare sulla sua esistenza. Benedetto XVI esorta a riconoscere che

il rischio [...] di un indifferentismo, del tutto alieno alla mente del Concilio Vaticano II, esige la nostra vigilanza. Questo indifferentismo è causato dall'opinione sempre più diffusa che la verità non sarebbe accessibile all'uomo; sarebbe quindi necessario limitarsi a trovare regole per una prassi in grado di migliorare il mondo. E così la fede sarebbe sostituita da un moralismo, senza fondamento profondo³⁷.

Per tale impostazione, la morale fungerebbe da «contenitore», una sorta di contratto sociale cui aderire, magari in vista di un obiettivo comune ma comunque limitato a una «prasseologia» per creare un mondo «migliore»³⁸.

mai come oggi, l'uomo ha sentito l'incombente minaccia della scomparsa totale della sua civiltà e della stessa distruzione del genere umano: infatti il traguardo che ha dato all'uomo moderno il dominio delle forze dell'universo, l'ha accostato al nulla che può sprigionarsi ad ogni momento da una volontà che più non conosce fondamento e vincolo di verità. Ed il pensiero contemporaneo allora, che ha fatto del nulla il fondamento dell'essere, ha saldato il cerchio della coscienza in se stessa».

³⁶ Cfr. A. PESSINA, *L'io insoddisfatto*, p. 113: la morte di Dio significa che «se Dio non è nella piazza del mercato, il luogo deputato agli affari e in cui si stabilisce il valore delle cose e si contratta, allora non può che essere un'invenzione dell'uomo, peraltro sconveniente. Cosicché è a un convegno di mercanti che Dio nietzscheamente si consuma, per sempre. Ed è pur sempre grazie a un mercanteggiamento che Cristo è venduto affinché muoia. [...] Morto Dio, resta il commercio delle cose umane». Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano 2010, p. 225.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 27 gennaio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, p. 129.

³⁸ *Ivi*, pp. 129-130.

L'ateismo, di qualsiasi foggia sia, non offre alcun parametro alla libertà umana, affinché essa possa esercitare pienamente le sue potenzialità e possa esplicitarsi in modo corretto. Nonostante la perfezione della libertà possa essere raggiunta solo quando è ordinata a Dio³⁹, «oggi – nota papa Benedetto – libertà e vita cristiana, osservanza dei comandamenti di Dio, vanno in direzioni opposte; essere cristiani sarebbe come una schiavitù; libertà è emanciparsi dalla fede cristiana, emanciparsi – in fin dei conti – da Dio»⁴⁰.

È necessario ribadire come la libertà umana non sia un'auto-causalità originaria, pena la sua assolutizzazione immanentistica: è peraltro fondamentale riconoscere, quindi, che la libertà di Dio Creatore «costringa» alla libertà l'uomo⁴¹ non in senso deterministico, bensì attraverso un imperativo morale *naturalmente* necessario.

Ogni attività è un dispiegamento [...] dell'essere delle cose, quindi dipende dalla Causa che *fa essere* ogni cosa. Ma appunto questa ragione che ci costringe ad ammettere l'efficacia causale divina anche negli atti liberi, ci spiega [...] come questa efficacia divina non tolga la libertà. È infatti un'efficacia che viene dal di dentro [...]; che non esclude la mia iniziativa, ma anzi la pone. Libera [...] è la volontà perché si *autodetermina*; ma quell'*autòs* non ci potrebbe essere se non fosse sostenuto ogni momento da Dio; io non potrei dire *io* se Dio non mi facesse essere ad ogni momento quello che sono. Il mistero della compatibilità fra efficacia divina e libertà non è in fondo altro che un caso particolare del mistero della coesistenza di un ente finito con l'Essere infinito⁴².

³⁹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1778.

⁴⁰ BENEDETTO XVI, *Lectio Divina in apertura al Convegno ecclesiale della diocesi di Roma nella Basilica di San Giovanni in Laterano*, 11 giugno 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, p. 740.

⁴¹ Cfr. L. GIUSSANI, *La libertà di Dio*, Milano 2005, p. 41.

⁴² S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia. La natura e l'uomo*, vol. 3, Brescia 2002, p. 154; cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 2016, p. 271: nel definire il concetto filosofico di persona, Alessi indica tre realtà

A questo riguardo, nella teologia biblica il pensiero semitico sembra abbia sempre avuto la tendenza a considerare direttamente la causalità divina, insistendo a tal punto sulla sovranità della volontà di Dio da far dubitare dell'esistenza di una reale libertà di scelta nell'uomo (cfr. *Is* 6,9 ss.; *Rom* 8,28 ss.; 9,10-21; 11,33-36). Le categorie paoline della «libertà dell'elezione divina» (cfr. *Rom* 9,11) e della «predestinazione» (cfr. *Rom* 8,29 ss.) non autorizzano, tuttavia, ad attribuire alcun carattere di illusorietà alla libertà umana. Cristianamente connotata, essa viene esercitata nella *parresia* (letteralmente: libertà di dire di tutto) del discepolo, fiduciosamente audace nell'annuncio della verità⁴³.

È proprio attorno al *focus* della verità – e alla sua falsificazione – che si legano i sintomi e le cause della crisi esistenziale e psicologica che attanaglia l'Occidente: essi sono, in definitiva, epifenomeni del nichilismo e del relativismo, inteso come sua manifestazione pratica.

Il nichilismo – afferma Nietzsche – è una dimensione *patologica*, causata dall'enorme generalizzazione della mancanza di *un* senso, di *una* verità e di *una* natura assoluta delle cose. Suddetto stato si dà in una triplice forma: innanzitutto, il nichilismo è una condizione che subentra nel cercatore di significato nel momento in cui non lo trova e si perde d'animo, imbarazzato per essersi troppo a lungo auto-ingannato sull'esistenza stessa di un senso nel mondo; permanendo, tuttavia, la necessità di una *dipendenza da un tutto* che possa giustificare l'osservanza di un qualche canone morale, l'uomo conserva una certa forma di *fede nell'unità*, di cui, però, presto scopre l'inconsistenza (seconda forma di nichilismo); da ultimo, assodato che non si debba mirare a nulla e che nella totalità del divenire non domini alcuna unità, il nichilismo come stato esistenziale constata l'*illusorietà delle cose*, determinando così l'incredu-

sostanziali capaci di dare sussistenza all'essere personale dotato di razionalità. Accanto allo *spirito* che, trascendendo la materia, dà origine alla vita intellettuale, e all'*autocoscienza*, intesa come abilità riflessiva completa, si pone la *libertà*, poiché «solo un essere ragionevole, nella misura in cui è aperto all'orizzonte trascendente dell'essere, è svincolato dai condizionamenti della materia ed è, quindi, capace di autodeterminarsi liberamente».

⁴³ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Dizionario di teologia biblica*, Genova 1994⁵, pp. 602-608.

lità in un mondo metafisico⁴⁴ e la credenza in un mondo vero, che è tale perché posto, attraverso la trasvalutazione dei valori, dal *superuomo*. Il carattere autentico dell'esistenza non può, quindi, essere determinato da concetti come *scopo*, *unità* e neppure *verità*⁴⁵, ma dall'*io*.

Essendo il nichilismo penetrato in tutti i livelli della vita – sia in quello gnoseologico che in quelli etico e ontologico –, le persone oggi «fanno sempre più fatica a dare un senso profondo all'esistenza. Ne sono sintomi il disorientamento, il ripiegamento su se stessi e il narcisismo, [...] l'ansia e la paura, l'incapacità di sperare, il diffondersi dell'infelicità e della depressione»⁴⁶.

⁴⁴ Possenti afferma che nichilismo, oblio dell'essere e antirealismo fondino una triade che impedisce di cogliere l'essere, il bene supremo dell'intelletto. L'essenza del nichilismo avrebbe così origine nell'incapacità di attingere a una visualizzazione eidetico-giudicativa dell'essere, fermo restando che l'intuizione intellettuale umana, lungi dall'essere divinamente onnicomprensiva, è un atto unitario che si esprime e si compie nel giudizio (cfr. V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Roma 2004², pp. 34 e 108).

⁴⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Milano 1995, pp. 11-14.

⁴⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, n. 9. Oggi domina un *nichilismo incompleto*, portatore di valori effimeri e fugaci, che travisano quelli antichi e che rispondono – come detto – alla trasvalutazione imposta dalla *volontà di potenza* nietzschiana: tali maschere nichilistiche dei principi originari sono connesse, secondo Giovanni Reale, a dieci mali dell'uomo contemporaneo: 1) scientismo e ridimensionamento tecnologico della ragione umana; 2) ideologismo assolutizzato e rimozione dell'ideale del vero; 3) prassismo e oblio dell'ideale della contemplazione; 4) ipervalutazione del benessere materiale come surrogato della felicità; 5) dilagare della violenza; 6) perdita del senso della bellezza; 7) svilimento dell'amore a possesso fisico e cosificazione dell'altro; 8) riduzionismo materialista dell'uomo e individualismo; 9) smarrimento cosmologico e di senso ultimo delle cose; 10) materialismo e oblio dell'essere. La medicina per la cura di queste malattie dello spirito consiste, almeno parzialmente, nel ritorno alla saggezza degli antichi; nonostante Nietzsche conosca bene il pensiero della greicità classica, non ne fruisce debitamente, perché – prosegue lo storico della filosofia – li interpreta ad uso e consumo della propria teoresi, falsandone il messaggio e ritenendolo valido solo fino a Socrate escluso (cfr. G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995, pp. 26-28).

Tale disagio del mondo contemporaneo si rivela, oltre che in tutto quello che si è descritto, nel relativismo⁴⁷. Esso è da considerarsi come un'emanazione del nichilismo che, coltivando il disordine a livello teoretico, nega l'esistenza di una sola verità⁴⁸, affermandone molte; a livello pratico, invece, il relativismo si esplicita nel neutralismo etico e nella giustificazione di ogni costume, comportando, oltre alla sopravvalutazione dell'autonomia del singolo, un fraintendimento del concetto di *tolleranza*, che scetticamente considera fanatismo ogni visione diversa dalla propria. *Pluralismo culturale* significa così astensione da qualsiasi giudizio e descrizione asettica dei valori propri di ogni società: tale neutralismo etico si oppone frontalmente al riconoscimento dell'esistenza di valori immutabili. Lo constata con largo anticipo rispetto alla nostra epoca Pascal, che nei suoi *Pensieri* scrive:

Nulla si vede di giusto o di ingiusto che non muti di qualità al mutar di clima. Tre gradi di latitudine sovvertono tutta la giurisprudenza; un meridiano decide la verità; pochi anni di dominio, le leggi fondamentali cambiano; il diritto ha le sue epoche; l'entrata di Saturno nel Leone decide che questo o quello diventi crimine. [...] Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là. [...] La giustizia non sta in questi costumi, ma risiede nelle leggi naturali, comuni a tutti i Paesi. Certamente essi lo sosterrebbero ostinatamente, se la temerarietà del caso, che ha seminato le leggi umane, ne avesse trovato almeno una che fosse universale; ma il ridicolo è che il capriccio degli uomini si è così ben diversificato che

⁴⁷ Si traslascia, qui, il significato positivo di *relativismo*, «nel senso per cui “ogni cosa è *relativa* ad altre”, non essendo alcunché *isolato* e vivendo tutto in *connessione con tutto* (si ricordi la “legge del sintetismo”, formulata da A. Rosmini). Questo significato implicito del relativismo risulta poi secondario nel relativismo morale, dove si fa prevalere il senso *negativo* del termine, come mancanza di punti certi di riferimento, come contestazione radicale di ogni valore, come impossibilità di arrivare a qualche vero, come individualismo istintivo, come utilitarismo ed edonismo» (cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano 2012, p. 137).

⁴⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Metafisica e nichilismo*, Genova 2006, p. 183: «Il nichilismo è la storia nella quale l'essere dell'essere stesso non è niente».

di universale non ve n'è nessuna. [...] Ci sono, senza dubbio, leggi naturali, ma questa bella ragione corrotta ha tutto corrotto⁴⁹.

Vivere senza coordinate morali stabili è, alla prova dei fatti, impossibile oltre che ingiusto, come nota il filosofo di Port Royal. Il valore morale è espressione dell'essere, il quale non può essere oggetto di *epochizzazione* né tantomeno di negazione o sospensione: sostenere, quindi, che non esistano valori morali ne implica automaticamente la *ri-posizione* in nome di una nuova morale, ritenuta superiore – la negazione della morale, appunto⁵⁰.

La presa di posizione di Benedetto XVI contro tale deriva è potente. Il relativismo etico, fondandosi sul soggettivismo assiologico, comporta – su scala internazionale – il fraintendimento del significato dei diritti umani, la negligenza nei confronti dei bisogni delle nazioni più povere e il disprezzo della legge naturale. Il pontefice ribadisce con forza che la verità sull'uomo garantisce la convivenza tra i popoli:

International discussions often seem marked by a relativistic logic, which would consider as the sole guarantee of peaceful coexistence between peoples a refusal to admit the truth about man and his dignity, to say nothing of the possibility of an ethics based on recognition of the natural moral law. This has led, in effect, to the imposition of a notion of law and politics, which ultimately makes consensus between states – a consensus conditioned at times by short-term interests or manipulated by ideological pressure – the only real basis of international norms. The bitter fruits of this relativistic logic are sadly evident: we think, for example, of the attempt to consider as human rights the consequences of certain self-centred lifestyles; a lack of concern for the economic and social needs of the poorer nations; contempt for humanitarian law, and a selective defense of human right⁵¹.

⁴⁹ B. PASCAL, *Pensieri*, 230, Milano 2003², p. 141.

⁵⁰ Cfr. A. LAMBERTINO, in AA. VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia 1984, pp. 67-68.

⁵¹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al forum delle Organizzazioni non governative di ispirazione cattolica*, 1 dicembre 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 2, Roma 2008, p. 749.

A questo snodo è legato l'appunto di Alessandro Zaccuri, che non a caso parla di «un'alleanza di ferro tra deserto delle ideologie e secolarizzazione dilagante», eloquente sintesi della situazione attuale. Tale visione viene pure approfondita da Vittorio Possenti, secondo il quale un'*etica condivisa* oggi non sarebbe più sufficiente: il punto da cui ripartire sarebbe, invece, un *umanesimo condiviso*, in grado di contrastare le visioni nichiliste della modernità, generatrici del relativismo etico⁵².

Un umanesimo condiviso non può che abbandonare la pretesa di fondare i diritti dell'uomo sulla ragione umana per rifarsi alla legge naturale iscritta da Dio nel cuore di ogni uomo, la quale – come afferma S. Tommaso d'Aquino – è «participatio legis aeternae in rationali creatura»⁵³.

Benedetto XVI mostra come la rinascita del vero umanesimo, di cui il Figlio di Dio è unico e retto criterio, non possa che passare attraverso la riscoperta della verità.

Gesù Cristo, uomo perfetto e *mensura* del progetto di Dio sulla creatura, si erge a segno di contraddizione per la cultura odierna nella quale gli uomini – non più persone ma individui – sono spinti a farsi misura di se stessi e l'«io», elevato a criterio unico di valutazione, conduce inesorabilmente il soggetto verso microcosmi esistenziali spenti, privi di grandi ideali dispiegati alla trascendenza⁵⁴.

Cristo è il modello, poiché – come dice papa Ratzinger – «con Lui deve confrontarsi ogni uomo [...] per realizzare pienamente la sua esistenza, per rispondere con gioia ed entusiasmo all'altissima vocazione inscritta nel suo cuore»⁵⁵.

⁵² Cfr. A. ZACCURI, *Tronti e Possenti. Chi ha smantellato l'etica che ci univa?*, in *Avvenire*, 31 ottobre 2012: <https://www.avvenire.it/agora/pagine/chi-ha-smantellato-etica>.

⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I-II, q. 91, a. 2, vol. 2, Bologna 2014, pp. 889-890.

⁵⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio ai partecipanti alla X seduta pubblica delle Pontificie Accademie*, 5 novembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 756.

⁵⁵ *Ivi*, p. 757; cfr. *Gaudium et Spes*, n. 22.

La promozione di una *nuova sintesi umanistica*⁵⁶ necessita, inoltre, di un confronto armonico con le diverse culture, in grado di accordare fede e ragione⁵⁷ per la costruzione di un mondo autentico. Il pontefice precisa che

l'odierna cultura risente fortemente sia di una visione dominata dal relativismo e dal soggettivismo, sia di metodi e atteggiamenti talora superficiali e perfino banali, che danneggiano la serietà della ricerca e della riflessione e, di conseguenza, anche del dialogo, del confronto e della comunicazione interpersonale. [...] Alla carenza di punti di riferimento ideali e morali, che penalizza particolarmente la convivenza civile e soprattutto la formazione delle giovani generazioni, deve corrispondere un'offerta ideale e pratica di valori e di verità, di ragioni forti di vita e di speranza, che possa e debba interessare tutti, soprattutto i giovani⁵⁸.

Per questo, dall'intero pontificato, emerge la grande presa di posizione di Benedetto XVI verso il nichilismo gnoseologico, tendenza capace di estrinsecarsi nell'agnosticismo, nel pensiero debole e nello scientismo.

La prima di queste tre derive viene vista dal papa come una dimensione fortemente interconnessa al processo di secolarizzazione, che ha caratterizzato gli ultimi decenni. Egli precisa che sia possibile individuare

due linee di fondo dell'attuale cultura secolarizzata, tra loro chiaramente interdipendenti, che spingono in direzione contraria all'annuncio cristiano e non possono non avere un'incidenza su coloro che stanno maturando i propri orientamenti e scelte di vita. Una di esse è quell'agnosticismo che scaturisce dalla riduzione dell'intelligenza umana a

⁵⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 21.

⁵⁷ Cfr. IDEM, *Discorso ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 684: un umanesimo integrale e trascendente ha nella fede la guida per lo sviluppo della scienza, perché «la prospettiva cristiana non si contrappone al sapere scientifico e alle conquiste dell'ingegno umano».

⁵⁸ IDEM, *Discorso ai partecipanti alla XIV seduta pubblica delle Pontificie Accademie*, 28 gennaio 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1, Roma 2011, p. 131.

semplice ragione calcolatrice e funzionale e che tende a soffocare il senso religioso iscritto nel profondo della nostra natura. L'altra è quel processo di relativizzazione e di sradicamento che corrode i legami più sacri e gli affetti più degni dell'uomo, col risultato di rendere fragili le persone, precarie e instabili le nostre reciproche relazioni⁵⁹.

L'*agnosticismo* è il drammatico tentativo suicida dell'intelletto, perché la sua critica, prima che verso Dio, si scarica sulla verità e immancabilmente esso finisce per dissolversi nell'ateismo pratico⁶⁰. Non è possibile, tuttavia, rinunciare alla verità cedendo ad una qualsivoglia forma di pigrizia esistenziale o a fini utilitaristici⁶¹, benché sia possibile concedere all'agnostico il riconoscimento della difficoltà – ma non dell'impossibilità – dell'indagine veritativa⁶². Lo scetticismo soggiacente

⁵⁹ IDEM, *Discorso ai partecipanti al Convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, 5 giugno 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, pp. 774-775.

⁶⁰ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2128: «L'agnosticismo può talvolta rachiudere una certa ricerca di Dio, ma può anche costituire un indifferentismo, una fuga davanti al problema ultimo dell'esistenza e un torpore della coscienza morale. Troppo spesso l'agnosticismo equivale a un ateismo pratico».

⁶¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso previsto per l'incontro all'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma*, 16 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 78-86.

⁶² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 993a-993b, Milano 2000, p. 71: «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole. Cosicché se, relativamente alla verità, le cose sembrano stare così come si dice nel proverbio: "chi potrebbe sbagliare una porta?", allora, per questo aspetto, essa sarà facile; invece, il fatto che si possa raggiungere la verità in generale e non nei particolari mostra la difficoltà di essa. E, fors'anche, poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte».

all'agnosticismo, infatti, racchiude in sé un germe di verità, perché l'uomo, se da un lato è cosciente dei limiti del proprio intelletto, dall'altro, tuttavia, proprio in virtù di questa consapevolezza, riesce ad oltrepassare la barriera gnoseologica dell'ignoranza assoluta.

La seconda deriva – si diceva – viene individuata da Benedetto XVI nel *pensiero debole*, nella fine cioè della credenza in una realtà oggettiva⁶³ e di fatto nella fine della metafisica. Il carattere costitutivo e definitivo dell'essere viene eclissato a favore di un indebolimento generale di ciò che è assoluto e la «condizione attuale dell'uomo, in questo tempo ametafisico, è contrassegnata da una “crisi del senso”, che è direttamente legata al “fenomeno della frammentarietà del sapere”, come causa, e anche al nichilismo, come esito»⁶⁴. Non esistono più né la verità né una verità; tuttalpiù è possibile parlare di *molte* verità, di cui il pensiero debole è il garante «democratico», che impedisce all'unica verità metafisica di essere riconosciuta come tale. Infatti

è proprio l'oblio di Dio ad immergere le società umane in una forma di relativismo che genera ineluttabilmente la violenza. Quando si nega la possibilità per tutti di riferirsi ad una verità oggettiva, il dialogo viene reso impossibile e la violenza, dichiarata o nascosta, diventa la regola dei rapporti umani. Senza l'apertura al trascendente, che permette di trovare delle risposte agli interrogativi sul senso della vita e sulla maniera di vivere in modo morale, senza questa apertura l'uomo diventa incapace di agire secondo giustizia e di impegnarsi per la pace⁶⁵.

Il pensiero debole si oppone così al retto modo di esercitare la nostra facoltà pensante: la ricerca del vero, aperta alla totalità del reale, ha quindi bisogno di essere supportata dalla teologia in dialogo con la filosofia,

⁶³ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, p. 19.

⁶⁴ G. MUCCI, *I cattolici nella temperie del relativismo*, Milano 2005, p. 147.

⁶⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della sessione plenaria annuale*, 7 dicembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 2, Roma 2012, pp. 717-718.

dalla fede e dalla ragione, per poter avere la forza necessaria al fine di denunciare la falsità del pensiero debole⁶⁶, che sfocia o nell'ateismo – negazione di Dio – o in un nichilismo multiforme, che può configurarsi come negazione dell'essere, della verità, del reale e dei valori⁶⁷.

Lo *scientismo*, terza deriva del nichilismo gnoseologico sopraccitato, può essere visto come una mutazione genetica del positivismo e del neopositivismo, che rifiuta di accogliere come valide tutte le forme di conoscenza che si distaccano dalle scienze positive e che relega la conoscenza religiosa e teologica alla sfera dell'immaginazione⁶⁸. La tendenza dominante della cultura contemporanea confina la religione fuori dagli spazi della razionalità: nel momento in cui le scienze empiriche monopolizzano i territori della ragione, le ragioni del credere non

⁶⁶ Newman prefigura i caratteri del pensiero debole partendo dalla constatazione della supremazia dell'immanenza quale unità di misura onnicomprensiva e fondamento della concezione utilitaristica della coscienza morale: «La verità e l'errore in materia di religione sono questioni di opinione; una dottrina vale l'altra; [...] la verità non esiste; [...] il nostro merito consiste nel cercare, non nel possedere la verità [...]; riuscire a trovare la verità può essere un bene, ma il non riuscirci non è un male [...]. Questo è il principio delle filosofie e delle eresie, questo è il principio stesso della debolezza» (cfr. J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Milano 2003, p. 345).

⁶⁷ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, p. 14; cfr. BENEDETTO XVI, *Angelus*, 9 agosto 2009, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090809.html: «I santi [...] ci fanno riflettere sulle profonde divergenze che esistono tra l'umanesimo ateo e l'umanesimo cristiano; un'antitesi che attraversa tutta quanta la storia, ma che alla fine del secondo millennio, con il nichilismo contemporaneo, è giunta ad un punto cruciale, come grandi letterati e pensatori hanno percepito, e come gli avvenimenti hanno ampiamente dimostrato. Da una parte, ci sono filosofie e ideologie, ma sempre più anche modi di pensare e di agire, che esaltano la libertà quale unico principio dell'uomo, in alternativa a Dio, e in tal modo trasformano l'uomo in un dio, ma è un dio sbagliato, che fa dell'arbitrarietà il proprio sistema di comportamento. Dall'altra, abbiamo appunto i santi, che, praticando il Vangelo della carità, rendono ragione della loro speranza; essi mostrano il vero volto di Dio, che è Amore, e, al tempo stesso, il volto autentico dell'uomo, creato a immagine e somiglianza divina».

⁶⁸ Cfr. *Fides et ratio*, 88a.

trovano il loro spazio e la dimensione religiosa viene costretta nella sfera dell'opinabile e del privato⁶⁹.

Il valore della verità viene isolato ai confini della «precisione scientifica», ma questa pseudo-verità oggettiva è, anche prendendo in considerazione la sola ottica filosofica, insufficiente, benché se ne debba giustamente apprezzare la parziale correttezza e l'utilità. Le cause di questa insufficienza sono ordinate a tre fattori: primo, la conoscenza oggettiva può delinarsi solo nella *relazione con una totalità* ulteriore al fattuale; secondo, i fatti non possono che essere manifestazione di un *principio trascendente*; terzo, è possibile introdurre, tanto nella totalità immanente quanto in quella trascendente, la distinzione tra *come-le-cose-stanno* e *come dovrebbero-essere* e accordare a quest'ultimo termine il carattere di verità⁷⁰.

S'inscrive qui uno dei grandi meriti storici del magistero benedettino che mostra, tra le altre cose, come la verità sia insieme immanente e trascendente. Innanzitutto è bene ribadire come la verità non possa essere che *una* e che essa ci sia data per naturale ed originaria intuizione.

Nella domanda «che cos'è la verità» – scrive Rosmini – c'è già la risposta, poiché domandando «che cos'È», si viene a dire che, dicendo *quello-che-è*, abbiamo risposto alla domanda. Ma l'essere è appunto *ciò-che-è*, e che è per essenza, perché è l'essere. Se quello che È è quello che È, quello che È è la verità: dunque *l'essere è la verità*. Infatti, *l'essere non-può-non-essere* (che se potesse non essere, non sarebbe l'essere), dunque l'essere È *necessariamente*. L'essere è dunque la verità necessaria ed essenziale. Ma l'essere è *in tutte le cose che sono*, ed è tutto ciò che si afferma di esse, dunque l'essere è la verità essen-

⁶⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 685.

⁷⁰ Cfr. *Fides et ratio*, n. 83: la ricerca della verità ha necessariamente una portata metafisica ed è capace di «trascendere i dati empirici per giungere [...] a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. [...] Non è possibile fermarsi alla sola esperienza, ma è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge».

ziale, necessaria ed universale [...]. L'essere come oggetto (cioè l'idea dell'essere), quando diviene verbo nell'È, diventa la *forma* di tutti i giudizi. Quando lo spirito umano giudica col monosillabo «È», ed esprime l'atto d'essere della cosa giudicata, l'affermazione è vera, se non l'esprime, è falsa⁷¹.

Da queste righe rosminiane consegue che il punto di partenza e di arrivo del nostro sapere è dato dall'*essere-che-è-verità* e dalla *verità-che-è-essere*: la verità, infatti, non si possiede, bensì l'uomo è da lei posseduto⁷² nell'immanenza – perché nella coscienza la verità è naturalmente data e naturalmente scorta – e nella trascendenza – in quanto essa è ontologicamente assoluta e perfetta; risultano necessarie, quindi, l'adesione al-

⁷¹ A. ROSMINI, *Conoscenza e verità. Antologia sistematica della «Logica»*, Verona 2008, p. 115.

⁷² Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Santa Messa a conclusione dell'incontro con il «Ratzinger Schülerkreis»*, 2 settembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 2, Roma 2012, pp. 122-123: «Egli ci ha indicato chi è la verità, che cos'è la verità, ci ha mostrato che cos'è l'uomo, ci ha donato la giustizia della vita retta. Noi siamo preoccupati di lodare solo noi stessi, e temiamo di farci legare da regolamenti che ci ostacolano nella libertà e nella novità della vita. Se leggiamo oggi, ad esempio, nella Lettera di Giacomo: "Siete generati per mezzo di una parola di verità", chi di noi oserebbe gioire della verità che ci è stata donata? Ci viene subito la domanda: ma come si può avere la verità? Questo è intolleranza! L'idea di verità e di intolleranza oggi sono quasi completamente fuse tra di loro, e così non osiamo più credere affatto alla verità o parlare della verità. Sembra essere lontana, sembra qualcosa a cui è meglio non fare ricorso. Nessuno può dire: ho la verità – questa è l'obiezione che si muove – e, giustamente, nessuno può avere la verità. È la verità che ci possiede, è qualcosa di vivente! Noi non siamo suoi possessori, bensì siamo afferrati da lei. Solo se ci lasciamo guidare e muovere da lei, rimaniamo in lei, solo se siamo, con lei e in lei, pellegrini della verità, allora è in noi e per noi. Penso che dobbiamo imparare di nuovo questo «non-avere-la-verità». Come nessuno può dire: ho dei figli – non sono un nostro possesso, sono un dono, e come dono di Dio ci sono dati per un compito – così non possiamo dire: ho la verità, ma la verità è venuta verso di noi e ci spinge. Dobbiamo imparare a farci muovere da lei, a farci condurre da lei. E allora brillerà di nuovo: se essa stessa ci conduce e ci compenetra».

l'ordine trascendente delle cose e la conformazione della storia umana all'ordine divino⁷³.

La verità, immanente e trascendente la storia, pur rimanendo *una e indivisibile*, comporta una sua polarizzazione nell'esperienza umana ed è quindi doveroso riconoscere il darsi, ad esempio, di una verità metafisica, di una verità religiosa, di una verità morale, di una verità scientifica e matematica, di una verità estetica, ecc... Queste *porzioni* concernenti particolari campi del reale sono riconducibili all'*unica* verità e non si ha per questo una *pluralità* di verità, ma soltanto prospettive diverse e non contraddittorie del nucleo veritativo invariabile e sovra-storico.

Accanto alla netta presa di posizione nei confronti del nichilismo gnoseologico, il pontificato benedettino si configura inoltre come un baluardo contro il nichilismo pratico, che si manifesta nelle due forme di relativismo morale oggi più pervasive: l'opinionismo, da un lato, e l'edonismo, dall'altro.

La prima forma consiste nella pretesa di costruire un *sapere assoluto* basato su molteplici e fluttuanti opinioni soggettive: esse sono – come nota sarcasticamente Erasmo da Rotterdam – solo «fonte di felicità a buon prezzo», perché «apprendere la vera essenza delle cose, anche se si tratta di cose di minima importanza, costa una grande fatica»⁷⁴. Quest'atteggiamento si ripropone, secondo il papa, anche nel momento in cui ci si riferisce alla cosiddetta «fede adulta», cioè emancipata dal magistero della Chiesa.

Fino a quando sono sotto la madre, sono fanciullo, devo emanciparmi; emancipato dal magistero, sono finalmente adulto. Ma il risultato non è una fede adulta, il risultato è la dipendenza dalle onde del mondo, dalle opinioni del mondo, dalla dittatura dei mezzi di comunicazione, dall'opinione che tutti pensano e vogliono. Non è vera emancipazione, l'emancipazione dalla comunione del Corpo di Cristo! Al contrario, è cadere sotto la dittatura delle onde, del vento

⁷³ Cfr. IDEM, *Messaggio per la celebrazione della XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, 8 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 955.

⁷⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, Milano 1989, p. 159.

del mondo. La vera emancipazione è proprio liberarsi da questa dittatura, nella libertà dei figli di Dio che credono insieme nel Corpo di Cristo, con il Cristo Risorto, e vedono così la realtà, e sono capaci di rispondere alle sfide del nostro tempo⁷⁵.

Il risvolto edonistico del nichilismo pratico si configura, invece, come una tendenza – o meglio una *tentazione* – costantemente all’opera nel nostro animo. Il piacere è sì *un bene*, ma non è in se stesso *il bene*; esso, come valore, va inserito in una gerarchia, che lo vede sottoposto ad altre dimensioni; al contrario, se si parte dal presupposto che non esistano oggettività né verità, l’unico criterio valutativo possibile finisce per essere l’utilitarismo. La domanda che, secondo Benedetto XVI, è necessario porsi per un’educazione ed una crescita che si contrappongano a utilitarismi, pragmatismi e riduzionismi vari, investe soprattutto i giovani e consiste nel chiedersi dove essi – insieme agli uomini e alle donne del loro tempo – possano trovare punti di riferimento stabili in una società frammentaria e instabile⁷⁶.

Nichilismo, relativismo, narcisismo sono gli esiti dell’immanentizzazione della verità, per cui l’io non rende significativa per sé *la* verità oggettiva e trascendente, ma crea *una* verità che ritiene oggettiva. In realtà, essa è una verità *per me*, parziale e mutevole. Ne derivano «il vuoto e la povertà di valori». Così, relativismo e nichilismo si presentano alleati, sostenuti dal

⁷⁵ BENEDETTO XVI, *Lectio Divina su Ef 4,1-16 nell’incontro con i parroci di Roma*, 23 febbraio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, p. 237.

⁷⁶ IDEM, *Discorso nell’incontro con giovani professori universitari nella Basilica del Monastero di san Lorenzo all’Escorial*, 19 agosto 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 2, Roma 2012, p. 122: «Cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios. [...] Sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano».

medesimo presupposto, «che non ci sia una verità». [...] Il primato di questo mondo e dell'individualismo si traduce, infine, nel narcisismo [...]: ogni io ricerca la realizzazione di sé secondo ciò che egli stesso decide. I riferimenti morali che lo trascendono vengono esclusi o delegittimati, perché minacciano di reprimere l'autentica realizzazione di sé⁷⁷.

Il principio etico lacaniano citato in apertura del paragrafo – principio che richiede all'uomo di agire conformemente al proprio desiderio e di esserne all'altezza – è in questo caso calzante e aiuta finalmente a distinguere tra *desiderio* e *godimento*, due concetti spesso sovrapposti e dai confini sfumati. All'origine del soggetto, secondo Lacan, c'è una *mancanza-a-essere*, una lacuna radicale, che assume nel *bisogno* forma organica. Il bisogno, a sua volta, passando attraverso la relazione con l'altro, si fa *domanda* nel desiderio: il soggetto passa così dal bisogno istintuale al bisogno pulsionale. In somma sintesi, la persona si rivolge all'altro per ricevere riconoscimento: il *desiderio*, quindi, cercando il riconoscimento dell'altro, null'altro cerca che il desiderio dell'altro. Alla base di tutto risulta esserci una domanda di riconoscimento che, nell'*hic et nunc*, rimane sempre insoddisfatta, perché in fondo essa è domanda di amore stabile e perfetto. Il *godimento*, invece, è il tentativo di saturare tale domanda senza confrontarsi con l'altro, *usandolo* anziché *incontrandolo*. Scrive a questo riguardo Massimo Recalcati:

Il principio di piacere non è in grado di definire il telos pulsionale dell'uomo. La dimensione semiotico-ermeneutica dell'inconscio come volontà di significazione deve lasciare il posto alla dimensione etica dell'inconscio come irriducibile a ogni edonismo naturalistico. Il suo registro non è più quello semiotico-ermeneutico del senso ma quello pulsionale del godimento. Se l'effetto di sovversione è un effetto di decentramento che scardina la coscienza come centro psicologico e ontologico del soggetto, l'effetto di dissipazione mostra che il soggetto non solo è diviso, ma è strutturalmente contro se stesso⁷⁸.

⁷⁷ M. MARCHETTO, *John Henry Newman. Identità, alterità. Persona*, Roma 2016, pp. 16-17.

⁷⁸ M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio*, p. 294.

Il godimento puro in chiave edonistico-utilitarista è, di fatto, acefalo, perché anche sul breve periodo diventa mortifero e finisce per fagocitare il soggetto stesso del desiderio.

Dai due risvolti del nichilismo pratico promana, infine, una scorretta nozione di tolleranza. A questo riguardo, la presa di posizione di Benedetto XVI è risoluta.

È sorto infatti il pregiudizio secondo cui le religioni, ed in particolare le religioni monoteiste, sarebbero intrinsecamente portatrici di violenza, soprattutto a causa della pretesa che esse avanzano dell'esistenza di una verità universale. Alcuni ritengono che solo il «politeismo dei valori» garantirebbe la tolleranza e la pace civile e sarebbe conforme allo spirito di una società democratica pluralistica⁷⁹.

All'interno della dittatura del relativismo si è sviluppata, a dire del pontefice, un'intolleranza nuova, la cosiddetta tolleranza negativa: è uno sviluppo che comporta l'abolizione della tolleranza a favore della tolleranza stessa. La ragione occidentale, certa di aver ormai riconosciuto ciò che è giusto, si attribuisce un'assolutezza che risulta essere, in ultima analisi, nemica della libertà stessa. Questo assume le sembianze dello sviluppo intollerante di una nuova religione civile, dove la ragione, stabilendo criteri validi per ognuno, pretende d'imporsi su tutti come un nuovo Leviatano⁸⁰. Tale abuso della ragione – che si rivela

⁷⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della sessione plenaria annuale*, 7 dicembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 2, Roma 2012, p. 717. Donald A. Carson ricorda che uno degli effetti sorti in seguito agli sviluppi del rapporto Stato-Chiesa è la pressione mirata a circoscrivere la religione alla sfera privata. «Nondimeno, è importante notare come molte nazioni occidentali (p. es. Inghilterra e Danimarca) godano della stessa libertà religiosa di cui godono gli Americani (benché la libertà religiosa si declini in modo leggermente diverso) e ritengano di esprimere culture tolleranti. Nel contempo la Francia, dove la rivoluzione del 1789, come ha detto qualcuno, non fu tanto foriera di libertà di religione quanto libertà dalla religione, promuove l'esistenza di svariati muri fra Chiesa e Stato» (cfr. D. A. CARSON, *L'intolleranza della nuova tolleranza*, Chieti 2016, p. 85).

⁸⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, pp. 81-83.

nell'oscillazione tra l'estremo esercizio del dubbio nella ricerca scientifica e l'isolamento di etica e religione all'ambito sentimentalistico ed emotivo – sfocia, da un lato, in un relativismo radicale secondo il quale la fattibilità coincide con la liceità e, dall'altro, nella rimozione di Dio dal panorama storico⁸¹.

Una società può sfuggire alla sua auto-distruzione soltanto se imperniata su alcuni principi di senso comune accettati da tutti⁸², ma ciò è impossibile con un'etica priva di fondamento e retroterra religioso, dato che senza di esso non possono sussistere né vero orientamento morale né vera metafisica⁸³ né vero bene senza verità.

⁸¹ Cfr. M. MARCHETTO, *John Henry Newman*, p. 15. L'eclissi di Dio dall'orizzonte della storia e l'affermazione secondo cui *solo* l'ateismo possa fornire risorse adeguate per generare tolleranza non sono posizioni rassicuranti, se si considera il XX secolo, perché «l'ateismo, sia teorico (come nel caso del comunismo) sia pratico (come nel caso del fascismo), lungi dall'essere tollerante, ha versato fiumi di sangue» (cfr. D. A. CARSON, *L'intolleranza della nuova tolleranza*, p. 92).

⁸² Cfr. M. INTROVIGNE, *Il dramma dell'Europa senza Cristo. Il relativismo europeo nello scontro delle civiltà*, Milano 2006², p. 11.

⁸³ Cfr. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, p. 16: «Chi lasciò Dio si attenne più strettamente alla credenza nella morale; ma ogni posizione di valori *puramente* morale, finisce nel *nihilismo*». Senza *valori forti*, quindi, non è possibile sostenere un'universalità valoriale; all'uomo religioso, tacciato di un *volontarismo* che nega l'esistenza di un *bene-in-sé*, non resta altro che l'opzione, distorta e insufficiente, di una morale *soggettivista*, basata sull'abusato – benché errato – slogan: «la libertà del singolo finisce dove comincia quella dell'altro». Questa posizione, oltre ad essere ben lungi da una prospettiva cristiana, è fuorviante, perché non può darsi *vera* libertà – in linea, quindi, con la *lex naturalis* – senza *condivisione* (cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla «legge morale naturale» promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, p. 210: tra le istanze fondamentali del soggetto c'è la *libertà*. «Tenendo conto, tuttavia, del fatto che la libertà umana è sempre una libertà condivisa con gli altri, è chiaro che l'armonia delle libertà può essere trovata solo in ciò che è comune a tutti: la verità dell'essere umano, il messaggio fondamentale dell'essere stesso, la *lex naturalis* appunto»).

Per questo stretto collegamento con la verità, la carità può essere riconosciuta come espressione autentica di umanità e come elemento di fondamentale importanza nelle relazioni umane, anche di natura pubblica. *Solo nella verità la carità risplende* e può essere autenticamente vissuta. La verità è luce che dà senso e valore alla carità. Questa luce è, a un tempo, quella della ragione e della fede, attraverso cui l'intelligenza perviene alla verità naturale e soprannaturale della carità: ne coglie il significato di donazione, di accoglienza e di comunione. Senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo. [...] Vivere la carità nella verità porta a comprendere che l'adesione ai valori del cristianesimo è elemento non solo utile, ma indispensabile per la costruzione di una buona società e di un vero sviluppo umano integrale⁸⁴.

Alla prova dei fatti, il magistero di Benedetto XVI sbaraglia il nichilismo pratico attraverso un'autentica pedagogia del reale, che valorizza la ricerca umile⁸⁵ del vero. Questa pedagogia del reale è capace di neutralizzare il nichilismo etico, perché in grado di confutare il nichilismo gnoseologico, scaturigine e causa del relativismo etico.

Quella che emerge, quindi, come eredità preziosa del pontificato ratzingeriano è la necessità di un recupero del realismo in prospettiva metafisica.

Il nichilismo è «l'ospite più inquietante che c'è in noi: non serve metterlo alla porta, perché ovunque e da tempo, esso si aggira per la casa. Ciò che occorre fare, è solo guardarlo bene in faccia»⁸⁶. Se con

⁸⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, nn. 3-4.

⁸⁵ Cfr. IDEM, *Ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 685: «Senza orientamento alla verità, senza un atteggiamento di ricerca umile e ardita, ogni cultura si sfalda, decade nel relativismo e si perde nell'effimero. Sottratta invece alla morsa di un riduzionismo che la mortifica e la circoscrive può aprirsi ad un'interpretazione veramente illuminata del reale, svolgendo così un autentico servizio alla vita. [...] Fede e cultura sono grandezze indissolubilmente connesse, manifestazione di quel *desiderium naturale videndi Deum* che è presente in ogni uomo. Quando questo connubio si infrange, l'umanità tende a ripiegarsi e a rinchiudersi nelle sue stesse capacità creative».

⁸⁶ M. MARCHETTO, *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, Milano 2002, p. 337.

Cartesio nasce la concezione immanentista del conoscere, è proprio con la necessità della sua confutazione che il problema del realismo inizia ad affermarsi.

Dire realismo è dire realtà, e dire realtà è riferirsi anzitutto alle cose così come ci vengono attestate dalla semplice esperienza cioè distinte da noi; e che bisogna partire da questa evidenza immediata per spiegarla, non per negarla e sostituirla con realtà surrettizie. Non si può infatti percepire concettualmente o argomentare l'esistenza se non si parte da una esperienza in cui essa è data. È l'errore capitale di Cartesio che ha fatto scivolare tutta la filosofia moderna dal realismo al soggettivismo, in quanto ha presunto di spiegare l'essere partendo dal pensiero, anziché vederlo nella esperienza in cui ci è dato⁸⁷.

Il realismo si oppone, quindi, a un oblio dell'essere che nega il *già dato* della creazione in senso cristiano, creazione che è oggetto di rivelazione naturale. Se, come ci ricorda Maritain, il realismo è quell'atteggiamento congenito della nostra conoscenza che, data la realtà delle cose, non può che confermare l'esistenza come dato di esperienza immediata⁸⁸, si smaschera il nichilismo e lo si identifica per ciò che è: un *anti-realismo*; esso, infatti, rifiutando il *ciò-che-vale* dell'essere e confermando il predominio della volontà sull'intelletto e della libertà sulla verità delle cose, tradisce il valore intrinseco del bene, relativizzandolo a tutti i livelli: sociologico, psicologico, economico e, naturalmente, etico⁸⁹.

⁸⁷ E. B. PORCELLONI, *Filosofia della conoscenza*, Roma 1996, p. 288.

⁸⁸ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia 1981², pp. 21-25.

⁸⁹ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, pp. 134-135; l'autore parla di una «variante urbanizzata del nichilismo morale», che affonda le sue radici nel *pluralismo relativistico*: ogni valore, avendo egual peso rispetto a un qualsiasi altro bene, non è recriminabile da nessuno; su tale pretesa di assolutezza poggia il relativismo, che non riconosce l'esistenza di un'unica verità, bensì di *molte*, tanto da accettare l'esistenza di *tanti beni parziali* soggettivamente fondati. La tesi del nichilismo pratico suona così: l'assenza di un *essere-in-sé* e di un *bene-in-sé* comporta la presenza di *fenomeni* di bene individualistici, validi ora per me, ora per te, ora per lui (cfr. *Ivi*, p. 136).

Il nichilismo si riferisce ad una situazione spirituale in cui nulla ha più importanza. Si tratta di un'umanità in cui la *nullità dell'esistenza* arriva alla coscienza e dove si compie un annientamento della vita, nonostante l'uomo continui a vivere. [...] Nel nichilismo scompaiono i grandi sentimenti che giustificano l'esistenza e nascono quelli di disgusto e d'insensatezza⁹⁰.

La necessità della riscoperta di una metafisica realista è profondamente collegata – questo Benedetto XVI lo sa bene – all'esigenza di trasformare la fede cristiana in *cultura cristiana*, permeata cioè dalla *presenza* di Cristo. Ciò reclama inevitabilmente una conoscenza integrale e profonda, perché la fede che si fa cultura altro non è che l'adesione esistenziale dell'uomo al senso della totalità, in chiave tanto contemplativa quanto pratica⁹¹.

IL PRIMATO DELLA VERITÀ

Se nel paragrafo precedente si è descritto lo *sfondo* spirituale e culturale che, sia in senso storico che metastorico, avvolge il magistero di Benedetto XVI, è giunto ora il momento di centrare l'attenzione sugli elementi strutturali che all'interno del pontificato ratzingeriano – rimanendo nella metafora pittorica appena delineata – si stagliano in *primo piano*, catturando con i loro colori e la loro nettezza ogni possibile sguardo: tali elementi sono individuabili nelle polarità di *Dio*, della *carità* e della *verità*.

Il primato e la centralità di Dio nel magistero benedettino sono indiscutibili. A dimostrazione di ciò bastino due constatazioni: in primo luogo, fin dagli albori del suo pontificato, papa Ratzinger sottolinea come Dio, rivelatosi compiutamente e definitivamente in Cristo, sia il *lev* – il cuore biblicamente inteso – dell'esistenza umana⁹²; in secondo

⁹⁰ R. GUARDINI, *Etica*, pp. 1011 e 1015.

⁹¹ Cfr. G. BARZAGHI, *Metafisica della cultura cristiana*, Bologna 1996, pp. 7-8.

⁹² Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Santa Messa di imposizione del pallio e consegna dell'anello del pescatore per l'inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma*, 24 aprile 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 25: «Noi esistiamo

luogo, si pensi all'idea benedettina di indire per il 2012/13 un *Anno della Fede*, incastonato tra il cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II – nonché ricorrenza ventennale della pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica – e la solennità di Cristo Re dell'Universo⁹³: per rinvigorire e radicare nell'impegno di tutti i cristiani gli intenti del Sinodo dei Vescovi sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede del 2012⁹⁴, Benedetto XVI invita espressamente a ritrovare le ragioni della fede e il gusto di nutrirsi della Parola di Dio e – a partire dall'Anno della Fede [...] – rileggere il Concilio e la sua ricchezza per fronteggiare la crisi di fede soprattutto nei contesti post-postmoderni, rinnovando la Chiesa attraverso la riflessione, la celebrazione e la testimonianza della fede dei credenti⁹⁵.

L'importanza del tema della *carità* nell'economia del pontificato ratzingeriano è altrettanto lampante: per segnalarne la rilevanza è sufficiente il rimando alla prima enciclica di Benedetto XVI dedicata, appunto, alla carità⁹⁶, intesa, tra le varie accezioni, come *èk-stasis*, come cammino, come «esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio»⁹⁷. Intrinsecamente legata

per mostrare Dio agli uomini. E solo laddove si vede Dio, comincia veramente la vita. Solo quando incontriamo in Cristo il Dio vivente, noi conosciamo che cosa è la vita. Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario. Non vi è niente di più bello che essere raggiunti, sorpresi dal Vangelo, da Cristo».

⁹³ Cfr. IDEM, *Porta fidei*, n. 4.

⁹⁴ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Propositiones*, 27 ottobre 2012, Roma 2012.

⁹⁵ M. M. ROSSI – T. ROSSI, *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro*, Roma 2013, pp. 226-227.

⁹⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, nn. 1-2.

⁹⁷ *Ivi*, n. 5. La conoscenza di Dio necessita della chiave ermeneutica della fede illuminata dalla carità: «La fede senza la carità non porta frutto e la carità senza la fede sarebbe un sentimento in balia costante del dubbio. Fede e carità si esigono a vicenda, così che l'una permette all'altra di attuare il suo cammino» (IDEM, *Porta fidei*, n. 14).

all'altro volto di Dio – quello della *giustizia*⁹⁸ –, la carità rettamente intesa ha anche un significativo risvolto sociale e politico, preservando l'uomo contemporaneo dalle ingerenze e dalla burocratizzazione di uno Stato intenzionato a provvedere a tutto fuorché all'essenziale.

L'affermazione secondo la quale le strutture giuste renderebbero superflue le opere di carità di fatto nasconde una concezione materialistica dell'uomo, il pregiudizio [cioè] secondo cui l'uomo vivrebbe «di solo pane» (*Mt* 4,4; cfr. *Dt* 8,3) – convinzione che umilia l'uomo e disconosce proprio ciò che è più specificamente umano⁹⁹.

Nell'analisi del magistero benedettino è molto più difficile accorgersi della rilevanza del tema della *verità*, perché questo risulta, per così dire, diluito all'interno dell'intero pontificato, rappresentandone il filo rosso, dai primordi fino alla sua conclusione. Come l'attestazione della fede e la testimonianza della carità sono inscindibili¹⁰⁰, così papa Benedetto, citando il vescovo d'Ipbona, ricorda che «non intratur in veritatem nisi per caritatem»¹⁰¹, perché

la ricerca della verità dà i suoi frutti soprattutto quanto è sostenuta dall'amore per la verità. Ha scritto Agostino: «Ciò che si possiede con la

⁹⁸ La carità *eleva* la giustizia. Fin dalle sue origini la Chiesa ha realizzato – perseverando in questo compito – una triplice missione: 1) evangelizzare; 2) celebrare i sacramenti; 3) vivere la carità. Il vangelo non può, quindi, essere separato dalla carità, che trova nella liturgia il culmine e la fonte (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10) del proprio nutrimento.

⁹⁹ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

¹⁰⁰ Cfr. IDEM, *Discorso ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 686.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 687: «Il vertice della conoscenza di Dio si raggiunge nell'amore; quell'amore che sa andare alla radice, che non si accontenta di occasionali espressioni filantropiche, ma illumina il senso della vita con la Verità di Cristo, che trasforma il cuore dell'uomo e lo strappa agli egoismi che generano miseria e morte. L'uomo ha bisogno di amore, l'uomo ha bisogno di verità, per non disperdere il fragile tesoro della libertà ed essere esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti ed occulti».

mente si ha conoscendolo, ma nessun bene è conosciuto perfettamente se non si ama perfettamente» (cfr. *De diversis quaestionibus* 35,2)¹⁰².

Solo procedendo secondo verità nella carità (cfr. *Ef* 4,15) è possibile essere veri nella carità, vivere la verità, essere verità nella carità, perché la carità è il frutto della verità¹⁰³. È necessario, quindi, coniugare il valore della verità con quello dell'amore cristiano, perché il *Lógos*, che abbraccia anche il ragionamento dell'uomo alla ricerca della verità, non si riceve in modo statico, ma solo nella dinamica della sua donazione¹⁰⁴.

¹⁰² IDEM, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'enciclica «Fides et ratio»*, 16 ottobre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, p. 504.

¹⁰³ Cfr. IDEM, *Lectio divina su Ef 4,1-16 nell'incontro con i parroci di Roma*, 23 febbraio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 237-238. I nessi culturali legati al binomio *verità-amore*, che sta alla base della visione cristiana dell'uomo integrale – realtà che si dà nella libertà illuminata e formata dalla verità e che si compie nella carità –, emergono fin dai primi mesi del pontificato di Benedetto XVI. Il cardinal Sodano, riprendendo alcune suggestioni offerte dal papa (cfr. IDEM, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 novembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, pp. 844-848), ribadisce i seguenti punti: 1) nell'ambito della conoscenza, l'assunzione del criterio di razionalità basato sulla dimostrabilità dell'esperimento comporta immancabilmente l'elisione delle questioni fondamentali dell'uomo e relega l'indagine sul senso della vita e della morte al solo ambito del soggettivo; 2) le Università Cattoliche sono chiamate a «fare scienza nell'orizzonte di una razionalità autentica e piena, che sia aperta al trascendente, a Dio», in quanto «un corretto rapporto di fede e scienza è possibile alla luce della rivelazione di Cristo, il quale ha unito in sé Dio e uomo, eternità e tempo, spirito e materia»; 3) le Università Cattoliche devono altresì scoprire e mantenere l'intrinseca unità che collega i diversi rami del sapere, dalla teologia alla filosofia, dalla fisica alla medicina, dall'economia alle tecnologie più specializzate, in modo che le verità teoretiche siano *praticamente* orientate dalla carità (cfr. A. SODANO, *Lettera del cardinale Angelo Sodano in occasione dell'LXXXII giornata dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 30 aprile 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, pp. 523-525).

¹⁰⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 13.

Utilizzando una metafora geometrica, sembra possibile paragonare il magistero benedettino ad un'ellisse, dove il tema di Dio è il luogo d'incontro degli assi, mentre carità e verità ne sono i fuochi¹⁰⁵.

I due fuochi sono tra loro inscindibili, dato che è possibile cercare *realmente* la verità solo *amandola*: la sua difesa, la sua proposta vinta e la sua testimonianza sono, infatti, «forme esigenti e insostituibili di carità»¹⁰⁶.

La dimensione veritativa, come già affermato, attraversa come un filo rosso il pontificato benedettino: a conferma di ciò si noti come papa Ratzinger abbia costantemente difeso la possibilità e il dovere da parte dell'uomo di *cercare e amare il vero*. La vita del cardinal Newman – rammenta il pontefice – ne è una dimostrazione.

Here is the first lesson we can learn from his life: in our day, when an intellectual and moral relativism threatens to sap the very foundations of our society, Newman reminds us that, as men and women made in the image and likeness of God, we were created to know the truth, to find in that truth our ultimate freedom and the fulfilment of our deepest human aspirations¹⁰⁷.

Spesso la menzogna s'ammanta di una verità *apparente*, che si rivela essere selettiva e tendenziosa, orientata alla strumentalizzazione dell'uomo, prima, e al suo annientamento, poi¹⁰⁸. Tale annientamento

¹⁰⁵ Cfr. IDEM, *Angelus*, 3 febbraio 2013, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX, Roma 2013, p. 158: «Gesù non è venuto per cercare il consenso degli uomini, ma – come dirà alla fine a Pilato – per “dare testimonianza alla verità” (*Gv* 18,37). Il vero profeta non obbedisce ad altri che a Dio e si mette al servizio della verità, pronto a pagare di persona. È vero che Gesù è il profeta dell'amore, ma l'amore ha la sua verità. Anzi, amore e verità sono due nomi della stessa realtà, due nomi di Dio».

¹⁰⁶ IDEM, *Caritas in veritate*, n. 1.

¹⁰⁷ IDEM, *Discorso in occasione della veglia di preghiera ad Hyde Park in preparazione alla beatificazione del cardinale John Henry Newman*, 18 settembre 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 2, Roma 2011, p. 259.

¹⁰⁸ Cfr. IDEM, *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 9 gennaio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 45.

passa attraverso l'umiliazione della libertà, di fatto grandezza dell'essere umano e porta ineludibile per la conoscenza della verità¹⁰⁹.

L'importanza della possibilità e del dovere di cercare e amare il vero si esplicita nel costante invito di papa Benedetto ad *ampliare gli orizzonti della ragione*, appello da intendere come *nuova apertura* dell'uomo integrale alla realtà, abbandonando antichi pregiudizi e riduzionismi, al fine di comprendere veramente la modernità¹¹⁰. Per questa ragione Ratzinger sottolinea l'importanza di rilanciare la filosofia, non essendo la contemporaneità un mero fenomeno culturale e storico, bensì una realtà che tocca la questione antropologica e mobilita l'uomo a una sua più esatta comprensione e progettualità¹¹¹. Nonostante la fede cristiana abbia operato, fin dal principio, una scelta netta a favore del Dio dei filosofi e della verità dell'Esse-re – contro, cioè, il «mito della consuetudine» degli dèi della religione¹¹² –,

¹⁰⁹ Cfr. *Ivi*, p. 46. Cfr. IDEM, *Discorso alle autorità politiche, civili e diplomatiche nella Sala Spagnola del Castello di Praga*, 26 settembre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 267: «Truth does conquer, not by force, but by persuasion, by the heroic witness of men and women of firm principle, by sincere dialogue which looks beyond self-interest to the demands of the common good. The thirst for truth, beauty and goodness, implanted in all men and women by the Creator, is meant to draw people together in the quest for justice, freedom and peace».

¹¹⁰ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti al VI Simposio europeo dei docenti universitari*, 7 giugno 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, p. 966.

¹¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 965.

¹¹² Cfr. *Ivi*, p. 966. L'opzione cristiana per il *lógos* a scapito del *mythos*, parallelamente – dal punto di vista del contenuto – all'illuminismo di stampo profetico e sapienziale veterotestamentario, ha demitizzato il mondo e la religione, operando una diastasi tra l'antica prassi cerimoniale-culturale e la vita nella fede. Opponendo verità a consuetudine e utilità, il cristianesimo ha poi saputo oltrepassare ulteriormente il *Pensiero di pensiero* per abbracciare agapicamente la potenza dell'amore creativo, che scardina i criteri quantitativi e fa emergere altri ordini di grandezza: l'infinitamente piccolo – che è, al contempo, l'infinitamente grande – abbraccia divinamente tutto. Il pensiero filosofico viene così trasceso: si passa in questo modo dal Pensiero autocontemplante al Dio della relazione, della fede e dell'amore, che dimostra la sua potenza suprema attraverso la rinuncia kenotica ad essa (cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2010¹⁷, pp. 128-140).

permane oggi il rischio che il cristianesimo e il suo messaggio vengano considerati come qualcosa di arbitrario e di aleatorio, sebbene essi trascendano il semplice carattere informativo e includano quello performativo¹¹³. Il cristianesimo, unendo *ragione* e *carità*, supera i limiti della filosofia. Papa Benedetto sottolinea, a tal proposito, l'importanza di non considerare il cristianesimo una somma di idee né una filosofia e neppure una teologia, ma un *modus vivendi*, perché esso è carità e amore.

Solo così diventiamo cristiani: se la fede si trasforma in carità, se è carità. Possiamo dire che anche *lógos* e *caritas* vanno insieme. Il nostro Dio è, da una parte, *lógos*, ragione eterna. Ma questa ragione è anche amore, non è fredda matematica che costruisce l'universo, non è un demiurgo; questa ragione eterna è fuoco, è carità. In noi stessi dovrebbe realizzarsi questa unità di ragione e carità, di fede e carità. E così trasformati nella carità diventare, come dicono i Padri greci, divinizzati¹¹⁴.

Da un lato, l'invito ad ampliare gli orizzonti della ragione vale per tutti gli uomini in relazione alla loro natura – in questo senso, le figure dei re magi sono emblematiche, poiché uniscono in sé intelligenza e fede¹¹⁵; dall'altro, per i cristiani allargare tali orizzonti è una necessità

¹¹³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 2.

¹¹⁴ IDEM, *Meditazione all'inizio della II Assemblea speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi*, 5 ottobre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 341; cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti al VI Simposio europeo dei docenti universitari*, 7 giugno 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 966-967: «Il nuovo dialogo tra fede e ragione, oggi richiesto, non può avvenire nei termini e nei modi in cui si è svolto in passato. Esso, se non vuole ridursi a sterile esercizio intellettuale, deve partire dall'attuale situazione concreta dell'uomo, e su di essa sviluppare una riflessione che ne raccolga la verità ontologico-metafisica».

¹¹⁵ IDEM, *Angelus*, 6 gennaio 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1, Roma 2011, pp. 22-23: «I Magi erano uomini di scienza in un senso ampio, che osservavano il cosmo ritenendolo quasi un grande libro pieno di segni e di messaggi divini per l'uomo. Il loro sapere, pertanto, lungi dal ritenersi autosufficiente, era aperto ad ulteriori rivelazioni ed appelli divini. Infatti, non si vergognano di chiedere istruzioni ai

ancora più vincolante, in vista dell'assestamento dell'imperativo che li vede «costretti» a rendere ragione della loro fede.

Secondo il pensiero di San Tommaso, la ragione umana, per così dire, «respira»: si muove, cioè, in un orizzonte ampio, aperto, dove può esprimere il meglio di sé. Quando invece l'uomo si riduce a pensare soltanto ad oggetti materiali e sperimentabili e si chiude ai grandi interrogativi sulla vita, su se stesso e su Dio, si impoverisce [...]; ciò produce una terribile schizofrenia [...] per cui convivono razionalismo e materialismo, ipertecnologia e istintività sfrenata. È urgente, pertanto, riscoprire in modo nuovo la razionalità umana aperta alla luce del Lógos divino e alla sua perfetta rivelazione che è Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo¹¹⁶.

La fede, quindi, presuppone e perfeziona la ragione; la ragione, a sua volta, riceve dalla fede la luce necessaria per edificarsi nella conoscenza di Dio e progredire in quella delle realtà spirituali¹¹⁷.

I cristiani sono perciò chiamati, proprio a partire da una giusta struttura del sopraccitato processo di purificazione e di purezza, a farsi

capi religiosi dei Giudei. Avrebbero potuto dire: facciamo da soli, non abbiamo bisogno di nessuno, evitando, secondo la nostra mentalità odierna, ogni “contaminazione” tra la scienza e la Parola di Dio. Invece i Magi ascoltano le profezie e le accolgono; e, appena si rimettono in cammino verso Betlemme, vedono nuovamente la stella, quasi a conferma di una perfetta armonia tra la ricerca umana e la Verità divina»; cfr. IDEM, *Discorso in occasione della veglia di preghiera a Colonia in occasione della XX Giornata Mondiale della Gioventù*, 20 agosto 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, pp. 449-454.

¹¹⁶ IDEM, *Angelus*, 28 gennaio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, pp. 129-130.

¹¹⁷ La dialettica tra la *fides quaerens intellectum* e l'*intellectus quaerens fidem* è il quadro di riferimento anagogico – tipico della speculazione medievale – che circonda la reciproca corrispondenza tra la fede teologale e la ragione filosofica, in quanto la prima, che tende all'intelligenza di sé e alla propria autocomprensione, cerca la seconda e la seconda, a sua volta, tendendo ad approfondirsi nella sua essenza, cerca la prima (cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, p. 73).

*collaboratori della verità – cooperatores veritatis*¹¹⁸ – nell'obbedienza ad essa, poiché l'uomo, non potendo dare origine a ciò che è buono senza scendere in moralismi semplicistici, è interpellato ad accogliere la verità in Cristo che gli si fa vicino, mondandolo¹¹⁹. Non è l'uomo che trova la verità, ma è la verità – in quanto *Persona* – che trova l'uomo¹²⁰. D'altro canto, a Cristo-Lógos si può solo rispondere e corrispondere con la propria ragione-lógos, percorrendo la via della verità ed aprendosi alla Ragione creatrice-Lógos da cui lo stesso lógos deriva e a cui è incessantemente rimandato¹²¹.

Sillogizzando, si potrebbe riassumere il discorso così: i cristiani sono e son detti tali da Cristo; ma Cristo è il Lógos eterno e la Sapienza divina; dunque i cristiani sono e son detti logici e sapienti, o filosofi. E dall'amore di Cristo-Sapienza essi traggono o derivano la forza irresistibile dell'argomentare dialettico: «*Ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere adversarii vestri*» (Lc 21,15). La rigorosa argomentazione dialettica diventa il vero baluardo contro i «prodigi» degli pseudoprofeti (Mt 24,24). Si potrebbe dunque dire che questa prospettiva anagogica è un *essere logici nel Lógos*¹²².

Solo dopo aver purificato la propria anima con l'obbedienza alla verità, i cristiani ne possono essere collaboratori. La cosa è testimoniata *in primis* dall'apostolo Pietro che, nella sua Prima Lettera, scrive: «*Animas vestras castificantes in oboedientia veritatis*» (Ipt 1,22).

¹¹⁸ Cfr. III Gv 1,8.

¹¹⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Celebrazione eucaristica con gli ex allievi del «Ratzinger Schülerkreis»*, 30 agosto 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 147.

¹²⁰ Cfr. IDEM, *Ringraziamento al termine della proiezione del film «Sant'Agostino»*, 2 settembre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 163.

¹²¹ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione del conferimento del «Premio Ratzinger»*, 30 giugno 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 939.

¹²² G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, p. 75.

L'obbedienza alla verità *castifica* l'anima, ammaestrando alla retta parola e alla retta azione.

In altri termini, parlare per trovare applausi, parlare orientandosi a quanto gli uomini vogliono sentire, parlare in obbedienza alla dittatura delle opinioni comuni, è considerato come una specie di prostituzione della parola e dell'anima. La «castità» a cui allude l'apostolo Pietro è non sottomettersi a questi standard, non cercare gli applausi, ma cercare l'obbedienza alla verità¹²³.

Rendere ragione della propria fede attraverso l'obbedienza e la collaborazione alla verità impone al cristiano la *diakonia* della verità, per servirla – leggendo e vivendo la realtà anagogicamente¹²⁴ – e testimoniarla senza compromessi – come avviene per Giovanni Battista, che denuncia le trasgressioni dei comandamenti di Dio anche da parte dei potenti, pagando con la vita la sua opera in Cristo¹²⁵.

¹²³ BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Concelebrazione eucaristica con i membri della Commissione Teologica Internazionale*, 6 ottobre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 397; cfr. IDEM, *Omelia durante Santa Messa della Solennità dei Santi Pietro e Paolo e imposizione del pallio ai nuovi metropolitani*, 29 giugno 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 1, Roma 2010, p. 1094: «L'obbedienza alla verità [...] rende pura l'anima. Ed è il convivere con la menzogna che la inquina. L'obbedienza alla verità comincia con le piccole verità del quotidiano, che spesso possono essere faticose e dolorose. Questa obbedienza si estende poi fino all'obbedienza senza riserve di fronte alla Verità stessa che è Cristo. Tale obbedienza ci rende non solo puri, ma soprattutto anche liberi per il servizio a Cristo e così alla salvezza del mondo, che pur sempre prende inizio dalla purificazione obbediente della propria anima mediante la verità. Possiamo indicare la via verso la verità solo se noi stessi – in obbedienza e pazienza – ci lasciamo purificare dalla verità».

¹²⁴ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dalla Federazione Italiana Settimanali Cattolici*, 25 novembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 681.

¹²⁵ Cfr. IDEM, *Angelus*, 24 giugno 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, p. 1184. Accettare la verità di Cristo responsabilizza il cristiano a testimoniarla con impegno. L'espressione intrisa di profondo realismo cristiano di

The diakonia of truth takes on a heightened significance in societies where secularist ideology drives a wedge between truth and faith. This division has led to a tendency to equate truth with knowledge and to adopt a positivistic mentality which, in rejecting metaphysics, denies the foundations of faith and rejects the need for a moral vision. Truth means more than knowledge: knowing the truth leads us to discover the good. Truth speaks to the individual in his or her entirety, inviting us to respond with our whole being¹²⁶.

La prospettiva benedettina che spinge all'ampliamento degli orizzonti della ragione in ottica cristiana dà luogo a un'originale sintesi teologica – sulla scia dei grandi pensatori medievali – circa il rapporto *fede-ragione*.

Con San Tommaso d'Aquino, Benedetto dimostra la naturale armonia tra fede cristiana e ragione, operando una nuova unificazione capace sia di smascherare la falsità di una ragione incompatibile con la fede sia di sconfessare una fede contraria alla vera razionalità¹²⁷. Papa

Newman «radiate Christ» riconferma l'impossibilità di tenere separato ciò che si crede dalla prassi di vita quotidiana (cfr. IDEM, *Discorso in occasione della veglia di preghiera ad Hyde Park in preparazione alla beatificazione del cardinale John Henry Newman*, 18 settembre 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 2, Roma 2011, pp. 260-261).

¹²⁶ IDEM, *Discorso in occasione dell'incontro con la comunità della Catholic University of America a Washington*, 17 aprile 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, p. 605.

¹²⁷ Cfr. IDEM, *Catechesi dell'Udienza Generale*, 2 giugno 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1, Roma 2011, p. 817; cfr. M. PANGALLO, *I praeambula fidei secondo Tommaso d'Aquino*, in A. LIVI (ed.), *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui «praeambula fidei»*, Roma 2008, pp. 103-104: «La posizione di Tommaso sui *praeambula fidei* rifiuta sia il razionalismo sia il fideismo ed è di fondamentale importanza anche oggi per il dialogo interculturale e interreligioso. I *praeambula fidei*, infatti, costituiscono un terreno comune di confronto sia tra l'intelligenza filosofica e l'intelligenza teologica credente sia tra la fede cristiana e la sapienza di altre religioni, contro ogni forma di integralismo e di fanatismo religioso o di dialogo inefficace, che si limita a gesti simbolici di amicizia, pure importanti ed essenziali, ma che, da soli, non producono un confronto approfondito».

Ratzinger propone pure un'acuta quanto illuminante analisi del duplice uso della ragione lasciandosi ispirare da San Bonaventura. Nel *Commento alle Sentenze* il Doctor Seraphicus distingue tra *ragione sperimentale* e *ragione personale*. L'utilizzo della prima è inconciliabile con la natura della fede, in quanto opera una *violentia rationis*: tale dispotismo della ragione, sottoponendo tutto, Dio compreso, all'esperimento – come accade con le mormorazioni del popolo d'Israele nel deserto in ambito scritturistico (cfr. *Es* 15,24; 16,3; 17,3; *Sal* 95,8-9; 106,24-25) e in quello delle scienze naturali nell'età moderna –, non prende in considerazione l'essenza relazionale della persona umana, precludendo così la manifestazione del Soggetto al soggetto. L'uso della *ragione personale*, invece, appartenendo alla natura della fede, permette la vera conoscenza – tanto dell'altro quanto dell'Altro – e non è irrazionale, perché l'amore vero non rende ciechi, ma vedenti¹²⁸.

La proposta di Benedetto XVI coniuga maturazione nella fede, crescita nello studio e acquisizione del sapere scientifico, perché lo studio rappresenta un'opportunità – in ottica provvidenziale – di avanzamento e progressione nel cammino di fede: l'intelligenza, nutrita dal discernimento e dall'umiltà, predispone il cuore dell'uomo all'ascolto della voce di Dio¹²⁹. Rinnegare il fatto che la fede sia stata e continui ad

¹²⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione del conferimento del «Premio Ratzinger»*, 30 giugno 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, pp. 939-940.

¹²⁹ Cfr. IDEM, *Discorso ai membri della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI)*, 9 novembre 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 2, Roma 2008, p. 569. Il pontefice raccomanda di non percorrere la via dell'orgoglio, bensì quella di un sano realismo aperto alla dimensione trascendente, perché «oggi, come in passato, chi vuole essere discepolo di Cristo è chiamato ad andare controcorrente, a non lasciarsi attrarre da richiami interessati e suadenti che provengono da diversi pulpiti dove sono propagandati comportamenti improntati all'arroganza e alla violenza, alla prepotenza e alla conquista del successo con ogni mezzo. Si registra nell'attuale società una corsa talora sfrenata all'apparire e all'avere a scapito purtroppo dell'essere, e la Chiesa, maestra di umanità, non si stanca di esortare specialmente le nuove generazioni [...] a restare vigili e a non temere di scegliere vie "alternative" che solo Cristo sa indicare» (*Ivi*).

essere «fermento di cultura e luce per l'intelligenza» significa inibirne gli stimoli a favore dello sviluppo delle potenzialità dell'uomo, precludendogli così il raggiungimento di traguardi autenticamente buoni¹³⁰.

Si è verificato uno slittamento da un pensiero prevalentemente speculativo a uno maggiormente sperimentale. La ricerca si è volta soprattutto all'osservazione della natura nel tentativo di scoprirne i segreti. Il desiderio di conoscere la natura si è poi trasformato nella volontà di riprodurla. Questo cambiamento non è stato indolore: l'evolversi dei concetti ha intaccato il rapporto tra la *fides* e la *ratio* con la conseguenza di portare l'una e l'altra a seguire strade diverse. La conquista scientifica e tecnologica, con cui la *fides* è sempre più provocata a confrontarsi, ha modificato l'antico concetto di *ratio*; in qualche modo, ha emarginato la ragione che ricercava la verità ultima delle cose per fare spazio ad una ragione paga di scoprire la verità contingente delle leggi della natura¹³¹.

La fede proviene dalla Ragione eterna, ma l'uomo, rimuovendo l'elemento della *ragionevole speranza* dalla fede cristiana, finisce per misconoscerne il ruolo all'interno del confronto dialettico con la ragione¹³². La ragione che segue la fede risponde alla sua vera vocazione, ma la teologia è passata nell'età moderna da *scienza della fede* a pura ricerca storica, fino ad essere relegata all'ambito della prassi, in collegamento con la psicologia e la sociologia: queste vie, però, non sono

¹³⁰ Cfr. IDEM, *Discorso ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 686.

¹³¹ IDEM, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'enciclica «Fides et ratio»*, 16 ottobre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, pp. 504-505.

¹³² Cfr. IDEM, *Omelia durante Santa Messa della Solennità dei Santi Pietro e Paolo e imposizione del pallio ai nuovi metropolitani*, 29 giugno 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 1, Roma 2010, p. 1092.

gnoseologicamente sufficienti, perché il cristianesimo e la teologia che ne deriva sono chiamati costitutivamente a sorpassare la consuetudine della prassi per amore della verità¹³³.

Conoscenza e amore – ricorda papa Ratzinger – sono i pilastri della teologia perché, attraverso il *lógos*, inteso nella sua più ampia accezione di *ratio*, si comunica ciò che «si è visto e udito», si parla cioè di Dio proprio esprimendo quanto pensato in forza di una ragione in armonia con la natura divina (cfr. *Gv* 1,1-18)¹³⁴.

La sintesi gnoseologica benedettina tra *fede e ragione*, tra *natura e sopra-natura*, opera su tre livelli. In primo luogo, essa è capace di trascendere le forme del moderno riduzionismo della ragione, che individua nell'esperimento – nel *verum ipsum factum*¹³⁵ – il criterio razionale di dimostrabilità a scapito dell'interesse nei confronti delle questioni fondamentali dell'uomo, relegandole così nella sfera della soggettività: la fattibilità, non coniugando fede e scienza alla luce dell'incarnazione (cfr. *Gv* 1,1.14), oscura – ma non vince – i temi del vero e del bene¹³⁶. Ratzinger individua chiaramente le cause filosofiche dell'autolimitazione moderna della ragione nel fenomenismo di stampo kantiano. Tale deriva, estremizzata dall'impostazione di pensiero delle scienze naturali e «confermata» dalla tecnocrazia contemporanea, risulta essere una sintesi tra cartesianismo ed empirismo che, decretando la struttura matematica ed esclusivamente quantitativa

¹³³ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione del conferimento del «Premio Ratzinger»*, 30 giugno 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, pp. 937-939.

¹³⁴ Cfr. IDEM, *Discorso alla Commissione Teologica Internazionale*, 3 dicembre 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 2, Roma 2011, pp. 655-965. «Questa accoglienza e trasmissione del *Lógos* ha anche come conseguenza che la stessa razionalità della teologia aiuta a purificare la ragione umana liberandola da certi pregiudizi ed idee che possono esercitare un forte influsso sul pensiero di ogni epoca. [...] La teologia può essere scuola di santità, come ci ha testimoniato il beato John Henry Newman» (cfr. *Ivi*, p. 957).

¹³⁵ Cfr. G. VICO, *La scienza nuova ed altri scritti*, Torino 1976, pp. 194-195.

¹³⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 novembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, pp. 846-847.

va della realtà, pretende di giustificare l'utilizzabilità funzionale della natura – e la verifica di ciò che è vero o falso – mediante la certezza offerta dall'esperimento¹³⁷. Per contrastare questa deviazione, Benedetto XVI si rifà al dovere da parte dei docenti universitari di suscitare il perenne stupore della verità, difendendola da interpretazioni riduttive e distorte.

Il contesto contemporaneo sembra dare il primato a un'intelligenza artificiale che diventa sempre più succube della tecnica sperimentale e dimentica in questo modo che ogni scienza deve pur sempre salvaguardare l'uomo e promuovere la sua tensione verso il bene autentico. Sopravvalutare il *fare* oscurando l'*essere* non aiuta a ricomporre l'equilibrio fondamentale di cui ognuno ha bisogno per dare alla propria esistenza un solido fondamento e una valida finalità¹³⁸.

Nel momento in cui la ragione, assillata dall'imperativo laicista, si autocostruisce a motivo delle proprie argomentazioni e convinzioni legate alla contingenza, non ha altro destino che quello della frantumazione nell'allontanamento inesorabile dalla *vera* ragione¹³⁹. Il problema della verità e della sua mistificazione – ricorda papa Ratzinger – è metastorico: la menzogna, infatti, compare in *Genesi* all'inizio della storia dell'umanità (cfr. *Gen* 3,1-5) ed è presente nell'ultimo capitolo dell'ultimo libro della Bibbia, che annuncia l'esclusione dei menzogneri dalla Gerusalemme celeste (cfr. *Ap* 22,15). Il drammatico utilizzo del tema del peccato a mo' d'inclusione interpella incessantemente l'uomo contemporaneo, imponendogli il confronto con le menzogne del suo

¹³⁷ Cfr. IDEM, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, pp. 263-264.

¹³⁸ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione della visita alla Pontificia Università Lateranense per l'apertura del nuovo Anno accademico*, 21 ottobre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 490.

¹³⁹ Cfr. IDEM, *Testo dell'allocuzione che il Santo Padre avrebbe pronunciato nel corso della visita all'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma*, 16 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, p. 86.

tempo¹⁴⁰: in un mondo *occidentalmente* secolarizzato¹⁴¹ – il secolarismo di stampo occidentale contemporaneo, benché diverso, è assai più subdolo di quello marxista otto/novecentesco¹⁴² – e dominato da valori materialisti, Benedetto XVI promuove l'opzione a favore di uno stile di vita *contro-culturale*¹⁴³, per proclamare la verità ed edificare un mondo libero dal relativismo. Il pontefice sollecita, inoltre, a vigilare sui rischi della manipolazione della realtà ad opera dei mezzi di comunicazione di massa, assoggettati agli interessi economici dominanti.

La comunicazione ha la pretesa di determinare la realtà attraverso suggestioni mediatiche [...]. Occorre evitare che i media diventino il megafono del materialismo economico e del relativismo etico, vere piaghe del nostro tempo. Essi possono e devono invece contribuire a far conoscere la verità sull'uomo, difendendola davanti a coloro che tendono a negarla o a distruggerla¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cfr. IDEM, *Messaggio per la celebrazione della XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, 8 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 956.

¹⁴¹ Cfr. U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano 2005, p. 5: «Il tramonto dell'Occidente è il compiersi di un senso racchiuso nella parola che dice: *terra della sera, occasum*, ultimo bagliore di quella luce che, sorta nell'aurora del mattino, ha signoreggiato il giorno. La parola esprime un destino a cui non ci si può sottrarre. Il sole non si può fermare. Il tramonto è inevitabile. L'Occidente è la terra destinata a ospitare questo tramonto. Ma qual è il senso custodito dalla parola? *Tramontare* è l'inevitabile declinare della luce o è l'inconsapevole sottrarsi della terra alla luce? Cogliere il senso di questa domanda è decidersi per un'attesa o per una scelta».

¹⁴² Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale della Slovenia in visita «ad limina apostolorum»*, 24 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 137-140.

¹⁴³ Cfr. IDEM, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Malawi in visita «ad limina apostolorum»*, 29 settembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 367.

¹⁴⁴ IDEM, *Messaggio per la XLII Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali*, 24 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 134-135.

La «ragione oscurata dell'uomo», che non contempla né la sfera della coscienza morale né il legame di causa-effetto tra responsabilità personale e sociale, può trasformare strumenti di per sé validi come i mezzi di comunicazione in strumenti perniciosi¹⁴⁵, volti alla proiezione distorta del reale. La loro vocazione è quella di servire e non di combattere la verità che libera (cfr. *Gv* 8,32), che è autosussistente e che non si misura nel numero di consensi che le vengono accreditati dall'esterno¹⁴⁶.

La sintesi gnoseologica benedettina tra *fede e ragione* sa opporsi, in secondo luogo, alla sfiducia nei confronti della possibilità della filosofia di raggiungere il vero.

Il pericolo del mondo occidentale [...] è oggi che l'uomo, proprio in considerazione della grandezza del suo sapere e potere, si arrenda davanti alla questione della verità. E ciò significa allo stesso tempo che la ragione, alla fine, si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come criterio ultimo. [...] Esiste il pericolo che la filosofia, non sentendosi più capace del suo vero compito, si degradi in positivismo; che la teologia, col suo messaggio rivolto alla ragione, venga confinata nella sfera privata di un gruppo più o meno grande¹⁴⁷.

Considerare la filosofia una disciplina senza riferimento concreto alla realtà, una disciplina, ancora, che fonda la propria dignità non nel riconoscere *ciò che è* – nell'essere, quindi, *amica del lógos* – ma nell'affermare l'insolito a tutti i costi, purché sia *nuovo* – non necessariamente *vero* –, significa snaturarla. Tre sono i filoni di pensiero antitetici all'autentica ed autorevole filosofia: il *positivismo*, che estromette le scienze umanistiche dalla possibilità di conoscere con certezza la verità – sempre che il termine

¹⁴⁵ Cfr. IDEM, *Caritas in veritate*, n. 36.

¹⁴⁶ Cfr. IDEM, *Discorso ai rappresentanti della Santa Sede presso le Organizzazioni internazionali*, 18 marzo 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 330.

¹⁴⁷ IDEM, *Testo dell'allocuzione che il Santo Padre avrebbe pronunciato nel corso della visita all'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma*, 16 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 85-86.

al singolare venga contemplato – a favore di branche del sapere caratterizzate dal primato dello scientismo, del sociologismo e dello psicologismo; l'*esistenzialismo* di stampo sartriano, la cui preoccupazione consiste nel dire *ciò che si è* piuttosto che *ciò che è*; infine, la corrente dello *storicismo*, che erige scale valoriali suscettibili alle condizioni sociali di una certa epoca, variabili a seconda dello stadio di sviluppo raggiunto in un determinato contesto¹⁴⁸. A livello generale, quindi, l'epoca moderna ha acuito il conflitto tra fede e ragione, reclamando un'autonomia indebita nell'esercizio filosofico della stessa, autonomia già stigmatizzata nell'enciclica *Fides et ratio* da Giovanni Paolo II.

Tale disegno sorregge l'articolata stratificazione del testo dell'enciclica, affiorando in modo esplicito in alcuni passaggi cruciali, che si possono ricondurre a tre livelli: il livello epistemologico, che interessa il rapporto tra significato e verità; il livello ontologico, che rende possibile il passaggio dal fenomeno al fondamento, affidando ad una filosofia dell'essere il compito di una elaborazione in termini concettuali; il livello antropologico, che custodisce le attitudini sapienziali più profonde della persona, capaci di richiamare la ragione alla sua originaria intenzionalità metafisica¹⁴⁹.

Il contesto culturale e filosofico odierno disconosce la capacità della ragione umana di conoscere la verità, strumentalizzando la razionalità e limitandone il raggio d'azione al solo ambito funzional-sociologico. La filosofia, abdicando al proprio dovere metafisico, permette così al modello delle scienze umane ed empiriche di elevarsi a unico criterio di razionalità. Questa impostazione non è immune da conseguenze: la rinuncia gnoseologica della ragione capitola di fronte a una certa cultura filosofica che, assottigliando la ragione storico-scientifica, svuota l'indagine metafisica e privatizza la fede, relegandola al solo ambito del soggettivo¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Cfr. J. DANIELOU, *La cultura tradita dagli intellettuali*, Torino 2012, pp. 6-7.

¹⁴⁹ L. ALICI, *La filosofia tra verità e sapienza*, in R. FISICHELLA (ed.), *Fides et ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*, Milano 1999³, p. 247.

¹⁵⁰ Cfr. J. RATZINGER, *Presentazione all'enciclica*, in R. FISICHELLA (ed.), *Fides et ratio*, pp. 6-7.

D'altra parte, se la ragione si trova in una situazione *debole*, ne deriva una visione culturale dell'uomo e del mondo di tipo relativistico e pragmatistico, dove «tutto è ridotto a opinione» e ci si accontenta soltanto di verità parziali e provvisorie (cfr. *Fides et ratio*, n. 5)¹⁵¹.

La sintesi gnoseologica benedettina tra *fede e ragione* sa opporsi, in terzo luogo, alla mentalità immanentistico-tecnocratica contemporanea attraverso la sequela di Cristo, luce nel disorientamento di questo tempo. Il pontefice registra come la cultura umanistica abbia subito un crescente logoramento, dovuto alla sopravvalutazione delle cosiddette «discipline produttive» di ambito tecnologico ed economico, che relegano l'orizzonte umano dentro ciò che è misurabile, estromettendo l'indispensabile questione di senso dagli ambiti del sapere sistematico e critico¹⁵². Papa Ratzinger esorta, inoltre, a fuggire dall'insidia della mediocrità, dell'imborghesimento e della mentalità consumistica, posto che il mondo odierno è un luogo «sempre più disorientato e confuso», dove «le sfumature hanno sostituito i colori ben netti e caratterizzati»¹⁵³. In questo scenario Gesù Cristo crocifisso e risorto si staglia come baluardo, come «unica stella capace di orientare l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica»¹⁵⁴. In un'epoca frammentata¹⁵⁵ e fragile come quella contemporanea, i consacrati sono

¹⁵¹ *Ivi*, p. 7.

¹⁵² Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 684.

¹⁵³ IDEM, *Discorso ai superiori e superiore generali degli Istituti di Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica*, 22 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 659.

¹⁵⁴ *Ivi*; cfr. *Fides et ratio*, n. 15.

¹⁵⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione*, 30 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 738: «La crisi che si sperimenta porta con sé i tratti dell'esclusione di Dio dalla vita delle persone, di una generalizzata indifferenza nei confronti della stessa fede cristiana, fino al tentativo di marginalizzarla dalla vita pubblica. Nei decenni passati era ancora possibile ritrovare un generale senso

chiamati a vigilare, in modo particolare, sugli influssi del secolarismo, al fine di superare il modello liberale di Vita consacrata di stampo attivista, alimentando l'unità attraverso il conseguimento di una profonda mistica e di una solida ascetica, entrambe nutrite – a livello verticale – dal primato dell'amore di Dio e del prossimo¹⁵⁶ e ispirate – a livello orizzontale – dalla testimonianza dei Santi, che «hanno realizzato in pienezza quella *caritas in veritate* che è il sommo valore della vita cristiana, e che sono come le facce di un prisma, sulle quali, con diverse sfumature, si riflette l'unica luce che è Cristo»¹⁵⁷. Gesù di Nazaret, la verità rivelata nella «pienezza dei tempi», è il mistero attorno al quale la *fides* e la *ratio* trovano lo spazio di possibilità per l'illuminazione reciproca, poiché la necessità e la ricerca di senso non trovano sintesi e pace se non in Cristo¹⁵⁸. Nonostante la cultura secolarizzata venga intesa come porta alla post-modernità e condizione per accostarsi al mondo contemporaneo, è necessario ricordare che due sono le vie che l'uomo ha di fronte: «una è la via stretta che conduce alla vita, l'altra è la via larga che conduce alla perdizione»¹⁵⁹ (cfr. *Mt* 7,13-14; *Lc* 13,24), una è

cristiano che unificava il comune sentire di intere generazioni, cresciute all'ombra della fede che aveva plasmato la cultura. Oggi, purtroppo, si assiste al dramma della frammentarietà che non consente più di avere un riferimento unificante; inoltre, si verifica spesso il fenomeno di persone che desiderano appartenere alla Chiesa, ma sono fortemente plasmate da una visione della vita in contrasto con la fede».

¹⁵⁶ Cfr. IDEM, *Lettera ai partecipanti al XXVI Capitolo Generale dei Salesiani di Don Bosco*, 1 marzo 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, p. 347.

¹⁵⁷ IDEM, *Discorso ai membri della Congregazione delle Cause dei Santi, in occasione del XL anniversario dell'istituzione del dicastero*, 19 dicembre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 760.

¹⁵⁸ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'enciclica «Fides et ratio»*, 16 ottobre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, p. 506.

¹⁵⁹ IDEM, *Discorso ai superiori e superiori generali degli Istituti di Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica*, 22 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 660. La dottrina delle due vie, che pretende la rinuncia ad una per l'accettazione dell'altra, è alla base del cristianesimo e la si

la via minoritaria opposta alla mondanità, l'altra è quella del mondo e della cultura dominante¹⁶⁰. Benedetto XVI, conscio dell'apparente inattualità del concetto di *ecclesia militans*, citando S. Agostino

trova già nel Sacramento del Battesimo: «Nella Chiesa antica [...] c'era l'espressione: "Rinunciate alla pompa del diavolo?". [...] La pompa del diavolo erano soprattutto i grandi spettacoli cruenti, in cui la crudeltà diventa divertimento, in cui uccidere uomini diventa una cosa spettacolare: spettacolo, la vita e la morte di un uomo. Questi spettacoli cruenti, questo divertimento del male è la "pompa del diavolo", dove appare con apparente bellezza e, in realtà, appare con tutta la sua crudeltà. Ma oltre a questo significato immediato della parola "pompa del diavolo", si voleva parlare di un tipo di cultura, di una *way of life*, di un modo di vivere, nel quale non conta la verità ma l'apparenza, non si cerca la verità ma l'effetto, la sensazione e, sotto il pretesto della verità, in realtà, si distruggono uomini, si vuole distruggere e creare solo se stessi come vincitori. Quindi, questa rinuncia era molto reale: era la rinuncia ad un tipo di cultura che è un'anti-cultura, contro Cristo e contro Dio. [...] Essere battezzati significa proprio sostanzialmente un emanciparsi, un liberarsi da questa cultura. Conosciamo anche oggi un tipo di cultura in cui non conta la verità; anche se apparentemente si vuol fare apparire tutta la verità, conta solo la sensazione e lo spirito di calunnia e di distruzione. Una cultura che non cerca il bene, il cui moralismo è, in realtà, una maschera per confondere, creare confusione e distruzione. Contro questa cultura, in cui la menzogna si presenta nella veste della verità e dell'informazione, contro questa cultura che cerca solo il benessere materiale e nega Dio, diciamo "no"» (IDEM, *Lectio Divina in apertura al Convegno ecclesiale della diocesi di Roma nella Basilica di San Giovanni in Laterano*, 11 giugno 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 739-740).

¹⁶⁰ Cfr. B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, Assisi 2009², p. 129. Il tema delle *due vie* – che riecheggia nell'Antico Testamento (cfr. *Sal* 1,6; 119,28 ss.; *Pr* 4,18 ss.; 15,19) e trova menzione esplicita in *Pr* 12,28 – è riscontrabile tanto nella *Didaché* quanto nella *Doctrina apostolorum*. La prima, ricollegandosi alla tradizione sapienziale e ai cataloghi di vizi e virtù del giudaismo e del primo cristianesimo, presenta un'inserzione evangelica che richiama il *Discorso della montagna* (cc. 1,3b-2,1; cfr. *Mt* 5,1-7,28), a cui fa seguire riferimenti di stampo veterotestamentario alla «via della vita o sapienziale» (cc. 3,1-4,14; cfr. *Pr* e *Sir*), per concludere, infine, con la «via della morte» in modo meno particolareggiato (c. 5,1-2); la seconda è la versione latina di un originale greco, oggi perduto, e conferma l'utilizzo liturgico-catechetico nella Chiesa antica della dottrina delle *due vie* nell'istruzione dei neofiti provenienti

(cfr. *De Civitate Dei*, XIV, 28) rammenta che tutta la storia è una lotta tra *due amori*: l'«amore di sé» fino al disprezzo e all'indifferenza per il prossimo e per Dio e l'«amore di Dio» fino al disprezzo di sé nel martirio, per il pieno esercizio della libertà e l'edificazione di un mondo retto dalla giustizia e dalla pace¹⁶¹.

La via della sequela della verità è *via di umiltà* e, contrariamente a quanto lo spirito della contemporaneità faccia credere, unica *via per la realizzazione di sé*.

L'umiltà è una virtù che nel catalogo delle virtù precristiane non appare; è una virtù nuova, la virtù della sequela di Cristo. [...] Il contrario dell'umiltà è la superbia, come la radice di tutti i peccati. La superbia che è arroganza, che vuole soprattutto potere, apparenza, aprire gli occhi degli altri, essere qualcuno o qualcosa, non ha l'intenzione di piacere a Dio, ma di piacere a se stessi, di essere accettati dagli altri e – diciamo – venerati dagli altri. L'*io* al centro del mondo: si tratta del mio *io* superbo, che sa tutto. Essere cristiano vuol dire superare questa tentazione originaria, che è anche il nucleo del peccato originale: essere come Dio, ma senza Dio; essere cristiano è essere vero, sincero, realista. L'umiltà è soprattutto verità, vivere nella verità, imparare la verità, imparare che la mia piccolezza è proprio la grandezza, perché così sono importante per il grande tessuto della storia di Dio con l'umanità¹⁶².

dal paganesimo (cfr. S. CIVES – F. MOSCATELLI, *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli*, Milano 1999², pp. 10-14; 31-51). Tale dottrina viene riproposta anche nella *Lettera di Barnaba*, che ne accentua il dualismo tanto a livello etico quanto a livello ontologico (cfr. M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010, pp. 40-42).

¹⁶¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso durante l'incontro con la cittadinanza in occasione della visita pastorale ad Arezzo*, 13 maggio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, p. 585; cfr. IDEM, *Parole al termine dell'incontro conviviale con i membri del Collegio Cardinalizio*, 21 maggio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, p. 620.

¹⁶² Cfr. IDEM, *Lectio divina su Ef 4,1-16 nell'incontro con i parroci di Roma*, 23 febbraio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, p. 230.

La risonanza che il termine *virtù* acquisisce con il cristianesimo si discosta *essenzialmente* dalla sua evoluzione storica: per i greci l'*areté* indica il segno distintivo dell'uomo nobilmente coltivato e plasmato; per i romani la virtù implica la fermezza con cui egli esiste all'interno della compagine dello Stato e della vita; in epoca medievale la *virtude* porta in sé le risonanze del termine germanico *tugent*, includendo, così, tutte le sfaccettature dell'anima dell'uomo cavalleresco; il pensiero moderno, invece, ha inaridito il vocabolo in questione, relegandolo all'interno di un'etica – soprattutto a partire da Kant – che riduce il campo d'azione della *virtù* nel recinto di una teoria dei doveri¹⁶³. La virtù cristiana, in quanto disposizione stabile al bene¹⁶⁴, trascende le sopraccitate definizioni e, nel caso dell'*umiltà*, non si compie unicamente nell'essere umano, ma lo oltrepassa perché, trovando il proprio archetipo in Dio, è orientata a Gesù Cristo (cfr. *Fil* 2,3-11), «mite e umile di cuore» (cfr. *Mt* 11,29). Le piccole e grandi umiliazioni quotidiane riflettono quella del Figlio e – rammenta papa Ratzinger – sono salutari per l'uomo, in quanto costituiscono un valido ausilio nel riconoscere la verità e nel liberarsi dalla *vanagloria*. Il realismo dell'umiltà permette, quindi, di contrastare le opinioni prevalenti, perché l'umiltà stessa abilita alla libertà della verità¹⁶⁵.

La via della sequela della verità è, in somma sintesi, sequela di Gesù Cristo «vescovo delle anime», sequela dell'*archipoimen* che sorveglia e custodisce anagogicamente le sue pecore: il vedere del Pastore supremo, a cui lo sguardo creaturale è chiamato a conformarsi, è un vedere a partire dall'*elevatezza* di Dio.

Un vedere nella prospettiva di Dio è un vedere dell'amore che vuole servire l'altro, vuole aiutarlo a diventare veramente se stesso. Cristo è il «vescovo delle anime», ci dice Pietro. Ciò significa: Egli ci vede nella prospettiva di Dio. Guardando a partire da Dio, si ha

¹⁶³ Cfr. R. GUARDINI, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Brescia 2008⁵, pp. 11-12.

¹⁶⁴ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1803.

¹⁶⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lectio divina su Ef 4,1-16 nell'incontro con i parroci di Roma*, 23 febbraio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 230-231.

una visione d'insieme, si vedono i pericoli come anche le speranze e le possibilità. Nella prospettiva di Dio si vede l'essenza, si vede l'uomo interiore. Se Cristo è il vescovo delle anime, l'obiettivo è quello di evitare che l'anima nell'uomo s'immiserisca, è di far sì che l'uomo non perda la sua essenza, la capacità per la verità e per l'amore. Far sì che egli venga a conoscere Dio; che non si smarrisca in vicoli ciechi; che non si perda nell'isolamento, ma rimanga aperto per l'insieme¹⁶⁶.

L'EDUCAZIONE DELLA LIBERTÀ

Il relativismo che annichilisce l'Occidente porta con sé, oltre a quanto precedentemente evidenziato, ripercussioni tanto a livello culturale quanto etico. La sua crisi, avendo *disumanizzato* l'umanesimo e stravolto la dignità della libertà creaturale – «il potere, radicato nella ragione e nella volontà, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di porre così da se stessi azioni deliberate»¹⁶⁷ –, ha ulteriormente accelerato il già rapido processo di secolarizzazione che considera l'etica in ottica primariamente utilitaristica, intaccando così il cuore stesso dell'antropologia – la libertà, appunto.

Attingendo a un parallelismo *tragico* – tale aggettivazione ben s'addice al contesto occidentale – si può notare come l'epoca contemporanea, intrisa d'iperedonismo, abbia a tal punto preso le distanze da quella di Antigone, l'eroina della *lex naturalis*, da ridurre la libertà umana a mero libertinismo¹⁶⁸. Lungo tutto il corso del suo pontificato Benedetto XVI mette in guardia rispetto all'esercizio di una pseudolibertà che, decentrata-si da Dio, contraddice l'essenza stessa della libertà.

¹⁶⁶ IDEM, *Omelia durante Santa Messa della Solennità dei Santi Pietro e Paolo e imposizione del pallio ai nuovi metropoliti*, 29 giugno 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 1, Roma 2010, p. 1091.

¹⁶⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1731.

¹⁶⁸ Cfr. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio*, p. 291.

La volontà di «liberare» la natura da Dio conduce a perdere di vista la realtà stessa della natura, compresa la natura dell'uomo, riducendola a un insieme di funzioni, di cui disporre a piacimento per costruire un presunto mondo migliore e una presunta umanità più felice¹⁶⁹.

La libertà originaria ed autentica non può che scaturire esclusivamente dall'incontro con Gesù, l'unico in grado di donare pieno compimento alla statura umana¹⁷⁰: essere liberi significa essere di Cristo e ciò può darsi solo nel momento in cui libertà umana e potenza di Dio camminano insieme, in forza della collaborazione tra Creatore – sorgente di ogni bene – e creatura – operatore nella vigna del Signore¹⁷¹. L'amore di Dio, infatti, rispetta profondamente la libertà dell'uomo e manifesta, bussando al *lev* della persona e attendendo pazientemente la sua risposta volontaria, il volto intrinseco della carità onnipotente¹⁷².

La libertà dell'uomo, per raggiungere la sua pienezza, necessita di un contesto etico-spirituale conforme alla sua stessa natura e vocazione¹⁷³. Tale conseguimento può avvenire soltanto a partire dall'ossequio della ragione

¹⁶⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana*, 6 giugno 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 204. In controtendenza rispetto al pensiero dominante, il papa evidenzia la necessità e il desiderio nei giovani di riscoprire ciò che è *vero* e *buono* «against the tide of moral relativism which, by recognizing nothing as definitive, traps people within a futile and insatiable bid for novelty» (IDEM, *Discorso all'ambasciatore di Australia presso la Santa Sede, S.E. la signora Anne Maree Plunkett*, 18 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 639).

¹⁷⁰ Cfr. IDEM, *Messaggio, a firma del cardinale Angelo Sodano, ai partecipanti al XXVI Meeting di Rimini per l'amicizia tra i popoli*, 21 agosto 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, pp. 480-481.

¹⁷¹ Cfr. IDEM, *Regina Caeli*, 6 maggio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 541-542.

¹⁷² Cfr. IDEM, *Angelus*, 27 marzo 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 390.

¹⁷³ Cfr. IDEM, *Discorso a S.E. il signor Rrok Logu, ambasciatore di Albania presso la Santa Sede*, 29 settembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 371.

alla *legge naturale* iscritta nel cuore di ogni creatura¹⁷⁴, la quale, fungendo da bussola e misura in tutte le circostanze della vita, si oppone, in primo luogo, alla teorizzazione di una ragione e di una libertà illegittimamente ritenute sovrane ed autonome – affrancate, cioè, da Dio – e, in secondo luogo, smascherando il falso conflitto tra libertà e legge, smentisce l'imposizione di un'etica solamente «umana», espressione della cosiddetta *morale laica*¹⁷⁵. La *lex naturalis*, dunque, è «il solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica»¹⁷⁶, perché nessuna legge confezionata dagli uomini può in alcun modo sovvertire la norma eterna scritta da Dio. Biasimando il dilagante *empirismo* che affonda le sue radici proprio nel rifiuto della legge naturale, papa Benedetto, pur riconoscendo l'innegabile straordinarietà dello sviluppo della capacità umana di comprendere le regole e la struttura della materia, mette in guardia rispetto al grande pericolo per l'uomo di non essere più in grado di individuare – né tantomeno apprezzare – l'etica universale soggiacente alla natura stessa.

Il metodo che ci permette di conoscere sempre più a fondo le strutture razionali della materia ci rende sempre meno capaci di vedere la fonte di questa razionalità, la Ragione creatrice. La capacità di vedere le leggi dell'essere materiale ci rende incapaci di vedere il messaggio etico contenuto nell'essere, messaggio chiamato dalla tradizione *lex naturalis*, legge morale naturale. Una parola, questa, per molti oggi quasi incomprensibile a causa di un concetto di natura non più metafisico, ma solamente empirico¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, 16.

¹⁷⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica*, 27 aprile 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 507.

¹⁷⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla «legge morale naturale» promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, p. 211; cfr. IDEM, *Angelus*, 1 luglio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 2, Roma 2008, p. 2: la libertà è mossa dall'amore e «chi appartiene alla verità, non sarà mai schiavo di nessun potere, ma saprà sempre liberamente farsi servo dei fratelli».

¹⁷⁷ IDEM, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla «legge morale naturale» promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, p. 210.

A partire da questa constatazione, il pontefice critica fortemente la deriva scienziata della società postmoderna e sottolinea con fermezza l'impossibilità per la scienza positiva di elaborare principi etici: essa, disponendo della facoltà di riconoscere tali principi, è piuttosto chiamata ad accoglierli anche in vista di un fine auto-epurativo nel caso in cui, avendo colpevolmente obliato il principio ermeneutico di fede e ragione, abbandonasse la sua vocazione al servizio dell'uomo¹⁷⁸ e trasformasse i progressi tecnico-scientifici in minacce per la stessa persona che, pretendendo di sostituirsi a Dio, finirebbe per smarrire il senso del limite e sminuire così il rispetto per la vita¹⁷⁹.

Del resto, la parola *rispetto* deriva dal verbo latino *respicere-guardare* e indica un modo di guardare le cose e le persone che porta a riconoscerne la consistenza, a non appropriarsene, ma ad averne riguardo, prendendosene cura. In ultima analisi, se vien tolto alle creature il loro riferimento a Dio, come fondamento trascendente, esse rischiano di cadere in balia dell'arbitrio dell'uomo che può farne, come vediamo, un uso dissennato¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'enciclica «Fides et ratio»*, 16 ottobre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, p. 505.

¹⁷⁹ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 13 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 590; cfr. IDEM, *Spe salvi*, nn. 25-26: non è la scienza a redimere l'uomo, bensì l'amore. Sebbene le buone strutture aiutino, da sole non bastano. «L'uomo non può mai essere redento semplicemente dall'esterno. Francesco Bacone e gli aderenti alla corrente di pensiero dell'età moderna a lui ispirata, nel ritenere che l'uomo sarebbe stato redento mediante la scienza, sbagliavano. Con una tale attesa si chiede troppo alla scienza; questa specie di speranza è fallace. La scienza può contribuire molto all'umanizzazione del mondo e dell'umanità. Essa però può anche distruggere l'uomo e il mondo, se non viene orientata da forze che si trovano al di fuori di essa».

¹⁸⁰ IDEM, *Omelia durante la Santa Messa nella parrocchia di Sant'Anna in Vaticano*, 5 febbraio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 155.

Sebbene possa apparire come un «segno di contraddizione» rispetto alla mentalità dominante, la vita è un bene indisponibile e l'essere umano può esserne solo il custode e l'amministratore (cfr. *Gen* 1,1-2,4a; *Sal* 8; 104; *Pr* 8,22-31)¹⁸¹. È giusto precisare, inoltre, come il contenuto della Rivelazione non entri in contrasto con la legittima autonomia delle realtà terrene, poiché ciò è conforme al volere originario di Dio; al contrario, se con *autonomia delle realtà temporali* si intende l'indipendenza delle cose create e del loro uso rispetto al Creatore, si cade in un falso opinionismo, dato che la creatura senza il Creatore svanisce¹⁸².

L'ignorare ciò che è *naturalmente* buono e ciò è *intrinsecamente* cattivo minaccia poi le relazioni e, in particolare, la stabilità della famiglia fondata sul matrimonio: essa – ribadisce papa Ratzinger – è «patrimonio dell'umanità» e «pilastro della società» tanto per i credenti quanto per i non credenti¹⁸³. Per salvaguardarla è necessario andare controcorrente per opporsi alla cultura dominante, alle illusioni del relativismo che ne minano la stabilità attraverso l'assolutizzazione del sentimento e della soggettività individuale¹⁸⁴.

Il cristianesimo non è un moralismo: l'essere precede l'agire, il livello ontologico del *rimanere* in Cristo precede quello pratico dell'*osservarne i comandamenti* (cfr. *Gv* 15).

¹⁸¹ *Ivi*, pp. 154-155.

¹⁸² Cfr. *Gaudium et spes*, n. 36.

¹⁸³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 13 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 589: «Nel mondo odierno, in cui vanno diffondendosi talune equivoche concezioni sull'uomo, sulla libertà, sull'amore umano, non dobbiamo mai stancarci nel ripresentare la verità sull'istituto familiare, così come è stato voluto da Dio fin dalla creazione»; cfr. IDEM, *Discorso all'ambasciatore di Australia presso la Santa Sede, S.E. la signora Anne Maree Plunkett*, 18 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, Roma 2007, p. 639.

¹⁸⁴ Cfr. IDEM, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Brasile (Nordeste «1» e «4») in visita «ad limina apostolorum»*, 25 settembre 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 2, Roma 2010, p. 245.

L'etica è conseguenza dell'essere: prima il Signore ci dà un nuovo essere, questo è il grande dono; l'essere precede l'agire e da questo essere poi segue l'agire, come una realtà organica, perché ciò che siamo, possiamo esserlo anche nella nostra attività. E così ringraziamo il Signore perché ci ha tolto dal puro moralismo; non possiamo obbedire ad una legge che sta di fonte a noi, ma dobbiamo solo agire secondo la nostra nuova identità. Quindi non è più un'obbedienza, una cosa esteriore, ma una realizzazione del dono del nuovo essere¹⁸⁵.

L'essere nella *giustizia* non si limita all'obbedienza di alcune norme, ma per sussistere ha bisogno di attingere illimitatamente all'abbondanza sovrabbondante dell'amore creativo divino e di non degenerare in uno sterile moralismo¹⁸⁶. Il cristianesimo, *incarnazione del Lógos*, non è dunque semplice adorazione spiritualizzante, ma *incarnazione dello Spirito*: per questo motivo, Benedetto XVI ribadisce che «c'è un non conformismo del cristiano che non si fa conformare» dall'idolatria di Mammona e del mito dell'apparenza, un non conformismo che non fugge dal mondo ma che lo trasforma dall'interno, un non conformismo che redime e restituisce al mondo stesso la verità¹⁸⁷.

La verità risiede, a livello antropologico, nella coscienza, la cui voce – nota papa Ratzinger – va risvegliata, affinché non venga definitivamente sopraffatta dai «mezzi di pressione collettiva» che la distolgono dal vigilare sul dilagare del pensiero debole e delle sue conseguenze¹⁸⁸.

¹⁸⁵ IDEM, *Lectio divina durante la visita al Pontificio Seminario Romano Maggiore*, 12 febbraio 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1, Roma 2011, pp. 210-211.

¹⁸⁶ Cfr. *Ivi*, p. 214.

¹⁸⁷ Cfr. IDEM, *Lectio divina durante la visita al Pontificio Seminario Romano Maggiore in occasione della Festa della Madonna della Fiducia*, 15 febbraio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 187-189.

¹⁸⁸ Cfr. IDEM, *Discorso ai partecipanti alla XIII Assemblée generale della Pontificia Accademia per la Vita*, 24 febbraio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, p. 454.

La coscienza morale deve basarsi sul solido fondamento della verità, deve cioè essere illuminata per riconoscere il vero valore delle azioni e la consistenza dei criteri di valutazione, così da sapere distinguere il bene dal male, anche laddove l'ambiente sociale, il pluralismo culturale e gli interessi sovrapposti non aiutino a ciò¹⁸⁹.

Nell'attuale contesto la coscienza è passata dall'essere atto della ragione mirante alla verità delle cose a *spugna assorbente* gli impulsi contraddittori imposti dalla società mediatica. La soluzione proposta dal pontefice per superare questo stato di cose consiste, in primo luogo, nel «rieducare [l'uomo] al desiderio della conoscenza della verità autentica, alla difesa della propria libertà di scelta di fronte ai comportamenti di massa e alle lusinghe della propaganda», al fine di coltivare la chiarezza eloquente della coscienza e l'attrattiva della bellezza morale¹⁹⁰. In secondo luogo, per non smarrire il senso del peccato, è necessario dare priorità alla retta formazione della coscienza, pena la chiusura del soggetto al fondamento del suo essere e la sua reclusione in una prigione di individualismo che obnubila la realtà e nasconde la verità¹⁹¹. Il campanello d'allarme del senso di colpa, che troppo spesso e inutilmente si tenta di eliminare tramite insufficienti rimedi palliativi¹⁹², è indice di un ben più radicato problema, la protesta, cioè, della coscienza contro l'insoddisfazione esistenziale che attanaglia tanti contemporanei. Il senso di colpa risulta essere tanto indispensabile per l'uomo quanto il dolore fisico, perché sintomo di un'imminente malattia spirituale e quindi di un pericolo: nel momento in cui la voce della coscienza dovesse tacere, ammutolita dal delirio di autosufficienza del *vecchio Adamo*, l'uomo, non più in grado di dare un nome alla colpa, finirebbe per disumanizzare il mondo¹⁹³.

¹⁸⁹ *Ivi.*

¹⁹⁰ Cfr. *Ivi.*, p. 455.

¹⁹¹ Cfr. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Siena 2009, p. 9.

¹⁹² Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio ai partecipanti al XX corso per il Foro interno promosso dalla Penitenzieria Apostolica*, 12 marzo 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 1, Roma 2010, p. 375.

¹⁹³ Cfr. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza*, pp. 11-14.

Un'adeguata catechesi [offrirebbe] un contributo concreto all'educazione delle coscienze stimolandole a percepire sempre meglio il senso del peccato, oggi in parte sbiadito o peggio obnubilato da un modo di pensare e di vivere *etsi Deus non daretur*, secondo la nota espressione di Grotius, tornata di grande attualità, e che denota un relativismo chiuso al vero senso della vita¹⁹⁴.

Gli interrogativi profondamente umani della religione e dell'*ethos* sull'origine e il fine ultimo dell'uomo non trovano spazio nella ragione *scientificamente* orientata, perché le domande di senso sono relegate all'ambito del soggettivo: la persona, determinando su base esperienziale la sostenibilità o meno di ciò che è «religioso», eleva la propria coscienza individuale a unica istanza etica¹⁹⁵, ma tale riduzionismo della coscienza alla certezza soggettiva comporta inevitabilmente la rinuncia alla verità, avendo l'uomo il dovere di seguire fedelmente il giudizio della ragione per discernere la qualità morale di ogni atto concreto¹⁹⁶. La discrezionalità personale – la questione è esplicitata da Benedetto in numerosi passaggi chiave del suo magistero – rappresenta un pericolo per l'umanità che, ignorando le sollecitazioni della coscienza morale, si illude di estrapolare un *ethos* condiviso dalle regole dell'evoluzione, della psicologia e della sociologia, discipline che, immancabilmente, si rivelano inadeguate al ruolo normativo loro affidato¹⁹⁷.

È interessante, a questo punto, operare una breve digressione – sulla scia delle intuizioni ratzingeriane – circa l'identificazione esemplaristica che egli compie riconoscendo in Socrate e nel cardinal Newman

¹⁹⁴ BENEDETTO XVI, *Messaggio ai partecipanti al XX corso per il Foro interno promosso dalla Penitenzieria Apostolica*, 12 marzo 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 1, Roma 2010, p. 375.

¹⁹⁵ Cfr. IDEM, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 264.

¹⁹⁶ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1778.

¹⁹⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 265.

valide «guide per la coscienza» contemporanea. In primo luogo, la disputa tra Socrate-Platone e i Sofisti costituisce per l'uomo post-moderno un efficace parallelismo al fine di comprendere due atteggiamenti tuttora presenti: se nei socratici si riscontra la fiducia nella possibilità dell'uomo di conoscere la verità, nei sofisti si fa largo una visione del mondo in cui l'uomo getta da sé le basi del proprio vivere. La figura di Socrate, all'interno di un filosofare dalle spiccate risonanze storico-salvifiche e perciò adeguato al *Lógos* cristiano, si configura come il baluardo contro l'uso puramente formale delle parole e dei concetti, lo svuotamento dei contenuti e il formalismo dei giudizi, illuminando così la via da percorrere in vista di una liberazione della coscienza mediante la verità e per la verità. In secondo luogo, Newman, sottolineando il primato della verità sul consenso di gruppo, aiuta l'uomo contemporaneo a leggere e a superare – in chiave squisitamente cristologica – la concezione soggettiva della coscienza, grazie alla valorizzazione dell'incontro tra l'interiorità umana e la verità che scaturisce da Dio¹⁹⁸.

La coscienza equivale per Newman alla cifra della soggettività, ma non rimane chiusa nell'individuo; essa, che appartiene alla costituzione essenziale dell'uomo, è nello stesso tempo una via privilegiata di comunicazione con l'Assoluto. È un sentimento immanente che si unisce alla trascendenza e la contempla. [...] Così l'immanenza più intima si risolve nella massima trascendenza possibile¹⁹⁹.

Attraverso un fine parallelismo fra la teoria della relatività formulata da Einstein – che sostiene l'impossibilità di avere in chiave fisica un punto di vista assoluto sull'universo – e la situazione della spiritualità postmoderna – che non contempla coordinate stabili di riferimento –, Ratzinger critica fortemente la cosiddetta «seconda svolta copernicana», che eclissa l'assolutezza della verità a favore di un soggettivismo decisionale.

In un mondo senza punti fissi di riferimento non ci sono più direzioni. Ciò cui guardiamo come ad orientamento non si basa su un crite-

¹⁹⁸ Cfr. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza*, pp. 15-22.

¹⁹⁹ G. VELOCCI (ed.), *Newman. La coscienza*, Milano 1999, p. 22.

rio vero in se stesso, ma su una nostra decisione, ultimamente su considerazioni di utilità. In un simile contesto *relativistico*, un'etica teleologica o consequenzialistica diventa ultimamente nichilistica, anche se essa non ne ha la percezione. E quanto in questa concezione della realtà viene chiamato *coscienza*, ad una più profonda riflessione, si mostra essere un modo eufemistico per dire che non c'è nessuna coscienza in senso proprio, cioè nessun *con-sapere* con la verità. Ognuno determina da solo i propri criteri e, nell'universale relatività, nessuno può neppure essere d'aiuto ad un altro in questo campo, e meno ancora prescrivergli qualche cosa²⁰⁰.

Per contrastare il relativismo etico che attanaglia l'uomo contemporaneo non c'è altra via che riconoscere l'attuale stato di *emergenza educativa* e rispondere alle sfide della società postmoderna attraverso una «contro-rivoluzione silenziosa» rispetto agli *ethos* individuali e comunitari dominanti, che hanno gonfiato i diritti soggettivi e l'autorealizzazione soggettivistica²⁰¹ all'interno della cosiddetta «società liquida». Al fine di aiutare i giovani ad esercitare correttamente la propria coscienza, è necessario passare attraverso la valorizzazione della libertà e la formazione al senso di responsabilità²⁰².

La *crisi dell'educazione* deriva, secondo papa Benedetto, dalla mancanza di fiducia nella vita, a cui bisogna rispondere ponendo il Vangelo al centro di un progetto educativo che miri all'edificazione integrale della persona umana. La cosiddetta «frattura tra le generazioni» è l'effetto – e non la causa – della mancata trasmissione dei valori, perché all'origine dell'emergenza educativa ci sono una mentalità e una cultura che portano a dubitare del valore della persona umana e della bontà stessa della vita²⁰³.

²⁰⁰ J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza*, p. 20.

²⁰¹ Cfr. C. NANNI, *Il compito urgente dell'educazione*, in V. BOLOGNARI – F. GATTO – G. RUSSO (ed.), *Di fronte alla sfida educativa. Emergenza o cosa di cuore?*, Torino 2010, p. 29.

²⁰² Cfr. G. SAVAGNONE, *Educare nel tempo della post-modernità*, Torino 2013, pp. 93-94.

²⁰³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente della formazione delle nuove generazioni*, 21 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 116-117.

Queste difficoltà sono il rovescio della medaglia di quel dono grande e prezioso che è la nostra libertà, con la responsabilità che giustamente l'accompagna. A differenza di quanto avviene in campo tecnico o economico, dove i progressi di oggi possono sommarsi a quelli del passato, nell'ambito della formazione e della crescita morale delle persone non esiste una simile possibilità di accumulazione, perché la libertà dell'uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona e ciascuna generazione deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni. Anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale²⁰⁴.

Il relativismo, ergendosi a paladino di una falsa libertà – che si rivela poi essere la prigione stessa dell'individuo –, è un ostacolo insidioso all'opera educativa, perché senza la luce della verità la persona si consuma nel dubbio circa la bontà della propria vita e dei rapporti fondamentali che la caratterizzano; la sua deriva non risparmia poi neppure l'ambito comunitario: gli uomini, diffidando della validità del proprio impegno per costruire con la collettività qualcosa di *stabilmente buono*, si sottraggono alla collaborazione – cui per natura sono chiamati – in vista del bene comune²⁰⁵.

Su questo sfondo gli insegnanti e i formatori cristiani sono quotidianamente chiamati a veicolare una sintesi fra Parola divina, che orienta e redime, e parole umane, che aiutano ad illuminare, istruire e precisare la ricerca di senso a tutti i livelli²⁰⁶, per favorire nei discenti un itinerario di

²⁰⁴ *Ivi*, p. 117.

²⁰⁵ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione dell'apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana*, 6 giugno 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, pp. 206-207; cfr. *Gaudium et spes*, n. 31.

²⁰⁶ Cfr. AGOSTINO, *Il Maestro*, 11, 38, Roma 2009², p. 115: «Sul mondo intelligibile non ci poniamo in colloquio con l'individuo che parla all'esterno, ma con la verità che nell'interiorità regge la mente stessa, stimolati al colloquio forse dalle parole. E insegna colui con cui si dialoga, Cristo, di cui è stato detto che abita nell'uomo interiore, cioè l'eternamente immutabile potere e sapienza di Dio. Si pone in colloquio con lei

maturazione, tanto personale quanto sociale, che sfoci un'autoeducazione *abituale*, che caratterizzi *pienamente e totalmente* la vita adulta²⁰⁷.

Educare nella verità e alla verità è un diritto/dovere che non deve essere mai negato né dimenticato. L'educazione dei giovani include la formazione alla rettitudine e alla perseveranza nelle difficoltà: ciò significa insegnare la responsabilità per ogni atto compiuto, responsabilità tanto a livello orizzontale quanto a livello verticale, conformemente al desiderio d'infinito insito in ogni uomo²⁰⁸.

Dobbiamo confidare nel fatto che i fondamentali desideri dell'uomo di amare e di essere amato, di trovare significato e verità – che Dio stesso ha messo nel cuore dell'essere umano – mantengono anche le donne e gli uomini del nostro tempo sempre e comunque aperti a ciò che il beato cardinale Newman chiamava la «luce gentile» della fede²⁰⁹.

ogni anima ragionevole, ma essa si rivela a ciascuno nei limiti con cui può averne conoscenza secondo la buona o cattiva volontà. E il fatto che può sfuggire non avviene per difetto della verità con cui ci si rapporta, come non è difetto della luce sensibile che la vista spesso s'inganna. Ma noi dobbiamo ammettere che ci si rapporta alla luce per le cose visibili perché ce le mostri secondo il limite della nostra facoltà». Per Agostino le parole stimolano la ricerca del senso delle cose: quelle esteriori possono essere conosciute attraverso i sensi; quelle interiori attraverso l'interiorità. Il lume interiore, parallelamente a quello esteriore, permette la vera conoscenza, e la comprensione *intellettuale* non avviene attraverso le parole apprese, ma nella propria interiorità, dove è impresso l'insegnamento divino.

²⁰⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera, a firma del cardinale Tarcisio Bertone, Segretario di Stato, in occasione del Congresso nazionale dell'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi (UCIIM)*, 1 dicembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, p. 743.

²⁰⁸ Cfr. IDEM, *Discorso ai nuovi ambasciatori non-residenti accreditati presso la Santa Sede*, 13 dicembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 2, Roma 2012, p. 755.

²⁰⁹ IDEM, *Messaggio per la XLVII Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali*, 24 gennaio 2013, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX, Roma 2013, p. 117.

Educare al bene – sostiene il pontefice – è possibile anche oggi: sullo sfondo delle incertezze culturali e sociali imposte dai mezzi di comunicazione di massa, genitori, insegnanti, sacerdoti, amici e formatori sono chiamati ad aiutare i giovani ad «accogliere liberamente nel cuore, nell'intelligenza e nella vita il patrimonio di verità, di bontà e di bellezza che si è formato attraverso i secoli e che ha in Gesù Cristo la sua pietra angolare». Per rinnovare e sviluppare ulteriormente tale patrimonio – dal momento che senza educazione non ci può essere evangelizzazione – è necessario liberarlo dalle «tante menzogne e brutture che spesso lo rendono irriconoscibile», dagli inganni che suscitano diffidenza e instillano delusione nelle nuove generazioni²¹⁰. Al fine di raggiungere il più alto grado nella scala educativa – quello dell'evangelizzazione appunto – occorre per Benedetto edificare attraverso una paziente pedagogia cristiana, che sappia attingere ai diversi ma convergenti modelli educativi incarnati da tanti Santi nella storia della Chiesa²¹¹.

²¹⁰ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione dell'Udienza per la presentazione e la consegna alla diocesi di Roma della «Lettera sul compito urgente dell'educazione»*, 23 febbraio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 299-302; cfr. IDEM, *Spe salvi*, n. 1: l'anima dell'educazione può essere solo una speranza affidabile, «in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino».

²¹¹ Cfr. IDEM, *Lettera ai partecipanti al XXVI Capitolo Generale dei Salesiani di Don Bosco*, 1 marzo 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, pp. 349-350: per rispondere all'emergenza educativa il pontefice invita, all'interno dell'ampio ventaglio dei carismi educativi cristiani, ad operare un'attualizzazione del sistema preventivo di Don Bosco, per mettere i giovani – ragionevolmente, religiosamente e amorevolmente – nell'impossibilità di commettere mancanze; cfr. C. NANNI, *Il compito urgente dell'educazione*, p. 31: un percorso educativo può definirsi tale se contempla le prospettive di: 1) una pedagogia della proposta e della risposta; 2) una pedagogia del fine per lo sviluppo personale; 3) una pedagogia del servizio e per il servizio.

Esiste una continuità dinamica tra l'annuncio dei primi discepoli e il nostro. Nel corso dei secoli la Chiesa non ha mai smesso di proclamare il mistero salvifico della morte e risurrezione di Gesù Cristo, ma quello stesso annuncio ha bisogno oggi di un rinnovato vigore per convincere l'uomo contemporaneo, spesso distratto e insensibile. La nuova evangelizzazione, per questo, dovrà farsi carico di trovare le vie per rendere maggiormente efficace l'annuncio della salvezza, senza del quale l'esistenza personale permane nella sua contraddittorietà e priva dell'essenziale²¹².

L'educazione e la nuova evangelizzazione necessitano della *testimonianza*, perché la fede pensata e vissuta secondo il comandamento di Cristo – che è vita, non teoria²¹³ – è la condizione della credibilità²¹⁴. La mondanità secolarizzata ha offuscato tale credibilità e ha stravolto la corretta interpretazione dell'agire cristiano, che non viene più visto come guida morale pratica né tantomeno escatologica. La novità benedettina consiste in un originale approccio al fenomeno della secolarizzazione: lo stile di vita che l'appartenenza ecclesiale esige trascende gli ambiti morale e testimoniale in senso formale e la condotta cristiana diventa il «supplemento al *deficit* argomentativo sul bene». In altri termini, una descrizione esauriente sulla natura del bene non può certo darsi senza attingere a termini metafisico-teologici quali «Dio come Sommo Bene» o «la realizzazione della natura dell'essere umano attraverso il bene compiuto» e via dicendo, ma è proprio qui che la rappre-

²¹² BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione*, 30 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 739.

²¹³ Cfr. IDEM, *Omelia durante Santa Messa della Solennità dei Santi Pietro e Paolo e imposizione del pallio ai nuovi metropolitani*, 29 giugno 2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V, 1, Roma 2010, p. 1092.

²¹⁴ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione dell'incontro con gli universitari romani*, 11 dicembre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, p. 824; cfr. IDEM, *Porta fidei*, n. 6.

sentazione esemplificativo-pratica della mentalità cristiana subentra per dare completezza – e credibilità – al messaggio evangelico²¹⁵.

L'espressione, la traduzione intellettuale, presuppone la traduzione esistenziale. In questo senso sono i Santi che vivono l'essere cristiano nel presente e nel futuro e, a partire dalla loro esistenza, Colui che viene diventa anche traducibile così da rendersi presente nell'orizzonte mentale del mondo secolare²¹⁶.

Il riconoscimento di ciò che è *buono* ha un risvolto educativo anche a livello estetico: confessare la *bellezza* qualitativa dell'esistente è possibile solamente in ottica di gratuità. Ciò significa che l'intervento educativo è *buono* nella misura in cui è vissuto nella dinamica del dono e, parallelamente, il privilegio di percepirne la *bellezza* rimanda alla gratuità dei doni divini elargiti all'uomo²¹⁷. La vera bellezza – sostiene papa Benedetto – è la strada dell'umanesimo cristiano e la *via pulchritudinis* quella per raggiungere e comprendere Dio, benché il tanto necessario «dialogo tra estetica ed etica» venga spesso dimenticato o eluso.

²¹⁵ Cfr. M. M. ROSSI – T. ROSSI, *L'anima tomista di Benedetto XVI*, pp. 197-199: «Se è vero che, essendo il cristianesimo una religione *aperta* e non *chiusa* alle interpellanze e ai valori della cultura, esso è permeabile alle acquisizioni della storia e al dialogo con la cultura, e se è vero che tale permeabilità appartiene al patrimonio genetico del cristianesimo in quanto risponde al principio dell'incarnazione e, pertanto, è lecito aspettarsi che la Chiesa coltivi un atteggiamento ora dialogico, ora dialettico con la cultura di ogni tempo, è altresì vero che l'apertura alla cultura comporta l'intrinseco rischio che i credenti conformino il loro stile di vita all'*ethos* del tempo e della società in cui vivono senza giudicarlo alla luce del criterio di fede e finiscano, così, con l'opacizzare, più o meno consapevolmente, lo specifico del messaggio cristiano» (p. 197).

²¹⁶ BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, p. 98.

²¹⁷ Cfr. J. SOLDINI, *Saggio sulla discesa della bellezza. Linee per un'estetica*, Milano 1995, p. 123: «La bellezza è da accogliere come dono e, come tale, di fronte ad essa è prima di tutto necessario *non scegliere*. Non scegliere, ma raccogliere il bello: “il buon Dio [scrive Rainer Maria Rilke] non ci ha posti fra le cose per scegliere, ma per coltivare il prendere, così importante e fondamentale perché, in definitiva, possiamo ricevere solo bellezza nel nostro amore”».

A diversi livelli emerge drammaticamente la scissione, e talvolta il contrasto tra le due dimensioni, quella della ricerca della bellezza, compresa però riduttivamente come forma esteriore, come apparenza da perseguire a tutti i costi, e quella della verità e bontà delle azioni che si compiono per realizzare una certa finalità. Infatti, una ricerca della bellezza che fosse estranea o avulsa dall'umana ricerca della verità e della bontà si trasformerebbe, come purtroppo succede, in mero estetismo e, soprattutto per i più giovani, in un itinerario che sfocia nell'effimero, nell'apparire banale e superficiale o addirittura in una fuga verso paradisi artificiali, che mascherano e nascondono il vuoto e l'inconsistenza interiore²¹⁸.

La missione degli accademici e degli artisti è, conseguentemente, di estrema rilevanza, in quanto invitati ad accendere nelle persone la meraviglia e il desiderio del bello, al fine di rendere onore alla passione per la *pulchritudo*, riflesso della Bellezza divina²¹⁹. La Chiesa deve perseguire e coltivare il dialogo con gli artisti, i quali, a loro volta, devono rispondere all'intima vocazione di cercatori della verità e testimoni della carità in un mondo offuscato dalla menzogna e dalla mediocrità della banalità, per umanizzare, proprio attraverso la bellezza, il creato²²⁰.

²¹⁸ BENEDETTO XVI, *Messaggio al presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, S.E. Mons. Gianfranco Ravasi, in occasione della XIII seduta pubblica delle Pontificie Accademie sul tema: «Universalità della bellezza: estetica ed etica a confronto»*, 24 novembre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 2, Roma 2009, p. 709.

²¹⁹ *Ivi*, p. 710.

²²⁰ Cfr. IDEM, *Discorso per l'inaugurazione della mostra «Lo splendore della verità, la bellezza della carità», omaggio degli artisti a Benedetto XVI per il LX di sacerdozio*, 4 luglio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 2, Roma 2012, p. 20: «Non scindete mai la creatività artistica dalla verità e dalla carità, non cercate mai la bellezza lontano dalla verità e dalla carità, ma con la ricchezza della vostra genialità, del vostro slancio creativo, siate sempre, con coraggio, cercatori della verità e testimoni della carità; fate risplendere la verità nelle vostre opere e fate in modo che la loro bellezza susciti nello sguardo e nel cuore di chi le ammira il desiderio e il bisogno di rendere bella e vera l'esistenza» (pp. 20-21).

La *via pulchritudinis* risponde ad una logica per cui, in una concezione piramidale della persona, l'*intelletto* – insieme alle componenti emotiva e corporale – costituisce la facoltà principe dell'essere umano. Tale gerarchia è rappresentativa di una *visione sostanzialistica del bene* che, in opposizione ad un'ottica *procedurale*, si realizza attraverso un'etica delle virtù all'interno di un tessuto comunitario che plasmò *uniformemente* persone virtuose. La *visione teleologica* che ne scaturisce si oppone frontalmente al concetto di collettività nell'accezione etico-liberale moderna, dove dominano, in forza dell'assolutizzazione della nozione di pluralismo, conflitti relativi all'oggettività dei valori: l'etica intesa in senso classico risulta essere inapplicabile, perché diluita dentro una visione procedurale del bene, creatrice di «stranieri morali», che impone una pluralità di stili di pari diritto – e quindi di nessun diritto in forza del livellamento relativistico da cui scaturisce – nella compagine sociale²²¹. Considerando tali presupposti, si capisce come per papa Benedetto l'Europa non possa rinnegare l'*umanesimo cristiano* basato sulla visione sostanzialistica del bene senza perdere le coordinate morali oggettive di cui la sua storia è impregnata e, in definitiva,

²²¹ Cfr. M. M. Rossi – T. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI*, pp. 88-90. Le conseguenze di una *visione procedurale* del bene si muovono su due piani. In primo luogo, a *livello etico* essa comporta un triplice effetto: 1) impossibilità operativa di governare e gestire le «patologie di tolleranza» dell'ideologia ricreativa, che si manifesta nell'edonismo consumista e nel soggettivismo di massa; 2) demotivazione del singolo nell'agire conformemente ad una morale intrinseca; 3) dissolvimento dell'etica liberale in utilitarismo e dogmatismo relativista. In secondo luogo, a *livello politico* tale impostazione opera una posposizione dell'*ethnos* – l'identità sostanziale e storica di un popolo – rispetto al *demos* – termine più neutrale e affine alla popolazione dello Stato –, che diventa il perno della società illuminista, la quale pretende che il *demos* stesso sia portatore di quei valori di libertà e di civiltà che, in realtà, spetterebbero all'*ethnos*. Questa primazia del *demos* a scapito dell'*ethnos* è tipica dei regimi totalitari, scaturiti dall'idea – infondata ed erronea – di una cultura illuminista atea, universale e razionalizzante, che rimane però incompiuta in ottica prospettica, perché dimentica delle sue radici storiche e quindi incapace di guardare realmente al futuro (cfr. *Ivi*, pp. 89-92).

la sua stessa natura, perché gli *umanesimi* non sono tutti uguali né si equivalgono sul piano morale.

L'Ottocento non venne meno alla sua fede nel progresso come nuova forma della speranza umana e continuò a considerare ragione e libertà come stelle-guida da seguire sul cammino della speranza. [...] Essendosi dileguata la verità dell'aldilà, si sarebbe ormai trattato di stabilire la verità dell'aldiquà. [Con Marx] la critica del cielo si trasforma nella critica della terra, la critica della teologia nella critica della politica. Il progresso verso il meglio, verso il mondo definitivamente buono, non viene più semplicemente dalla scienza, ma dalla politica – da una politica pensata scientificamente, che sa riconoscere la struttura della storia e della società e indica così la strada verso la rivoluzione, verso il cambiamento di tutte le cose. [...] Il suo vero errore è il materialismo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di condizioni economiche e non è possibile risanarlo solamente dall'esterno creando condizioni economiche favorevoli²²².

Il pontefice ritiene che per la sussistenza della stessa Europa possa essere fatale sposare un modello *laicista* della società, perché tale visione relega il fattore religioso alla sfera soggettiva e individuale; una sana *laicità*, invece, è capace di dare il giusto riconoscimento all'autonomia delle realtà temporali senza escludere dal proprio orizzonte le coordinate etiche, che trovano il proprio fondamento ultimo nella religione stessa. I principi non negoziabili sono radicati nella natura dell'essere umano e riconoscibili attraverso il retto uso della ragione: nonostante ciò, il ricco patrimonio cattolico «rischia di essere pesantemente intaccato da consumismo, edonismo, laicismo e relativismo»²²³, anche in sede religiosa. Per questo motivo occorre far comprendere la necessità dell'i-

²²² BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, nn. 20-21.

²²³ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale della Slovacchia in visita «ad limina apostolorum»*, 15 giugno 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 1, Roma 2008, p. 1095.

dentità cattolica nella verità²²⁴, senza cedimento alcuno al sincretismo in nome di un falso dialogo interreligioso.

Per non equivocare sul senso di quanto, nel 1986, Giovanni Paolo II volle realizzare e che, con una sua stessa espressione, si suole qualificare come «spirito di Assisi», è importante non dimenticare l'attenzione che allora fu posta perché l'incontro interreligioso di preghiera *non si prestasse ad interpretazioni sincretistiche*, fondate su una concezione relativistica. Proprio per questo, fin dalle prime battute, Giovanni Paolo II dichiarò: «Il fatto che noi siamo venuti qui non implica alcuna intenzione di ricercare un consenso religioso tra noi o di negoziare le nostre convinzioni di fede. Né significa che le religioni possono riconciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte. E neppure è una concessione al relativismo nelle credenze religiose...». Desidero ribadire questo principio, che costituisce il presupposto di quel dialogo tra le religioni che il Concilio Vaticano II auspicò nella *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*²²⁵.

²²⁴ Cfr. IDEM, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Madagascar in visita «ad limina apostolorum»*, 18 giugno 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, Roma 2006, p. 253.

²²⁵ IDEM, *Lettera a S.E. Mons. Domenico Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'incontro interreligioso di preghiera per la pace*, 2 settembre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, Roma 2007, pp. 189-190; cfr. IDEM, *Discorso in occasione della visita all'Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams nella residenza del Lambeth Palace*, 17 settembre 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 2, Roma 2011, pp. 231-232: «The increasingly multicultural dimension of society, particularly marked in this country, brings with it the opportunity to encounter other religions. [...] Ecumenical cooperation in this task remains essential, and will surely bear fruit in promoting peace and harmony in a world that so often seems at risk of fragmentation. [...] Newman can teach us the virtues that ecumenism demands: on the one hand, he was moved to follow his conscience, even at great personal cost; and on the other hand, the warmth of his continued friendship with his former colleagues, led him to explore with them, in a truly irenic spirit, the questions on which they differed, driven by a deep longing for unity in faith».

La Chiesa deve essere inclusiva, ma non a scapito della verità. D'altro canto è onesto riconoscere che il primato dell'*agape* comporta il rifiuto di qualsiasi forma di odio: non è il monoteismo a doversi accollare la colpa delle violenze storiche operate in nome di Dio, bensì gli uomini caduti, di epoca in epoca, in grave errore²²⁶. La ragione sganciata dalla religione, avendo escluso Dio, produce sistemi totalitari e, allo stesso tempo, la religione senza ragione manipola Dio in ottica utilitaristica²²⁷.

Faith becomes a passive acceptance that certain things «out there» are true, but without practical relevance for everyday life. The result is a growing separation of faith from life: living «as if God did not exist». This is aggravated by an individualistic and eclectic approach to faith and religion: far from a Catholic approach to «thinking with the Church», each person believes he or she has a right to pick and choose, maintaining external social bonds but without an integral, interior conversion to the law of Christ. Consequently, rather than being transformed and renewed in mind, Christians are easily tempted to conform themselves to the spirit of this age²²⁸.

Il problema dell'individualizzazione della fede e della sua conseguente indipendenza rispetto all'istituzione ecclesiastica si muove tra due atteggiamenti opposti: da un lato, la Chiesa è incalzata dal fenomeno dilagante della *non credenza*; dall'altro, l'autonomia critica del soggetto rispetto a ciò che lo ha preceduto comporta la scelta a proprio gusto del credo. Per arginare queste derive è necessario, secondo Benedetto XVI, permeare *evangelicamente* la cultura dell'uomo contemporaneo, in modo che il messaggio di Cristo penetri nel modo di

²²⁶ Cfr. IDEM, *Discorso alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della sessione plenaria annuale*, 7 dicembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 2, Roma 2012, p. 717.

²²⁷ Cfr. R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa*, pp. 327-328.

²²⁸ BENEDETTO XVI, *Risposte alle domande poste dai Vescovi degli Stati Uniti d'America presso il Santuario Nazionale dell'Immacolata Concezione di Washington D.C.*, 16 aprile 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV, 1, Roma 2009, p. 588.

pensare della gente e la guidi tanto nei comportamenti quanto nei giudizi: ciò è auspicabile specialmente per le nuove generazioni, che sono chiamate ad unire l'interesse per lo studio e il desiderio di santità²²⁹ al fine di coltivare e promuovere una passione autentica per l'uomo.

Nel Vangelo si fonda una concezione del mondo e dell'uomo che non cessa di sprigionare valenze culturali, umanistiche ed etiche. Il sapere della fede quindi illumina la ricerca dell'uomo, la interpreta umanizzandola, la integra in progetti di bene, strappandola alla tentazione del pensiero calcolatore, che strumentalizza il sapere e fa delle scoperte scientifiche mezzi di potere e di asservimento dell'uomo²³⁰.

La postmodernità, avviluppata da una forma di pensiero *neopagana* scaturita dal delirio di onnipotenza dell'*homo faber*, ha dato origine a un'*etica del finito* in contrapposizione a quella trascendente ed eterna. Il contesto attuale è favorevole allo sviluppo di una «secolarizzazione della secolarizzazione»: essendo passati da una secolarizzazione *della* salvezza a una secolarizzazione *dalla* salvezza, sembrerebbe necessario il recupero di una visione neopagana della realtà, che permetterebbe all'uomo di gestire l'aspetto «rischioso» della vita, il fallimento delle ideologie totalizzanti e di dominare la contingenza. La Chiesa si delinea in questo contesto come lo spazio dentro cui difendersi dal dilagare del neopaganesimo, che emerge con tutta la sua forza distruttiva e disumanizzante²³¹: per potersi configurare pienamente come tale spazio, essa è stimolata da papa Benedetto a rinnovare in tutte le sue membra

²²⁹ Cfr. IDEM, *Discorso ai docenti e studenti delle Università Pontificie ed Ecclesiastiche romane in occasione dell'inaugurazione dell'Anno accademico*, 25 ottobre 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III, 2, Roma 2008, p. 503.

²³⁰ IDEM, *Discorso ai dirigenti, docenti e studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 maggio 2011, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VII, 1, Roma 2012, p. 686.

²³¹ Cfr. S. PASSERI, *La sfida neopagana all'etica teologica*, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (ed.), *Quaderni teologici del Seminario di Brescia. La rinascita del paganesimo*, Brescia 2011, pp. 109-121.

un rapporto profondo con la verità, la quale inabita ogni cristiano, creatura generata «per mezzo della parola di verità» (*Gc* 1,18). Pensare di poter *avere* la verità è sintomo di intolleranza, benché oggi «idea di verità» e «intolleranza» si siano quasi fuse tra di loro: credere alla verità – o anche solo parlare di verità – è impopolare, nonostante sia corretto ammettere di *non avere* la verità. La verità, infatti, non si ha, poiché da lei si è posseduti e vivificati: nel momento in cui ci si lascia compenetrare e guidare dalla verità, allora lei stessa torna a splendere²³² a tutti i livelli dell'esistenza.

CONCLUSIONE

L'origine della crisi che colpisce e attanaglia l'Europa all'inizio del terzo millennio è, secondo Benedetto XVI, spirituale e morale: avendo rinnegato le proprie radici cristiane, la civiltà occidentale si è smarrita nella pretesa da parte dell'uomo di *autofondarsi*. Il pontefice ritiene che l'evoluzione di tale crisi possa essere illustrata attraverso l'individuazione di tre stadi. Nel primo di essi, la deriva storicista della società moderna ha stravolto la retta concezione di *verità* e *realtà*: dal riconoscimento che il «*verum est ens*» si è passati all'affermazione del principio individualista del «*verum quia factum*» il quale, accantonando il primato creativo dell'Intelletto divino, ritiene conoscibile solo ciò che l'uomo ha fatto. La *verità* è qui coartata nell'ambito della *fattualità*; di conseguenza, la conoscenza completa deve anche essere matematicamente e storicamente dimostrabile. Nel secondo stadio, la svolta verso il *pensiero tecnico*, reputando il passato un luogo insufficiente di verità, ha condotto l'uomo ad elevare la *fattibilità* al rango di verità: la formula «*verum quia faciendum*» non ammette più l'inoppugnabilità del fatto puro, ma solo la proiezione futura di ciò che l'uomo è in grado di fare.

²³² Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Santa Messa a conclusione dell'incontro con il «Ratzinger Schülerkreis»*, 2 settembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 2, Roma 2012, pp. 122-123.

Nel terzo stadio, la *fede*, alla ricerca del proprio posto nel mondo, ha rischiato – e rischia tuttora – di dare una risposta inadeguata alle istanze dello *storicismo* e della *tecnica*, finendo per articolare se stessa come storia oppure interpretandosi in chiave politica, come mero strumento per cambiare il mondo²³³.

La razionalità scientifica e la cultura tecnica non soltanto tendono ad uniformare il mondo, ma spesso travalicano i rispettivi ambiti specifici, nella pretesa di delineare il perimetro delle certezze di ragione unicamente con il criterio empirico delle proprie conquiste. Così il potere delle capacità umane finisce per ritenersi la misura dell'agire, svincolato da ogni norma morale. Proprio in tale contesto non manca di riemergere, a volte in maniera confusa, una singolare e crescente domanda di spiritualità e di soprannaturale, segno di un'inquietudine che alberga nel cuore dell'uomo che non si apre all'orizzonte trascendente di Dio. Questa situazione di secolarismo caratterizza soprattutto le società di antica tradizione cristiana ed erode quel tessuto culturale che, fino a un recente passato, era un riferimento unificante, capace di abbracciare l'intera esistenza umana e di scandirne i momenti più significativi, dalla nascita al passaggio alla vita eterna. Il patrimonio spirituale e morale in cui l'Occidente affonda le sue radici e che costituisce la sua linfa vitale, oggi non è più compreso nel suo valore profondo, al punto che più non se ne coglie l'istanza di verità. Anche una terra feconda rischia così di diventare deserto inospitale e il buon seme di venire soffocato, calpestato e perduto. Ne è un segno la diminuzione della pratica religiosa, visibile nella partecipazione alla Liturgia eucaristica e, ancora di più, al Sacramento della Penitenza. Tanti battezzati hanno smarrito identità e appartenenza: non conoscono i contenuti essenziali della fede o pensano di poterla coltivare prescindendo dalla mediazione ecclesiale. E mentre molti guardano dubbiosi alle verità insegnate dalla Chiesa, altri riducono il Regno di Dio ad alcuni grandi valori, che hanno certamente a che vedere con il Vangelo,

²³³ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, pp. 50-60.

ma che non riguardano ancora il nucleo centrale della fede cristiana. [...] Purtroppo, è proprio Dio a restare escluso dall'orizzonte di tante persone; e quando non incontra indifferenza, chiusura o rifiuto, il discorso su Dio lo si vuole comunque relegato nell'ambito soggettivo, ridotto a un fatto intimo e privato, marginalizzato dalla coscienza pubblica. Passa da questo abbandono, da questa mancata apertura al Trascendente, il cuore della crisi che ferisce l'Europa, che è crisi spirituale e morale: l'uomo pretende di avere un'identità compiuta semplicemente in se stesso²³⁴.

La percezione di Dio nell'ordine del mondo si è stravolta e, di conseguenza, anche quella dell'uomo²³⁵. Il dibattito odierno della sociologia delle religioni, che distingue tra secolarizzazione *qualitativa* – intesa come *desacralizzazione* generalizzata – e secolarizzazione *quantitativa* – la diminuzione della percentuale delle persone religiose –, non rende ragione né della crescente *esculturazione* della religione cristiana nella

²³⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea della Conferenza Episcopale Italiana*, 24 maggio 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VIII, 1, Roma 2012, pp. 634-635.

²³⁵ Cfr. P. LIA, *Finalmente come Dio? Considerazioni inattuali sullo statuto morale della soggettività*, Milano 2012, pp. 27-28: tale mutazione è legata ai conflitti che hanno seguito la Riforma luterana e, in particolare, al principio augustano del *cuius regio eius religio*, che trascende i campi d'azione giuridico, politico ed economico e va a toccare il nucleo stesso della fede creduta e vissuta. Il principio del 1555 opera una distinzione, seppur implicita, tra la fede personale e la religione pubblica, quest'ultima totalmente in balia dell'arbitrio del principe, che non incarna più l'ordine valoriale divino in cui il singolo e la comunità si riconoscono, perché creatore egli stesso del proprio ordine religioso a cui quello sociale è legato. L'orizzonte cristiano risulta essere annichilito in nome di una forma germinale di relativismo: «l'uomo, sia pure qui nella persona del principe, del detentore di un potere che si continua a ritenere di origine divina, ha assunto un profilo nuovo e il suo arbitrio ha un rilievo inedito nella definizione dello scenario storico e sociale. Il potere che viene da Dio esonera dalla necessità, divenuta insanabilmente problematica, di attingere direttamente a Dio quanto alla sua verità e alla verità della sua volontà».

società contemporanea né dell'imperversare del neopaganesimo²³⁶, effetto del delirio di onnipotenza che è cresciuto in seno al falso mito dell'*autofondazione*: per la *devotio postmoderna* la secolarizzazione e la laicità sono valori non negoziabili e quindi risultano essere terreno fertile tanto al dilagare dell'irreligione quanto dell'idolatria neopagana, due visioni antropologiche del mondo dal forte carattere distruttivo.

Nella postmodernità non è più Prometeo il primo santo del calendario irreligioso, come voleva Marx. E nemmeno Dionisio, come voleva Nietzsche. È Narciso. Il *nomos erotico* della libertà, che si risolve nell'appropriazione di se stessa, si è emancipato, cercandone al tempo stesso la sostituzione, dal *logos cristologico* dell'affezione per l'umano che è comune (l'inedito religioso in cui il cristianesimo ha imparato a nominare «Dio»)²³⁷.

A livello generale sembra imporsi la convinzione secondo cui ogni affermazione dalle valenze universali – anche in campo cristiano – sia imperialista e mortifera: questo atteggiamento null'altro è che l'esito distorto della concezione sbagliata che l'uomo moderno ha di Dio, come di un antagonista, cioè, al suo esercizio della libertà²³⁸.

²³⁶ Cfr. M. INTROVIGNE, *Il dramma dell'Europa senza Cristo*, pp. 99-105; cfr. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011, pp. 5-6: la lettura della pericope di *Ap* 13,11-17 appare oggi, più che visione profetica, una pura e semplice analisi sociale. «L'irreligione violenta e persecutoria della prima bestia (vv. 1-7) viene metabolizzata nel potere di manipolazione e di omologazione della seconda bestia. Riconosciamo la potenza tecnologica (la statua-robot della prima bestia impara a parlare ed è in grado di sanzionare chi non si piega al suo sistema di omologazione), l'efficacia propagandistica (fuoco aereo e altri effetti speciali), l'efficienza burocratica (*fidelity card* identificativa: chi non la possiede non compra, non vende, non mangia, non è nessuno)».

²³⁷ *Ivi*, p. 74.

²³⁸ Cfr. G. CANOBBIO, *A ciascuno il proprio dio e la propria salvezza*, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (ed.), *La rinascita del paganesimo*, p. 81.

Sembra così legittimo assumere una visione neo-arcaica, nel senso del ritorno alle tradizioni mitiche pre-cristiane per attingere alle fonti originali della «religione eterna», ancora incontaminata dal dominio cristiano. «Con il romanticismo di presunti sapori originali viene spesso reclamizzata l'offerta sincretista del fast-food di salvezza istantanea. La mentalità del fai-da-te in campo religioso sostiene la domanda di verità oggettiva con la ricerca di utilità: la religione serve ad arredare un rifugio virtuale dal naufragio sull'oceano della provvisorietà del postmoderno»²³⁹.

Ecco allora l'urgenza di ritornare, oltre che alle fonti della fede, anche alle origini del pensiero occidentale, per valorizzarne le ricchezze in chiave educativa e far riemergere quello che di *vero e buono* c'è nell'uomo a partire da ciò che è comune a tutte le generazioni, ovvero il *lógos*²⁴⁰. Il carattere pratico dell'educazione trova in molti pensatori antichi, in Aristotele su tutti, un aggancio significativo per l'acquisizione di un sapere e di una conoscenza *pienamente* intesi e volti all'azione. A partire dal senso della vista, senso emblematico da cui il soggetto apprende gli elementi da rielaborare in forma intellettuale, si giunge al riconoscimento dell'unità dell'esperienza, che però non esclude una sua articolazione differenziata e dà modo di offrire ai giovani un sapere che sia insieme *concreto e plurale*²⁴¹. L'umanesimo che ne scaturisce

²³⁹ Ivi, p. 82; cfr. M. FUSS, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca della salvezza nella nuova religiosità*, in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, p. 36.

²⁴⁰ Cfr. G. MARI, *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, Brescia 2017, p. 29: «Nei Frammenti che di lui ci sono giunti, Eraclito afferma che “si deve seguire ciò che è comune” ovvero il *lógos* (fr. 2), dal momento che “per i desti uno e comune è il mondo, mentre di quanti stanno a dormire ciascuno si volge via verso un proprio mondo particolare” (fr. 89). Si tratta di un approccio alla realtà che muove da una considerazione assai pertinente anche in ambito pedagogico: l'essere umano, in forza del suo *lógos*, sa comunicare con i propri simili quanto appartiene alla sua singolare e irripetibile esperienza»; cfr. ERACLITO, *Frammenti*, in A. LAMI (ed.), *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 2005⁵, pp. 199 e 227.

²⁴¹ Cfr. G. MARI, *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, pp. 30-37.

può a ragione definirsi «integrale», dato che – come dice lo Stagirita – l’eterna beatitudine è il fine ultimo dell’uomo: la felicità, quindi, non consiste solamente nel coltivare la *theoría* riverberante l’agire divino, bensì nel *tendere* progressivamente e realisticamente al conseguimento di un’esistenza vissuta secondo virtù²⁴².

Nell’*Etica nicomachea* leggiamo: «il bene non è una qualità comune, che si esprima sotto una sola idea. [...] Se infatti il bene fosse uno e qualcosa di predicabile in comune e sussistente separato di per sé, è evidente che non sarebbe realizzabile né acquistabile per l’uomo; ma è proprio ciò che noi invece cerchiamo». Quello che Aristotele cerca è il bene «a misura d’uomo»: la qual cosa non conduce al relativismo, ma a riconoscere una corrispondenza tra quello che l’uomo «è» e quello che l’uomo «fa»²⁴³.

L’aderenza tra essere e agire nella corrispondenza tra *ordo naturalis* e dottrina aristotelica comporta, secondo Benedetto XVI, dei rischi ermeneutici su cui è necessario vigilare: in primo luogo, a livello teologico l’oblio della realtà del peccato originale spesso si traduce in ingenuie forme di ottimismo indegne della realtà stessa; in secondo luogo, una visione dell’*ordo naturalis* come totalità completa in se stessa esclude dal proprio orizzonte la necessità del vangelo, considerato a torto una sovrastruttura dell’umano naturale; in terzo luogo, il rifiuto della dottrina del peccato originale produce «un’ingenua fiducia nella ragione che non percepisce l’effettiva complessità della conoscenza razionale in ambito etico»²⁴⁴. In estrema sintesi, perché vi sia per l’uomo postmoderno rinascita, tanto a livello spirituale quanto a livello etico, è necessario che egli riscopra sia il *concetto* di Dio sia la sua *esperienza*.

²⁴² Cfr. *ivi*, pp. 66-68.

²⁴³ *Ivi*, p. 70.

²⁴⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Elementi per una discussione sul libro di Marcello Pera «La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio»*, 29 settembre 2014, in J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Siena 2018, pp. 12-13.

Se Dio c'è, se c'è un Creatore, allora anche l'essere può parlare di lui e indicare all'uomo un dovere. In caso contrario, l'ethos in ultimo si riduce a pragmatismo. Per questo nella mia predicazione e nei miei scritti ho sempre affermato la centralità della questione di Dio. [...] L'idea di Dio include il fondamentale concetto dell'uomo quale soggetto di diritto e con ciò giustifica e insieme stabilisce i limiti della concezione dei diritti umani. [...] La moltiplicazione dei diritti conduce da ultimo alla distruzione dell'idea di diritto e conduce necessariamente al «diritto» nichilista dell'uomo di negare se stesso: l'aborto, il suicidio, la produzione dell'uomo come cosa diventano diritti dell'uomo che al contempo lo negano. [...] L'idea dei diritti umani separata dall'idea di Dio in ultimo non conduce solo alla marginalizzazione del cristianesimo, ma in fin dei conti alla sua negazione. Questo [...] è di grande significato di fronte all'attuale sviluppo spirituale dell'Occidente che nega sempre più i suoi fondamenti cristiani e si volge contro di essi²⁴⁵.

²⁴⁵ *Ivi*, pp. 14-15.

CHINESE EPISCOPACY: PASTORAL OR POLITICAL?

AMBROSE MONG

Editor's note: *At the beginning of the 20th century, the Catholic population in China numbered one and a half million believers. But the Communist Party, which took power in 1949, set out to destroy all religions – “the opium of the people”, according to Marx’s definition –, or at least to absorb them as a tool of government. In the perspective of so strict a control, in 1957 the Chinese Patriotic Catholic Association (CPCA, Zhongguo Tianzhujiao Aiguo Hui 中国天主教爱国会) was established, with the aim of promoting a national Chinese Church, independent of Rome and the Pope. Since then the Catholic communities in China split into two parts, the so-called “open” and “clandestine,” or “patriotic” and “underground” – the one that accepted and the one that did not accept the guidance of the CPCA.*

Faced with the risk of sacrificing unity with the Holy See, on 29 June 1958 Pope Pius XII issued the encyclical Ad apostolorum principis, to defend the bond of the Church in China with the universal Church. In the 1980s, with the openings promoted by Deng Xiaoping 邓小平, a period of relative religious tolerance began. In his Letter to the Bishops, Priests, Consecrated Persons and Lay Faithful of the Catholic Church in the People’s Republic of China, issued on 27 May 2007, Pope Benedict XVI tended to go beyond the internal division of the Chinese Catholic community. On 22 September 2018, a Provisional Agreement on the appointment of Bishops was signed in Beijing by the Holy See and the People’s Republic of China: the announcement of which gave rise to controversial reactions.

The author of the present article, who teaches at the University of St. Joseph, Macau, and The Chinese University of Hong Kong, examines the main questions about the nomination of Chinese bishops, in order to contribute to a wider ecclesiological understanding of the present and future, foreseeable, perspectives of the Catholic Church in China.

In the field of Christian religious propagation, which used to be a source of humiliation to the Chinese after the defeat of the Boxers in 1900, the government is now tightening its control under its policy of sinicization.¹ This is to prevent foreign powers hostile to China from influencing China's political ideology. Sinicization is a well-known historical process that requires all foreign religious practices and beliefs to assimilate into Chinese culture, nationality and society. During the Ming and Qing Dynasties, for instance, churches, mosques and synagogues were required to hang exhortations and beatitudes from Confucian classics on their walls and door lintels. Pictures and accounts of Jesuit priests serving the court in the two dynasties depict them dressed like Confucian mandarins and discussing learnedly and agreeably on filial piety, ancestor worship and absolute subservience to the emperor.

Today, the process is a little more subtle. The Communists themselves, since Lenin's days, are masters in the art of propaganda, mass persuasion and crowd agitation, known by its handy short form "agitprop" or Department for Agitation and Propaganda. China's Communist dogma is still officially Marxist-Leninist, so the old art of agitprop is still very much in use, although it has since been re-labelled as "patriotism".

In the name of patriotism and love for the motherland, Beijing does not want a western-style Christianity, and calls for a merger of Christian values and Chinese moral culture for the benefit of the people. Emphasizing love of country and some love of the church, sinicization upholds the principle of an independent church with "democratic" administration of the church, shorthand for severing ties with the Vatican.

President Xi Jinping proposed sinicization of religion with the goal of adapting religion to Chinese society, thus making religion more accessible to the people or as a tool of good citizenship. Sinicization of religion is carried out by managing religious affairs according to the rule of law, by maintaining the principles of independence and

¹ President Xi Jinping used the term "Sinicization of Religion" for the first time in his speech at the *Central Conference on United Front Work* on 20 May 2015. See also Sergio Ticozzi, *The Never Ending March: China's Religious Policy and the Catholic Church* (Hong Kong: Chorabooks, 2018), 106-128.

self-administration. It also involves promoting the role of religious believers to work towards economic progress, social harmony, cultural development, and uniting all ethnic communities in the country under socialist principles. In essence, Sinicization of religion provides Xi full Party control over the nation, including its ethnic groups.²

Some theologians view Chinese Christianity as the fruit of sinicization, but to Catholics this term seems to overly emphasize the local church at the expense of the universal church. Since Vatican II, the Catholic Church has promoted “inculturation” which also involves being sensitive to local cultural practices in its evangelization endeavors. Sinicization and inculturation share a common aim in taking seriously the cultural and social norms of the people and avoiding the imposition of a western-style Christianity, which the church did in the past. Inculturation is less political and more pastoral in implementation.

Sinicization of religion is about promoting patriotism, nationalism and integration. All religious leaders are under the control of the government – they are regarded as “civil servants.”³ This policy also gives Chinese authorities the right to nominate bishops, which goes against the policy of the Catholic Church that maintains that only the Pope has the right over episcopacy appointment. To understand the conflict and rivalry within the Catholic Church in China, this article attempts to examine the fundamental position of the Chinese government regarding the nomination of bishops, the types of bishops that exist, and the profiles of two church leaders, from the lens of the struggle and disunity within the Catholic community.

² See “China’s Xi Jinping Stresses ‘Socialism with Chinese Characteristics’,” *BBC Monitoring Asia Pacific*, Mar 02, 2008, <http://easyaccess.lib.cuhk.edu.hk.-easyaccess1.lib.cuhk.edu.hk/login?url=https://search-proquest-com.easyaccess1.lib.-cuhk.edu.hk/docview/460861965?accountid=10371> and Julia Bowie, and David Gitter, “The CCP’s Plan to ‘Sinicize’ Religions,” *The Diplomat*, Jun 14, 2018, <http://easyaccess.-lib.cuhk.edu.hk.easyaccess1.lib.cuhk.edu.hk/login?url=https://search-proquest-com.-easyaccess1.lib.cuhk.edu.hk/docview/2054900644?accountid=10371>.

³ Ticozzi, *The Never Ending March*, 125.

TWO BASIC POINTS: PASTORAL OR POLITICAL?

In Sino-Vatican relations, there are two basic points that China always emphasizes: first, severance of diplomatic tie with Taiwan and recognition of Beijing as the sole legitimate government of China; second, non-interference with China's internal affairs. The Beijing-Taiwan issue is not a problem at all. Since 1972, Taipei did not have a nuncio but only a chargé d'affaires.⁴ In other words, the Vatican can easily make a conciliatory gesture by downgrading its diplomatic relation with Taiwan.

The second point presents a great obstacle. What China regards as "interference" includes Vatican's right to appoint bishops. Quite like the old imperial regime, Chinese government cannot accept any other existing authority even in religious matters. For the Catholic Church, the appointment of bishops is part of the faith; the Church is not just an institution, but a mystery, a spiritual reality.

Further, the Holy See is explicit about the qualities and qualifications that a bishop must possess to be a good pastor of souls and teacher of the faith. It has to find out, "whether they enjoy a good reputation; whether they are of irreproachable morality; whether they are endowed with right judgment and prudence; whether they are even-tempered and of stable character; whether they firmly hold the orthodox Faith; whether they are devoted to the Apostolic See and faithful to the magisterium of the church; whether they have a thorough knowledge of dogmatic and moral theology and canon law; whether they are outstanding for their piety, their spirit of sacrifice and their pastoral zeal; whether they have an aptitude for governing. Consideration must also be given to intellectual qualities, studies completed, social sense, spirit of dialogue and cooperation, openness to the signs of the times, praise-worthy impartiality, family background,

⁴ Giancarlo Politi & Jean Charbonnier, "China-Vatican Relations: 1978-2005" in Lu Yan, Rachel, Janet Carroll MM, Ku Wei-ying & Kuo Ping-sheng, editors, *In Celebration of the Golden Jubilee of the Priesthood & the 75th Birthday of Fr. Jeroom Heyndrickx, CICM* (Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, K.U. Leuven, 2006), 149.

health, age and inherited characteristics.”⁵ Academic qualifications are also very important these days as the level of education of the laity has gone up.

Unlike in the early church, the selection procedure now is not democratic, but an “institutional process” with rather wide consultation.⁶ The main purpose is to look for a candidate that will be a good pastor who is concerned for the welfare of believers in his diocese. The selection of bishops also depends on the good faith of the participants who understand the grave consequence if an unsuitable candidate is chosen. From the Vatican’s point of view, it is pastoral appointment, but from the Chinese government’s point of view, it is a political appointment. With these two different viewpoints regarding the selection of bishops, the Church and the State are bound to clash.

CHINESE EPISCOPATE: WHOSE LEADERSHIP?

Thus, in the normalization of diplomatic relations between China and the Vatican, the appointment of bishops is considered the most contentious issue because it deals with the leadership of the local church which both parties is determined to control. The Catholic Church naturally insists that it has the right to appoint bishop through the Holy See headed by the pope. It stresses communion between the local church and the universal church with the pope as the symbol of unity. Therefore local church appoints bishops only with the pope’s approval. The Chinese government, viewing Vatican as a foreign city-state, does not want the Holy See to interfere with the affairs of the church. It associates the Catholic Church with western imperialism, which had humiliated China during the nineteenth and early twentieth century. Thus the Chinese government sought to establish an independent, self-managed and autonomous church, which includes self-selection and self-consecration of bishops. It is a political issue for the Chinese

⁵ Thomas J. Reese, “The Selection of Bishops,” *America* 151 (August 18, 1984), 65.

⁶ *Ibid.*, 72.

authorities, but for the Catholic Church, it violates the theological principle of catholicity and unity.

Xi Jinping, in the 2016 National Working Meeting on Religion, called for a localization of religions in China. The Director of the Chinese Bureau of Religious Affairs, Wang Zuoan, in a published paper, stressed the necessity for the localization of religions to make them “Chinese religions” rather than “religions in China.”⁷ Adherence to the principle of independence and self-managed church will lead to the promotion of democracy in religious affairs, which means the appointment of Catholic bishops without the Holy See’s approval, making them illicit but still valid.

Thus Vatican officials insist that the Catholic Church in China remains in communion with the universal church.

THREE TYPES OF BISHOPS

Opposition between the Catholic Church and Communist authorities in China remains fundamentally unchanged. However, the relationship between the church and the state is not static. The Catholic Church is controlled by the government through the Catholic Patriotic Association (CCPA) and the Bishops’ Conference of the Catholic Church in China (BCCCC). Be that as it may, Catholics in China, constituting a wide spectrum of alliances, are striving for more freedom in order to have deeper communion with the universal church united in the person of the pope.

As of 2017, of the 97 ordained bishops, 58 were recognized by both China and the Vatican; 30 were not recognized by the Official Church and 8 were not recognized by the Vatican. More than 60 of these prelates were ordained after 2000.⁸ There are three types of bishops in China. The first type refers to those legitimately consecrated in public, reco-

⁷ Yang Yi, “Between God and Caesar: The Catholic Bishops’ Election and Consecration in China,” *Journal of Contemporary China* 26, no. 107 (2017), 752.

⁸ *Ibid.*, 744.

gnized by both the Vatican and the State; the second type refers to those secretly consecrated, recognized only by the Vatican; and the third type are the self-selected and self-consecrated, recognized only by the State.

LEGITIMATELY CONSECRATED

Those legitimately consecrated in public follow the requirements of canon law as well as regulations from the Chinese government. All the bishops present at the consecration ceremony were recognized by the Holy See as legitimate and approved by the civil authorities. In recent years, public consecrations seem to be the norm in China – they have the blessings of the Vatican, Beijing and the faithful. However, the consecration ceremony is controlled by the official church even though it is recognized by Rome. For example, the ritual is different from the Episcopal Ordinance Ritual Order issued by the Holy See – the procedure of reading the papal mandate is replaced by reading the letter of rectification from the BCCCC to demonstrate that the Catholic Church in China is independent and self-managed.

To avoid this situation, many dioceses read out the papal mandate before the public consecration and made the bishop-elect swear a faith-based oath. In some dioceses, this mandate is read out in Latin, like in the ordinations of Coadjutor Bishop Feng Xinmao in Jing Xian Diocese and Coadjutor Bishop Pei Junmin of Shenyang Archdiocese. During the ordination of Bishop Ma Daqin in 2012, the microphone was turned off when reading the letter of rectification from the BCCCC. Further, Ma Daqin embraced Bishop Zhan Silu, an illegal bishop, not recognized by Rome, to prevent him from putting his hands on his heads!⁹ The official church thus revoked the appointment of Ma Daqin

⁹ *Ibid.*, 745. Born in 1972, Thaddeus Ma Daqin was ordained in 1994 and became the vice-director of the Catholic Patriotic Association in Shanghai. Both the Chinese government and Rome approved his episcopal appointment. The difference is that Rome approved him to be auxiliary bishop but the Chinese government approved his

because he broke the rules laid down by the CCPA and BCCCC. Although the official church consults the Vatican, it is clearly in control of the whole consecration ceremony.

SECRETLY CONSECRATED

Secret consecrations of bishops exist in both underground and official churches (such as Bishop Li Duan of Xi'an Diocese secretly ordained Tong Changping of Weinan Diocese; Bishop Tong Changping secretly ordained Wu Qinjing of Zhouzhi Diocese). The Holy See approves these bishop-elects and they were consecrated according to the canonical rules of the church. They are ordained secretly to avoid the participation of illegal bishops in the consecration ceremony. Since they are ordained without the approval of the official church, they are also not recognized by the civil authorities and thus are called "underground bishops."¹⁰ These underground bishops are considered traitors by the government and are watched closely by the authorities. Thus it is not surprising that many of them have been imprisoned or forced to join the Catholic Patriotic Association. Restricted in their movement and management of the diocese, they are not allowed to be addressed as bishop in public or to wear bishopric attire such as the pectoral cross and miter during Mass. In remote areas, where the presence of the

to be coadjutor bishop with right of succession. Vatican only accepts on coadjutor bishop of a place because Jin was still the bishop. Auxiliary bishop has less power than coadjutor bishop. Ma's action has led to a great loss of face on the part of the CCP. Needless to say, Ma was arrested and put under detention. Because of his resistance toward government control church, he became a symbol of fidelity to the universal church and won credibility among the members of both the official church members and members of the underground movement. See Paul Philip Mariani, "The Four Catholic Bishops of Shanghai: 'Underground' and 'Patriotic' Church Competition and Sino-Vatican Relations in Reform-Era China," *Journal of Church and State* 58, no. 1, 50-53.

¹⁰ Ibid., 746.

Catholic Patriotic Association is not strong, underground bishops can exercise their ministry more effectively, such as in Shanxi Fengxiang Diocese.¹¹

In recent years, some of the underground bishops such as Du Jiang of Bayannur Diocese, Bishop An Shuxin of Baoding Diocese, Zhu Weifang of Wenzhou Diocese, Bishop Zhu Baoyu of Nanyang Diocese and Bishop Wu Qinjing of Zhouzhi Diocese have sought to co-operate with the government. They have to attend the public inauguration ceremony, make a public political oath and read the letter of ratification from the BCCCC. Regarded as an act of betrayal by some priests, this act further divides the local church.¹²

SELF-SELECTION AND SELF-CONSECRATION

“Self-selection” and “self-consecration” come from the phrase 自选自圣 (zi xuan zi sheng). This phrase is used by the Official Church to refer to bishops selected by Chinese authorities and consecrated without Rome’s approval. Theologically, their consecration is valid but not licit. The Holy See regards this act of self-election and self-ordination as a threat to church unity because it is carried out without papal mandate. The Decree of Vatican II states clearly that: “Since the apostolic office of bishops was instituted by Christ the Lord and pursues a spiritual and supernatural purpose, this sacred ecumenical synod declares that the right of nominating and appointing bishops belongs properly, peculiarly, and per se exclusively to the competent ecclesiastical authority.”¹³

¹¹ Ibid., 747.

¹² Ibid.

¹³ “Decree Concerning the Pastoral Office of Bishops in the Church, *Christus Dominus*.”
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_en.html, no.20.

The self-selection and self-consecration also violated the Code of Canon law, which states that only the Pope can freely appoints bishops and confirms those lawfully elected (Can. 377 §1). Therefore, no civil authorities have the right and privileges of selecting, appointing and designating bishops. The Vatican regards the self-selection and self-consecration of bishops as “illicit” both judicially and canonically.

Ignoring church’ norms and regulations, the Chinese government looks upon this policy of self-selecting and self-consecrating as a way to fill up vacant sees with compliant bishops, thus safeguarding China’s national sovereignty and freedom. Besides, some scholars have pointed out that the right of the Pontiff to appoint bishops is based on the Code of Canon Law promulgated in 1917, arguing it is not the early tradition of the church, but a modern invention.

In 1958, Dong Guangqing and Yuan Wencai were ordained as bishops for Hankou Diocese and Wuchang Diocese without Vatican’s approval. This is an example of self-selected and self-consecrated bishop, an attempt by the Chinese government to establish and independent church from Rome. Due to the political climate at that time, the Holy See did not excommunicate these bishops because they were not voluntarily ordained. Besides, communication between China and the Vatican was almost non-existent. More than 170 bishops were ordained in this manner – independent from the Holy See. Since 1990s, such ordination was the norm for the Chinese government to control the Church. The candidate for bishopric must be elected by all the parish priests, religious, and lay representatives. The final approval is given by the BCCCC, which will organize the consecration ceremony for the bishop under the guidance of the Steering Committee on Catholic Affairs at the provincial level. Completely controlled by the Chinese government through the various religious administrative department, the selection and ordination of bishops is based on political consideration.¹⁴

Needless to say, self-selected and self-consecrated bishops manage the official Catholic Church in China and play an active role in the various government religious agencies. For example, Ma Yinglin is

¹⁴ Ibid., 748.

now Chairman of the BCCCC, the official governing body of the Chinese Catholic Church, with Guo Jincai, Lei Shiyin, Huang Bingzhang and Yue Fusheng as vice chairmen.¹⁵

It should also be noted that some self-selected and self-consecrated bishops, such as Fang Jianping, Lu Xinping, Wang Renlei, have sought waiver from the Pope, seeking his pardon and approval of their episcopal status.¹⁶ They were not only pardoned and recognized by the Pope, but were given a diocese to manage under their jurisdiction. The Vatican thus implicitly maintained the hierarchy principle in China and reinstated papal authority.

POWER STRUGGLE

All these different types of consecration in China reveals the struggle between the Church, which insists on being united under the Pope, and the State, which is determined to establish an independent church. The Catholic faithful are torn between loyalty to the Pope in the Rome or to the President in Beijing, between God and Caesar. Further, the Chinese government readjusted the Catholic Diocese and filled the episcopal Sees with these self-selected and self-consecrated bishops as a demonstration of its independence from Rome. This re-configuration of the diocese goes against Vatican's division when it established the Catholic hierarchy in China in 1946. Since the 1990s, Chinese authorities have been reorganizing and merging various diocese to gain a tighter control of the Catholic Church.

Why is the Chinese government so insistent on having the right to nominate bishops for the Catholic Church? The Party which controls the whole political apparatus nominates and appoints officials and leaders in all walks of life, and thus assumes it has the natural right also to nominate church leaders. In 1999, Chinese authorities encouraged all empty dioceses to elect a new bishop. To achieve this, the government

¹⁵ *Ibid.*, 749.

¹⁶ *Ibid.*, 751.

set up illegitimate episcopal ordination of five priests on the Feast of Epiphany on January 6, 2006. None of the ordaining bishops were legitimate and recognized by Rome. The legitimate ones who were invited did not turn up for the ceremony. Even seminarians from the National Seminary in Beijing boycotted the liturgy when they found out that the episcopal ordinations did not receive approval from the Holy See. Most Catholic faithful also did not turn up; only a few faithful government officials were left present during the ceremony. The Chinese government did not understand the spiritual nature of episcopal ordination.¹⁷ A Chinese prelate suggested that the Vietnamese model of bishop's appointment might be a starting point for dialogue between the Vatican and Beijing regarding this contentious issue.

THE VIETNAMESE MODEL

Like China, Vietnam was a communist country and has the same difficulties with its Catholics citizens who pledged their royalty to the Pope in Rome. When Cardinal Sepe was Prefect of the Congregation for the Evangelization of Peoples, Vietnam and the Vatican reached an agreement that seemed to work well so far. There are four steps in this "Vietnamese Model": i. Vietnam selects the potential candidates for the bishopric; ii. the Vatican selects of one of these candidates to be ordained as bishop; iii. the Vietnamese government re-confirms the choice of the Vatican; iv. the Pope appoints that candidate.¹⁸ It is a "face-saving" model that allows both the communist government and the Holy See to play a part. For the Church, it is of utmost importance that the Holy Father has the final say. Thus all the bishops in Vietnam are licit.

Relationship between Vietnam and the Vatican is less complicated. First of all, Vietnam has many more Catholics than in China, about 7 percent of its population, which is about 8 million. The Vietnamese

¹⁷ Politi & Charbonnier, "China-Vatican Relations," 150-151.

¹⁸ Rachel Zhu, Xiaohong, "The Division of the Roman Catholic Church in Mainland China: History and Challenges," *Religions* 8, no. 3: 39, (2027), 4.

Communist government never established a Catholic Patriotic Association to control the church. Besides, there is no diplomatic complication because there is only one Vietnam. Be that as it may, the Vietnamese model can be a starting point for discussion between the Vatican and China regarding the appointment of bishops.

Bishop Joseph Ma Yinglin, president of the Bishops' Conference of the Catholic Church in China (BCCCC) said in January 2018: "We know there is a process of how bishops will be selected in China; this was one of the main criteria for discussions. It would probably be something similar to what Vietnam would have, knowing that each country is a unique country and has its own approaches to the appointment of bishops, especially because of the nature of China."¹⁹ Ma was one of the eight excommunicated bishops who were forgiven and recognized by the pontiff as part of the Provisional Agreement signed on 22 September 2018.

RECENT DEVELOPMENTS

Official negotiations between the Beijing and Rome began in June 2015 with meeting of respective representatives in Rome – a first since 2010. Both the Vatican and China expressed their hopes for sincere dialogue. A second round of talks was held in Beijing. Cardinal Parolin confirmed the event as part of the efforts towards normalization. The third round of negotiations between representatives of the Secretariat of Vatican State and the Chinese Foreign Ministry was held in Rome. This session was regarded as a "Breakthrough in Sino-Vatican Relations" – both parties agreed on the ordination of three bishopric candidates.²⁰ During the fourth round of talks, Vatican proposed to set up a commit-

¹⁹ Michael Sainsbury, Bangkok International, October 5, 2018, "Vietnam deal points way for China-Vatican progress: Will the Vatican be prepared to recognize the Chinese Catholic Patriotic Association?," *La Croix International*, <https://international.la-croix.com>.

²⁰ Sergio Ticozzi, *The Never Ending March: China's Religious Policy and the Catholic Church* (Hong Kong: Chorabooks, 2018), 167.

tee to sort out difficult issues. Both sides, Beijing and the Vatican, are keen to keep the channel of communication open as revealed by the frequency of discussion.

The Holy See is concerned that Catholics in China can live their faith in a positive way and contribute to the welfare of Chinese society. Its main purpose is to foster reconciliation between the official and the underground communities. China is also keen to dialogue with Vatican to show its openness to the world as one of the key players in international relations. For the first time, Beijing has accepted the role of the Holy See in the appointment of bishops. The Chinese Bishops Conference will propose names of the candidates for approval by Rome. Further, there are two more main issues to be solved: the official recognition of the underground bishops by the Chinese authorities and the pardon of the eight illegitimate ones by the Holy See.

Besides the pardoning of illegitimate bishops, the Holy See has gone out of its way to ask Bishop Zhuang Jianjian of Shantou to retire so that the excommunicated bishop, Huang Bingzhang, a member of China's National People's Congress, could take his place. The Holy See has also asked Bishop Vincent Guo Xijin of Mindong to become auxiliary of the illegitimate Bishop Zhan Xilu. Requesting two legitimate bishops to give up their positions to two illegitimate ones naturally create strong outcry and criticism especially by members of the underground movement who have suffered so much for their fidelity to the Holy Father. They see Vatican's decision as an act of gross betrayal. Rome has hoped that the endorsement of illegitimate bishops would unite the two movements of the Catholic Church, the official and underground communities. But it serves only to divide them further. The complexity and conflict existing in the Catholic Church of China is personified by the careers of two bishops, Gong Pinmei and Jin Luxian.

IGNATIUS GONG PINMEI

“Ninety years is a lot of living, thirty years in Chinese Communist prisons is putting human nature to test. Long periods of solitary confi-

nement are surely a stressful experience... Anyone living through such a heavy trial, just has to be made of sterner stuff.”²¹

Ordained as a priest on May 28, 1930, Ignatius Gong Pinmei became the first native Chinese bishop of Shanghai when he was consecrated on October 7, 1949, days after the communists took over China. Pope John Paul II created Gong a cardinal in *pectore* (in his heart without announcing to anyone including Gong himself) in 1979, when he was in jail. It was finally proclaimed in 1991. A faithful shepherd, Gong refused to renounce his fidelity to the Roman Catholic Church despite the consequence of a life sentence meted out to him by the Chinese Communist Party. In fact, Gong stood by his clergy and faithful months before his arrest in 1955 in spite of many offers of safe passage out of China. A man who inspired millions of Catholics, Gong fought hard for religious freedom and against human rights violations in China. As Bishop of Shanghai in just five years, Gong became one of the most prominent critics of the Chinese communists. In defiance of the government, Gong personally directed the Legion of Mary, a lay organisation dedicated to the veneration of the Blessed Virgin Mary through good works. As a result, members of the Legion of Mary, many of them students, were arrested and sent to prison. In the midst of persecution, Gong declared 1952 the Marian Year in Shanghai. During that year, there was continuous recitation of the rosary. Armed police was present in the Church of Christ the King where Gong was leading a rosary. At the end of the recitation, Gong prayed, “Holy Mother, we do not ask you for a miracle. We do not beg you to stop the persecutions. But we beg you to support us who are very weak.”²²

Aware that he would soon be arrested, Gong trained many catechists to continue imparting the faith to future generations. The work of these catechists, their sacrifice and death, contributed greatly to the growth of the underground church movement. A New Year Youth Rally held in

²¹ John A. Houle, “One of Christ’s Heroes.” *The Homiletic and Pastoral Review* 92 (July 1992), 58.

²² *The Cardinal Kung foundation, Biography*, <http://www.cardinalkungfoundation.org/-ck/CKlife.php>.

1953 proclaimed: “Bishop Gong, in darkness, you light up our path. You guide us on our treacherous journey. You sustain our faith and the traditions of the Church. You are the foundation rock of our Church in Shanghai.”²³

On September 8, 1955, Gong was arrested along with more than 200 priests and lay leaders in Shanghai. Months later he was taken to a “struggle session” in a Dog Racing stadium in Shanghai where he was forced to confess his “crimes” in front of thousands of people. Wearing pajamas and with his hands tied behind his back, Gong was pushed forward towards the microphone. He confessed: “Long live Christ the King, Long live the Pope.” The crowd responded immediately: “Long live Christ the King, Long live Bishop Gong.” Shocked, the security police quickly dragged Gong into their car. Brought to trial, Gong was sentenced to life in imprisonment.

The night before the trial, the Chief Prosecutor asked if Gong was willing to lead the Chinese Catholic Patriotic Association, an organization independent from Rome. Gong said, “I am a Roman Catholic Bishop. If I denounce the Holy Father, not only would I not be a Bishop, I would not even be a Catholic. You can cut off my head, but you can never take away my duties.”²⁴ Thus for the next thirty years, Gong was in prison where he spent long periods in isolation. Not allowed to have visitors from religious and human rights organizations, government officials from foreign countries, Gong was also prevented from receiving visits from family and relatives, letters and money, to buy essential stuff, which are the rights of other prisoners.

With Gong in jail, the Chinese government named Jesuit Aloysius Zhang Jiashu (1893-1988) as bishop in 1960. Thus in Shanghai, at this time, we had a legitimate bishop, Gong, in jail, a puppet bishop, Zhang, in office, and a devastated Catholic community. Zhang was never approved by Rome.²⁵

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Mariani, “The Four Catholic Bishops of Shanghai,” 41.

Gong Pinmei spent thirty years in prison for his beliefs. For him, faith and loyalty to the Pope was more important than freedom. The Communist authorities accused him of “masterminding a counterrevolutionary clique under a cloak of religion.”²⁶ One of the “crimes” of Gong was that he withdrew support for the Korean War and hence considered a traitor. China entered the Korean War (1950-1953) in support of North Korea against South Korea, which was supported by American forces. To mobilize support for the war, the Chinese Government formed a new movement, the Resist America, Aid Korea Movement (RA-AK). Not to take part in this organization was considered a crime. In fact many prominent priests, including Beda Chang (1905-1951), a leading Jesuit educator in Shanghai, by forbidding Catholics to enlist in the army, were accused of sabotaging the Korean War. Nearly one million Chinese, including Mao’s son, died fighting in Korea. Thus, for Catholics not to support the war effort was considered unpatriotic, they were looked upon as lackeys of the imperial powers.²⁷ Furthermore, Gong refused to join the state sponsored Chinese Catholic Patriotic Association.

Released in July 1985, but remained under ‘house arrest’ until 6 January 1988, Gong had his political rights restored by the Shanghai court. The court said Gong had “admitted his crime and showed repentance” and he would “abide by the law and pledge allegiance to his country.” There was no direct statement from Gong and the wording of the press releases was ambiguous. This suggested that it was the authorities, and not Gong, that relented and repented. Perhaps by releasing Gong, the Chinese government hopes to have friendlier relations with the Vatican. Gong’s suffering in prison was more of an embarrassment than a threat to the image of China as a world class nation.²⁸

²⁶ *Catholic World*, https://www.catholicworld.info/cardinalkung/kung_3.htm.

²⁷ Paul Philip Mariani, *Church Militant: Bishop Kung and Catholic Resistance in Communist Shanghai* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011), 167. See also Hao Yufan, “China’s Decision to Enter the Korean War: History Revisited.” *The China Quarterly*, no. 121 (1990), 94-115.

²⁸ “The Witness of Bishop Gong.” *America* 153 (July 20, 1985), 23.

After his released from jail, Gong was permitted to attend a banquet organised by the government to welcome Cardinal Jaime Sin of Manila who was on a friendship visit. During the dinner Cardinal Sin invited each person to sing a song to celebrate the occasion. In the presence of Communist officials and Bishops of the Catholic Patriotic Association, Gong sang in Latin, “Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam” (You are Peter and upon this rock I will build my Church).

After the banquet, Aloysius Jin Luxian, the State appointed Bishop of Shanghai, rebuked Gong, “What are you trying to do? Showing your position?” Gong quietly answered, “It is not necessary to show my position. My position has never changed.” In spite of years of unimaginable suffering, isolation and pain, Cardinal Sin reported, this man of God never faltered in his love for the Church and the Pope.

During the visit of President to the United States in 1997, Gong requested him to allow religious freedom in China: “I respectfully appeal to you, Mr. Chairman, to defend the rights of the Chinese citizens to true religious freedom, and to permit the Roman Catholics to maintain true religious freedom, and to permit the Roman Catholics to maintain religious communion with the Pope in order to keep the fullness of their faith. May China, under your able leadership, be internationally known as a country which has true religious freedom.” Obviously, religious freedom and the welfare of the Catholic Church in China was not a priority in Jiang’s presidency.

Gong never ceased praying for those who had separated themselves from the Pope and joined the Catholic Patriotic Association. Through the radio, he invited the patriotic bishops to be in communion with Rome. Bishop Fulton Sheen said: “The West has its Mindszenty, but the East has its Gong. God is glorified in His saints.” Gong died on March 12, 2000 at the age of 98.

ALOYSIUS JIN LUXIAN

While Gong was hailed as a hero by the Church, Aloysius Jin Luxian maintained that Gong was a “tragic character” who mindlessly obeyed Vatican by promoting anti-communist sentiments. Many Catholics naively

follow Gong's orders and were prepared for martyrdom, but they were not successful in the sense that they were in prison for long terms. Gong was jailed for life but when was allowed to go to the United States for treatment, and remained in the United States and continued to make anti-communist statements. Although Vatican made Gong a Cardinal, Jin remarked that a good shepherd should remain with his flock and not abandon them. In reality, according to Jin, Gong had lost his freedom a second time because he could not speak English and was being controlled by his nephew Gong Minchuan in the United States.²⁹

Born on June 20, 1916 in Shanghai, Aloysius Jin Luxian entered the Society of Jesus in 1938 and was ordained a priest in 1945. After two years of pastoral work, he went to Rome and obtained a doctorate from the Gregorian University in 1950. He returned to China at the time when the nation was taken over by the Communist Party led by Mao Zedong. Arrested in the "September 8 Incident," in 1955, during a major crackdown which includes Gong Pinmei and hundreds of other priests and laity, Jin was sentenced to prison for re-education for twenty seven years. During these years in prison, he worked as a translator for the government, which included the Public Security Bureau. After his released from jail in 1982, unlike Gong, Jin decided to co-operate with the Communist leaders to re-establish the church in Shanghai – he became a powerful bishop, sanctioned by the government. Not surprisingly, his critics accused him of being a traitor and some Jesuits even denounced him. Ordained as coadjutor bishop without papal approval in 1985, he succeeded as the ordinary of Shanghai Official Catholic Church in 1988. The Vatican later recognized him as coadjutor bishop of Shanghai in 2004.³⁰

²⁹ Jin Luxian, *The Memoirs of Jin Luxian, Volume One: Learning and Relearning 1916-1982*, translated by William Hanbury-Tenison, with an introduction by Anthony E. Clark (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2012), 200.

³⁰ "Bishop Jin of Shanghai dead at 96," <http://www.ucanews.com/news/bishop-jin-of-shanghai-dies-at-97/68064>. Several priests from outside China were present at Jin's consecration on January 27, 1985, including Cardinal John Tong of Hong Kong. Hence, there was a possibility that Jin would be reconciled with Rome eventually. Adam Minter, "Keeping Faith," *Atlantic Monthly* (10727825) 300, no. 1 (July 2007), 82.

While Jin was impressed with the courage and piety of underground Catholic bishops, priests and laity, he was convinced that the underground movement would never be able to provide proper and stable spiritual care for the thousands of Catholics who attended mass weekly and openly in Shanghai. After nearly three decades of incarceration, Jin was determined to establish a distinctively Chinese Church that would replace the missionary church of his youth, reconciling Catholicism with Chinese cultural identity. According to a report, Jin was fully released as the result of the modernization of Deng Xiaoping. In fact Deng opened churches and seminaries and controlled the activities of the faithful.³¹

In spite of criticism from various quarters, Jin had always regarded himself as a faithful member of the Catholic Church belonging to the Society of Jesus. He once said, “I am both a serpent and a dove. The government thinks I’m too close to the Vatican, and the Vatican thinks I’m too close to the government. I’m a slippery fish squashed between government control and Vatican demands.”³²

Jin regarded the Catholic Patriotic Association as an important helper and maintained a collaborative relationship with the Chinese government. As a result of his conciliatory approach towards the China’s authorities, Jin was able to accomplish many things for the Church in China. He re-opened more than one hundred parishes in Shanghai, established a seminary staffed with competent professors and equipped with a good library, opened a diocesan publishing house and a retreat centre, and sent many priests for further studies abroad.

Jin was advised by Liu Jun, deputy head of the Political Security Department, to stay away from the underground Catholic Church. The Chinese government had started a new policy of religious freedom and wanted the Chinese people to lead their own churches and not be

³¹ Jin was credited for gaining permission from the government to name the pope in the Canon of the Mass and to use liturgical books in Chinese. “Msgr. Aloysius Jin Luxian, official bishop of Shanghai, has died,” <http://www.asianews.it/news-en/Msgr.-Aloysius-Jin-Luxian,-official-bishop-of-Shanghai,-has-died-27775.html>.

³² Jin Luxian, *The Memoirs of Jin Luxian*, xvi.

controlled by foreigners. The days of foreign missionaries are over. There was thus a need to open seminaries to train the next generation of priests for the church. Liu insisted that Jin had the responsibility to re-establish the church otherwise Catholicism would simply fade from China. In other words, Jin is responsible for the future of the Catholic Church in China.³³

Jin was thus grateful to the Chinese authorities, especially the Political Security Department and the Shanghai Religious Affairs Bureau, for encouraging him to revive the Catholic Church in Shanghai. The deputy head of the bureau, Chen Yiming, was the one who helped Jin to open churches, reclaim church property and re-establish the diocese of Shanghai on a firm foundation.³⁴

Considered “the most influential and controversial figure in Chinese Catholicism of the last 50 years,” Jin had persuaded the authorities to allow a prayer for the pope to be recited during mass in the “open” churches.³⁵ Rome did not condemn him, probably because he had accomplished a lot in Shanghai and hoped to dialogue with him. As of 2007, his diocese includes 141 registered parishes, 74 priests, most of whom are under 40 years of age, 86 nuns, 83 seminarians and 150,000 faithful. Although he belonged to the official church, Jin had quietly accepted the authority of the pope in his heart.

Jin thinks that the sufferings of the underground church were unnecessary because the sacraments were available in the open or official churches. Accommodation was better than resistance because there was no way that Catholics can confront the Communist authorities and win. “I don’t wait for [the Communist] collapse,” Jin says. “I get things done now.” Communist secret police are everywhere like God, so it is “stupid” to hide.³⁶

Gong and Jin were arrested on September 8, 1955, together with other priests, nuns and lay people. Jin was convicted of counter-revolutionary activities and sentenced to 27 years in prison and Gong was

³³ Ibid., 284.

³⁴ Ibid., 285.

³⁵ Adam Minter, “Keeping Faith,” *Atlantic Monthly* (10727825) 300, no. 1 (July 2007), 76.

³⁶ Ibid.

convicted of high treason and sentence to life in prison. Released from prison, both took on different positions regarding the official church and the underground movement, their decisions symbolize the disunity and discord that exist in the Catholic Church in China.

CONCLUSION: POWER AND LEGITIMACY

Chinese Communists criticised Christianity as a tool of imperialism. Since religion did not disappear as predicted by Marx, the Chinese government decided to manipulate religion as their own tool to promote the Party's agenda. The imperial state cult of China might have been destroyed by Communism, but the Party is still preoccupied with state power and legitimacy supported a particular ideology. Chinese authorities are still "using religion to police and regulate religion, just as the imperial state has done for more than two millennia."³⁷

In the history of China, there was never a period, before and after the Communist Revolution in 1949, when the government allowed total free exercise of expression and religious freedom, except during the "Let a Hundred Flowers Bloom" (百花齐放 *baihua qifang*) campaign in 1956 (which turned out to be a trap to identify critics of Chairman Mao). The central government has always subscribed to a form of state religion or ideology, be it imperial state cult or Marxism. For more than two thousand years, "the core ideological convictions shaping and buttressing imperial governance also direct correlatively the purpose and process to regulate, control, and exploit all rivaling religious traditions whenever it is deemed feasible and beneficial to the state."³⁸ The state always has the upper hand in its effort to control and regulate religion because it makes sure that only patriotic citizens serve as religious leaders. Its strict laws concerning age for baptism and church attendance resulted in limited number of believers.

³⁷ Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspective* (Chicago: La Salle, Illinois, 2005), 145.

³⁸ *Ibid.*, 3.

The Chinese government will continue to limit the degree of religious freedom as it had done in ancient times under the Confucian ruling class. Like the Confucian elite, the Chinese Communist Party has no need of religion in principle. In the interest of self-protection of state religion or ideology, anything foreign or heterodox must be controlled or suppressed. A strong Chinese state is unlikely to tolerate a religion independent of its control. In view of this, the Church has either to comply or contest. In late nineteenth century, the Holy See backed by western gun boats could afford to denounce Communism when China was poor and backward.

Except being a moral and spiritual force in international relations, the Vatican today has nothing concrete to offer to China. It has no army, no aircraft carrier, no marketable products (maybe some antiquarian books), and no research institutes to transfer technology to help China. The best option is for the Church to engage in dialogue with China, which is anxious to portray itself as a world leader supported by countries in need of her guidance and aid.

**NOMINARE L'INEFFABILE: IL PROBLEMA
DEL NOME DI DIO NEI TESTI SACRI
DELLE RELIGIONI ABRAMITICHE**

CLAUDIO MONGE

Editor's note: *One of the most controversial areas of contemporary theology is the theology of religions. This discipline attempts to compare the ways in which the different religions think God and speak of Him; an inevitable undertaking, however, because if God is God, He must necessarily be other than our attempts to think Him and to talk about Him – si enim comprehenderis non est Deus, as St Augustine said. On the one hand, we cannot comprehend God; on the other hand, we cannot but try to know Him, even if in multifarious and inadequate ways, in order to be able to love Him. So, whence the controversy?*

The problem is, that theologians of religions sometimes seem not to grasp the differences in degree amongst the several possible ways of knowing and saying God. "Each of them is insufficient, therefore all are equivalent, therefore all religions are equally insufficient, therefore all religions are equivalent:" this would seem the syllogism leading to religious pluralism, proper to a not negligible share of the theology of religions – whereas it would be more appropriate to say "every way of thinking God and speaking of Him is insufficient, but some of them are more inadequate than others, therefore not all are equivalent, therefore a hierarchical ordering of religions is to be recognised."

The author of the present article, a consultor of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, a lecturer in several universities, the chair of DoStI (Dominican Study Institute) in Istanbul, believes that the indispensable condition of mutual understanding amongst religions does not consist in establishing a common religious language, but in sharing a common experience of the sacred. In particular, one should admit that the reference to Judeo-Christian revelation does not allow to exclude the authenticity of an Islamic experience of God – unless asking oneself the question, we add, to establish the value hierarchy of the different experiences of the same Mystery.

LE CRITICITÀ DI UN APPROCCIO TEOLOGICO COMPARATO

Possiamo nominare l'ineffabile? Una prima reazione, che ha attraversato i tempi e le diverse sensibilità dell'uomo religioso, potrebbe essere: no, non possiamo parlare di Dio. Parlare di, o parlare su, è avere un certo potere sulla cosa di cui stiamo parlando. Significa avere il concetto, l'immagine, i documenti o la dimostrazione. È riportare la cosa in uno spazio umano del linguaggio, dove sappiamo e disponiamo. Certo, secondo il pensiero credente, da sempre il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio, e questo è garanzia di una comunione possibile, ma non ancora delle possibilità di esprimerla in modo adeguato, con parole umane¹. Pertanto, l'esperienza di Dio è inevitabilmente mediata dal suo emergere alla coscienza e all'intelligenza, cioè da un discorso su Dio, da una certa conoscenza di Lui. È un discorso che nasce dall'apertura dell'intelligenza al limite delle possibilità umane, eppure peculiare dell'uomo, che si realizza proprio trascendendosi. L'itinerario della mente e del cuore verso Dio (secondo la ben nota espressione di San Bonaventura) è un cammino decisivo, ma su un crinale rischioso, perché possiamo ascendere a Lui partendo dalle meraviglie della creazione, oppure ricadere nella prigionia dell'immanenza soggettiva, scambiando il Dio vivente con un idolo forgiato dalle nostre escogitazioni, o dai nostri meschini interessi: un idolo che possiamo comprendere, afferrare, dominare, asservire.

Il dare un nome², in particolare, è una forma di asserzione e di controllo su qualcosa, da cui consegue il fatto che lo studio del processo

¹ Ricorda il CCC al n. 39: «Nel sostenere la capacità che la ragione umana ha di conoscere Dio, la Chiesa esprime la sua fiducia nella possibilità di parlare di Dio a tutti gli uomini e con tutti gli uomini. Questa convinzione sta alla base del suo dialogo con le altre religioni, con la filosofia e le scienze, come pure con i non credenti e gli atei».

² Nel racconto della creazione, quando Adamo, così com'è scritto, viveva da solo nell'Eden, Dio gli sottopone "*tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo*", affinché egli, Adamo, dia loro un nome (cfr. Gn 2,21-22). Di fatto, "dare un nome", nella cultura biblica, designa la facoltà di gestire, propria di chi, in quanto superio-

del “nominare” è implicitamente anche una illustrazione di come i popoli producano le immagini e le culture dal loro modo di pensare e come da questa produzione esprimano la loro auto-comprensione.

San Tommaso d’Aquino ci ricorda che la fede presuppone la conoscenza naturale; ciò significa che la fede è solo di un soggetto, che per natura è dotato di ragione ed è capace, almeno nel senso che non gli è precluso costitutivamente, di arrivare a conoscere verità quali l’esistenza di Dio ed altre verità che Lo riguardano³. L’Aquinata ci ricorda anche che non si potrebbe credere che Dio si è incarnato in Gesù Cristo, che Gesù è il Figlio di Dio, che ha assunto la natura umana, vero Dio e vero uomo, che è morto e risorto per la nostra salvezza, se non si ritenesse che Dio c’è, che è creatore dell’uomo e quindi trascende l’uomo, senza alcuna possibilità di confusione tra l’uomo e l’Assoluto. Dunque, riconoscere Dio creatore significa riconoscere anche l’ineliminabile creaturalità e finitezza dell’uomo, che non si può salvare con le sue sole forze, perché egli è bisognoso della salvezza che gli viene donata da Colui che ha il potere di portarla a compimento, rispettando la sua libertà. Dunque, se Dio è Dio, riconoscerne l’esistenza significa tuttavia non misconoscere che Lui è altro rispetto ai nostri tentativi di parlarne...

re, esercita una responsabilità. Nel comando di “dare un nome”, Dio assegna alla creatura umana una podestà, una responsabilità delegata che è prolungamento della sua stessa opera creatrice.

³ In due brevi articoli tratti dalla *Summa Theologiae*, parte I, questione 12, San Tommaso riepiloga le differenze essenziali fra la conoscenza di Dio accessibile alla sola ragione naturale e quella conoscenza di Dio che è invece dono di grazia. Attraverso la conoscenza di forme sensibili (come effetti che rimandano ad una causa) la ragione naturale dell’uomo può conoscere che Dio esiste, ma non la sua essenza (q. 12 art. 12). La conoscenza di Dio, dovuta ai doni della grazia, che l’Aquinata considera nella q. 12 art. 13, riguarda tuttavia, in primo luogo, quella conoscenza derivante dal dono di grazie attuali, quali visioni profetiche o altre grazie, e non quella conoscenza di Dio di cui il cristiano in stato di grazia abituale può essere soggetto, ulteriormente favorita dai doni dello Spirito Santo.

Si tratta di una consapevolezza condivisa dalle fedi abramitiche, la cui ricerca di dire l'ineffabilità di Dio presenta dei punti di riferimento comuni, come l'affermazione, appunto, di un rapporto di creaturelità⁴. Certo, quando ci situiamo a livello di ricerca di un linguaggio comprensibile e non equivoco, in un dialogo tra fedi diverse la questione si complica tremendamente. Ci addentriamo in quelle che sono le difficoltà della teologia comparata delle religioni⁵, il cui statuto epistemologico è ancora in fase di costruzione e di acceso dibattito, con problemi teologici e molte reticenze al suo riguardo. Bisogna prendere, prima di tutto, delle indispensabili precauzioni metodologiche. Non possiamo ignorare, da un lato, che il metodo comparatistico sia praticamente una necessità nell'ambito della conoscenza umana, da sempre collocata nel segno dell'analogia (termine dotto per significare la comparazione, appunto). È, tuttavia, molto frequente fondare la metodologia comparatista su presupposti e interessi confessionali, anche se non sempre dichiarati come tali. Insomma, il comparatismo troppo spesso porta a evidenziare solo una religione, in modo particolare il monoteismo cristiano, sia preservandola da ogni velleità comparativa sia, più sottilmente, sottomettendola alla comparazione per meglio affermare la sua differenza. C'è comunque chi sostiene, e noi siamo tra quelli, che la teologia cristiana delle religioni non può dispensarsi dal ricorso al metodo comparativo. Il problema è, dunque, saperne fare un uso corretto. Claude Geffré, teologo domenicano francese recentemente scomparso, distingueva, dal punto di vista epistemologico, la teologia comparata delle religioni dalla storia comparata delle religioni. Nel primo caso, non si tratta di cogliere semplicemente similitudini e differenze tra le religioni, ma di fare una teologia interreligiosa dove ci si sforzi davvero di sposare la comprensione che l'altro ha del proprio credo,

⁴ Musulmani, ebrei e cristiani hanno molto da condividere relativamente all'evento fondatore della creazione, l'intenzione primordiale che l'ha realizzata e la visione finale che essa implica, poiché si tratta della storia degli uomini e della gloria di Dio.

⁵ Rimandiamo alle considerazioni di C. Geffré nel suo *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris 2006.

senza ovviamente venir meno alla fedeltà assoluta alle proprie convinzioni, implicata da qualsiasi approccio religioso. Per questo motivo non si paragonano solo le espressioni multiple di ciascun sistema religioso, ma si tenta di comparare il modo in cui ciascun sistema pretende di mettere i propri fedeli in relazione con l'Assoluto. A questo riguardo, ancora Claude Geffré aggiunge un criterio fondamentale per la pratica comparatistica quando precisa che non si possono comparare aspetti religiosi isolati cercando di evidenziarne similitudini e differenze. Le religioni, infatti, sono delle totalità, e non si può capire un elemento particolare estrapolato dalla totalità nel quale si iscrive. Da questo si può evincere che solo con una vera integrazione tra le fedi rispettive si può arrivare a fare una teologia interreligiosa.

Da queste premesse, in riferimento al tema di questo contributo, direi che una prima *condicio sine qua non* di mutua comprensibilità tra esperienze religiose non è da trovarsi immediatamente nel linguaggio stesso, cioè nello stabilire formalmente un linguaggio religioso comune, ma nella possibilità di condividere una comune esperienza nella sua radicale sincerità. Detto diversamente, termini e parole usate dovrebbero poter provenire da una reciproca esperienza e una comprensione comune della personale ricerca di Dio propria di ciascun percorso religioso.

Dovendo occuparci del nome o dei nomi di Dio nei testi sacri, dobbiamo partire dalla constatazione che i testi sacri di Giudaismo, Cristianesimo e Islam sono tutti una sorgente per il “linguaggio” delle loro rispettive religioni e contengono le idee essenziali alla base delle loro rispettive teologie. Come abbiamo già accennato, per poter lavorare in parallelo su queste differenti teologie dovremmo sviluppare una metodologia teologica comparatistica e, visto che facciamo in particolare riferimento ai testi Sacri delle religioni abramitiche, ci dovremmo muovere nell'ambito della Teologia scritturistica comparatistica: più precisamente, leggere i testi sacri che guidano le diverse comunità in questione nella loro comprensione di Dio, di se stesse e delle altre comunità (ben sapendo che lo statuto di tali scritture è radicalmente diverso per i loro rispettivi aderenti).

Nel 2007, in Malesia, scoppiò un'aspra contesa pubblica sull'uso della parola "Allah" per designare il nome di Dio in scritti e discorsi non musulmani⁶. Tutto iniziò da un articolo del settimanale cattolico *Herald Malaysia*, e la diatriba si chiuse solo nel 2014 con il capovolgimento, in secondo grado, di una sentenza originariamente favorevole ai non musulmani⁷. Quello che è paradossale in questa storia è che il termine "Allah" è sempre stato utilizzato dalle comunità cristiane di lingua malese per designare Dio, e questo molto prima dell'avvento dell'Islam stesso⁸.

⁶ Il contenzioso riguardava anche altri termini di origine araba, molto meno fondamentali, come quello di «Kaabah» per designare lo spazio sacro, in termini generali e non solo in riferimento al tempio della città santa del culto islamico.

⁷ In sintesi, il governo malesiano, sotto la pressione di gruppi islamici, aveva proibito ai cristiani (e ai non-musulmani in genere) di utilizzare nelle loro pubblicazioni la parola Allah. Poi l'Alta Corte del Paese, a seguito di una lunga battaglia giuridica, aveva ridato ai non-musulmani, in una sentenza del 31 dicembre 2009, la possibilità di riutilizzare questo termine. Ma a seguito di ulteriori reazioni violente di gruppuscoli musulmani fondamentalisti, il governo aveva fatto lui stesso appello contro l'Alta Corte. La Corte di Appello di Kuala Lumpur ha accolto, il 22 agosto 2013, l'istanza del Governo e, il 13 ottobre 2013, ha rovesciato il giudizio di primo grado, respingendo anche il contro appello cristiano del giugno 2014.

⁸ Del resto, non è un caso che, secondo la tradizione, il padre del Profeta Maometto si chiamasse *Abdullah*, vale a dire "Il servitore di Dio", ben prima che l'illustre figlio fosse oggetto di una "rivelazione" che ha dato origine all'Islam. I musulmani non arabofoni hanno a disposizione due parole per riferirsi a Dio o per parlare di Lui. Ecco perché i persiani utilizzeranno piuttosto il termine *Khodâ*, nella vita di ogni giorno e nella poesia, riservando il termine Allah alla preghiera liturgica o a quella mistica (*dhikr*). Ma ecco un altro esempio di controversie terminologiche che potrebbe sembrare di segno opposto rispetto al caso malese appena evocato. La comunità cristiana levantina di Turchia (i cattolici di rito latino, antichi soggetti dell'Impero ottomano e provenienti da tutto il bacino del Mediterraneo e dai Balcani, ma da tre o quattro generazioni nati e residenti in particolare ad Istanbul e a Smirne) ha per molto tempo rifiutato di attribuire a Dio il termine Allah, considerato proprio dei musulmani, preferendogli il termine "tanri", certamente più neutro ma anche meno adeguato per significare il Dio personale, visto che è tradizionalmente attribuito agli dèi antropomorfi dell'Olimpo greco.

D'altro canto, gli studiosi dei testi sacri ebraici ci ricordano, per esempio, che la maggior parte dei nomi usati, sia in modo generico che specifico, in riferimento al Dio di Israele, erano già in uso presso i Cananei, in riferimento ai loro "dèi" pagani. Difficile essere sorpresi, se pensiamo al fatto che i primi israeliti parlavano la lingua dei Cananei⁹. Questi nomi, dunque, non possono essere considerati come attributi originali creati all'interno del culto israelitico di Dio, ma riflettono piuttosto la storia del dialogo tra la fede in Dio narrata nella Bibbia ebraica e le culture medio-orientali circostanti.

I NOMI DIVINI NELL'ISLAM

Il sistema di denominazione del divino nell'Islam è molto più strutturato di quello del Giudaismo e del Cristianesimo e assume un ruolo davvero centrale nella storia del pensiero islamico. Come è noto, secondo la tradizione i nomi di Dio sono 99, e un *hadith* incoraggia la loro recita: «A Dio appartengono i novantanove nomi, cioè cento meno uno, perché lui, l'Unico (*al-witr*, letteralmente "il Dispari"), ama essere descritto da questi nomi, recitati uno per uno; colui che conosce i 99 nomi entrerà nel paradiso»¹⁰. Naturalmente, quando si parla di 99

⁹ In Isaia 19,18 si afferma: «In quel giorno, vi saranno nel paese d'Egitto cinque città che parleranno la lingua di Canaan e che giureranno per il Signore degli eserciti; una di esse si chiamerà: Città del sole».

¹⁰ Testo citato da L. Gardet, s.v. "al-Asmā al-Husnā" (*i più belli*), in *El²* I, p. 714. Bisogna sapere che è nella lingua scelta da Dio per la rivelazione coranica che tutti i musulmani del mondo sono tenuti a rivolgersi all'Unico nella loro preghiera canonica o rituale (*ṣalāt*): una caratteristica ancora una volta propria solo all'Islam, perché la Bibbia non attira mai espressamente l'attenzione sulla lingua nella quale è consegnato il messaggio divino. In fondo è come se i musulmani restituissero a Dio la parola discesa (nella lingua araba lo stesso termine significa contemporaneamente "disceso" e "rivelato") e prestata agli uomini in una lingua a loro comprensibile... È quella che Jacques Berque (uno dei grandi traduttori-interpreti del Corano) definisce l'*inverbazione* divina del Corano, per distinguerla "dall'Incarnazione del Verbo" propria della teologia cristiana. Mohamed Talbi, storico tunisino,

nomi, si vuole sottolineare il significato del cento meno uno¹¹, dove il nome mancante, il centesimo appunto, è quello supremo o nascosto, prova che i nomi dati a Dio con linguaggio umano non possono mai interamente comprendere e, tanto meno, esaurire il Suo mistero... Dio rimarrà sempre “più grande”, ben oltre ciò che possiamo dire di Lui: un soffio di silenzio, un nome che Dio tiene per sé, riservato alla sua sola conoscenza!

I 99 nomi di Dio sono sostanzialmente divisibili in due categorie: i nomi dell'Essenza (*adh-dhāt*), come appunto *Allāh*, e i nomi delle Qualità (*aṣ-ṣifāt*), come *ar-Rahim*, facente parte della famosa *basmala* (la formula araba *Bi-smi 'llāhi al-Rahmāni al-Rahīmi*, e cioè «In nome di Dio, Clemente, Misericordioso»), che apre ciascuna delle 114 sure del Corano, tranne la sura IX. Questi nomi sono stati rivelati direttamente nel Corano, o derivano indirettamente da passaggi coranici, ma taluni appartengono anche a tradizioni non necessariamente coraniche.

In realtà, dal Corano emergono ben più di 99 *Bei Nomi di Dio*. Al-Gazali, in un breve scritto, spiega, appunto, che i nomi più alti di Dio non si limitano a questi universalmente noti. Tra l'altro, si possono trovare parecchi elenchi dei novantanove nomi, e non tutti i nomi menzionati coincidono: insomma, va da sé che ne esistano molti di più (alcuni studiosi ne hanno recensiti almeno 130).

Non possiamo parlare della rilevanza dei nomi di Dio nell'Islam senza ricordare la già citata importanza dei nomi e del nominare al cuore delle tradizioni semitiche. In particolare, in contesto islamico, bisogna sapere che i nomi sono utili a definire, oltre che a distinguere

usava, a questo proposito, un parallelo ancora più evocativo dicendo che, mentre per i musulmani il Verbo si è fatto libro, per i cristiani si è fatto uomo. In terra d'Islam, spesso viene usata una sorta di coroncina del rosario come supporto per la recita dei nomi divini. Il rosario musulmano, la *subḥa* (*tesbih*, in turco), è composto da tre volte trentatré grani o, più spesso, solamente da trentatré grani, girato e rigirato, quasi compulsivamente, tra le dita di tantissimi musulmani uomini.

¹¹ Il riferimento al 99, numero dispari, non è casuale: sarebbe una prova in più dell'Unicità di Dio e dei suoi Attributi, perché nulla può essere associato a ciò che è dispari.

l'oggetto o la persona a cui si riferiscono, e, di conseguenza, più un oggetto, una persona o un luogo sono importanti e sacri, più la lista dei nomi da attribuire loro si allunga! Non basta, nominando si dà un significato alle proprie esperienze e conoscenze, si producono delle immagini che devono tradurre i propri pensieri, oltre che mantenere il controllo su qualcosa¹². Evidentemente, l'atto di nominare in riferimento a Dio conosce una sorta di "limitazione necessaria", principalmente del linguaggio. Questa è particolarmente evidenziata dal problema dell'antropomorfismo: l'attribuire a Dio dei caratteri e delle qualità che sono proprie degli esseri umani. L'antropomorfismo è una conseguenza necessaria dell'insufficienza del linguaggio umano in relazione a Dio, benché le religioni tentino di perfezionare costantemente il loro linguaggio su Dio¹³. Tuttavia, i musulmani e gli ebrei sono particolarmente sensibili all'idea che Dio non possa essere rappresentato da un'immagine, usando gli elementi della sua creazione. Ogni immagine velerebbe e tradirebbe proprio ciò a cui vorrebbe rimandare. Il divieto di rappresentare Dio è, del resto, un'ingiunzione presente nella Bibbia come nel Corano. Non possiamo però ignorare che nell'Antico Testamento, e quindi al cuore della Bibbia ebraica, c'è pure l'idea essenziale che gli esseri umani sono creati a immagine di Dio, come racconta il libro del Genesi: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, li creò uomo e donna» (1,27). Nel Nuovo Testamento stesso, è Paolo che riprende l'idea di un uomo a somiglianza di Dio, specialmente nella prima Lettera ai Corinzi: «L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo» (11,7). Paolo sembra portare il parallelo antropomorfo al punto di identificare Dio con il maschio e non più con l'umanità in generale! Qui non si tratta tanto di un Dio antropomorfo, ma di un uomo "teomorfo"¹⁴. Certo, l'antropomorfismo è

¹² Cfr. nota 2.

¹³ Cfr. J. Bowker, «Anthropomorphism», in *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 74.

¹⁴ Questa accentuazione paolina sembra in contraddizione con la visione universalistica della Genesi (cfr. C.A. Holbrook, *The Iconoclastic Deity: Biblical Images of God*, Associated University Press, Cranbury NJ 1984).

anche un problema per l'Islam. Il Corano insegna, da un lato, che non c'è nulla come Dio e che nulla e nessuno gli assomiglia¹⁵. Il profeta Maometto afferma, tuttavia, che “Dio ha creato Adamo a sua immagine”. Questa parola è attestata, ad esempio, dalla testimonianza dello studioso musulmano di origine persiana Al-Bukhârî, autore di una delle più importanti raccolte di *hadîth* dell'islam sunnita, riconosciuta come autentica¹⁶. L'immagine indica una qualità e il significato dell'affermazione è che Dio avrebbe creato Adamo secondo le Sue stesse qualità: conoscenza, udito, vista e così via. Questo mentre, da un altro lato, si afferma come nulla possa essere paragonato alle qualità divine! Dunque, si deve supporre che l'uomo goda di un semplice riflesso delle stesse, in quella debita proporzione che esiste tra il sole e il suo riflesso nell'acqua e, tuttavia, in un grado superiore a quello che si trova nelle altre creature. Ne consegue che, se Dio è misericordioso, l'uomo è capace di misericordia. Se Dio è il Vivente, all'uomo è stata data la vita. Se Dio è onnisciente, i figli di Adamo dispongono del sapere. Nello stesso tempo, sarebbe assurdo limitare la misericordia divina a quella degli umani. Allo stesso modo, Dio è il Vivente che non muore, mentre l'uomo è mortale. In altre parole, questa espressione: “Dio ha creato Adamo a sua immagine”, significherebbe, secondo l'Islam, che l'uomo ha qualità che gli danno una vera dignità e la possibilità di perfezionarsi sul piano morale e spirituale, senza tuttavia pretendere di ridurre il divino al rango dell'umano o di elevare l'umano al rango del divino. Qui sta, appunto, la differenza con l'immaginario che si è sviluppato nella tradizione cristiana dove, capovolgendo l'ordine delle cose, si è iniziato a *rappresentare Dio a immagine dell'uomo*.

¹⁵ Cfr. s. XLII, 9.11, s. VI, 103 e s. CXII, 4.

¹⁶ Il giurista arabo, di scuola *shafi'ita*, Ibn Hajar Al-'Asqalani spiega che il possessivo “suo” (in arabo il pronome *hu*) può essere riferito ad Adamo stesso. Questo significherebbe che Dio l'ha creato in una forma compiuta e definitiva: insomma, Adamo non avrebbe seguito fasi diverse di crescita, come nel caso dei suoi discendenti. Ma Al-'Asqalani aggiunge: «È stato detto che il pronome si riferisce a Dio. Coloro che l'affermano si attengono a questa versione: “Dio ha creato Adamo a immagine del Totalmente Misericordioso”. Ritourneremo su questa questione in seguito (cfr. nota 19).

Tornando all'Islam, il rigoroso aniconismo è in parte contraddetto da versi coranici che descrivono Dio in modo antropomorfo, come se avesse un viso, delle mani, degli occhi, e come se stesse parlando mentre è seduto su un trono¹⁷. In realtà, ciò che caratterizza la visione umana di Dio nel sentimento musulmano è che i musulmani contemplan la teofania divina a partire da un doppio punto di vista: quello della trascendenza (*tanzih*, letteralmente “dichiarare qualcosa come puro e indipendente da qualcos'altro”) e quello della rassomiglianza (*tashbih*, letteralmente “vicinanza, accessibilità”), il primo in riferimento all'Essenza, il secondo ai Nomi e agli Attributi di Dio. È un modo, questo, di tradurre una delle domande metafisiche e teologiche fondamentali: quale rapporto intercorre tra Dio e il mondo? Da un lato, quella islamica può essere considerata una teologia “apofatica”, che consiste nel comprendere Dio partendo da ciò che lo distingue dalla Sua creazione e nel considerarlo “fuori del mondo” per meglio preservare la trascendenza (*tanzih*) dell'essenza divina. Questa concezione, di fatto, rende impossibile ogni conoscenza e qualsiasi legame con Dio: si negano completamente gli attributi di Dio e, con il pretesto di voler preservare la sua purezza assoluta rispetto alla creazione (l'affermazione del monoteismo radicale del *Tawhid*, la credenza in un dio unico senza alcuna rappresentazione mentale, nessun partner, nessun uguale e nessun intercessore), si apre la via all'agnosticismo (*ta'wil*) per ciò che concerne la natura divina. La via opposta all'apofatismo è il credere che Dio assomigli fundamentalmente alle creature (*tashbih*), determinando una confusione crescente tra Dio e la Sua creazione e un abbassamento dell'Increato a livello del creato. Tra questi due approcci, per evitare le insidie di una scelta alternativa tra il *tanzih* e il *tashbih*, si colloca la mediazione teologica delle “teofanie”, propria dello sciismo, con la quale Dio si fa conoscere a coloro che hanno il cuore pronto a riceverlo. La persona dell'Imam e più precisamente dei Quattordici Immacolati¹⁸ costituiscono il supporto e il luogo della mani-

¹⁷ Cfr. s. LV,17; s. XXXVIII,75; s. LIV,14; s. II,153; s. XX,5; s. II,26.

¹⁸ La persona del Profeta, di Fātima sua figlia e dei Dodici Imam ben nascosti (almeno secondo lo sciismo duodecimano). A proposito di questi ultimi, gli sciiti riferiscono che, sebbene Muhammad fosse l'ultimo profeta ad aver rivelato una legge

festazione delle perfezioni divine dell'*Absconditum*. La divinità in sé, essendo inconoscibile, non può ricevere né nome né attributo senza che la sua trascendenza sia violata. Ecco perché, in molti *hadith*, gli Imam ripetono: «Siamo Noi che siamo i Nomi, gli Attributi ... il Volto di Dio, la Mano di Dio, ecc». L'*imamologia* si presenta come la soluzione del problema dei presunti antropomorfismi del Corano e rappresenta l'equivalente delle teologie del *logos* nel neoplatonismo filosofico (ripreso dal pensiero cristiano delle cristologie di tipo gnostico), del pensiero islamico-sciita¹⁹. È ormai chiaro il perché i 99 nomi che la tradizione islamica attribuisce a Dio, non solo non possono esaurire il mistero di Dio, ma tocchino solo gli attributi di Dio senza essere in grado di sfiorarne veramente l'Essenza (*Zât*), che rimane un Mistero (*al Ghayb*), considerato dall'Islam come il dominio non rivelato all'uomo.

religiosa (*shari'ah*), tuttavia ebbe dodici discendenti conosciuti come Imam. Questi Imam sono le guide che istruiscono i loro discepoli e li guidano verso il significato nascosto (*batin*) delle rivelazioni profetiche (*zahir*).

¹⁹ Per meglio capire la mediazione teologica delle teofanie, è interessante fare riferimento al pensiero di Abd el-Kader (1808-1883), l'emiro eroe della resistenza algerina contro l'esercito francese dal 1832 al 1847, ma anche sapiente e mistico. Nei suoi scritti spirituali riuniti nel *Mawâqif* (lett. «Il Libro delle Stazioni»), egli sviluppa in una prospettiva metafisica il significato dei versetti coranici e degli *hadith* del Profeta, situandosi nella linea della dottrina di Ibn 'Arabi (Murcia 1165 - Damasco 1240). Commentando la relazione tra la divinità in se stessa e le sue rappresentazioni, usa il parallelo tra il colore dell'acqua e quello del suo contenitore. Dio, come l'acqua, non ha colore. Può apparire solo nella forma di colui che lo conosce e che è come il suo "recipiente". Il perfetto conoscitore è quello in cui la forma di Dio si manifesta nel modo più perfetto, perché è lo specchio in cui Dio vede i Suoi Nomi e i suoi Attributi. La persona "che conosce" si identifica con questa forma perché è qualificata dagli Attributi divini e ha realizzato in sé il significato dei Nomi. Se dal punto di vista della Realtà essenziale, tutte le forme del mondo sono i contenitori in cui si manifesta l'acqua Dio, l'uomo è il solo recipiente in grado di ricevere la Teofania, in altre parole di averne la scienza secondo l'*hadith* «Dio ha creato Adamo secondo la sua forma». Ora, questa forma non sono altro che i Nomi e gli Attributi divini (cfr. D. Gril, «La théophanie des noms divins, d'Ibn 'Arabi à Abd el-Kader», in A. Bouyerdene – É. Geoffroy – S.G. Simon-Khedis, *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, Presses de l'Ifpo, Paris 2012).

Abbiamo abordato un tentativo di analisi teologica a partire dai 99 *Bei Nomi di Dio*, pur constatando che esistano molti meno studi accademici sui 99 *Bei Nomi* di quanti non ne esistano sulle denominazioni divine nel Giudaismo e nel Cristianesimo. La ragione principale di questa povertà è da ricercarsi nel fatto che i *Bei Nomi di Dio* coranici sono soprattutto atti ad essere usati nella preghiera o nella recitazione spirituale, più che diventare oggetto di una riflessione teologica sull'essenza di Dio. Insomma, questi nomi sono significativi ed hanno una valenza fortemente spirituale per coloro che li recitano: sono come il respiro del credente islamico e danno il ritmo alla sua preghiera. È doveroso fare qui un accenno al *dhikr* in arabo, *Zekr* in persiano, che rappresenta l'espressione più conosciuta e più caratteristica della spiritualità sufi. Letteralmente *dhikr* significa "fare memoria di Dio" e, più nel dettaglio, si tratta allo stesso tempo del ricordo di Dio e della tecnica che permette di rinnovare questo ricordo. «E non dire di nessuna cosa: "La farò domani" – senza aggiungere: "Se Dio vuole", e se lo dimentichi, invoca (*udhkur*; lett. "ricordati") il nome del Signore...»²⁰. Questo ricordo, nel *dhikr*, rimanda ai nomi divini: un ricordo mentale o orale, individuale o collettivo, con o senza accordo ritmico del respiro. L'obiettivo di questa pratica è l'immersione stessa in Dio (*istighrâq*)²¹. Dunque, i nomi divini, nella

²⁰ Dalla sura XVIII, 23-24, nella traduzione di A. Bausani, *Il Corano*, BUR 1988. Nell'interpretazione di Kalābādhi nel suo *Kitab al-ta'arruf*, questi versetti un po' criptici sarebbero da leggere nel modo seguente: «Quando tu avrai dimenticato tutti, tranne Dio, tu ti ricorderai di Lui», un testo che funge da giustificazione fondata della *dhikr*, una pratica che avrebbe preso piede in epoca relativamente tardiva, intorno al XII secolo.

²¹ Ghazālī, nel suo celebre *Ihyā' 'ulūm al-dīn* («La Revivificazione delle scienze della Religione»), dove espone lo scopo e la pratica del sufismo, descrive così la pratica del *dhikr*: «Dopo essersi seduto in solitudine, egli (il sufi) nomina Dio (Allah) incessantemente e con tutto il cuore. Questo fino a quando non giunga ad uno stato in cui abbandona il movimento della lingua, per vedere la parola come scorrere da sola sulla stessa. Poi arriva al punto di cancellare anche la traccia della parola sulla lingua, e ritrova il suo cuore totalmente immerso nel *dhikr*; egli persevera assiduamente fino a quando arriva a cancellare, anche dal suo cuore, l'immagine della

memoria continua e permanente di Dio (*dhikr*), sono prescritti dal maestro che introduce il cammino sul sentiero spirituale, al fine di preservare i discepoli dal dominio del loro ego e dagli impulsi naturali. Ma questo ricordo ha valore solo se tutti i sensi dell'individuo vengono a focalizzarsi totalmente sul Reale Significato di questi diversi nomi. È solo attraverso la perfetta conoscenza e l'amore della Verità di questi nomi divini che l'attenzione al sé scompare. Quindi il sé diventa purificato e abbellito dagli attributi divini. Il *dhikr*, la cui pratica è davvero universale nel sufismo, ha affinità con la forma di preghiera *esicasta* conosciuta nel cristianesimo principalmente ortodosso e che risale alle pratiche dei Padri della Chiesa nei primi secoli dopo Cristo. Anche la ripetizione incessante di una semplice frase come «kyrie eleison, kyrie eleison» (Signore, pietà) svolta nella tranquillità, è una preghiera il cui senso non è nelle parole, ma nel modo e nel sentimento.

Ancora una volta potremmo dire che i 99 *Bei Nomi di Dio* non sono tanto lo strumento di un discorso su Dio, quanto di una esperienza della sua presenza. Ma l'accesso all'invisibile passa solo attraverso l'ascesi radicale del visibile, non attraverso una sua mediazione²². In altre parole, come abbiamo cercato di dimostrare, Dio, nella visione musulmana, è radicalmente inaccessibile alla comprensione umana, tranne che per colui che medita i suoi nomi e le sue gesta. Queste considerazioni lasciano intravedere, all'orizzonte del pensiero religioso dell'Islam, un paradosso dogmatico che concerne due termini essenziali per la fede musulmana: la *shahada* (testimonianza e, quindi, profes-

parola, delle lettere e della loro forma, in modo che il senso della parola dimori unicamente nel suo cuore, presente a lui, come legato indissolubilmente alla sua persona. - È in suo potere di giungere a questo limite, e di far perdurare questo stato respingendo le tentazioni; al contrario, non è in suo potere il fatto di attirare a sé la Misericordia del Dio Altissimo...» [*Ihyā'*, III, pp. 16-17, citato in C. Anawati - L. Gardet, *Mystique musulmane*, Vrin, Paris 1968, pp. 188-189, la traduzione è nostra].

²² Cfr. C. Glasse, «Image», in *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, cit. da F. Boespflug, *Caricaturer Dieu? Pouvoir et dangers de l'image*, Bayard, Paris 2006, p. 47.

sione di fede)²³ e il già citato *ghayb* (che significa letteralmente “assenza” e, quindi, conseguentemente, ciò che è nascosto, misterioso).

Si può rilevare una certa consonanza con l’idea giovannea del «*Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato*» (Gv 1,18), là dove l’Evangelista fa allusione prima di tutto all’esperienza della “vita con Lui”, anticipata dall’invito: «Venite e vedrete» in risposta alla domanda dei suoi due primi discepoli: «Rabbì, dove abiti?» (Gv 1,38b-39). Nello stesso tempo, l’interpretazione cristiana compie un radicale salto di qualità nel «...*proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato*», dove l’Assente si rende Presente nell’Incarnazione. È evidente che la dimensione dell’esperienza della rivelazione di Dio nel Figlio, propria del Nuovo Testamento, è in continuità con una profonda intuizione antico-testamentaria. Ci riferiamo al racconto della manifestazione di Dio come alterità irriducibile, che non elimina la sua prossimità estrema, che caratterizza tutto il racconto dell’Esodo e, in particolare, la celebre pagina della manifestazione di Yahwé a Mosé nel roveto ardente, con la rivelazione del Suo nome (Es 3)²⁴. Indipendentemente

²³ Si tratta del nome verbale di *shahida*, verbo che significa: sia essere presente, vedere con i propri occhi, essere testimone di un avvenimento, da cui il testimoniare quello che si è visto, l’attestare, il certificare. *Shāhāda* può quindi significare, prima di tutto, “quello che c’è”, quindi “ciò che è visibile”. Un altro senso, più comune, è quello della testimonianza: una dichiarazione in base alla quale il testimone di un evento attesta la realtà di ciò che ha visto. L’uso in ambito religioso (s. III,8, s. VI,19, s. LXIII,1) arriva solo in ultima istanza; *shāhāda* designa allora la professione di fede musulmana, nella famosa professione: «non c’è dio che Dio, e Muhammad è l’inviato di Dio» (cfr. D. Gimaret, “Shāhāda”, in *Encyclopédie de l’Islam*, ix, p. 207).

²⁴ «¹³ Mosè disse a Dio: “Ecco, quando sarò andato dai figli d’Israele e avrò detto loro: ‘Il Dio dei vostri padri mi ha mandato da voi’, se essi dicono: ‘Qual è il suo nome?’, che cosa risponderò loro?”. ¹⁴ Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono”. Poi disse: “Dirai così ai figli d’Israele: ‘Io Sono mi ha mandato da voi’”. ¹⁵ Dio disse ancora a Mosè: “Dirai così ai figli d’Israele: ‘Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio d’Abramo, il Dio d’Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato da voi. Tale è il mio nome in eterno; così sarò invocato di generazione in generazione’”».

da ogni tentativo di interpretazione filosofica e metafisica di questa misteriosa auto-definizione divina (Dio come pienezza dell'essere), gli esegeti suggeriscono di leggere il testo alla luce dei versetti che precedono, dove Dio si presenta nel suo "essere per" l'uomo. In questa prospettiva, l'"Io sono colui che sono" diventa l'"Io sono Colui che sarà sempre attento al grido dell'uomo". Questa interpretazione è intimamente legata a una considerazione teologica: la rivelazione biblica, nella comprensione giudaica, è prima di tutto un'etica. Essa non è, cioè, nell'ordine di uno svelamento grazie al quale si comprende "chi è Dio", ma nell'ordine di un agire nel quale si scopre quello che "Dio fa per l'uomo". Non è applicabile, in tale ambito, una relazione di conoscenza come quella tra *res cogitans* e *res extensa*, tra un soggetto conoscente e il suo oggetto, ma si orienta la ricerca verso un incontro esistenziale che si realizza nel corso di tutta una storia e del quale il pio ebreo conserverà memoria, tramandandone il racconto di padre in figlio²⁵.

IL DIO "UNO" È ANCHE "UNICO"?

Evocando la controversia giuridica malese sull'uso del nome di Dio e la resistenza ideologica e culturalmente radicata dei cristiani di Turchia, possiamo rilevare una comune tentazione a "mettere le mani" su Dio, rivendicando una sorta di uso esclusivo del suo nome. Ora, se è vero che, per nominare Dio o per evocarlo senza nominarlo, non si può eludere la questione della sua identità, diventa essenziale interrogarsi sull'identità del Dio in cui credono i musulmani e di Colui in cui credono i cristiani. Padre Jomier, uno specialista domenicano dell'Islam, aveva adottato un criterio convenzionale per la traduzione del nome di Dio arabo nei suoi scritti a tema interreligioso: quando si fanno considerazioni su Dio ammesse da ebrei e cristiani, si può tranquillamente tradurre Allah con "Dio"; ma quando si tratta di posizioni proprie all'Islam, è bene lasciare "Allah". Louis Massignon entrò più decisa-

²⁵ Cfr. C. Monge, *Stranieri con Dio. L'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, Terra Santa, Milano 2013, p. 73.

mente al cuore della questione, formulando la faticosa domanda: «Sì o no, l'«Allah» del Corano è lui il Dio di Abramo?». Si tratta di una domanda profondamente teologica che emerge dall'incontro con i credenti musulmani e che verte sulla possibilità di fare davvero comunione attorno ad una medesima confessione del Dio vivente e nel duplice comandamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo. Questa domanda noi la porremmo in termini diversi: qual è il posto dell'Islam nel piano di Dio, nella storia della salvezza²⁶? Se per secoli la Chiesa si è preoccupata di spiegare come i membri delle altre religioni potevano salvarsi nonostante la loro appartenenza religiosa, ora la questione è di capire in che misura i membri di altre religioni vivano una relazione autentica a Dio, grazie alla mediazione della loro religione! Allora bisogna riformulare la domanda relativa all'ammissibilità dell'esistenza di un Dio Uno nel quale possiamo comunemente identificarci.

Partendo da un tale approccio, dovremmo fare una constatazione previa: non è Dio in se stesso ad essere diverso o identico, ma è lo sguardo che portiamo su di lui a cambiare. Allora la domanda riformulata sarebbe: quale riconoscimento dare, come cristiani, alla relazione con Dio che vivono i musulmani? In altri termini: in che misura possiamo riconoscere, in quello che il nostro interlocutore musulmano dice di Dio, il Dio in cui crediamo? La risposta è complessa, perché dobbiamo constatare che i riferimenti normativi della rivelazione oggettiva di Dio, propria della fede cristiana, non ci permettono di esaurire la totalità del mistero di Dio! Detto diversamente, questa rivelazione non ci permette di dire che tale o tal'altra esperienza di Dio non sia autentica, col pretesto che non è identica a quella che noi conosciamo (a meno che contraddica in modo palese ed oggettivo il doppio comandamento dell'amore a Dio e al prossimo)²⁷. Da parte nostra, se profes-

²⁶ Certo, per i musulmani questa domanda suonerebbe incomprensibile, prima di tutto perché la nozione di "piano di Dio" suppone una teologia della storia, una categoria che non è familiare al pensiero islamico.

²⁷ Benedetto XVI, nel suo ultimo discorso alla Curia, evocando la questione del dialogo interreligioso affronta proprio la questione della verità: «Il dialogo non ha di mira la conversione, ma una migliore comprensione reciproca – afferma il papa emerito – [...]

siamo i principi della verità cristiana, non per questo smettiamo di cercarla. Non possediamo la verità, è essa a possederci, e il Cristo, che è la verità, ci prende per mano in questa ricerca appassionata. Tornando alla ricerca dei non-cristiani, la Dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, al n. 3 afferma: «La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini»²⁸. L'espressione «adoratori del Dio uno» riferita ai musulmani, diventa, negli interventi successivi dei papi, una “fraternità” tra cristiani e musulmani nella fede in un Dio unico²⁹.

La ricerca di conoscenza e di comprensione, però, vuole sempre essere anche un avvicinamento alla verità. Così, ambedue le parti, avvicinandosi passo passo alla verità, vanno in avanti e sono in cammino verso una più grande condivisione, che si fonda sull'unità della verità. Per quanto riguarda il restare fedeli alla propria identità: sarebbe troppo poco se il cristiano con la sua decisione per la propria identità interrompesse, per così dire, in base alla sua volontà, la via verso la verità. Allora il suo essere cristiano diventerebbe qualcosa di arbitrario, una scelta semplicemente fattuale. Allora egli, evidentemente, non metterebbe in conto che nella religione si ha a che fare con la verità. Rispetto a questo direi che il cristiano ha la grande fiducia di fondo, anzi, la grande certezza di fondo di poter prendere tranquillamente il largo nel vasto mare della verità, senza dover temere per la sua identità di cristiano. Certo, non siamo noi a possedere la verità, ma è essa a possedere noi: Cristo, che è la Verità, ci ha presi per mano, e sulla via della nostra ricerca appassionata di conoscenza sappiamo che la sua mano ci tiene saldamente. L'essere interiormente sostenuti dalla mano di Cristo ci rende liberi e al tempo stesso sicuri» (Benedetto XVI, “Discorso alla Curia”, 21.12.2012, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_-20121221_auguri-curia.html, accesso: 1 marzo 2019).

²⁸ Dichiarazione *Nostra Aetate*, 28.10.1965, n. 3, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html (accesso: 1 marzo 2019).

²⁹ Da Paolo VI nel suo Discorso all'ambasciatore del Marocco del 1976, a Giovanni Paolo II nel suo Discorso ai rappresentanti della comunità musulmana di Francia del 1980, e in modo regolare nei suoi successivi incontri con interlocutori musulmani, quest'ultimi sono ogni volta definiti come «nostri fratelli nella fede del Dio unico». Per questo, fece non poco scalpore l'apparente cambiamento di registro

Certo, questa “fraternità” è tutt’altro che una banale uniformità nella ricerca di Dio e nella visione dello stesso; del resto, una profonda diversità in questa ricerca e percezione è già testimoniata dagli stessi scritti biblici e, in seconda istanza, dal confronto tra la letteratura biblica e quella coranica. Insomma, rimane piuttosto difficile non notare ambiguità, quando non profonde contraddizioni, tra le affermazioni coraniche e quelle scritturistiche. Non mancano, tuttavia, enormi affinità: Corano e Bibbia fanno emergere, da questo incrociarsi, anche parole, segni e simboli che sembrano corrispondersi a meraviglia, fare riferimento ad un serbatoio comune. Tanto che è lecito domandarsi se sia possibile ai musulmani fare una lettura islamica della Bibbia e ai cristiani tentare un approccio cristiano del Corano. Una risposta affermativa implicherebbe che nessuna delle parti ci veda una volontà di annessione o un pretesto per polemizzare.

Ciò premesso, non si potrebbero trovare forme complementari di una ricerca comune dell’unica Verità che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, e che si riflette in forme diverse nelle molteplici tradizioni religiose? Il Corano, da parte sua, sembra sostenere sia che musulmani e cristiani condividano lo stesso Dio, sia l’idea di una

della Dichiarazione *Dominus Iesus* sull’unicità e l’universalità salvifiche di Gesù-Cristo e della sua Chiesa, che, nel settembre del 2000, reagendo all’opinione della teologia pluralista, secondo la quale nella nostra fede cristiana ci sono delle buone ragioni che esigono la de-assolutizzazione del Cristianesimo in favore di un dialogo interreligioso (dove le altre religioni non siano solo esperienze parziali e insufficienti di salvezza e verità), afferma al n. 7: «*L’obbedienza della fede comporta l’accoglienza della verità della rivelazione di Cristo, garantita da Dio, che è la Verità stessa... Deve essere, quindi, fermamente ritenuta la distinzione tra la fede teologale e la credenza nelle altre religioni... che è esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva, ancora, dell’assenso a Dio che si rivela. Questo è uno dei motivi per cui si tende a ridurre, fino talvolta ad annullare, le differenze tra il cristianesimo e le altre religioni*» (Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 6.8.2000, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html, accesso: 1 marzo 2019).

incompatibilità radicale nella loro visione di Dio³⁰. Allo stesso modo, i teologi musulmani non sono stati spesso teneri, nella storia, con le formulazioni dogmatiche cristiane. Mohammed Talbi cita, per esempio, Ibn Hazm³¹ che scrive a proposito di certe affermazioni cristiane: «Se qualcuno dotato di un briciolo di ragione ci riflette, si renderà presto conto che esse (le affermazioni cristiane, appunto) sono solo divagazioni ispirate da Satana, o pura follia, di cui solo un reprobò può essere afflitto, ovviamente respinto da Dio l'Altissimo»³². Di segno opposto, come esempio di atteggiamento estremamente aperto, il messaggio di una fratellanza sufica che scrive ai monaci di Tibhirine per invitarli a un incontro in preghiera in occasione della festa di Natale: «Mostriamo che le nostre religioni non devono opporsi, ma che sono una magnifica perla collegata ad altre perle dal filo divino. Tutte apparentemente diverse, ma ognuna chiamata ad accentuare l'incomparabile splendore della collana che Dio ha donato all'umanità»³³.

³⁰ La Sura XXIX è molto esplicita a questo riguardo: «Discutete con la gente del libro solo nel modo migliore – fuorché con i colpevoli – e dite: “Crediamo in quel che è stato rivelato a noi ed è stato rivelato a voi, il nostro Dio e il vostro Dio sono un solo Dio, noi tutti siamo sottomessi a Lui”...» (XXIX, 46) (*Il Corano*, trad. Ida Zilio-Grandi. Mondadori, 2010). In altri passaggi coranici, si possono ancora trovare affermazioni piene di simpatia o, al contrario, prive di ogni amicizia: «Quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabei, quelli che credono in Dio e nell'ultimo giorno e compiono le buone azioni avranno la loro ricompensa presso il loro Signore e non dovranno temere, non patiranno tristezza» (s. II, 62); «Voi che credete, non prendete come alleati gli ebrei e i cristiani, sono alleati gli uni degli altri, e quelli di voi che si alleeranno con loro diventeranno dei loro, il popolo degli ingiusti Dio non lo guida» (s. V,51).

³¹ Storico, poeta, scrittore, giureconsulto, teologo, esegeta, moralista, logico, scrittore politico, psicologo, polemistà, metafisico cordovano dell'XI secolo d.C, Ibn Hazm ha dedicato la sua sorprendente attività a tutti i rami dell'enciclopedia greca e musulmana, tranne che alla matematica, dove confessava di essere profano.

³² M. Talbi, *Un respect t tu*, Nouvelle Cit , Paris 1989, p. 85. Si tratta di un'affermazione che sembra dichiaratamente ostile, ma la sua portata   senza dubbio pi  politica che religiosa.

³³ Riportato in Ch. de Cherg , *L'invincible esp rance*, Bayard  ditions-Centurion, Paris 1997, p. 112 (appena apparso in Italia sotto il titolo *L'invincibile speranza*, Glossa, Milano 2019).

Da parte cristiana, dopo secoli di anatemi, il Concilio Vaticano II ha fortemente espresso il rispetto dovuto alla fede dei musulmani³⁴. Va notato, tuttavia, che né il famoso passaggio di *Nostra Aetate* al n. 3, né quello di *Lumen Gentium* al n. 16 si sono esplicitamente espressi sull'identità del Dio nel quale i musulmani e i cristiani credono, pur riconoscendo il carattere monoteista della fede dell'Islam e la centralità di questo monoteismo nella sua professione di fede (la questione del *Tawhid*: l'affermazione e la difesa dell'unità di Dio)³⁵. Nell'approccio teologico proprio al Vaticano II bisogna uscire dall'opposizione binaria tra cristiani e non cristiani, per arrivare a prendere in conto gli altri non solo a partire dalla percezione che se ne ha, ma dal modo in cui essi stessi si definiscono.

Certo, è indispensabile evitare ogni relativizzazione del contenuto della fede, ma, al tempo stesso, anche ogni visione estrinsecista della fede che la riduce ad un insieme di verità dogmatiche alle quali basta aderire (una visione che ha dominato nel periodo tra il Vaticano I e il Vaticano II)³⁶!

³⁴ Nel dettaglio, il già citato passaggio di *Nostra Aetate* n. 3 riprende e amplifica l'intuizione di *Lumen Gentium* n. 16: «Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i Musulmani, i quali professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un unico Dio, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale».

³⁵ In sostanza, il Concilio, pur usando spesso la formula trinitaria per quanto concerne la fede cristiana, non entra nel dibattito sulla natura divina e si limita, per quanto riguarda l'Islam, a citare alcuni dei bei nomi di Dio: il Vivente, il Sussistente, il Misericordioso, l'Onnipotente, che dimostrano implicitamente come Dio non possa mai essere considerato in un modo unidimensionale, come sia difficile cogliere fino in fondo la Sua natura.

³⁶ Tutta la tradizione scritturistica e la storia del misticismo ci insegnano che non possiamo possedere, noi soli, tutta la verità in questo mondo. Possiamo menzionare qui il famoso racconto dell'Esodo, dove Mosè, con il quale, malgrado tutto, il Signore parlava faccia a faccia, come un uomo parla con un altro (cfr. Es 33,11), chiede a Dio: «Mostrami la tua Gloria!» (Es 33,18). In risposta, Dio accetta di manifestare tutto il suo splendore davanti a Mosè e di pronunciare il suo Nome davanti a lui. Ma si rifiuta

In sostanza, il Vaticano II introduce una visione molto più dinamica della rivelazione: è Dio stesso che non cessa di rivelarsi. Come, a partire da questa constatazione, possiamo allora definire precisamente l'oggetto della fede? Prima di tutto, constatando che l'atto di fede non è semplice articolazione di ragione e di volontà, ma adesione di tutto l'essere nella sequela di Cristo.

LA SPECIFICITÀ DELLA FEDE CRISTIANA NEL SUO RAPPORTO AGLI "ALTRI"

Emerge qui una specificità della fede cristiana che si articola in due dimensioni complementari ed indissociabili: il contenuto della fede (ciò che è tradizionalmente definito come *fides quae creditur*, "la fede creduta", e cioè la fede oggettiva) e l'atto del credere (ciò che è tradizionalmente definito come *fides qua creditur*, e cioè il modo in cui il credente manifesta la propria fede). Se insistiamo sull'influenza della *fides quae* sulla *fides qua*, possiamo dire a giusto titolo che la fede cristiana è molto differente rispetto a quella islamica, ma i musulmani possono dire la stessa cosa dal loro punto di vista. Tuttavia possiamo anche dire che il punto culminante della rivelazione cristiana non è in opposizione con quello che è stato anteriormente rivelato, ma ne è la pienezza, il compimento³⁷.

È esattamente questo il senso del termine "compimento" usato da Gesù in riferimento alla legge antica: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire (*kataluô*: distruggere, abrogare), ma per dare compimento (*plêroô*: portare a pienezza)» (Mt 5,17).

di mostrargli la Sua faccia. Se accetta di passare davanti a lui, lo farà solo di spalle, dopo averlo protetto nelle fenditure della roccia. Questo racconto dell'Esodo ci ricorda anche implicitamente che l'incontro con Dio si situa, certamente, nell'avvento di una Rivelazione, ma è anche, per il credente, il culmine di un percorso, di un lungo cammino di ricerca interiore verso il mistero: un'ascesi finale.

³⁷ Cfr. H de La Hougue, «Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu?», *Revue théologique de Louvain*, 49, 2018, pp. 443-469 (453).

Questa fede nel Cristo dobbiamo continuare a radicarla in una fede più globale, che è fede nel Dio unico e creatore, che non smette di manifestarsi agli uomini fin dalla creazione e che si è manifestato in modo del tutto particolare al Popolo eletto. Non si può isolare il decisivo evento/avvento del Cristo dal suo contesto essenziale e fondatore, che è appunto la fede nell'unicità di Dio. Il riconoscimento della fede dei musulmani si situa dunque in relazione al modo in cui comprendiamo il "compimento" della rivelazione in Cristo. Possiamo vedere questo rapporto in modo analogo a come i Padri percepiscono una continuità e una realizzazione delle intuizioni della filosofia greca nel *Logos*. I semi del Logos di cui parlavano i Padri della Chiesa, e Giustino in particolare, erano individuati in ogni creatura, perché il Logos seminatore semina in tutti gli esseri umani, ma i cristiani hanno ricevuto in Cristo la manifestazione della pienezza del Logos. Come questo approccio basta a Giustino per affermare il legame esistente tra l'aspetto rivelativo della filosofia greca e la rivelazione realizzata in Cristo, così, se insistiamo sull'influenza dell'atto del credere (*fides qua*) sul contenuto della fede (*fides quae*), possiamo affermare che il contenuto della rivelazione non può che essere percepito in una relazione viva e fiduciosa con Dio, che continuerà a dare corpo a questo contenuto. Ora, la *fides qua* è, prima di tutto, un dono di Dio non riservato solo ai cristiani, come ci ricorda la *Lettera agli Ebrei* al capitolo 11, o il racconto dell'incontro tra Pietro e Cornelio al capitolo 10 degli *Atti degli Apostoli*, dove Cefa, dopo aver vinto le sue reticenze nell'andare in casa di pagani, deve constatare che lo Spirito Santo l'ha già preceduto: «Chi può impedire che siano battezzati nell'acqua questi che hanno ricevuto, come noi, lo Spirito Santo?» (At 10,47).

Il Vaticano II completa la sua riflessione sul rapporto tra contenuto della fede e fede praticata ricordandoci ancora che questa articolazione si traduce in tre modalità: il riferimento ad un contenuto (la dimensione dogmatica) e, parimenti, ad una dimensione esistenziale chiamata a crescere e ad evolvere, così come ad una dimensione comunitaria e liturgica. Si tratta di tre modalità indissociabili della fede alla cui luce dobbiamo interrogarci non solo sulla nostra propria fede, ma anche su quella dei non cristiani. Ne risulta, ad esempio, l'impossibilità di ridurre la fede islamica alla sua sola dimensione dogmatica: cadremmo in

un comparatismo riduttivo e senza uscita dove, tra l'altro, si finirebbe per comparare concetti che non hanno lo stesso significato nei rispettivi sistemi religiosi. Allo stesso modo, non possiamo ridurre la fede degli altri alla sola dimensione esistenziale: rischieremmo facilmente di cadere in un relativismo assoluto che cancella tutte le differenze, e con esse la possibilità di un vero dialogo. Spesso le nostre polemiche storiche scaturiscono da questa dissociazione di piani o sono il frutto di approcci riduttivi.

Tornando alla questione di partenza: possiamo dire che musulmani e cristiani hanno lo stesso Dio? La risposta potrebbe essere affermativa: sì, crediamo nello stesso Dio, ma in modo diverso. Ma dovremmo anche prendere la precauzione di un dettaglio essenziale: la domanda di fondo ci obbliga ad interrogare la relazione tra Dio e "noi", credenti musulmani e credenti cristiani. Per rispondervi esaustivamente, dovremmo essere in grado di farlo *ex parte Dei* e *ex parte hominis*. Ora, è ovvio che possiamo prendere in considerazione questa domanda solo a partire dalla nostra prospettiva, e sospendere il giudizio per ciò che concerne il "versante" di Dio. A questo riguardo, dobbiamo limitarci a dire che Dio è Dio, l'Unico, più grande di ogni cosa, il sempre eccedente, il Santo, l'Eterno, colui il cui mistero supera sempre la nostra intelligenza, e ancora di più il nostro linguaggio. Un mistero che non ferma tuttavia il pensiero, ma che ci darà sempre più da pensare e da vivere. Per rispondere dunque alla domanda se musulmani e cristiani abbiano lo stesso Dio, quello che dovremmo imparare a guardare più da vicino è la natura della nostra relazione a Dio, che Dio stesso, lo crediamo profondamente, rende possibile di sua propria iniziativa³⁸.

A questo proposito, ci pare lecita una riflessione: perché quelli che sostengono che i musulmani non pregano il "nostro" Dio (ci scusiamo per questo possessivo molto inappropriato nel contesto di questo articolo) dal momento che non credono nell'Incarnazione e nella Trinità, non sembrano rilevare nessuna contraddizione nel rivendicare, invece, una

³⁸ Cf. F. Bousquet, «Musulmans et Chrétiens, avons-nous le même Dieu?», testo di una *Disputatio* con Dalil Boubaqueur, Rettore della Grande Moschea di Parigi, tenutasi il 2 giugno 2007 nella cattedrale di Rouen.

parentela spirituale con i fratelli ebrei, che sono chiamati “i nostri fratelli maggiori nella fede” pur, tuttavia, respingendo anch’essi la fede nel Credo trinitario? Evitando le polemiche sterili, alimentate nei riguardi dell’Islam da un immaginario cristiano spesso distorto dalla paura, spetta ai cristiani dimostrare che, anche se il loro accesso a Dio è diverso, essi condividono la principale preoccupazione dei pensatori musulmani: cioè che il Dio unico chiede prima di tutto di rifiutare ogni idolatria, e che questo rifiuto non è in contraddizione con l’adorazione di questo stesso Dio che si rivela a noi come trinitario! Da un lato, dunque, non possiamo ridurre la fede dell’altro ad un sottoprodotto della nostra, ma prenderla in conto con ciò che è costitutivo di essa, anche se questo comporta l’accettazione di quella parte incomprensibile dell’alterità. Si tratta di un incontro dialogale che deve permettere a ciascuno di crescere nella propria relazione a Dio, e di avanzare in una comune consapevolezza della responsabilità di costruire il suo Regno, che inizia già qui in terra.

Dunque, se il Vaticano II non è entrato nel merito del valore salvifico delle altre religioni, la questione cruciale è quella di considerare la salvezza non solo in termini escatologici, ma già all’opera nell’oggi, come possibilità di vivere in una comunione feconda con Dio e con gli altri. I credenti musulmani, come del resto quelli cristiani, devono essere giudicati anche a partire da quello che riescono a produrre in nome della loro fede. È qui che i credenti possono collaborare per costruire il Regno oggi. Riteniamo che questa sia la premessa necessaria per un “dialogo delle differenze” che è innegabilmente molto esigente e che inizia con un impegno comune a non strumentalizzare l’uso del nome di Dio per fini politici, o a non utilizzarlo per giustificare una qualsiasi forma di violenza³⁹. Fare in modo che il nome di Dio non possa divenire copertura della violenza è il modo più urgente oggi, per evitare che il suo nome venga trasformato in un idolo e che l’uomo se ne appropri.

³⁹ Invito recentemente rinnovato nel “Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune”, firmato da papa Francesco e dal Grande Imam di Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, ad Abu Dhabi, 4.2.2019, http://w2.vatican.va/content/francesco-it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (accesso: 3 marzo 2019).

CONCLUSIONE: UN DIO DELLE FEDI ABRAMITICHE
DI CUI BISOGNA FARE "L'ESPERIENZA"

«Nessun dio all'infuori di Dio», la formula classica che apre la *shāhāda* o professione di fede islamica, diventa un imperativo etico con il quale un "testimone oculare" è invitato ad attestare attraverso la propria vita ciò che "ha visto" (*shahida*). Ciò presuppone una presenza fisica all'evento o il fatto segnalato e attestato; in altre parole, come già abbiamo ricordato in queste pagine: un'esperienza. È un atteggiamento che è perfettamente contestuale all'ambiente culturale semitico, culla delle religioni abramitiche. Come scriveva giustamente Divo Barsotti:

La religione dei patriarchi non dipende da una metafisica, ma da una esperienza – essi non sanno se gli idoli sono vani, ma sanno che Dio è, che Jahweh esiste realmente. La religione dei patriarchi è il riconoscimento della realtà di Dio. E questa realtà si è imposta non per un processo induttivo ma precisamente perché Dio stesso si è manifestato ed è apparso. I patriarchi non hanno speculato su Dio – la loro religione non suppone una teologia, ma una rivelazione, una esperienza. Lo sviluppo della teologia, anzi del dogma stesso, altro non sarà che l'approfondimento analitico di questa esperienza⁴⁰.

La storia stessa della rivelazione indubbiamente si deve più all'approfondimento da parte dell'uomo di una sola identica esperienza, piuttosto che a esperienze diverse: l'esperienza di Dio.

Ora questa esperienza è davvero mistica in quanto richiede un distacco, una separazione da tutto e, soprattutto, perché introduce l'anima nella solitudine di Dio. Ogni religione rivelata ha il suo fondamento in una dottrina mistica perché il mistico è il legame che unisce la creatura a Dio che si rivela alla creatura disponibile, per disposizione di fede. Insomma, ciò che l'uomo non poteva mai fare,

⁴⁰ D. Barsotti, *Il Dio di Abramo: l'esperienza di Dio nella Genesi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1952, p. 366.

Dio stesso lo compie per un atto di libertà sovrana. L'iniziativa è sempre Sua. L'esperienza mistica di Abramo dipende da un'elezione divina, gratuita e imprevedibile. Fino a questo punto, le grandi religioni abramitiche convergono. Quando si tratta di precisare le modalità di questa iniziativa divina verso l'uomo, cominciano le divergenze⁴¹.

Per quanto riguarda il contesto islamico, come abbiamo già anticipato in queste pagine, il messaggio coranico è attraversato dal paradosso della necessità di testimoniare un'assenza, in altre parole: testimoniare il mistero di Dio in sé inaccessibile o in conoscibile all'uomo⁴². Questo compito è destinato al fallimento in una prospettiva puramente umana: come pensare di testimoniare *de visu* un'Assenza? Ma se usciamo da una prospettiva semplicemente umana, si apre un altro scenario: «Egli è Colui che fe' discendere la sua Pacificante Presenza (*sakīna*)⁴³ nei cuori dei credenti, per aggiungere Fede alla loro fede» (s. XLVIII, 4).

⁴¹ Monge, *Stranieri con Dio*, p. 269.

⁴² «Ei che conosce il Mistero e a niuno il Suo Mistero manifesta», secondo la traduzione di Alessandro Bausani, s. LXXII,26.

⁴³ Troviamo, in contesto arabo, il termine fondamentale "Sakīna", dalla radice *sh/s kh/k* che significa, ad un primo livello, "scendere, riposare, abitare", e presenta molteplici termini composti e derivati, tra cui *maskan*, "tenda, tabernacolo". Ci sono, nel Corano, ventotto ricorrenze derivate da questa radice. Anche secondo Es 40,34-35, nell'Arca c'era "la gloria" (*kābōd*) di Yahweh. Tuttavia, il termine *shekhinah*, assente nella Bibbia, ha preso per certi versi la successione del termine biblico "*kābōd*". La sua traduzione con "Presenza" è un passo verso l'astrazione. Il termine *shekinah* è stato creato espressamente per designare l'atto di "inabitazione", e quindi per dire la divinità che "abita". Quindi, il termine designa, prima di tutto, la divinità presente nel santuario ed è esteso solo in un secondo tempo a diverse manifestazioni della divinità; cfr. T. Fahd, "Sakīna", in *Encyclopédie de l'Islam*, VIII, pp. 918-920 (919). Tornando all'Islam, oltre che nel contesto profetico, la *sakīna* assume un significato spirituale e morale negli Hadīth: "avvolse" il Profeta al momento della rivelazione e discese sul *Kur'an*. Infine, *sakīna* si identifica con un insieme di atteggiamenti e virtù morali: gravità, moderazione, modestia, dignità, gentilezza, calma, pazienza, clemenza

Questo è l'evento rivoluzionario: anche la religione della trascendenza assoluta, in ultima analisi, contempla l'irruzione della *sakîna*, attraverso la quale l'uomo sperimenta finalmente la prossimità gratuita dell'Inconoscibile («Noi creammo l'uomo, e sappiamo quel che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini che la vena grande del collo»; s. L,16). Del resto, la “religione di Abramo” differisce da quella dei primitivi: non certamente nel culto, probabilmente neppure nell'idea di Dio per la concezione etica della vita, ma per il fatto che il suo Dio entra direttamente nella storia⁴⁴. Di fronte all'irruzione di Dio, anche l'uomo è “uno”, ma non nel senso di diverso dagli altri, bensì in quanto è chiamato in causa personalmente e in modo unico e irripetibile. Lungi dal perdersi o dallo svanire, la personalità dell'uomo, nel contatto esperienziale con Dio, diventa più forte, più potente e aspira a riassumere in sé l'universo, la creazione tutta intera. Per la stessa ragione, la vocazione di Abramo separa il patriarca dagli altri uomini per renderlo padre di tutti. In questa esperienza dell'Unico, rispetto alla quale noi ci collochiamo naturalmente in un atteggiamento speculativo, rendendola metafisica, Abramo, come il credente musulmano di tutti i tempi, non ha bisogno di speculare. In altre parole, non è a partire dalla coscienza monoteista o trinitaria del Patriarca che possiamo indagare il senso dell'esperienza di Mamre (cfr. Gn 18), ma è grazie all'incontro di Mamre che Abramo fa l'esperienza dell'Alterità irriducibile che è alla base di ogni incontro e non solo l'inizio di un cammino mistico di esperienza del divino. In sostanza, a Mamre Abramo è progressivamente cosciente di fare un'esperienza di Dio, ma indipendentemente dagli interrogativi metafisici: «Uno o tre?» o «perché il passaggio tra singolare e plurale?».

e tutto ciò che caratterizza il mondo e l'uomo pio. Con il misticismo musulmano, diventa una “illuminazione” interiore (*nûr fil-kalb*), come nella gnosi e nella *kabbalah*, che la rendono una “luce emanante dalla luce primitiva” che non è altro che Dio stesso (*Ibid.*, p. 920).

⁴⁴ Abbiamo studiato per anni l'esperienza di questa irruzione della *sakîna*, soprattutto attraverso la storia della recezione dell'incontro di Mambre (Gn 18) al cuore dell'interpretazione delle tre religioni abramitiche (rimandiamo a: Monge, *Stranieri con Dio*).

Inoltre, l'esperienza di Dio come "l'Unico", il "Totalmente Altro" non implica necessariamente la professione chiara e consapevole di una fede monoteistica. Del resto, un'esperienza "dell'Unico" non è ancora il riconoscimento "dell'Uno"⁴⁵, sebbene, tuttavia, sia una necessità vitale ed imperativa, nella comprensione coranica e talmudica, senza la quale non si potrà mai diventare testimoni della Sua presenza. Ora, la testimonianza richiede, prima o poi, la mediazione di una parola, che è immediatamente a rischio di blasfemia (quando non si tratta del *Logos* stesso a dare testimonianza) perché parliamo di Dio come se lo conosciamo. Parola a rischio ma anche necessaria, come ricorda lo stesso San Paolo: «Guai a me se non predicassi il Vangelo» (1 Cor 9,16).

Il dilemma che questa parola rappresenta è molto ben descritto in una storia di Martin Buber che vorremmo menzionare in chiusura di questo contributo.

Nessuna parola umana [Dio] è stata così macchiata, così lacerata. Questo è esattamente il motivo per cui non voglio rinunciare a pronunciare. Le generazioni umane lo hanno caricato con le loro ansie vitali, i loro dissidi religiosi... hanno ucciso per lui, sono morti per lui;

⁴⁵ Non possiamo qui dilungarci sul dibattito proprio della teologia spirituale e concernente il rapporto tra l'esperienza e la conoscenza di Dio. Ci limitiamo qui a sottolineare il fatto che nella teologia ebraica e musulmana, come nella tradizione cristiana orientale, la conoscenza di Dio non intraprende, in genere, un percorso filosofico o teologico, ma filosofia e teologia, tuttavia, possono fornire il linguaggio del racconto di una tale esperienza. Quest'ultima è mistero della Rivelazione divina e deriva, dunque, direttamente da essa. In altri termini, l'esperienza stessa di Dio viene da Dio, perché non sono le elaborazioni umane dell'idea di Dio a poter trasmettere l'esperienza della Trascendenza e della Santità di quell'alterità che noi chiamiamo Dio. Ora, la riflessione della teologia spirituale all'interno delle religioni monoteiste tende ad analizzare più le caratteristiche che il contenuto dell'esperienza di Dio; del resto, il Dio dei Mistici è sempre altro rispetto alla rappresentazione che ne facciamo. Anche quando, nel cristianesimo, parliamo del vero volto di Dio che si esprime nella vita e nella testimonianza del Cristo, non possiamo dire, neppure in questo caso, di aver acquisito l'unica immagine possibile di Dio.

tutti hanno lasciato tracce delle loro dita, il loro sangue... Naturalmente gli uomini disegnano caricature e scrivono sotto la parola Dio: si massacrano e dicono che è nel nome di Dio. Ma in un momento in cui l'illusione crolla, l'errore crolla, quando si trovano di fronte a lui nella più oscura solitudine, e possono solo sospirare "tu", non invocano forse il vero Dio, l'unico vivente, il Dio dei figli degli uomini? Non è lui che li ascolta e li esaudisce? Non è per questo che la parola Dio, la parola della loro chiamata, diventa nome, consacrata in tutte le lingue umane e per tutti i tempi?... Non possiamo ripristinare la purezza del nome di Dio, né ricostruirlo, ma, così sporco e lacerato, possiamo sollevarlo dalla terra e metterlo in alto in un'ora di grande ansietà⁴⁶.

⁴⁶ M. Buber, *Dieu, ce nom le plus trahi*, Stock, Paris 1985, pp. 96-98 (la traduzione è nostra).

MALE FISICO E MALE MORALE

SERGIO PARENTI

Editor's note: *Pope St John Paul II, in his encyclical letter Fides et ratio on the relationship between faith and reason (1998), asserts that "it is possible to discern a core of philosophical insight within the history of thought as a whole [...] an implicit philosophy," that is to say, "a body of knowledge which may be judged a kind of spiritual heritage of humanity." Precisely because it "is shared in some measure by all", implicit philosophy "should serve as a kind of reference-point for the different philosophical schools;" it is founded on "the first universal principles of being," that is to say "the principles of non-contradiction, finality and causality, as well as the concept of the person as a free and intelligent subject, with the capacity to know God, truth and goodness (n. 4)".*

According to a view accepted by some philosophers and theologians, the principle of non-contradiction would have a privileged role amongst the foundations of implicit philosophy, to the point of being considered the only valid foundation of thought.

However, the author of the present article points out that the principle of non-contradiction cannot play such a pivotal role, because to affirm a predicate of a subject in a non-contradictory way adds nothing to the being of the subject, compared to the simple affirmation. If we want to select a first principle that could alone found both knowledge and action, we should turn to a characteristic that beings possess for the sole fact of being: that is to say, the property of operating in their suitable way.

The principle "each being has its proper operation" can be applied to everything which exists, and to every dimension of reality – also to the field of ethics and moral theology. The proper moral operation of human beings is to seek good, and to avoid evil: the corresponding innate disposition, or habitus, by which the intellect cannot fail to understand that it must direct the will to good is called synderesis, and we always obey its order, even when we do evil – i.e. what seems, or what we decide that is, good.

INTRODUZIONE

Nel sentire comune della nostra cultura non sembra esserci rapporto possibile tra male fisico e male morale. Il primo riguarda l'essere, il secondo riguarda il dover essere. Hume¹ e Moore² hanno denunciato come fallacia naturalistica il passaggio dal primo argomento al secondo. L'unico collegamento possibile, mi sembra, è ricorrere comunque all'agire intenzionale, volontario. Per rapporto alla volontà ed al progetto dell'artefice, male fisico diventa la cattiva riuscita dell'artefatto, che non corrisponde al progetto e non serve all'uso per il quale era progettato. Le realtà naturali hanno Dio per artigiano, e ci si domanda come mai ci siano casi in cui, pur essendo Dio onnisciente ed onnipotente, ogni tanto in natura si verifichi un fallimento: questa domanda ce la poniamo soprattutto in casi penosi, ad esempio quando nasce un figlio deforme. Quando l'artefice è umano, il fallimento viene imputato alla scarsa capacità dell'artefice o alla scarsa qualità dei materiali che ha usato.

Sempre per rapporto ad un agire intenzionale e ad un volere, il male morale diventa la disobbedienza ad un imperativo, procedente da una legittima autorità, divina o umana. Non è difficile cogliere una possibilità di parlare in entrambi i casi di disobbedienza ad un volere: come l'artefatto mal riuscito non corrisponde al volere dell'artefice, così l'agire volontario del suddito non corrisponde al volere dell'autorità legittima. Nel caso dell'Artefice divino, però, da questo punto di vista il male fisico sembra un fallimento di Dio. Questa posizione è coerente col volontarismo, che dal XIV secolo si è imposto nel pensiero cristiano occidentale in seguito al rifiuto di Aristotele e dell'averroismo latino, mentre dal XII secolo si era imposto nel pensiero islamico col rifiuto di Averroè e di Aristotele.³

¹ La denominazione di "fallacia naturalistica" è dovuta al Moore, ma l'argomento è sostanzialmente presentato in D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, libro III, parte I, alla fine della sezione I (trad. it., Laterza, Bari 1975, II, 496-497).

² G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, 10.

³ Cfr. A. STRUMIA (ed.), *I fondamenti logici e ontologici della scienza – Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, 115-128.

Nel pensiero dell'occidente cristiano, per colpa dell'autorità di quei papi che hanno sostenuto la linea di Alberto Magno e soprattutto di Tommaso d'Aquino, ci fu una frattura tra un pensiero più laico, che si orientò verso la posizione di Guglielmo di Ockham e la teoria politica di Hobbes (dalla quale nasce la teoria del contratto sociale), ed una teologia dove era ammessa e anche raccomandata⁴ la scuola che preferiva una filosofia aristotelico-tomista. Intanto la scienza si orientava, soprattutto dopo Galileo, verso una visione pitagorico-platonica compatibile con il volontarismo (Dio come grande Artefice: un Demiurgo che crea la materia informe e poi la plasma come vuole: la scienza scopre le "leggi" che Dio ha dato alla natura). Inoltre la matematica non contempla la causa finale,⁵ fondamentale per poter parlare di "bene", ed una fisica-matematica deve uscire dal proprio punto di vista per contemplarla. Qualcosa di simile avviene anche per le scienze biologiche: come mi diceva uno scienziato di quelle discipline, per un biologo la causa finale è come quella bella donna di cui nessuno riesce a fare a meno, ma con la quale tutti si vergognano a farsi vedere insieme.

Mi sembra invece interessante recuperare il punto di vista aristotelico, che non mi pare per nulla superato quanto a questi argomenti. Il motivo del rifiuto di Aristotele era di natura teologica: salvaguardare la libertà divina nell'atto della creazione, per poter dire che Dio mi ha scelto, mi ha amato dandomi l'esistere. Dunque andava eliminata la "natura" aristotelica, fonte di necessità, mentre andava sostenuta la pura contingenza del creato.⁶ Da un punto di vista di una ricerca scientifica e razionale, anche filosofica, questi motivi sono estranei.

⁴ Per quanto contestate dalle altre scuole teologiche, tali raccomandazioni si sono ripetute fino al concilio Vaticano II.

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, III, c. 2, a 35 – b 1; TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, III, lect. 4, n. 7. Le opere di Tommaso d'Aquino vengono citate secondo l'edizione digitale del sito www.corpusthomicum.org.

⁶ Cfr. nota 3.

UN POCO DI STORIA DELLA TEOLOGIA

La filosofia di Aristotele non fu di molta utilità nel pensiero dei Padri della Chiesa, finché il dibattito si incentrò sul mistero della Santissima Trinità. Il problema era che Gesù afferma di essere una cosa sola col Padre e però di non essere il Padre. Come spiegare questo ad un intellettuale pagano che ritiene assurdo tutto ciò?

Pròsopon in greco, e *persona* in latino⁷ (dall'etrusco, pare, e non da *per-sonare*, come si credeva per via del fatto che le maschere teatrali da portare sul volto servivano anche da megafono) potevano esprimere uno sdoppiamento di volto e di personaggio di un solo attore, ed il tema del volto di Dio – che l'uomo desidera conoscere ma che non può vedere – aveva grande importanza nella rivelazione biblica. Il Prestige⁸ nota che il primo ad usare *pròsopon* in riferimento alla Trinità sarebbe stato Ippolito (170-235), cui si sarebbe unito Tertulliano (155-230) per usare, in latino, *persona*. Ma nacquero subito difficoltà, perché qualcuno propose di intendere le Persone divine precisamente come ruoli che l'unico Dio impersonava: Padre in quanto creatore, Figlio in quanto si incarnava...: così ad incarnarsi era, in fondo, lo stesso Padre.

Per sostenere la realtà non fittizia delle Persone, i greci ricorsero allora a *hypóstasis*. Questa parola significava in antico – ed anche per Aristotele – il sostegno, il residuo solido, il nocciolo di un discorso o di un problema: ciò che sta sotto. Era stata poi presa come termine filosofico dagli stoici. In latino si sarebbe potuto tradurre *substantia*. Ma questa parola era già stata usata per tradurre il termine greco *ousía*. Questa difficoltà linguistica era ben nota ad Agostino.⁹

Pare che ad iniziare a dare un significato filosofico a “ipostasi” sia stato lo stoico Posidonio. Nato ad Apamea in Siria nella seconda metà del II secolo a. C., studiò ad Atene e fu discepolo di Panezio. Aprì una sua scuola a Rodi. Fu ambasciatore di Rodi a Roma nell'86, e la sua fama di filosofo fece sì che i nobili romani preferissero Rodi ad Atene

⁷ In latino il ruolo era anche quello giuridico e quello che uno aveva nella vita reale.

⁸ G.L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1969, 175.

⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, V, 8.10 – 9.

per studiare. Cicerone frequentò le sue lezioni nel 78/77. Morì poco dopo il 51. Delle sue opere ci restano solo frammenti. Ario Didimo¹⁰ ci riferisce quanto ci interessa: Posidonio affermò che la sostanza (*ousía*) o materia (*hyle*) dell'universo è priva di qualità e informe, in quanto per se stessa non ha né una propria figura determinata, né qualità, anche se è sempre in una figura e in una qualità. La sostanza (*hypóstasis*), che è realmente, differisce dalla materia solo logicamente. Non ci deve meravigliare questa distinzione: gli stoici erano fondamentalmente materialisti, e il loro influsso fu grande fino ai nostri giorni.

Questo concetto di *yle* viene però dal *Timeo* di Platone, anche se la parola *hyle* (letteralmente: “legname”) non è di Platone, che identifica invece la materia con lo spazio vuoto: *hyle* viene mutuata dalla *Fisica* di Aristotele. Platone, quando spiegava la materia primordiale informe, si rendeva conto perfettamente che si trattava di un ossimoro;¹¹ la materia è per lui qualcosa che però non è nulla di ciò che si può dire, osservare o capire: la realtà di un nulla di tutto ciò che esiste. “Perciò la madre e il ricettacolo di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria, né altre delle cose che nascono da queste o dalle quali queste nascono. Ma dicendola una specie invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto, e che partecipa in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremo.”¹²

A questo punto *Timeo*, il protagonista dell'omonimo dialogo platonico, nota come vi siano tre generi di realtà: quella ingenerata ed imperitura, intelligibile (il mondo delle idee platoniche, oggetto della scienza); quella che è di nome uguale e somigliante alla prima, generata in continuo movimento, sensibile e che si comprende con l'opi-

¹⁰ Citato da H. KÖSTER, al proposito del pensiero di Posidonio, trattando la voce ὑπόστασις nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIV, Paideia, Brescia 1984, 711 ss.

¹¹ Letteralmente un “acuto-ottuso”: figura retorica che usa accostamenti impossibili per significare realtà tali da sembrare quasi impossibili: es.: le convergenze parallele, il silenzio eloquente, il ghiaccio bollente...

¹² PLATONE, *Timeo*, 51 a 4 – b 2: trad. G. REALE, Rusconi, Milano 1994.

nione che si accompagna alla sensazione; infine “bisogna ammettere che c’è un terzo genere, quello dello spazio (*chōra*), che è sempre e che non è soggetto a distruzione, e che fornisce sede a tutte le cose che sono soggette a generazione. E questo è coglibile senza i sensi con un argomento spurio, ed è a mala pena oggetto di persuasione.”¹³

Questo ossimoro si ritrova in Calcidio,¹⁴ cristiano del IV secolo, che fece una traduzione parziale del *Timeo*, aggiungendo una esposizione dove riusciva a fondere col pensiero di Platone la sua interpretazione della materia di Aristotele ed anche il contributo degli stoici. La concezione di Calcidio di “materia prima” (*hyle*) verrà poi attribuita ad Aristotele, e di conseguenza a Tommaso d’Aquino fino ai nostri giorni.¹⁵ Anche Agostino¹⁶ seguì, più o meno, la stessa concezione. Nelle *Categorie* aristoteliche,¹⁷ invece, *ousía* indica anzitutto questa o quella cosa che esiste, esemplificato con “quest’uomo, questo cavallo”: questo è il senso principale. Il senso derivato, o secondario, era quello significato dal nome comune, universale, predicabile di più cose, come “uomo, cavallo”. Quindi, al tempo dei Padri della Chiesa, in greco si poteva dire che Dio era una sola *ousía*, nel senso principale di questa parola, per dire che è “una cosa sola”, e che è tre *hypostáseis*, che condividono talmente tutto da condividere anche l’essere, ed essere una cosa sola. Questo permise di abbandonare il termine *prósopon*, che aveva permesso l’interpretazione eretica. In latino, poiché *ousía* veniva tradotto con *substantia*, non si sapeva come tradurre *hypóstasis*. Si provò con *subsistentia*, ma era una traduzione forzata, lontana dall’uso linguistico. Alla fine si mantenne il termine *persona*, che aveva uso anche giuridico (la persona del re, del maestro...).

¹³ PLATONE, *Timeo*, 52 a 8 – b 2.

¹⁴ CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, Testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2003. Cfr. capitoli 286-288; 308-310.

¹⁵ Il testo di Calcidio sarà il testo di filosofia della natura usato dagli studenti medioevali, mentre la *Fisica* di Aristotele veniva vietata. Quanto all’estensione di tale concetto fino ai nostri giorni, cfr. S. PARENTI, “La causa materiale: tre equivoci nell’esposizione della filosofia aristotelico-tomista”, *Angelicum* 1 (2014) 59-93.

¹⁶ Cfr. AGOSTINO D’IPPONA, *Confessioni*, XII.

¹⁷ Cfr. AGOSTINO D’IPPONA, *Confessioni*, V.

Credo che quanto detto basti a vedere come la filosofia aristotelica non aiutasse i Padri della Chiesa in queste riflessioni che occuparono i primi secoli. Del tutto diverso fu il discorso non appena il dibattito passò al fatto che Gesù è vero Dio e vero uomo. Qui si trattava, nell'unicità della persona divina di Gesù, di affermare che egli aveva assunto una natura umana individuale, completa di anima e corpo (comunque si intendessero queste due parti della nostra natura) e con le facoltà umane di intelletto, volontà, sentimenti... Il concetto fondamentale diventava quello aristotelico di natura come modo di esistere tale da avere determinate capacità operative, mentre il dualismo platonico, analogo a quello cartesiano di *res extensa* e *res cogitans*, favoriva interpretazioni come quella di Ario che, al posto dell'anima, in Gesù metteva la sua realtà divina; oppure quella dei nestoriani, che mettevano in Gesù due persone, una umana e una divina, per cui a morire in croce non sarebbe stato Dio, ma il Messia, e Maria sarebbe la madre del Messia, non di Dio.

Un esempio viene da san Massimo il Confessore (580-662). La sua lotta fu contro il monotelismo, sostenuto dal patriarca di Costantinopoli Sergio e dal suo successore Pirro. Questa eresia sosteneva che in Cristo c'era solo una volontà: quella divina. Nella sua celebre *Disputa con Pirro*,¹⁸ che riportò il patriarca in seno alla Chiesa Cattolica, è evidente l'uso del principio che una natura ha inevitabilmente una propria operazione. Massimo, con altri greci, fu uno dei personaggi più importanti al Concilio locale Lateranense del 649, avendo egli operato insieme ai papi, soprattutto Martino I, che convocò questo concilio poco dopo la sua elezione.

Purtroppo nel sacro romano impero di Oriente non si poteva distinguere ciò che compete a Dio da ciò che compete a Cesare, in quanto politica e religione venivano a coincidere. L'imperatore Costante II, favorevole al monotelismo, fece ritrattare Pirro e fece arrestare sia Massimo sia papa Martino. Dopo umilianti vicende e torture, entrambi moriranno in esilio, entrambi santi e martiri. A Massimo, che morirà

¹⁸ MIGNE, PG 91, 288-353. Trad. it. in A. CERESA-GASTALDO (ed.), *Umanità e divinità di Cristo*, Città Nuova, Roma 1979, 1990², 99-156.

nel 662 nella fortezza di Schemaris, in Lazica, regione ai piedi del Caucaso sul mar Nero, dove era stato inviato dopo un ultimo processo e relativa condanna, erano da poco tempo state tagliate la mano destra e la lingua: gli strumenti della sua predicazione scritta e orale. Di questo ultimo processo abbiamo un resoconto. Massimo ribadisce il principio che nulla esiste senza la propria naturale operazione, e da questa operazione la natura è resa conoscibile.¹⁹

Chi mostra più esplicitamente l'apporto di Aristotele a questo principio è forse Giovanni Damasceno (circa 675-749). Nel suo *De fide orthodoxa* afferma con forza il principio,²⁰ contrastando le eresie nello stesso modo di Massimo il Confessore. Nel *De ente et essentia* Tommaso d'Aquino afferma, nel primo capitolo, come cosa nota, "*cum nulla res propria operatione destituatur*": nessuna cosa è priva della propria operazione. Nel commento alle *Sentenze* del Lombardo egli ribadisce questo principio attribuendolo, quando lo specifica, a Giovanni Damasceno.²¹

¹⁹ MIGNE, PG, 90, 121-122.

²⁰ G. DAMASCENO, *Esposizione della fede*, testo critico di B. KOTTER, Introduzione, commento filosofico, bibliografia, traduzione e note di M. ANDOLFO, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, cap. 37: *L'atto* (391). Il Damasceno spiega ciò, con riferimento evidente ad Aristotele, nei capitoli 30 e 40 della sua *Dialettica* (*Capita philosophica*), che nella serie greca del MIGNE occupano rispettivamente le colonne 589-596 (*L'ousia, la natura e la forma, l'individuo la persona e l'ipostasi*) e 605-606 (*La natura*) del volume 94.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, II, dist. 28, art. 1, sc. 2; a. 5, sc. 1; IV, d. 12, q. 1, a. 2A, sc. 2. Nelle opere dello stesso periodo il principio viene ripreso nelle questioni disputate *De veritate* (q. 1, a. 10, rc. 3; q. 19, a. 1, sc. 1). Successivamente lo ritroviamo nelle questioni disputate *De Potentia* (q. 6, a. 1, ag. 19) e *De Anima* (proem. a. 19, sc. 3). Nella *Summa Theologiae* viene ribadito a proposito del miracolo in I, q. 105, a. 5, co.

IL NOSTRO PUNTO DI PARTENZA

Cerchiamo ora di spiegare come il principio aristotelico permetta di collegare male fisico e male morale. Tra i tomisti è consuetudine affermare che il primo principio della metafisica è il principio di non contraddizione o qualcosa di equivalente, ma dall'espressione più metafisica che logica. Dire che non si può affermare e negare uno stesso predicato di uno stesso soggetto, principio che Tommaso spiega nel commento al *Peri hermeneias* di Aristotele,²² sembra un'enunciazione propria della logica: meglio restare nel campo dell'ente e dell'essere e dire che una cosa non può essere e non essere allo stesso tempo una stessa cosa. Di questo si tratta a lungo nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele, anch'esso commentato da Tommaso. Il desiderio dei tomisti, e anche di altri grandi filosofi, sembra essere quello di ricondurre in qualche modo al principio di non contraddizione, inteso soprattutto nel senso metafisico, come ad un fondamento incontrovertibile, lo sviluppo del loro pensiero.

Quello che viene trascurato è che lo stesso Aristotele, e Tommaso nel suo commento concorda, dichiara esplicitamente che questo principio non potrà mai essere una premessa di un sillogismo di una *episteme*, cioè di una scienza nel senso che egli dà a tale disciplina: un "sapere perché", una conoscenza certa ed evidente mediante le cause proprie. Perché affermare e non negare un predicato di un soggetto non dice nulla di più dell'affermarlo.²³ In effetti tale principio è usato solo per controbattere, sul piano dialettico,²⁴

²² TOMMASO D'AQUINO, *Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, I, lect. 9.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 20, n. 2 (Aristotele: 77 a 10-19).

²⁴ La dialettica, per Aristotele, è la logica della ricerca, quando non abbiamo messo ancora a fuoco il "perché" proprio, e assumiamo in modo ipotetico premesse contraddittorie. Nei suoi commenti ad Aristotele, Tommaso distingue sempre quando si procede in modo dialettico e quando in modo dimostrativo (*episteme*). Gli stoici privilegiarono la logica proposizionale, fondando la scienza su quello che poi fu detto *modus ponens*, riducendo la scienza a dialettica. Ancora oggi, seguendo questo metodo, diciamo che una teoria viene falsificata da un fatto che contraddice la premessa (la teoria che vorremmo verificare), ma un fatto a favore della premessa non riesce a verificare l'ipotesi, salvo il caso che si tratti dell'unica ipotesi possibile.

lo scetticismo che Aristotele vedeva in Eraclito ed altri suoi predecessori. In questo senso, garantendo la possibilità di una scienza certa e vera, è principio fondamentale per qualsiasi ragionamento scientifico.

Se vogliamo invece cercare nella metafisica un primo principio che possa servire effettivamente a sviluppare una *episteme*, è meglio ricorrere ad altre proprietà che ogni ente possiede per il solo fatto di esserci. Per esempio, appunto: “ogni ente ha la propria operazione”. Però questo principio va applicato *mutatis mutandis*, cioè analogicamente, ad ogni genere di cose che studiamo. Inoltre viene colto, come tutto ciò che riguarda la metafisica, partendo dalla fisica, cioè da quella *episteme* che studia le proprietà delle cose soggette a trasformazione in quanto, appunto, soggette a trasformazione. Viene esteso a qualsiasi ente, entrando così in metafisica, per via negativa, comprendendo che deve esistere anche qualcosa che non appartiene all’universo delle cose soggette a trasformazione. Ora, la trasformazione è l’attualità propria di chi è in potenza, mentre si esiste e si agisce in quanto si è in atto: quindi non è necessario che ogni cosa, per il fatto di esserci e di operare, appartenga all’universo delle cose generabili e corruttibili. Questo ci autorizza ad estendere le nostre riflessioni al di là del mondo fisico, entrando in metafisica.

Per Aristotele non si può fare metafisica (“Filosofia prima”, così lui la chiamava) se non passando per la fisica che egli trattò nel libro omonimo; proviamo allora a seguire il suo suggerimento.

Prendiamo in considerazione questa affermazione: “tutto ciò che esiste, nel nostro mondo dove tutto si trasforma, ha una propria operazione”. In altre parole: non può esistere un ente che non sia operativo in qualche modo. Dobbiamo sforzaci di concepire ogni ente come interagente con gli altri enti ed anche come operativo su se stesso. Però partiamo dagli enti del nostro mondo, dove tutto è in qualche modo soggetto a trasformazione: tutto è generato da determinate altre cose e tale generazione è corruzione di queste ultime. Aristotele credeva che la generazione e corruzione, con altre trasformazioni connesse, fossero proprie del mondo terrestre, mentre i corpi celesti avrebbero solo il moto locale, tuttavia non è difficile correggere questo errore. Tra la generazione e la corruzione di una cosa, essa è soggetta a continue

trasformazioni, che le danno le caratteristiche che via via viene a possedere, fino alla sua corruzione.²⁵

Se consideriamo il nostro agire (quello di un artigiano, per fare un esempio) sulle cose, ancora parliamo di trasformazione. Noi le trasformiamo. In questo caso uno può pensare ad un materiale amorfo e privo di interazione. L'essere amorfo di un materiale è però tale solo in un senso relativo. Un pezzo di marmo è amorfo nel senso che esso è indifferente rispetto alle forme che lo scultore vuole dargli; ma poiché ha una qualche forma, non è del tutto amorfo. Il pezzo di marmo ha proprietà di rigidità, grandezza e peso che permettono allo scultore di modellarlo, di dargli una forma cui il marmo non è ordinato per quello che è, ma solo per il progetto che ha lo scultore. Però lo scultore deve faticare non poco per modellarlo. Lo scultore ha scelto quel pezzo di marmo per le sue caratteristiche, e sono proprio quelle caratteristiche, che fanno resistenza alla sua azione per modellarlo, a garantire che la statua resisterà alle intemperie per secoli.

Proviamo ora a mettere a fuoco che cosa intendo per essere operativo su se stesso e sugli altri. L'operatività sugli altri enti è ammessa per tutte le cose da noi osservabili in qualche modo: qualunque particella del nostro universo influisce sullo stato dell'insieme. E poiché tutto interagisce, l'operatività ha aspetti attivi e passivi: i corpi si attraggono reci-

²⁵ Che ciò che è generabile sia anche corruttibile, e che ciò che è corruttibile non possa essere capace di essere incorruttibile, è un discorso da fare a parte, non qui. Qualcuno, pensando ad un mondo creato con un inizio del tempo e poi destinato ad esistere sempre, potrebbe ritenere che una cosa generabile possa essere incorruttibile ed un romanzo di fantascienza potrebbe ipotizzare un essere generato, ma dal metabolismo perfetto che lo renderebbe immortale. Quanto all'idea che ciò che è corruttibile possa esistere sempre, essa nasce dalla confusione tra la possibilità logica (possibile è ciò che è pensabile in quanto non è contraddittorio) e la possibilità reale, che è capacità reale di essere o fare qualcosa. Non ha senso dire che ciò che è incapace di esistere sempre possa invece esistere sempre. Aristotele tratta questa distinzione nel capitolo 11 del libro I del *De caelo*: 281 a 1 ss. (nel commento di Tommaso è la lectio 25) e nel libro V (delta) della *Metafisica*, cap. 12 (nel commento di Tommaso è la lectio 14).

procamente, il vivente assimila (agendo attivamente) il cibo che però lo nutre (qui il vivente riceve), e così via. Per quanto ci risulta, ad ogni azione corrisponde una reazione e la generazione di una cosa è sempre corruzione di altre, che fanno resistenza alla corruzione.

Le scienze della vita stanno sempre più evidenziando l'interconnessione dei viventi. Alcune di esse, come l'impollinazione di alcune orchidacee, del genere *Ophrys*, che sfrutta l'attrazione sessuale di determinati insetti, mi fanno pensare a Dio che in quel modo si burla di noi uomini e dei nostri dubbi. Qualcuno è arrivato fino a pensare al nostro pianeta come ad un unico organismo vivente.

L'operatività su se stessi è più difficile da capire. Il mantenere lo stato in cui si è non ci pare frutto di attività, ma di inattività. Solo il cambiamento, il "divenire", ci sembra collegato ad una attività. Per molti filosofi, poi, anche il cambiamento non è realmente collegato ad una attività, ma solo concettualmente viene interpretato in questo modo: il "divenire", concettualmente, non sembra la stessa cosa di un "venire da", ma andrebbe dimostrato che lo è. E su queste dimostrazioni disputano i filosofi.

In realtà ogni ente tende alla propria conservazione, visto che per trasformarlo occorre vincere una resistenza. Se cessa questa operazione, anche il pezzo di marmo si polverizza. I viventi, che in qualche modo costruiscono se stessi a spese di altre cose che assimilano (metabolizzano) nutrendosi, hanno un'azione ulteriore su se stessi, che non si limita ad una conservazione. Il vivente differenzia le sue parti, cresce, si nutre, difende e ripara (aggiusta ciò che viene danneggiato, guarisce) se stesso; col passare degli anni cessa di differenziare le sue parti, ma continua a crescere; giunto a maturità, cessa di crescere e si riproduce; poi inizia a non riuscire più a difendersi e riparare i danni... Infine, quando non è più in grado di esercitare l'operatività su se stesso, il vivente muore.

Chi conosce si arricchisce ulteriormente rispetto alle trasformazioni proprie dei viventi. Chi conosce è come se assimilasse le altre cose ma senza trasformarsi e senza trasformarle. La nostra conoscenza è indubbiamente legata in qualche modo a trasformazioni, almeno la conoscenza dei sensi, che avviene mediante trasformazione degli organi di senso. Anche la nostra conoscenza intellettuale parte dall'osserva-

zione dei sensi: chi perde i sensi diventa incapace di intendere e volere. Ma la conoscenza non consiste nell'essere trasformati: non diciamo che, solo per essere riscaldato, un corpo "conosce" il calore. Alcuni vegetali sembrano dotati di conoscenza, reagendo se vengono toccati, oppure seguendo il corso del sole. Ma se riusciamo a vedere che la loro è una semplice reazione fisica e chimica, non diciamo più che "conoscono", così come non lo diciamo di un elettrodomestico e del suo interruttore perché reagiscono al nostro tocco.

In queste attività legate all'esistere ed al vivere, noi riconosciamo qualcosa di fondamentale. Se un ente non opera per conservarsi, si deteriora; se un vivente cessa di assimilare, muore; se un conoscente non riesce più a conoscere del tutto, non riesce a vivere: un animale può sopravvivere solo se perde un senso non indispensabile. Tutte queste attività sono diverse dalle altre operatività e le chiameremo operazioni "immanenti",²⁶ perché sono la perfezione di chi opera e non producono la perfezione di qualcosa d'altro (operazione "transeunte").²⁷ Una trasformazione transeunte arriva a compimento quando ciò che ho trasformato è arrivato ad acquisire quella forma che gli sto dando. Se costruisco una casa, quando la casa è finita io smetto di agire. Invece le tre attività immanenti di cui abbiamo parlato sono al loro compimento mentre le esercitiamo. Io non conosco mentre cerco di conoscere, ma quando e mentre finalmente conosco. Analogo discorso vale per il vivere e pure per l'esistere di chi non è vivente. Ed anche per il tendere e l'amare.

Abbiamo seguito una via induttiva per enumerazione delle cose del nostro mondo. Se riusciamo a riconoscere che ogni ente è operativo, sia di un'operazione transeunte che lo fa interagire con gli altri enti, dando e ricevendo, sia di un'operazione immanente su se stesso (e queste operazioni sono connesse tra loro, come quando cuciniamo il cibo per nutrirci, o quando ci rendiamo conto che *mors tua vita mea* è un fatto in qualche modo presente nell'esistere di tutte le cose, anche non viventi), possiamo passare al concetto di "bene".

²⁶ Letteralmente: che resta in chi agisce.

²⁷ Letteralmente: che va su un'altra cosa, diversa da chi agisce.

IL BENE

Prima parlavo del compimento: quando un'operazione raggiunge ciò che sta cercando di operare. In latino si usava il verbo "perficere" per indicare il condurre a compimento, e di "perfectio" per indicare lo stato di ciò che è compiuto. La parola "perfezione" traduce il latino "perfectio". Un'operazione tende a qualcosa, sia nel dare che nel ricevere. Chi non fa nulla non agisce. Dunque se ogni ente agisce, ogni ente tende ad una perfezione. Se l'operazione viene vanificata, se non raggiunge ciò cui tende, noi diciamo che è stata frustrata: questo lo diciamo un "male". Se non è frustrata ma raggiunge ciò cui tende, allora diciamo che questo è un "bene". Quindi, se riconosciamo che ogni ente ha delle operazioni, che sono un tendere a qualcosa, allora riconosciamo che ogni ente tende ad un bene. Ma il termine cui tende un'operazione è il bene di chi agisce, anche nel caso di un'operazione transeunte, perché se fallisce, fallisce anche chi agisce e non è solo frustrato l'oggetto su cui agisce e che resta incompiuto. Dunque ogni ente tende al proprio bene, alla propria compiutezza o "perfezione". Nelle operazioni transeunti il bene di chi opera viene valutato dal fatto che ciò che viene da lui trasformato raggiunge il proprio compimento: dal successo tecnico. Nelle operazioni immanenti il bene di chi opera consiste nella pienezza dell'operare stesso.

Alla fine dei conti, un primo passo difficile da fare, per la nostra cultura, è considerare la filosofia come un sapere collegato a ciò di cui si occupa la scienza. Non importa se dai tempi di Galileo i filosofi hanno imboccato una strada diversa, fondata non sull'osservazione delle cose del nostro mondo ma sull'autocoscienza, una strada parallela e senza punti di contatto con quella delle scienze. Ciò ha accomunato la filosofia alle scienze letterarie. Questo è stato uno sbaglio, come quando si getta l'acqua sporca insieme al bimbo cui abbiamo fatto il bagno.

LA NATURA COME PRINCIPIO DI TENDENZA

Non è difficile capire che le cose che ci circondano sono diverse tra loro. Tutte esistono, ma esistono in modi diversi. Se tutto ciò che esi-

ste nel nostro mondo, solo perché esiste, ha le sue operazioni, la diversità del modo di esistere di ciascuna cosa è l'unica spiegazione della diversità delle rispettive capacità operative. Qualcosa del genere viene ammessa da tutti noi, quando giudichiamo qualcuno dalle sue opere e non da quello che dice di essere.

“Esistere” in latino si diceva: “*esse*”, per cui il modo di esistere era detto “*essentia*”. In greco ci sarebbe stata una corrispondenza notevole col verbo “essere” (*einai*) e con il corrispettivo di “essenza” (*ousia*). Però i latini tradussero *ousia* con *substantia*, creando molti problemi nella loro comprensione di alcuni filosofi greci, ed anche ai teologi cristiani, come si è già accennato. Per evitare equivoci, preferisco parlare di “esistere” e di “modo di esistere”. I teologi medioevali non parlavano di “esistenza” di Dio. Dicevano: “*Deus est*”, non: “*Deus existit*”, perché il prefisso “*ex*” indica che l’esistenza è causata da altri, e questo a Dio non si addice. Però per le creature va benissimo parlare di “esistenza”.

Che il modo di esistere implichi l’esistenza, e viceversa, non dovrebbe far problema: chi non esiste non ha nemmeno un modo di esistere e viceversa. Aristotele ribadisce che non si dà definizione di ciò che non esiste, perché allora la definizione sarebbe solo il senso di un nome.²⁸ Dice anche che non si dà scienza (nel senso che lui dava a questa parola) di ciò che non esiste.²⁹ Immagino che i lettori già addentro a questi argomenti potrebbero dirmi che la distinzione di essenza ed esistenza è reale, che le definizioni sono nozioni e che la scienza riguarda anche ciò che non esiste. A questo punto dovrei apri-

²⁸ ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, cap. 7, (commento di Tommaso: lectio 6). Dice in particolare l’Aquinata: “Unde si non sit aliqua res, cuius essentiam definitio significet, nihil differt definitio a ratione exponente significationem alicuius nominis”: TOMMASO D’AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 6, n. 6.

²⁹ Del soggetto della conclusione occorre prenosocere che esiste e la definizione o essenza, mentre del predicato, che è la proprietà che viene dimostrata del soggetto, occorre prenosocere il significato del nome, che diventerà la sua definizione reale proprio perché dimostriamo che il soggetto possiede realmente tale proprietà: cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, cap. 1, 71 a 11-16 (commento di Tommaso: lectio 2, nn. 4-7).

re un discorso piuttosto lungo, che ci porterebbe lontani dal nostro argomento. Prego dunque il lettore di limitarsi a partire dal fatto ovvio che chi non esiste non ha nemmeno un modo di esistere. Così possiamo tornare al nostro argomento.

Le cose generabili e corruttibili ricevono l'esistere (in un determinato modo di esistere) con la loro generazione. Nella generazione dei viventi noi parliamo, comunemente anche se non propriamente,³⁰ di "nascita". Per questo il modo di esistere fu chiamato "natura", estendendo il nome a tutte le cose che esistono per generazione. La natura è dunque il modo di esistere tale da avere determinate capacità operative, e questo equivale a dire che la natura è il principio delle operazioni proprie di ciascuna cosa, ed anche la spiegazione delle medesime. Come spiegazione, dal nostro punto di vista, la natura di una cosa non vale molto, perché noi la conosciamo, appunto, dalle operazioni, e dalle operazioni comprendiamo quali siano le capacità operative. Quest'ultima distinzione, cioè quella tra operazione e capacità operativa, la facciamo facilmente, perché certe operazioni non vengono compiute sempre, ma, se vengono compiute, diciamo che chi le compie, anche quando non le compie, è "capace" di compierle. La "capacità" è una denominazione che, probabilmente, è stata presa dai recipienti: anche se è pieno a metà, noi diciamo che un determinato serbatoio ha una capacità di contenere una determinata quantità di liquidi o altro che in esso possa esser contenuto. La denominazione viene estesa anche al verbo "potere". Chi può saltare in alto due metri non può invocare come scusa, davanti ad un ostacolo più basso, quella di non esser capace di saltarlo. Parliamo di "potere" anche in senso passivo, come quando rimproveriamo uno studente che dichiara di non esser capace di imparare l'inglese, mentre sappiamo che è solo pigro e svogliato.

Ci sono capacità che abbiamo per natura ed altre che dipendono dall'uso che facciamo delle prime, sviluppando le nostre capacità. I neonati piangono tutti allo stesso modo e ogni adulto comprende que-

³⁰ Impropriamente, perché la generazione avviene spesso molto prima di quella che chiamiamo "nascita".

sta sorta di linguaggio; poi essi imparano a parlare: ma poiché i linguaggi parlati sono diversi, non riusciamo più a spiegare a chi parla un'altra lingua i nostri disagi. Ci sono capacità personali, ci sono capacità comuni ad ogni uomo, ci sono capacità che condividiamo con cose anche molto diverse da noi: se usassimo la bilancia come criterio di distinzione delle cose che pesiamo, indubbiamente faremmo parecchia confusione nel distinguere ciò che pesiamo. Il vago, però, non è falso, finché restiamo consapevoli della vaghezza del nostro conoscere. A volte, volendo esser più precisi, si commettono molti errori, come quel cacciatore che, avendo visto qualcosa muoversi nella penombra dell'alba, sparò e uccise non la volpe che cercava, ma il suo cane.

Quando parliamo di "possibile" contrapponendolo ad "impossibile", a volte ci riferiamo a ciò di cui si è capaci operativamente. C'è chi è negato rispetto all'apprendere la matematica, c'è chi non può diventare un atleta competitivo per via della sua costituzione fisica. A volte, però, parliamo di "possibile" ed "impossibile" in un altro senso. Nella storia della filosofia e della teologia si è spesso parlato della onnipotenza di Dio. Ma qualcuno sosteneva che, se Dio può tutto, può fare anche cose assurde, contraddittorie: per costoro ammettere che Dio non può fare cose contraddittorie significava negare la sua onnipotenza. Non si ponevano il problema della sensatezza di una domanda. Se le semirette sono tutte infinite e per questo tutte uguali, anche se una inizia dopo l'altra e sembra per questo più corta della prima, uno potrebbe chiedersi, dato che Dio è infinito, se il suo naso ed il suo braccio siano lunghi uguali. La domanda è antropomorfa e insensata: cercarne una risposta, quasi che essa avesse un senso, è un errore. Eppure la domanda se Dio possa fare che ciò che è accaduto non sia accaduto, che un fatto vero sia un fatto falso, ha appassionato molti teologi.

La maggior parte dei teologi e dei filosofi, però, davanti al principio di non contraddizione si fermava: non dicevano che è un non senso dire che Dio può fare cose contraddittorie, ma lo ritenevano una falsità e quindi ritenevano sensato e vero dire che Dio non può fare cose contraddittorie. Nacque anche per questo il mondo delle cose "possibili" nel senso di "non contraddittorie": un mondo estremamente popolato, anche perché Dio, essendo onnisciente, conosce tutti i

possibili, che dunque esistono almeno nella sua mente... Ebbene noi non parleremo assolutamente di “possibilità” (cioè di essere possibile) e di “possibile” in questo secondo senso, ma solo nel primo.

Possiamo allora arrivare ad una prima conclusione, sperando che sia spiegata a sufficienza. La conclusione è questa: “ogni cosa ha la propria operazione”, usando “propria” in un senso nuovo rispetto a quanto abbiamo detto prima. Questo, cioè, è vero non nel senso banale che l’agire è di chi sta agendo. La parola “propria” significa qui che l’agire, in senso attivo e passivo, in senso di azione immanente o di azione transeunte, è connesso al modo di esistere di ciascuna cosa, cioè alla sua natura. “Proprio” non lo contrapponiamo ad “altrui”, ma a “comune”. Perché un uomo pesa come pesa una pietra, ma questa caratteristica è comune, mentre noi dobbiamo mettere a fuoco l’agire proprio di un uomo in quanto tale, l’agire specifico, per poter mettere a fuoco quella che chiamiamo “specie” e non restare nel generico. Dunque possiamo dire che ogni cosa tende al suo bene nel senso del bene che le è connaturale. Se invece l’operazione non raggiunge il suo fine, diciamo che è vanificata, che è frustrata. Tale privazione la chiamiamo “male”.

Il male non va confuso colla semplice negazione di qualcosa. Si parla invece di “privazione” per sottolineare che è la negazione in un soggetto determinato: un sasso non vede, ma tale negazione non è una privazione; un gatto non vede: questa è una privazione di qualcosa che un gatto dovrebbe invece avere: è un male e diciamo che il gatto è “cieco”. Se io tolgo la correlazione tra ente, natura, capacità operative e oggetto dell’operazione, tutto questo discorso crolla. Ma crolla pure il senso della parola “bene”. L’oggetto dell’operazione è il suo fine immediato, senza che la parola “fine” richiami l’idea di “progetto”.

L’AGIRE MORALE

Il vivente ha un’attività immanente che non è solo la conservazione di sé, nel senso di resistenza all’ambiente che agisce in modo aggressivo nei suoi confronti. Il vivente aggredisce l’ambiente e lo usa per costruire – se così possiamo dire – se stesso. Aristotele parlava di ca-

pacità di “muovere”, cioè trasformare, se stesso³¹, Maturana e Varela hanno parlato di “autopoiesi”³², Erwin Schrödinger³³ ha parlato, da un punto di vista fisico, di “entropia negativa”, perché il vivente mantiene l’ordine in se stesso a scapito dell’ambiente, nel quale aumenta l’entropia. Questa attività è determinata dalla sua natura.

Il vivente capace di conoscere è capace di determinare la propria attività anche con quanto ha “assimilato” – nel senso in cui usiamo questa parola parlando del conoscere³⁴ – dalle cose conosciute. Il gatto vede il topo e lo aggredisce per mangiarlo: non si limita a nutrirsi di ciò che lo circonda, ma va a cercare il proprio cibo. Chi non vuole diventare cibo di un altro vivente cerca di non farsi conoscere: il mimetismo è in fondo lo stesso espediente della mamma che, per salvare la scatola di cioccolatini, la nasconde al figlio goloso.

La capacità di tendere, in chi è dotato di conoscenza, è capace di mettere in moto e finalizzare altre capacità. Qui possiamo parlare di “fine” in quanto conosciuto. Però l’organizzazione dell’ordine di una operazione ad un’altra, per raggiungere tale fine (nell’esempio: il cibo) resta iscritta

³¹ In molti sensi: capacità nutritiva, conoscitiva, locomotoria...: cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, cap. 3. Teniamo presente che per Aristotele il moto locale era una vera trasformazione di chi si muove e non un semplice cambiamento della relazione con gli altri corpi, come sarà nella visione di Galileo fino a quando Einstein rimetterà in discussione lo spazio assoluto.

³² H.R. MATURANA – F.J. VARELA, *Autopoiesi. L’organizzazione del vivente* (1973), in ID., *Autopoiesi e cognizione – La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 2004⁵.

³³ E. SCHRÖDINGER, *Che cos’è la vita*, Adelphi, Milano 1995 (*What is life?*, Cambridge University Press, 1944).

³⁴ Il conoscere come attività assimilativa è lontano dalla nostra cultura, che vede piuttosto il conoscere come espressione, come un comunicare, un “dire”. Il conoscere sarebbe per noi il costruire in se stessi un’immagine della cosa conosciuta che rappresenta, esprime, significa la cosa conosciuta. L’influsso della teoria degli stoici e poi, grazie a Boezio, della “semantica porfiriana”, l’ho trattato nel mio contributo “Il problema della quantificazione” in A. STRUMIA (ed.), *Il problema dei fondamenti – Da Aristotele a Tommaso d’Aquino all’ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007, 51-70. Devo qui rimandare il lettore a questo contributo.

nella natura e per questo parliamo di “istinti naturali”. La tendenza al fine conosciuto diventa in senso più appropriato un “appetito”.

A questo punto mi sembra importante fare una precisazione. Gli antichi parlavano spesso di “appetito naturale” non per significare gli istinti, ma l’ordinamento, la tendenza a monte, quella presente anche in chi non vive, quella comune ad ogni cosa che esiste. Ovviamente non mancarono le critiche a tale denominazione,³⁵ se si prendeva in senso univoco tale polisemia della parola “appetito”. L’importante, usando i nomi, è non equivocare. Nell’uomo c’è una capacità di conoscere tale da poter anche organizzare il proprio agire, dirigendo anche gli istinti naturali e le altre capacità operative. Per questo si dice che l’uomo è padrone e responsabile del proprio agire. Tale agire viene chiamato “morale”. Già gli antichi greci avevano distinto la morale dal semplice modo di comportarsi, l’etica dalla etologia: l’*ethos* con la *e* breve, cioè il costume, non è l’*ēthos* con la *e* lunga,³⁶ cioè la morale, anche se il costume influisce profondamente sulle nostre decisioni responsabili e le consuetudini diventano sovente leggi vere e proprie.

Vediamo ora l’inizio della parte morale, cioè la seconda parte, della *Summa Theologiae* di Tommaso d’Aquino. Lo prendo dalla traduzione del P. Dalmazio Mongillo:

Giacché, come insegna il Damasceno, si dice che l’uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l’immagine sta ad indicare “un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autodominio”, dopo aver parlato dell’esemplare, cioè di Dio e di quanto procede dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell’uomo, in quanto anche egli è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio sul proprio agire.³⁷

³⁵ L’origine di questo uso pare essere platonico. Avicenna lo riteneva metaforico, adatto a poeti e non a filosofi. Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, I, lect. 15, nn. 9-10.

³⁶ Già da tempi antichi si pronunciava *y: ythos*: la pronuncia detta “itacistica”.

³⁷ D. MONGILLO, “La fondazione dell’agire nel prologo della I-II”, in *La dimensione etico-teologica nella Summa Theologiae di Tommaso D’Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2006, 127.

La prospettiva non è la divisione tra conoscenza di ciò che è e conoscenza di ciò che si deve voler fare. La teologia è un unico corpo di sapere,³⁸ fondato sulla fede in ciò che Dio ci ha rivelato, dove la distinzione tra le parti è puramente materiale, così come un medico deve conoscere la chimica e la fisica per esigenza intrinseca alla sua disciplina, che non viene per questo divisa.

Il teologo cristiano è un credente innamorato di Dio. Non è però un uomo che pretende di cercare Dio solamente per sua iniziativa, perché è stato Dio a cercare l'uomo e ad aiutarlo con la sua Grazia: l'interesse dell'uomo credente è anzitutto una risposta. Non potendo vedere Dio come esso è, mette il suo impegno nel penetrare il più possibile, sfruttando la ragione ricevuta da Dio, i misteri rivelati. Non pretende dimostrarli (del resto, anche dove possiamo arrivare a conoscerlo dal creato, Dio è al di sopra di ogni causa e spiegazione, e non ha senso una dimostrazione nel senso forte di "saper perché"), ma si accontenta di verosimiglianze, senza presunzione di poterli conoscere per evidenza in questa vita.³⁹ Il teologo cristiano studia la morale soprattutto per conoscere Dio come Cristo ce lo ha rivelato nella sua umanità, pur senza la presunzione di poter conoscere Dio in se stesso in questa vita; ed anche per assimilarsi a Cristo, che gli ha chiesto di essere una cosa sola con lui, come un tralcio di una vite, in modo che si possa contemplare Dio nel prolungamento della sua Incarnazione. Cerchiamo di conoscere i Santi per poter contemplare Cristo nei suoi "tralci", garantiti dalla Chiesa, e contempliamo Cristo per poter conoscere il Padre.⁴⁰

L'evidenza, che ci permette di comprendere il mistero di Dio che ci parla di sé e di come voglia essere il nostro unico e definitivo bene, quaggiù si ferma all'umanità di Cristo e di coloro che si assimilano a lui per essere "tralci della vite", cioè perché anche ogni loro azione ed atteggiamento, come quelli umani di Cristo, possano essere segno e strumento della bontà divina, che resta nel mistero («Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha

³⁸ Cfr. *STh*, I, q. 1, aa. 3-4.

³⁹ Cfr. *STh*, II-II, q. 2, a. 10.

⁴⁰ Cfr. *Gv* 14, 8-12. 17, 22-23.

visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre?»: Gv 14, 9). Da qui viene l'interesse per la morale: se viene vissuta, essa ci permette di conoscere Dio per poterlo amare e servire in questa vita, al fine di poterlo godere nella vita futura.

LIBERO ARBITRIO E AGIRE VIRTUOSO

Nel secolo XIII il dibattito circa il libero arbitrio fu particolarmente vivace. La definizione più tradizionale era quella di Pietro Lombardo,⁴¹ il cui testo era quello ufficialmente adottato negli studi teologici, e coincide con quella che noi oggi chiamiamo “facoltà d'intendere e volere”, cioè una facoltà che consiste nell'interazione di intelletto e volontà. Altri ne facevano una facoltà distinta, una capacità di scegliere tra le due vie del bene e del male. Ma, poiché non s'addice a Dio la facoltà di scegliere il male, e però a Dio s'addice una facoltà di scegliere (*eligere*), Alberto Magno⁴² preferiva distinguere dalle due facoltà di intelletto e volontà altre due facoltà: la facoltà di scegliere (*“eligentia”*) – sempre buona perché procedente da un retto giudizio – ed il libero arbitrio, che nello scegliere si inclina *“ad quos voluerit actus”*, anche contro quanto gli dice la ragione.

Noi non entriamo nei particolari della questione e, seguendo Tommaso, ci limitiamo a parlare di facoltà di intendere e volere. Davanti alla ragione che mi propone due beni alternativi tra loro, e me ne propone uno come più importante, io mi trovo come diviso tra la voce dell'angioletto che mi ricorda le ragioni a favore del bene più importante e la voce del diavoletto che mi ricorda quelle a favore del bene meno importante. Si tratta di una situazione che conosciamo molto bene. Un esempio è quando vorremmo smettere di fumare e

⁴¹ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 24, cap. 3, n. 1 (Ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, righe 27-28).

⁴² ALBERTO MAGNO, *De Homine* [*Opera omnia*, tomus XXVII, pars II], Münster, Aschendorff, 2008, pagg. 508 ss.; *Ethicorum lib. X*, cura et labore A. Borgnet, Vivès, Parisiis 1891, lib. III, cap. 16, pag. 219.

però abbiamo voglia di accendere una sigaretta. Un esempio classico è quello di chi si trova nell'occasione di un adulterio...

Come funziona l'interazione di intelletto e volontà? Aristotele ne tratta nell'*Etica a Nicomaco*, a proposito della differenza tra temperante, intemperante, continente ed incontinente. Un breve passo di san Tommaso riassume, dal punto di vista logico, la situazione:

Al settimo [argomento contrario, che non cito] bisogna rispondere che, poiché l'atto di peccato e di virtù è per scelta, e la scelta è la tendenza [*appetitus*] 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 mosso⁴³ infatti soltanto secondo il giudizio della ragione: per questo egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, e deduce nel modo seguente: nessuna fornicazione è da commettersi, questo atto è una fornicazione, dunque non è da farsi. L'intemperato invece segue totalmente la concupiscenza, e quindi anch'egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, quasi deducesse in questo modo: ogni cosa piacevole è da godersi, questo atto è piacevole, quindi esso è da godersi. 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; però questo lo propone secondo il giudizio della ragione; mentre secondo il moto della concupiscenza nel suo cuore si trova che ogni cosa piacevole va

⁴³ Lascio il passivo, e non traduco "si muove", perché "amor est passio": cfr. *STh*, I-II, q. 26, a. 2.

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 piacevole, dunque è da perseguire. E tale, propriamente, è colui che pecca per fragilità [*ex infirmitate*]. È quindi evidente che, anche se sa in universale, non sa in particolare, perché non assume secondo la ragione, ma secondo la concupiscenza.⁴⁴

Traducendo questi diversi modi di ragionare nella corrispondente situazione da un punto di vista etico, possiamo rilevare che il virtuoso ed il vizioso hanno una predisposizione (volontariamente acquisita, da non confondere con le predisposizioni dovute al patrimonio genetico o a condizionamenti causati dall'ambiente culturale e naturale)⁴⁵ per cui non hanno esitazioni, non hanno crisi di coscienza: agiscono con la spontaneità con cui un virtuoso di chitarra suona le note senza bisogno di pensarci su. Il continente e l'incontinente, invece, sono come chi è ancora un apprendista.

L'ideale morale di un uomo è dunque quello di un agire virtuoso. L'agire virtuoso è proprio di chi sceglie sempre la parte migliore in modo spontaneo, senza bisogno di pensarci su, per un'attitudine (*habitus*) acquisita volontariamente, anche se favorita da altri fattori, come fattori ereditari del carattere, fattori appresi per educazione della propria sensibilità, condizionamenti dell'ambiente culturale (ad esempio le dinamiche di gruppo) e così via. Ma dobbiamo mettere a fuoco che cosa intendere per virtù (o per vizio) e come nascano.

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

⁴⁵ Nel commentare il cap. 9 del libro X dell'*Etica a Nicomaco*, Tommaso d'Aquino riconosce, seguendo Aristotele, l'importanza del carattere che abbiamo per nascita (allora lo si attribuiva non al DNA, ma all'influsso dei corpi celesti), l'importanza della consuetudine, dell'educazione in famiglia e nella società, e anche l'importanza di leggi che puniscano il male e promuovano il bene. Tuttavia ciò che dipende dalla natura non è in nostro potere. Cfr. ID., *Sententia Ethicorum*, IX, lect. 14, n. 9. Contro la confusione tra un *habitus* morale ed una abitudine, cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Pierre Téqui éd., Saint-Céneré 1978, 145 ss.

Anzitutto c'è la necessità di determinare l'agire volontario ed intellettuale mediante attitudini (*habitus*). Il nome latino, dal verbo "avere", ci può ricordare anche che si tratta di "possessi": una sorta di bagaglio a nostra disposizione cui si attinge al bisogno. La domanda che sorge spontanea è: "Ma non c'erano già le capacità, o facoltà, di agire?". Il problema viene dal fatto che tali facoltà sono di natura loro troppo indeterminate. Questa indeterminazione è indispensabile per poter parlare di libero arbitrio. Se fossimo determinati, agiremmo per natura e non si potrebbe parlare di responsabilità morale, di padronanza delle nostre decisioni.

Anche nel regno animale si notano differenze. Un insetto ha un programma determinato, per cui all'input segue l'output quasi meccanicamente:

Esiste una vespa solitaria della famiglia degli Sfecidi che, dopo l'accoppiamento, scava una piccola galleria, cattura e paralizza una preda, la trasporta nella galleria e vi depone l'uovo; poi chiude la galleria e ne maschera l'entrata cosicché, una volta schiusosi l'uovo, la larva possa cibarsi della preda ancora fresca. Si tratta di un comportamento la cui sequenzialità sembra dotata di una logica perfetta; ma la logicità della sequenza non basta a farne un'azione intelligente. Infatti, prima di trasportare la preda nella galleria, la vespa la lascia all'ingresso ed entra a compiere un'ispezione per assicurarsi che non ci sia qualche intruso; ora, se, mentre l'animale è all'interno, la preda viene spostata anche solo di pochi centimetri, la vespa che, uscita dalla galleria, non la ritrova al posto di prima, la riporta all'imboccatura e torna ad ispezionare la galleria; se ogni volta si sposta la preda, la vespa continua questo carosello fino al totale esaurirsi delle sue energie.⁴⁶

⁴⁶ G. MINELLI, *La teoria evolutiva*, in M. FORESTI (ed.), *Evoluzione, cultura e intelligenza tra passato e futuro*, Cappelli, Bologna 1985, 26-27. Si tratta di lezioni, riportate dalla curatrice ma riviste dal docente, ad un seminario del Centro San Domenico di Bologna.

Se provassimo un trucco del genere con un topolino, non ci riusciremmo mai: nel suo istinto c'è spazio per l'apprendimento, a scapito di un determinismo meccanico. Qualcosa di analogo vale per poter parlare delle inclinazioni naturali di chi è capace di programmare il proprio agire, di chi, cioè, è per natura ordinato ad ordinarsi al proprio agire in vista del proprio bene.

Un passo giovanile di Tommaso d'Aquino espone molto bene la necessità delle virtù:⁴⁷

Ci sono certe capacità [*potentiae*] determinate [*limitatae*] a determinate azioni o *passiones*⁴⁸ [...] E poiché l'inclinazione della natura è sempre *ad unum*, per questo tali capacità, per la natura stessa della capacità, possono avere rettitudine quanto basta [*sufficienter*] [...] Invece le capacità più alte ed universali, quali sono le capacità razionali, non sono determinate [*limitatae*] a *aliquid unum*, sia esso l'oggetto o il modo di agire, perché possono avere rettitudine per rapporto a [*secundum*] cose diverse ed in modi diversi. Per questo dalla natura della capacità non era possibile che fossero determinate a ciò che è retto e bene per loro, ma è necessario che vengano rettificate in modo da poter ricevere rettitudine dalla loro regola. Questo può avvenire [*contingit*] in due modi. In un modo così da esser ricevuto come *passio*, in quel modo cioè in cui una capacità regolata è mossa da chi la regola. Ma poiché nel fatto che qualcosa riceve [*patiatur*] e non contribuisce in nulla all'azione consiste la definizione di violenza [...], e la violenza comporta [*habet*] sia difficoltà sia tristezza, [...] per questo tale recezione di rettitudine non è sufficiente ad una piena [*perfectam*] rettificazione della capacità regolata. Bisogna dunque che venga ricevuto in un altro modo, cioè in modo di qualità inerente, cioè in modo che la rettitudine della regola venga resa forma della capacità regolata. In tal modo, infatti, ciò che è retto verrà operato in modo facile e piacevole,

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. 23, q. 1, a. 1, co.

⁴⁸ "*Passiones*" è intraducibile in italiano: si tratta di recezioni dall'agire altrui che significhiamo con il verbo al passivo.

come ciò che è conveniente alla propria forma. E tale qualità o forma finché è ancora imperfetta, viene detta disposizione; quando invece è ormai matura [*consummata*] e trasformata come in una natura, viene detta *habitus*, che è [...] ciò secondo cui noi ci rapportiamo a qualcosa [*habemus ad aliquid*] bene o male. E da ciò viene che [...] la disposizione è detta facilmente mutabile, mentre l'*habitus* difficilmente mutabile; poiché ciò che è naturale non viene trasformato in fretta. Da ciò viene che l'*habitus* inclina *ad unum* come la natura [...] E per questo, inoltre, il segno che un *habitus* è stato generato è il piacere [*delectatio*] dell'opera compiuta [...] perché ciò che conviene alla natura è piacevole e facile. E per questo l'*habitus* dal Commentatore [Averroè] [...] viene definito “è ciò per cui uno agisce quando vuole” quasi che abbia già pronto a disposizione [*in promptu habens*] ciò che deve operare. E per questo l'*habitus* viene paragonato ad un possesso [...] per il quale le cose possedute sono a disposizione [*ad nutum*], l'operazione invece [viene paragonata] ad un uso [...] È chiaro dunque che le capacità naturali, dato che sono da se stesse determinate *ad unum*, non hanno bisogno di *habitus*. Similmente nemmeno le capacità apprensive sensitive, che hanno un modo determinato di operare, dal quale non vengono meno se non per difetto della capacità stessa. Similmente neppure la volontà umana, in quanto è determinata per natura al fine ultimo ed al bene, in quanto è il suo oggetto. [...] Invece l'intelletto possibile, che di suo è indeterminato, come una materia prima, necessita di un *habitus* per partecipare della rettitudine della sua regola: sia naturale quanto a quelle cose che per la luce naturale dell'intelletto agente,⁴⁹ che è la sua regola, subito vengono determinate, come per i primi principi; sia acquisito, quanto a quelle cose che possono essere tratte dai principi; sia infuso, per partecipare la rettitudine della prima regola in quelle cose che vanno al di là dell'intelletto agente.⁵⁰ Similmente anche

⁴⁹ Potremmo spiegare cos'è l'intelletto agente dicendo che è la capacità di capire ciò che è immediatamente vero e non può per questo essere dimostrato, cioè non ha senso chiedersi “perché” sia vero.

⁵⁰ Cioè i misteri della fede, conoscibili solo per rivelazione da parte di Dio.

nella volontà, quanto a quelle cose che non sono determinate dalla natura, ed anche nell'irascibile e nel concupiscibile, necessitiamo di *habitus*, in quanto partecipano la rettitudine della ragione che è la loro regola, oppure la rettitudine della misura prima [la volontà divina] in quelle cose che eccedono la natura umana, quanto agli *habitus* infusi.⁵¹

Ma come nasce una virtù umana? Teoricamente sappiamo che la pienezza del nostro bene coincide con la pienezza dell'attuazione delle nostre capacità d'agire. Potremmo esser tentati di trovare in esse la soluzione. Ma sia che cerchiamo il piacere, sia che cerchiamo il sapere o un agire virtuoso, ci rendiamo conto che è proprio il nostro agire che richiede appagamento fuori di noi. Il tentativo di trovare in noi il nostro bene ci rigetta fuori. Il nostro tendere responsabile pare condannato a rimanere inappagato. Ma, anche cercando fuori di noi il nostro bene concreto, dove cercarlo? Ogni cosa, anche la più nobile, ci risulta un "certo" bene, con aspetti anche di limite. Anche un insieme di beni (come la salute, gli affetti, una serena convivenza sociale, ...) mantiene questi aspetti di limite. Persino Dio, come riusciamo a conoscerlo in questa vita, pur sapendo⁵² che è "il Bene" per eccellenza, ci appare anche con aspetti per i quali non è desiderabile, aspetti di limite. Infatti lo concepiamo solo come misterioso Autore di questo mondo e della bontà delle sue cose, e, se sappiamo che i limiti delle creature non gli competono, lo conosciamo per via negativa, e questo non fonda una appetibilità.

⁵¹ Sono le virtù infuse che abbiamo dalla partecipazione alla vita divina del Cristo, in quanto "tralci della Vite", cioè in quanto si prolunga in noi l'Incarnazione di Dio. Hanno lo stesso nome della virtù umana corrispondente, che diventa segno e strumento della bontà divina, così come lo è la bontà umana di Cristo. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. 23, q. 1, a. 1, co.

⁵² Lo sappiamo in modo imperfetto. "Buono", detto di Dio, significa che ciò che io chiamo bene nella mia esperienza preesiste in Dio (è prima in lui, che ne è la causa), ma in un modo più alto che a me sfugge. Cfr. *STh*, I, q. 13, a. 2, co.

Il dramma dell'uomo è di dover scegliere il fine ultimo in concreto. Si trova a dover scegliere tra beni creati, che lo attraggono concretamente, e dei quali sa che non possono essere la vera fonte della pienezza del suo bene, e un Dio che conosce in un modo assai limitato, al punto da non risulturne attratto. Alcuni filosofi hanno cercato una soluzione "autarchica" nello spegnere ogni desiderio. È una soluzione radicale come il suicidio. È la soluzione di chi, per non dover soffrire, rinuncia ad amare. La scelta fondamentale del fine ultimo concreto⁵³ rende, comunque, il nostro atteggiamento volontario 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.

Parleremo per ora solo di una conseguente "disposizione" del nostro agire morale. Vi sono però in noi anche disposizioni naturali, indipendenti dalla nostra scelta. Per esempio, più generica di tutte, la disposizione della volontà ad un bene. Questa è il motore di qualsiasi decisione, buona o cattiva che sia. Ma ci sono altre disposizioni per tante cose che l'intelletto non può che riconoscere come buone e provarne l'attrattiva,⁵⁴ anche se per rapporto alla scelta fondamentale fatta fossero in contrasto. Di esempi ne abbiamo molti a portata di mano. Anche il più incallito delinquente può andare in crisi davanti al proprio figlio da educare. Teoricamente, possiamo supporre che tutti i richiami della nostra natura si armonizzerebbero con la scelta del vero fine ultimo concreto dell'uomo. Di fatto non è così. Pare esserci un guasto nell'armonia del nostro modo di esistere. Ci sentiamo divisi in noi stessi. E la Rivelazione ce lo conferma col racconto del peccato originale. Di fronte alle decisioni, man mano che procediamo coeren-

⁵³ Un bambino che si affaccia all'esperienza della propria capacità d'intendere e volere è guidato molto dall'affetto per i genitori: essere buono significa soprattutto obbedire ai genitori. Nell'adolescenza inizia invece la scoperta di una propria autonomia ed iniziamo ad orientarci tra i beni che la vita ci propone, pur mantenendo un legame affettivo ed anche razionale con gli insegnamenti ricevuti dai nostri educatori.

⁵⁴ "Tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone": *STh*, I-II, q. 94, a. 2, co.

temente 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 in questo una certa analogia con il cammino. Finché si è vicini al bivio, non costa molto tornare indietro e prendere l'altra via. Ma più ci inoltriamo per un sentiero, più ripugnante diventa l'idea di tornare indietro e cambiare percorso.

In effetti, come un cammino avvicina alla meta desiderata e ci sembra troppo stupido tornare indietro quando ormai siamo quasi arrivati, così l'attrattiva di un bene cresce man mano che lo conseguiamo e ne godiamo. Tanto più se questo ci è costato dolorose rinunce: non ci piace l'idea di averle fatte invano. 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.⁵⁵ Esso è quindi acquisito come "disposizione" in forza della scelta fondamentale, ed in forza delle tante scelte fatte si è successivamente radicato, fino a rendere le eventuali istanze contrarie dei deboli richiami lontani, incapaci di distrarci dalla nostra intenzione. Questo spiega quanto abbiamo visto a proposito del sillogismo del virtuoso e del vizioso. Chi si è volontariamente determinato fino ad avere degli *habitus*, agisce dunque con la spontaneità analoga a chi agisce per natura: il suo agire è cioè determinato. Ciò è necessario. Si agisce in quanto si è di fatto capaci di compiere quell'azione, non in quanto si è in una potenzialità ancora indeterminata. Per questo la volontà, anche se non è ordinata quanto alla sua natura a questo o quel bene, deve ordinarsi.⁵⁶ Altrimenti resteremmo indecisi.

Notate che, nel linguaggio comune, chiamiamo sovente "vizi" certe attitudini che abbiamo per nascita, o per l'educazione ricevuta, ma non per nostra scelta. Tale denominazione è ambigua. Vi sono scienze del comportamento umano ed animale che si occupano di queste propen-

⁵⁵ Cfr. *STh*, I-II, q. 49, a. 2; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 7, a. 2, ad 4.

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. 23, q. 1, a. 1; ID., *Sententia libri Metaphysicae*, VI, lect. 2, n. 13; ID., *In libros Physicorum*, II, lect. 8, n. 3.

sioni all'agire in un modo anziché in un altro, che non vanno confuse con la morale. Dal punto di vista della morale queste attitudini sono indubbiamente forze che ci inclinano a scegliere in un modo anziché in un altro. Esse stanno a virtù e vizi morali come la fame sta al decidere di mangiare: non sono oggetto di morale se non in quanto vengano fatte proprie dal nostro agire volontario, ma in quanto tali non c'entrano per nulla con virtù e vizi nel senso morale.

Come distingueremo vizi e virtù? Per rapporto all'esser coerenti col vero fine ultimo concreto avremo gli *habitus* sempre buoni, cioè le virtù; gli *habitus* che si oppongono alle virtù li chiamiamo "vizi".

Così potremo dire che chi possiede la virtù agisce per il suo vero bene: è buono in quanto uomo. Chi possiede un vizio agisce male. Agisce anch'egli per un certo bene, ma resta privo del suo vero bene. Non raggiunge la sua perfezione, cioè ciò che è il bene di per sé, ma solo un bene per un certo aspetto. Per questo diciamo che non è buono e non è orientato al bene. Nei discorsi comuni, dato che sovente diamo più importanza al fare che all'agire immanente, diciamo buono chi fa del bene, e cattivo chi fa del male. Se intendiamo questo per rapporto al volere il bene del nostro prossimo, allora siamo nell'ambito della giustizia, che è sempre composta di due *habitus* ben precisi: cercare il bene degli altri e opporsi al male degli altri. Qualunque atto ingiusto si oppone ad entrambe queste due attitudini. Ma questo non va confuso con la necessità di voler tendere ad un qualche bene, anche quando decidiamo il male. L'*habitus* per cui l'intelletto, quando dirige il decidere, non può non capire che deve indirizzare il volere ad un qualche bene è innato. Questo *habitus* dell'intelletto pratico è chiamato "sindèresi", ed al suo ordine obbediamo sempre, anche quando decidiamo di bestemmiare. Esso è quello che segna il passaggio dall'attività speculativa dell'intelletto all'attività pratica di guida del volere.⁵⁷

⁵⁷ Ignorando il rapporto natura-fine, diventa inevitabile considerare i due mondi, quello di cui si occupa l'attività speculativa dell'intelletto e quello di cui si occupa l'attività pratica, come due mondi distinti, che non hanno nulla in comune. In tal caso il passaggio dall'essere al dover essere risulta fallace (la "fallacia naturalistica").

Evidentemente, il virtuoso non può non voler fare del bene. Ma sarebbe pericoloso identificare l'aspetto esterno del "fare", conseguente alla virtù, con la virtù stessa. Tutta la valutazione morale ne verrebbe falsata. Ed il concetto di fine e bene, preso come "bene esterno", che sovente non c'entra col bene in quanto oggetto della volontà, potrebbe venir considerato come una sorta di "premio" del fare. Il "premio", per l'appunto, è di natura accidentale nei confronti di un certo agire, come il "premio" di una corsa (denaro, fama, ...) non c'entra con l'oggetto proprio del correre.

Due gravissimi inconvenienti verrebbero da tale equivoco. Anzitutto l'agire virtuoso potrebbe apparire un agire interessato. In secondo luogo viene falsata tutta l'immagine di Dio, della sua giustizia, della remunerazione che attende ogni uomo. Quando la dottrina cristiana parla del "premio" che attende l'uomo che ha vissuto secondo virtù, parla del bene connaturale all'agire volontario dell'uomo, e del bene soprannaturale, che resta connesso al bene connaturale, non di un premio di natura diversa, accidentale, come quando si vince un premio in denaro per aver vinto una gara sportiva. La concezione che Dio sarebbe ingiusto condannando a pena eterna chi ha commesso peccati che non meritano tanto, procede, mi sembra, da questa confusione. Infatti si suppone che sia possibile che il dannato desideri un premio che invece, proprio perché la sua volontà è pienamente decisa per un bene in concreto diverso da Dio, evidentemente non vuole. In realtà è contraddittorio che chi non vuole Dio come Sommo Bene (e "premio" di chi lo vuole), invece lo voglia. Il dannato non vuole il Paradiso, con tutta la forza della sua volontà.

Molte difficoltà nascono dal fatto che non si capisce come possa realizzarsi l'agire virtuoso nel senso che ho cercato di descrivere. Come fa un ragazzo che arriva all'età della ragione e dell'agire responsabile, che magari non conosce nemmeno che esista Dio, a orientare a Dio il suo agire? Quando, con i salmi, diciamo "Solo in te riposa l'anima mia... Sei tu l'unico mio bene..." e tante altre espressioni che significano lo stesso atteggiamento, possiamo essere tentati di ritenere che ogni altro desiderio di beni (salute, piaceri, conoscenza, attività varie...) sia in contrasto. Questa interpretazione è solo più facile da capire, ma è falsa ed estremamente fuorviante. I beni creati sono un dono di Dio per accrescere il nostro affetto nei suoi confronti mediante la gratitudine, non una sorta di trappola per

metterci alla prova. L'ascesi dagli attaccamenti ai beni terreni esige che riordiniamo il nostro desiderio per questi beni, non che fingiamo di annullarlo (che poi non è possibile, essendo facoltà propria della nostra natura).

Abbiamo tre casi.⁵⁸

1) Abbiamo posto in Dio la nostra felicità, il nostro fine ultimo concreto, il bene irrinunciabile per ottenere il quale siamo disposti a sacrificare tutti gli altri beni (come quello che trova il tesoro nel campo o il mercante di perle della parabola).⁵⁹ Il nostro apprezzamento e desiderio dei beni creati sono come quando un bambino gusta con gratitudine quello che la madre gli ha preparato da mangiare, o come quando riceviamo con gioia un regalo da chi ci vuol bene. Tale gusto può essere anche incommensurabilmente più grande del gusto che ha il goloso. Tuttavia, a differenza del goloso, siamo prontissimi a rinunciare a ciò che ci dà gusto se questo ci facesse perdere il bene irrinunciabile che è Dio stesso (che purtroppo non possiamo ancora “gustare”, ma solo pregustare nella speranza). S. Paolo diceva che chi gusta i beni terreni è come se non gustasse e viceversa: tutto è transitorio.⁶⁰ L'amore per noi stessi, implicito nel desiderio di questi beni, coesiste evidentemente con la carità, anzi ne è prerequisite.

2) Abbiamo posto il nostro fine ultimo concreto in un bene creato, che è diventato per noi irrinunciabile. Siamo quindi disposti a rinunciare a Dio piuttosto che a quel bene, che diventa così un idolo. Tale amore è incompatibile con la carità e la grazia, ed il timore della punizione divina che ne consegue è pure incompatibile.

3) Non conosciamo ancora Dio in modo sufficiente. E non parlo solo della conoscenza per fede: esiste infatti un desiderio naturale di Dio nelle creature. Tuttavia, nel desiderare i beni creati che conosciamo, ci rendiamo conto che essi non sono da idolatrare. Ci rifiutiamo cioè di farne il nostro bene irrinunciabile. In questo caso l'amore per noi stessi resta compatibile con la carità, e così pure il timore di venire privati di questi beni per una punizione divina.

⁵⁸ Cfr. *STh*, II-II, q. 19, a. 6.

⁵⁹ *Mt* 13,44-46.

⁶⁰ *ICo* 7, 29-31.

Il caso n. 3 ci permette di concepire - in linea teorica - la figura di un uomo giusto che cerca Dio. Egli gusta i beni creati restandone libero. Cerca sempre quello che è meglio e sceglie sempre per il meglio, ma resta sempre aperto alla ricerca di Dio perché non si costruisce mai un idolo sull'altare del proprio cuore, anche se dell'esistenza di Dio ha solo il sospetto. Se non altro, egli agisce sempre secondo coscienza, cioè nel rispetto della regola prossima della bontà morale. In questo modo possiamo capire che anche il bimbo che cerca di fare del suo meglio per essere buono è implicitamente orientato a Dio come suo fine ultimo in concreto. Possiamo capire anche che chi si costruisce un bene irrinunciabile, cui sacrificare tutto il resto, in qualcosa che sa non essere Dio, sa di costruirsi un idolo anche se ritiene che non esista Dio.

CONCLUSIONE

L'*habitus* della sinderesi è connaturale all'intelletto umano per la sua funzione pratica, così come è connaturale per la sua funzione speculativa quello che ci fa intuire le verità immediate che sono il principio di ogni ragionamento (in latino era detto *intellectus principiorum*) e ci permettono di arrivare a conclusioni speculative. Ma c'è una diversità: il sapere speculativo, quando arriva a capire il perché proprio di una qualsiasi proprietà, mi dà un sapere certo e necessariamente vero (capisco che non può che essere così perché ho capito il perché); invece la necessità di orientarmi ad un bene connaturale non mi porta a scegliere necessariamente il mio vero bene, ma mi rende responsabile, nel modo che ho cercato di illustrare.

Ignorando il rapporto natura-fine, diventa inevitabile considerare i due mondi, quello di cui si occupa l'attività speculativa dell'intelletto e quello di cui si occupa l'attività pratica, come due mondi distinti, che non hanno nulla in comune. In tal caso il passaggio dall'essere al dover essere risulta fallace (la "fallacia naturalistica"). Inoltre il mondo del dover essere non è più il mondo di ciò che è necessario per un fine connaturale, ma diventa solo il mondo di una obbedienza, dandoci l'impressione che la volontà stessa o almeno la capacità di sce-

gliere del libero arbitrio sia una capacità di indifferenza,⁶¹ dove il volere diventa la capacità di scegliere tra bene e male, ed ogni cosa che ci inclini da una parte anziché dall'altra (passioni, abitudini derivanti da fattori culturali, ...) è solo elemento di disturbo rispetto ad una libertà di piena indifferenza, per la quale il volere si attuerebbe da solo senza influssi estranei.

Molti, mi sembra, non riescono a vedere in questo un paradosso. Una volontà che attui se stessa, portandosi da una potenzialità indifferente all'attualità di chi è deciso, sarebbe una causa efficiente su se stessa, come un motore che generi l'energia che lo muove.

⁶¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, trad it. Ares, Milano 1992, 287-288, 389-392; 439-443.

**DUE ESPRESSIONI DIFFICILI
DELL'ISCRIZIONE DI MESHA: LORO IMPORTANZA
PER LO STUDIO DELLA RELIGIONE DI ISRAELE
E DELLA BIBBIA EBRAICA**

FABIO PARI

Editor's note: *According to n. 10 of the Instruction Donum Veritatis on the ecclesial vocation of the theologian, published by the Congregation for the Doctrine of the Faith in May 1990, "it is the theologian's task [...] to draw from the surrounding culture those elements which will allow him better to illumine one or other aspect of the mysteries of faith." Such an assignment is certainly arduous and "has its risks," because "when theology employs the elements and conceptual tools of [...] other disciplines, discernment is needed. The ultimate normative principle for such discernment is revealed doctrine which itself must furnish the criteria for the evaluation of these elements and conceptual tools and not vice versa". However, if the required discernment is applied, the consultation of sciences different from "the science of faith" is "necessary to understand better the revealed truth," "is legitimate in itself and should be encouraged."*

Father Fabio Pari OP is a teacher of Hebrew at the Theological Faculty of Emilia-Romagna, and a doctoral student at the Pontifical Biblical Institute in Rome. The non-theological science, related to biblical revelation and Christian theology, which he applies in the present article is philology; the subject of the essay is the Mesha Stele, also known as the Moabite Stone.

This inscribed stone was set up, around 840 BCE, by King Mesha of Moab (located in modern Jordan). The Mesha Stele, belonging to the Iron Age, is considered the most important evidence for the Moabite language, and a key element for the study of Semitic epigraphy and history. The author of this short essay focuses his attention on two difficult expressions written on the stele: 'r'l . dwdh and '[.] ly . yhwh. In particular, he intends to offer a reading based on the textual context and external references (other inscriptions, Hebrew Bible), and to show the importance of such an interpretation relating to the Jewish religion and the Hebrew Bible itself.

1. PRESENTAZIONE GENERALE DELLA STELE DI MESHA

1.1 *La stele*

Per poter interpretare correttamente le espressioni in esame, è necessario partire da una breve presentazione generale dell'iscrizione stessa.

La stele di Mesha è un blocco di basalto nero di 1,15 m. di altezza e 60-68 cm. di larghezza¹ e fu “scoperta”² nel 1868 da F. A. Klein, al quale fu mostrata da un beduino nel territorio di Diban. A séguito di una complicata successione di comunicazioni e di negoziati terminati con esito negativo, la stele fu fatta a pezzi, molti dei quali furono raccolti nel 1870. Prima della sua distruzione, ne era stata fatta una copia a calco, che tuttavia fu anch'essa danneggiata nel corso degli eventi³. I pezzi della stele riassemblati e il calco si trovano ora al Museo del Louvre a Parigi⁴.

Questa stele porta incisa una iscrizione, in gran parte preservata nei resti della stele stessa o ricostruibile sulla base della copia che ne era stata fatta⁵, per un totale di 34 righe preservate⁶. Tuttavia la parte inferiore della stele (e dell'iscrizione) è fin'ora totalmente perduta⁷. L'iscrizione è in lin-

¹ Cfr. *TSSI* I, 71.

² Per una descrizione completa delle vicende della scoperta e ricostruzione della stele, cfr. M. P. GRAHAM, “The Discovery and Reconstruction of the Mesha Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. J. A. DEARMAN) (ABSt 2; Atlanta 1989) 41-92; A. LEMAIRE, ““House of David” Restored in Moabite Inscription”, *BAR* 20/3 (1994) 32-34, 36.

³ Cfr. S. B. PARKER, *Stories in Scripture and Inscriptions. Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible* (New York – Oxford 1997) 44.

⁴ Cfr. *TSSI* I, 71.

⁵ Una pubblicazione dell'iscrizione è stata fatta da Clermont-Ganneau, ma manca ancora una edizione critica autorevole e completa dell'iscrizione stessa, cfr. PARKER, *Stories*, 44; D. J. GREEN, *I Undertook Great Works. The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions* (FAT II, 41; Tübingen 2010) 105 n. 35.

⁶ Cfr. *KAI* 181.

⁷ Cfr. *TSSI* I, 71.

gua moabita⁸ ed è datata alla seconda metà del IX sec.⁹. I fatti narrati nell'iscrizione datano a partire da poco prima della metà del IX sec.¹⁰.

1.2 Il contenuto dell'iscrizione

Il genere letterario dell'iscrizione è stato variamente definito: genere “storiografico”, “votivo”, “dedicatorio”, “memoriale”...¹¹. C'è stata anche una recente controversia sulla storicità o meno del contenuto dell'iscrizione¹². Tuttavia questo tipo di questioni non hanno sufficiente rilevanza per il soggetto di cui ci occupiamo, che sono due espressioni così rare e precise da non poter essere state inventate, e del resto il loro significato e valore è abbastanza indipendente dal genere letterario dell'iscrizione stessa.

⁸ Cfr. TSSI I, 72: la lingua dell'Iscrizione è la lingua nativa di Mesha, un “dialetto siriano-semitico” indipendente, strettamente legato al “dialetto ebraico israelita” ma avente anche alcune affinità con i “dialetti aramaici” e in parte con caratteristiche assolutamente proprie. Nel continuum linguistico, il moabita ha i legami più stretti proprio con l'ebraico, cfr. W. RANDALL GARR, *Dialect Geography of Syria-Palestine*, 1000-586 B.C.E. (Philadelphia 1985) 229.

⁹ Cfr. A. LEMAIRE, “Notes d'épigraphie nord-ouest sémitiques”, *Syr.* 64 (1987) 210-214; “The Mesha Stele and the Omri Dynasty”, *Ahab Agonistes* (ed. L. L. GRABBE) (LHBOTS 421; London 2007) 135-137; “La stèle de Mésha et l'histoire de l'ancien Israël”, *Storia e tradizioni di Israele*. Scritti in onore di J. Alberto Soggin (edd. D. GARRONE – F. ISRAEL) (Brescia 1991) 146-150.

¹⁰ Cfr. LEMAIRE, “La stèle”, 146-150; J. A. DEARMAN, “Historical Reconstruction and the Mesha Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. J. A. DEARMAN) (ABSt 2; Atlanta 1989) 155-170, 196-210.

¹¹ Per una discussione sul genere letterario dell'iscrizione, cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 97-100.

¹² Cfr. in particolare il dibattito tra Lemaire e Thompson: Lemaire sostiene il valore storico di quanto raccontato nell'iscrizione (cfr. LEMAIRE, “The Mesha Stele”, 135-144), Thompson lo nega (cfr. T. L. THOMPSON, “Mesha and Questions of Historicity”, *SJOT* 21/2 (2007) 241-260; “A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele”, *Ahab Agonistes* (ed. L. L. GRABBE) (LHBOTS 421; London 2007) 236-292).

Procediamo dunque con una analisi contenutistica dell'iscrizione, per vedere il contesto testuale ampio in cui le nostre espressioni si trovano.

Il testo preservato dell'iscrizione può essere diviso, sulla base di criteri contenutistici, in quattro parti: un'introduzione; una serie di narrazioni che riportano la cacciata di Israele dal territorio di Moab; una serie di narrazioni di attività edilizie in varie parti del paese di Moab; un'ultima parte (frammentaria) simile alla seconda parte¹³. Le due espressioni in esame si trovano entrambe nella seconda parte, che è dunque necessario esaminare ora più dettagliatamente.

2. IL TESTO DELLE ESPRESSIONI IN ESAME

La seconda parte dell'iscrizione, dove appunto si trovano le due espressioni che vogliamo studiare, contiene cinque narrazioni abbastanza parallele, ognuna delle quali riporta: l'occupazione, da parte di Israele, di un territorio rivendicato da Moab; la cacciata di Israele da quel territorio ad opera di Moab; la sorte finale di quel territorio¹⁴.

Diamo ora una presentazione testuale dei due passaggi, riservandoci di discuterne gli elementi più importanti nel corso della nostra interpretazione delle due espressioni.

La prima espressione, 'r'l . dwdh, si trova nella terza narrazione (KAI 181, 10-14):

ואעש . בה . האשוח . ואבן (10) את . קריתן¹ ואש . גר . ישב . בארץ .
 עשרת . מעלם . ויבן . לה . מלך . י(11)שראל . את . עשרת¹ ואלתחם . בקר
 ואחזה¹ ואהרג . את . כל . העם² : (12) הקר . ה'יה . לכמש . ולמאב¹ ואשב
 . משם . את . אראל . דודה . ואנס(13)חבה . לפני . כמש . בקרית¹ ואשב
 . בה . את . אש . שרן . ואת . אש¹ (14) מחרת¹ ויאמר . לי . כמש . לך . אחו .

¹³ Cfr. PARKER, *Stories*, 44.

¹⁴ Cfr. PARKER, *Stories*, 46.

“E la gente di Gad abitava nella terra di Atarot dall’antichità, e il re di Israele ricostruì per sé¹⁵ Atarot; e feci battaglia contro la città e la presi; e uccisi tutto il popolo, la città fu¹⁶ per¹⁷ Kemosh e per Moab; e deportai¹⁸ da là lo ’r’l. *dwdh* e lo trascinai davanti a Kemosh a Qeriot; e feci abitare¹⁹ in essa la gente di Saron e la gente di Maharit”²⁰.

La seconda espressione, ’[...ly . yhw, si trova nella quarta narrazione (KAI 181, 14-18):

בה . אח . אש . שרן . ואח . אש (14) מחרת | ויאמר . לי . כמש . לך . אחו .
 אח . נבה . על . ישראל | וא(15)הלך . בללה . ומלחחם . בה . מבקע .
 השחרת . ער . הצהרם . ואח(16)זה . ואהרג . כל[ה] . שבעת . אלפ[ן] . [ג]נ[ב]ר[ן]
 . וגר[ן] . וגברת . וג[ר]ן(17)ח . ורחמת | כי . לעשתר . כמש . החרמתה | ואקח .
 משם . א[.]. (18) לי . יהוה . ואסחב . הם . לפני . כמש | ומלך . ישראל . בנה

“E Kemosh mi disse: va’, prendi Nebo da²¹ Israele; e andai di notte e feci battaglia contro di essa dallo spuntar dell’alba fino al mezzogiorno e

¹⁵ Oppure “per essa”, riferito alla “gente”, cfr. A. F. RAINEY, “Syntax, Hermeneutics and History”, *IEJ* 48 (1998) 244. Tuttavia ritengo più naturale dal contesto interpretare che il re di Israele abbia ricostruito (cioè fortificato, cfr. PARKER, *Stories*, 49) la città per se stesso.

¹⁶ O “tutto il popolo della città. Essa fu di...” (così GREEN, *I Undertook Great Works*, 103). *TSSI* I, 75 ha un testo restaurato diverso: kl . h^o(m . m)hqr . ryt . lkmš (“tutto il popolo della città, uno spettacolo per Kemosh”, cfr. *TSSI* I, 76). Per la lettura di *KAI*, cfr. LEMAIRE, “Notes”, 205-207.

¹⁷ Oppure “di” (lo stesso per l’identica preposizione successiva): la proposizione *lamed* col verbo “essere” indica normalmente possesso (cfr. RAINEY, “Syntax”, 245).

¹⁸ Per questa interpretazione, vedi § 4.1 (pagg. 10-11).

¹⁹ Hiphil di *yšb* (= abitare, all’hiphil: far abitare) (cfr. *TSSI* I, 80): il verbo forma un’inclusio con l’inizio della narrazione “e la gente di Gad abitava (*yšb*)...”, cfr. K. A. D. SMELIK, “The Literary Structure of King Mesha’s Inscription”, *JSOT* 46 (1990) 24.

²⁰ Cfr. PARKER, *Stories*, 45; *TSSI* I, 76.

²¹ ‘l qui significa “da”, cfr. *TSSI* I, 80, che cita casi analoghi in Sal. 81,6; Giob. 30,2; Dan. 2,1. E. LIPINSKI, “Etymological and Exegetical Notes on the Meša‘ Inscription”, *Or.* 40/3 (1971) 334, sottolinea che qui ‘l ha una sfumatura di “umiliazione”: “prendere qualcosa da qualcuno umiliandolo”: ‘l indica una superiorità da parte di chi prende.

la presi e la uccisi tutta, settemila uomini e stranieri residenti²² e donne e straniere residenti²³ e schiave²⁴, perché l'avevo votata allo sterminio per Ashtar-Kemosh; e presi da là gli '[.]ly . yhw e li trascinaì davanti a Kemosh"²⁵.

3. LE DIVERSE INTERPRETAZIONI DATE DELLE DUE ESPRESSIONI

Vediamo ora quali sono state le principali interpretazioni date dagli studiosi alle nostre due espressioni.

3.1 'r'l

3.1.1 *Come nome proprio di persona*

Alcuni studiosi hanno interpretato 'r'l come un nome proprio di persona: "Arel"²⁶, "Ariel"²⁷.

Lipiński sostiene questa posizione argomentando che 'r'l è collegato a *dwdh*, che indica una persona²⁸ ed è riferito al verbo *šhb*, verbo avente come oggetto appropriato una persona e non una cosa. Un episodio analogo (un nemico importante offerto al proprio dio) si trova in 1 Sam. 15; inoltre nella stessa stele di Mesha 'r'l è legato ad Atarot, in cui viveva la gente di Gad: ora, secondo Gen. 46,16 e Num. 26,17 un figlio di Gad si

²² O "ragazzi", (plur. di *gūr*, lett. "cucciolo di leone"), cfr. *TSSI* I, 80-81; LEMAIRE, "Notes", 207-208.

²³ O "ragazze", vedi nota precedente.

²⁴ *TSSI* I, 81 propone anche "concubine", cfr. Giudc. 5,30; LEMAIRE, "Notes", 208 propone "donne incinte" (dalla radice *rhm* = grembo materno), la cui uccisione negli stermini di guerra era un luogo comune dell'epoca.

²⁵ Cfr. PARKER, *Stories*, 45; *TSSI* I, 76.

²⁶ Cfr. F. I. ANDERSEN, "Moabite Syntax", *Or.* 35/2 (1966) 90.

²⁷ Cfr. J. MACDONALD, "The Argument that West Semitic Dawidum Originally Meant 'Champion'", *AbrN* 17 (1976-77) 67; *TSSI* I, 80.

²⁸ Cfr. § 3.2.2.

chiamava proprio 'r'ly ("Arel"), dunque 'r'l può essere stato un membro illustre di questo clan gadita. Infine, nomi propri simili a 'r'l sono attestati anche nella Bibbia²⁹.

Per Blau 'r'l denota una persona (forse è un nome proprio) perché è preceduto dalla *nota accusativi* 't, che, secondo lo studio di Blau, è usata solo per introdurre un complemento oggetto di persona³⁰.

Per Albright 'r'l è "Arel", il nome del summenzionato clan gadita o di un membro di questo clan ("Oriel"), che era a capo della città³¹. Anche Stern, appoggiandosi inoltre su 2 Sam. 23,20 (interpretato alla luce della LXX), ritiene 'r'l il nome del suddetto clan gadita³².

3.1.2 Come epiteto di persona

Per MacDonald il nome 'r'l significa "leone di Dio", un buon titolo per una persona valorosa (un "campione", un prode guerriero; cfr. 1 Cron. 11,22)³³.

3.1.3 Come nome di ufficio svolto da una persona

Beeston interpreta 'r'l come "profeta". Lo studioso dubita che la parola 'r'l sia semitica: forse si tratta di una parola straniera leggermente "semitizzata", con un significato tecnico del tipo "profeta" o "sacerdote"³⁴. Anche per altri studiosi il nome indicherebbe un certo tipo di sacerdote: per Lidzbarski, che si basa su ragioni etimologiche³⁵, e per

²⁹ Cfr. LIPINŃSKI, "Etymological and Exegetical Notes", 333-334.

³⁰ Cfr. J. BLAU, "Short Philological Notes on the Inscription of Meša", *Maarav* 2/2 (1979-80) 150-157.

³¹ Cfr. W. F. ALBRIGHT, "Two Little Understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley", *BASOR* 89 (1943) 16 n. 55; "Palestinian Inscriptions", *ANET* 320.

³² Cfr. P. D. STERN, *The Biblical Herem. A Window on Israel's Religious Experience* (BJSt 211; Atlanta 1991) 29-30.

³³ Cfr. MACDONALD, "The Argument", 66.

³⁴ Cfr. A. F. L. BEESTON, "Mesha and Ataroth", *JRAS* (1985) 145-147.

³⁵ Cfr. M. LIDZBARSKI, *Ephemeris für Semitische Epigraphik* (Giessen 1902) I, 278.

Halévy, secondo cui il nome equivale a *khn* dei popoli vicini e ha anche il significato astratto di “messaggero” (cfr. Isa. 33,7)³⁶.

3.1.4. Come oggetto

Diversi studiosi hanno interpretato *’r’l* come un oggetto: “figura di leone”³⁷ o “focolare d’altare”³⁸. In quest’ultimo caso, si tratterebbe di un altare per il fuoco, cioè di un pilastro sormontato da una specie di torcia ardente³⁹. Questo strumento culturale doveva naturalmente essere presente nel culto sia israelita che moabita, e resti archeologici di oggetti simili sono stati ritrovati a Diban⁴⁰.

Per Na’aman *’r’l* è una statua, un supporto culturale o un focolare d’altare, decorati con figure di leoni (cfr. 2 Sam. 18,18; 2 Re 20,11; 23,12; Isa. 38,8). Questo oggetto (cfr. rr. 12-13) è stato fatto tornare (*w’šb* = *hiphil wayyiqtol* 1 c. s. di *šwb*: “e feci tornare”) da Mesha, il che indica che era originariamente un oggetto sacro moabita, di cui il re di Israele si era impossessato, e che non ha nulla a che fare con il culto di Yahweh⁴¹.

Per Ahlström *’r’l* indica l’immagine della divinità israelita o un vaso sacro⁴².

³⁶ Cfr. J. HALÉVY, “L’Inscription de Mēša’, roi de Moab. Remarques philologiques et historiques”, *RSEHA* 8 (1900) 289-290.

³⁷ Cfr. *TSSI* I, 76, 80.

³⁸ Cfr. *KAI* II, 175; ANDERSEN, “Moabite Syntax”, 90; RAINEY, “Syntax” 244; TNSI 11; SMELIK, “Literary Structure”, 27; J. C. DE MOOR, “Narrative Poetry in Canaan”, *UF* 20 (1988) 153; LEMAIRE, “House of David”, 33.

³⁹ Cfr. *TNSI* 11.

⁴⁰ Cfr. *KAI* II, 175.

⁴¹ Cfr. N. NA’AMAN, “King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy”, *IEJ* 47 (1997) 88.

⁴² Cfr. G. W. AHLSTRÖM, *Royal Administration and National Religion in Ancient Israel* (SHANE 1; Leiden 1982) 14.

3.2 dwdh

3.2.1 Come nome proprio di persona

Per Rainey *dwdh* è composto da *dwd*, che è il nome proprio “Davide” (il noto re biblico), più il suffisso possessivo di 3 m. s. riferito a ’š *gd* (“suo” = della gente di Gad)⁴³. Che un nome proprio possa portare un suffisso nelle lingue semitiche è dimostrato da Rainey con due argomenti. Il primo parte dal fatto che un nome che porta un suffisso possessivo è in una “forma legata”, così come un nome allo stato costruito. Ora, alcuni nomi propri appaiono allo stato costruito, dunque in “forma legata” (ad es. *yhwh šb’wt* = Yahweh di eserciti, nella Bibbia; o *yhwh šmrn* = Yahweh di Samaria, in un’iscrizione di Kuntillet ‘Ajrud), perciò non c’è alcuna ragione per negare che un nome proprio possa apparire anche nell’altra “forma legata”, cioè con un suffisso possessivo. Il secondo argomento è che il materiale scritto proveniente da Mesopotamia, Ebla e Ugarit mostra che i nomi propri di divinità possono portare un suffisso possessivo. Comunque, Rainey ritiene meramente “incidentale” il fatto che il suffisso possessivo sia unito a *dwd*: tale suffisso in realtà è logicamente inteso come unito a ’r’l. Lo studioso dimostra questo per mezzo dell’analogia con alcuni testi ugaritici in cui il suffisso possessivo è unito al secondo termine in una costruzione genitivale, ma inteso come attribuito al primo termine; un fenomeno analogo appare anche nella Bibbia Ebraica (ad es. *hr qdšw* = il monte della sua santità, nel senso di “il suo monte santo”, in Sal. 3,5). In conclusione, l’espressione ’r’l *dwdh* va intesa per Rainey come “il suo (= della gente di Gad) focolare d’altare di Davide”. Rainey dunque considera ’r’l allo stato costruito con *dwdh*. Si tratta di un oggetto culturale installato ad Atarot dal re Davide ad uso dei Gaditi che vivevano lì (da tempi remoti, secondo la stele stessa: cfr. rr. 10-11), trascinato da Mesha nel santuario di Kemosh come trofeo: un oggetto di culto dei nemici portato alla presenza del dio moabita vittorioso⁴⁴.

⁴³ Meno probabilmente è un suffisso possessivo di 3 f. s. riferito alla città stessa di Atarot, cfr. RAINEY, “Syntax”, 249.

⁴⁴ Cfr. RAINEY, “Syntax”, 246-249.

Per Gibson *dwdh* è la forma abbreviata del nome proprio Davide, la cui forma lunga sarebbe *dwdyhw* (= “amato di YHWH”). L’espressione *’r’l dwdh*, dunque, significa “la figura di leone di Davide”⁴⁵.

Per Na’aman *dwdh* è il nome proprio di persona “Daudoh”. Per sostenere questa posizione, lo studioso si appoggia alla sua ricostruzione della r. 31: *bt [d]wd[h]* (= la dinastia di Daudoh). Per lui Daudoh è il nome del fondatore della dinastia moabita locale che dominava a Hauronen (cfr. r. 31: “E quanto ad Hauronen, ci viveva la Casa di Daudoh”) da lungo tempo, il quale aveva dedicato l’*’r’l*⁴⁶ nella città di Atarot, che prima della conquista omride era in suo potere (per Na’aman, prima della dinastia di Mesha era quella di Daudoh che dominava in Moab). L’espressione dunque per Na’aman indica l’oggetto cultuale di Daudoh (*’r’l* è allo stato costruito con *dwdh*)⁴⁷.

3.2.2 Come titolo o nome di ufficio svolto da una persona

Alcuni studiosi interpretano *dwdh* come “suo (= della città) capo”, apposizione di *’r’l* (“Arel”)⁴⁸.

Per MacDonald *dwd* significa “campione” e dunque l’espressione va interpretata come “Ariel, il suo campione”: basandosi su una forma nominale simile che si ritrova nelle Lettere di Mari (*dawidum*) e nelle tavolette di Ebla (*da-’u-dum*), lo studioso ritiene che il significato originario della radice *dwd* sia “campione”. Il termine si riferiva a due prodi guerrieri che si affrontavano in un unico duello per decidere le sorti della battaglia, evitando così un inutile spargimento di sangue. Questa pratica è testimoniata nel bacino mediterraneo orientale antico dall’*Iliade*, dalla Bibbia, da testi ittiti. L’interpretazione sarebbe confermata anche dal nome del re biblico Davide: è un antico nome cananeo e il personaggio è chiaramente un *prode*, un “campione”⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. TSSI I, 79-80.

⁴⁶ Per l’interpretazione di *’r’l* fatta da Na’aman, cfr. § 3.1.4.

⁴⁷ Cfr. NA’AMAN, “King Mesha”, 89-92.

⁴⁸ Cfr. ANDERSEN, “Moabite Syntax”, 90; ALBRIGHT, “Two Letters”, 16 n. 55 (dove lo studioso si basa su *dawidum* = “capo di una tribù”, nelle Lettere di Mari); ANET 320.

⁴⁹ Cfr. MACDONALD, “The argument”, 52-71.

Per Stern la forma *dwdh* è composta dal nome *dwd* con il suffisso possessivo. *Dwd* viene dall'accadico *dūdu*, che significa "ariete", "ariete selvatico". Il termine accadico è diventato un "prestito linguistico" nella lingua moabita (dato che in Moab c'era molta pastorizia, è facile che un termine di quel campo semantico sia entrato dall'accadico in moabitico), nella forma *dwd*, che nel contesto della stele di Mesha deve avere il significato (traslato) di "capo". Anche la Bibbia Ebraica uguaglia un capo straniero a un ariete selvatico (cfr. Es. 15,15: 'yly mw'b). Dunque *dwdh* è in apposizione a 'r'l e significa "il suo capo", indicando il capo del clan *gadita* di Arel, trascinato da Mesha davanti a Kemosh. Un episodio analogo si trova in Gios. 8,23.28. La pratica di trascinare i capi nemici vinti davanti al re vincitore compare anche in testi assiri⁵⁰.

Lipiński interpreta *dwdh* come "il suo (= della città) Davide", in apposizione a 'r'l, dove "Davide" è una specie di titolo dato a un capocittà, e tale titolo deriva per antonomasia dal nome di Davide, il noto re biblico, il cui nome era diventato una designazione generica di un capo ed eroe israelita⁵¹.

Per Ap-Thomas *dwdh* indica il titolo di un ufficio ("governatore"). Tale titolo deriva da un originario *dōdh/dāwīdh* con il significato di "zio", che si è sviluppato nel significato di "uno che prende il posto del padre", e infine, nella sfera sociale e politica, ha assunto il significato di "governatore (stabilito)". Lo studioso si appoggia su un'interpretazione di 1 Sam. 10,14-16, in cui compare lo "zio" (*dwd*) di Saul, che gli fa un interrogatorio. Dal contesto questo "zio" appare essere il governatore filisteo che dominava su Israele ed era inquietato dal colloquio avuto prima da Saul con Samuele. Questa interpretazione spiegherebbe anche il nome del re biblico Davide, che all'origine probabilmente era un titolo e non un nome proprio: Davide infatti era, all'inizio della sua carriera, proprio un governatore stabilito dai Filistei su Israele⁵².

⁵⁰ Cfr. STERN, *The Biblical Herem*, 30-31.

⁵¹ Cfr. LIPÍŃSKI, "Etymological Notes", 333.

⁵² Cfr. D. R. AP-THOMAS, "Saul's 'Uncle'", *VT* 11 (1961) 241-242, 244-245.

3.2.3 *Come nome di divinità*

Coloro che intendono *dwdh* come riferito a una divinità, interpretano *ʾrʾl* come nome allo stato costruito legato appunto a *dwdh*. La divinità indicata nell'iscrizione con *dwdh* è variamente interpretata dagli studiosi⁵³: *Dōda*, una dea dell'amore adorata in quel tempo nel Regno d'Israele⁵⁴; *Daudoh*, un dio sconosciuto⁵⁵ o un dio locale adorato dagli Israeliti a est del Giordano⁵⁶; "il suo (= della città) dio urbano"⁵⁷; "zio"⁵⁸; "il suo dio Dod", dove *Dod* è una divinità israelita⁵⁹.

Altri studiosi hanno visto in *dwdh* un appellativo di *Yahweh*⁶⁰, con il significato di "il suo diletto" o "il suo zio/protettore". Questa interpretazione viene giustificata con l'argomento che *Yahweh* era considerato divinità patrona di *Atarot*⁶¹, con il riferimento a nomi analoghi in *Isa.* 5,1 e *Amos* 8,14 (con *drk* emendato in *ddk*)⁶², con la corrispondenza con il nome biblico *ddwhw* (ricostruito con il significato di "YHWH è il suo amato": cfr. *2 Cron.* 20,37) e con il parallelismo con le rr. 17-18 ('[...]ly . yhwh) dell'iscrizione stessa⁶³.

3.2.4 *Come oggetto*

Per *Kitchen* *dwdh* significa "il suo utensile", così che l'espressione intera va capita come "il focolare del suo utensile". Questo utensile

⁵³ Per il dibattito sul possibile riferimento, nella stele di Tel Dan (nel sintagma *bytdwd*), a una divinità chiamata *dwd* e sull'identità di essa, cfr. H. HAGELIA, *The Dan Debate. The Tel Dan Inscription in Recent Research* (RRBS 4; Sheffield 2009) 63, 74-80.

⁵⁴ Cfr. J. HALÉVY, "L'Inscription de Mēša", 289-290.

⁵⁵ Cfr. ANDERSEN, "Moabite Syntax", 90.

⁵⁶ Cfr. *TNSI* 11.

⁵⁷ Cfr. BEESTON, "Mesha and Ataroth", 147.

⁵⁸ Cfr. SMELIK, "Literary Structure", 27.

⁵⁹ Cfr. AHLSTRÖM, *Royal Administration*, 14.

⁶⁰ Per la medesima interpretazione di *dwd* nel sintagma *bytdwd* della stele di Tel Dan, cfr. H. HAGELIA, *The Dan Debate*, 61-63.

⁶¹ Cfr. LEMAIRE, "La stèle", 162; *TSSI* I, 80.

⁶² Cfr. *TSSI* I, 80; DE MOOR, "Narrative Poetry", 153, n. 15.

⁶³ Cfr. *TSSI* I, 80; *KAI* II, 175.

sarebbe una sorta di bacino di purificazione che faceva parte dello strumentario dei templi e santuari del Vicino Oriente antico, usato dai sacerdoti per purificarsi. Ad esempio a Horvat Qitmit è stato trovato, in uno spazio recintato, un bacino insieme con un altare⁶⁴.

3.3 Le diverse ricostruzioni e interpretazioni proposte per '[..]ly . yhw

3.3.1 '[t . k]ly . yhw

È la ricostruzione più comune, col significato di “gli strumenti di Yahweh”, cioè gli utensili sacri usati per il culto⁶⁵.

3.3.2 '[t . 'ly . yhw

È la restaurazione proposta da Lipiński, col significato di “gli arieti di Yahweh”. Lo studioso argomenta che il verbo “trascinare” (šḥb), che ha per complemento oggetto l'espressione in esame, può difficilmente riferirsi a “vasi sacri” (secondo la restaurazione più comune), mentre in Ger. 49,20; 50,45 il verbo ha per oggetto un gregge. Inoltre, testi come Isa. 1,11 e Mich. 6,6-7a menzionano offerte di migliaia di arieti a Yahweh. Dalle rr. 30-31 dell'iscrizione risulta che la pastorizia era un'attività molto importante per Moab e da 2 Re 3,4 risulta che Mesha stesso allevava pecore, e mandava un grande numero di arieti in tributo al re di Israele. Gli arieti di Yahweh citati qui venivano dunque probabilmente dal tributo moabita a Israele e appartenevano a un tempio israelita (perciò chiamati “arieti di Yahweh”, il dio israelita)⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. K. A. KITCHEN, *On The Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids – Cambridge 2003) 452-453.

⁶⁵ Cfr. *TSSI* I, 75; *KAI* II, 177; NA'AMAN, “King Mesha”, 88-89 n. 20; GREEN, *I Undertook Great Works*, 105 n. 35.

⁶⁶ Cfr. LIPIŃSKI, “Etymological Notes”, 335.

3.3.3 '[t . š']ly . yhw h o '[t . 'g]ly . yhw h

Blau, appoggiandosi sulla sua teoria secondo cui, nella stele di Mesha, la *nota accusativi* 't introduce solo complementi oggetto personali⁶⁷, rifiuta la restaurazione “classica” '[t . k]ly . yhw h e propone di restaurare la lacuna come '[t . š']ly . yhw h, dove šō'el denota qualche sorta di sacerdoti (cfr. Dt. 18,11), o come '[t . 'g]ly . yhw h (= “i vitelli di Yahweh”, come quelli eretti in Israele). In quest'ultimo caso l'uso della *nota accusativi* si spiega perché questi vitelli sono divinità e dunque concepiti come “persone”⁶⁸.

3.3.4. '[r']ly . yhw h

È anch'essa una ricostruzione abbastanza comune⁶⁹. Interpreta 'r'ly come il plurale costruito di 'r'l, legato a yhw h. Lemaire, ad esempio, sostiene questa soluzione appoggiandosi sulla similitudine con la narrazione delle rr. 12-13 – in particolare con l'espressione 'r'l dwdh della r. 12 – e su una annotazione epigrafica di Lidzbarski, il quale ha riconosciuto, dopo la ', la parte inferiore di un'asta verticale, che corrisponde bene a una r⁷⁰. Beeston propone la medesima restaurazione, con il significato di “un numero imprecisato di profeti di Yahweh”. Infatti l'espressione, per lo studioso, deve essere indefinita, perché non è preceduta dalla *nota accusativi*, dunque non può essere determinata (“i profeti di Yahweh”). Il plurale, in contrasto con il singolare 'r'l della r. 12, si spiega col fatto che ad Atarot c'era solo una persona che svolgeva questa funzione per il dio cittadino, mentre a Nebo erano più persone a svolgere questo ufficio, nei diversi santuari di Yahweh. La restaurazione comune '[t . k]ly . yhw h è rigettata da Beeston perché kly è un nome troppo generico e generalmente è accompagnato da un ulteriore nome che lo specifica, che però qui manca⁷¹.

⁶⁷ Cfr. § 3.1.1 (pag. 4).

⁶⁸ Cfr. BLAU, “Philological Notes”, 154, 155 n. 56.

⁶⁹ Cfr. LEMAIRE, “Notes”, 208-209; AHLSTRÖM, *Royal Administration*, 14; RAINEY, “Syntax”, 249; BEESTON, “Mesha and Ataroth”, 146-148.

⁷⁰ Cfr. LEMAIRE, “Notes”, 208-209.

⁷¹ Cfr. BEESTON, “Mesha and Ataroth”, 146-148.

4. IL CONTESTO TESTUALE DELLE DUE ESPRESSIONI

Vediamo ora, per poter incominciare a proporre la nostra interpretazione delle due espressioni in esame, quale sia il loro contesto testuale prossimo nell'iscrizione, cioè quali parole – nelle narrazioni in cui le due espressioni sono inserite – sono legate a esse, e con quale significato, per vedere se ciò ci può essere di aiuto nel determinare il significato preciso delle nostre due espressioni.

4.1 La prima espressione

Per quanto riguarda la prima espressione (ʾrʾl . dwdh), la prima parola significativa del contesto è wʾšb (r. 12), che ha per oggetto ʾt . ʾrʾl . dwdh. La forma verbale può essere un hiphil di šwb⁷² o un qal di šbh⁷³.

Vediamo prima il significato dei due verbi, per poter poi decidere quale dei due sia quello giusto per la nostra occorrenza.

L'hiphil di šwb ha, nella Bibbia ebraica e nelle iscrizioni semitiche nord-occidentali, sostanzialmente il significato di “far tornare”: portare indietro, restituire, restaurare, rovesciare, ripagare, rispondere, convertire, dirigere/stendere (la mano)⁷⁴.

Il qal di šbh significa “catturare”, “deportare”, e può avere come oggetto persone, animali o cose (cfr. 1 Re 8,46-48.50; 1 Cron. 5,21; Gen. 34,29; Abd. 1,11; 2 Cron. 21,17; Num. 31,9)⁷⁵.

Tra le due possibili interpretazioni (hiphil di šwb o qal di šbh), ritengo vada scelta la seconda⁷⁶. Infatti l'hiphil di šwb va escluso perché ha quasi sempre la connotazione di portare indietro qualcosa o qualcuno dove era

⁷² Cfr. *TSSI* I, 80.

⁷³ Cfr. *TNSI* 11; *DNWSI* II, 1114.

⁷⁴ Cfr. *DNWSI* II, 1115; *HALOT* II, 1431-1434.

⁷⁵ Contra NA'AMAN, “King Mesha”, 88 n. 18. Cfr. *DNWSI* II, 1100-1101; *HALOT* II, 1382-83.

⁷⁶ Così anche Rendsburg, che ha dedicato a questo argomento un recente articolo, cfr. G. A. RENDSBURG, “ואשב in Mesha Stele, Line 12”, *Maarav* 14/1 (2007) 9-25.

prima, il che non si adatta al contesto dell'iscrizione⁷⁷, la quale non accenna in alcun modo a una precedente sede dell'"r'l, dove riportarlo, e neppure nel lungo antefatto della narrazione è ricordata la sua cattura da parte di Israele. Esso appare invece portato a Kemosh come offerta (cfr. il racconto parallelo delle rr. 17-18); inoltre se si trattasse di riportarlo al suo posto, non si vede proprio perché "trascinarlo" (w'sh̄bh, rr. 12-13).

La seconda parola significativa è w'sh̄bh⁷⁸ (rr. 13), in cui h è il suffisso oggetto che si riferisce a 'r'l . dwdh. Il verbo sh̄b significa "trascinare"; "radere al suolo"⁷⁹.

4.2 La seconda espressione

Per quanto riguarda la seconda espressione ('[.]ly . yhwh, rr. 17-18), dobbiamo considerare innanzitutto w'qh, che nel contesto ha per oggetto '[.]ly . yhwh. Il verbo lqh significa "prendere", "portare via", e può avere per oggetto cose o persone⁸⁰.

La seconda parola da studiare è w'sh̄b, che ha per oggetto hm, riferito a '[.]ly . yhwh. L'abbiamo studiata poco sopra in riferimento alla prima espressione.

4.3 La nota accusativi 't

È anche importante che dedichiamo un breve studio alla *nota accusativi* 't, sia perché essa introduce la prima (e possibilmente anche la seconda) delle espressioni in esame, sia perché Blau, in un suo noto articolo, ha sostenuto la conclusione che 't sia usata nell'iscrizione solo per introdurre persone come complemento oggetto⁸¹. La posizione di Blau mi pare inesatta per diverse ragioni. In primo luogo, nelle rr. 7-8, 't introduce k[l . 'r]š . mhdb',

⁷⁷ Cfr. BEESTON, "Mesha and Ataroth", 144.

⁷⁸ La restaurazione è convalidata dal passaggio parallelo nella r. 18 (cfr. BEESTON, "Mesha and Ataroth", 145).

⁷⁹ Cfr. DNWSI II, 781; HALOT I, 749.

⁸⁰ Cfr. DNWSI I, 582-583, HALOT I, 534-535.

⁸¹ Cfr. BLAU, "Philological Notes", 152.

dove è evidente che si tratta di un territorio, non di persone. In secondo luogo, nelle rr. 9-11, per tre volte 't è usato per introdurre il complemento oggetto del verbo bnh, che difficilmente può riferirsi a una persona. In terzo luogo, nelle rr. 30-31, benché danneggiate, 't sembra, dal contesto, introdurre dei beni materiali destinati ai templi menzionati subito prima, piuttosto che delle persone. Infine, se 't introducesse i complementi oggetto personali, non si giustifica la sua assenza prima di kl[h] nella r. 16, che, essendo complemento oggetto del verbo hrg, dal contesto non può che riferirsi a persone.

In effetti, da uno studio delle occorrenze di 't nell'iscrizione stessa, possiamo osservare le seguenti caratteristiche: 't compare 13 volte, ed è assente nelle frasi composte da 'nk + verbo al perfetto + complemento oggetto⁸². Da un esame delle occorrenze, si constata che 't introduce, quando sono complemento oggetto, tutti e solo i nomi propri e le catene costruite con l'ultimo elemento determinato. Dunque è ragionevole concludere che nella stele di Mesha la *nota accusativi* 't serve a marcare questo tipo di complementi oggetto.

Concludendo questa analisi complessiva, possiamo dire che, nel contesto in cui si trovano, le due espressioni possono riferirsi sia a persone sia a cose, e che dunque il loro contesto testuale, se da un lato conferma, in un modo o in un altro, tutte le varie interpretazioni degli studiosi sopra riportate, dall'altro lato non permette di decidere quale sia l'unica interpretazione corretta.

5. LE OCCORRENZE DELLE PAROLE CHE COMPONGONO LE DUE ESPRESSIONI

Per poter arrivare a individuare il significato corretto delle nostre due espressioni, è ora necessario che studiamo anche le occorrenze delle parole che le compongono. Il nostro studio si limiterà alla prima espressione, perché, nella seconda, una parola è lacunosa e l'altra è chiaramente il nome della divinità Yahweh.

⁸² Una caratteristica di stile, cfr. BLAU, "Philological Notes", 151-152.

5.1 L'occorrenza di 'r'l

Riguardo ad 'r'l, la parola è stata legata all'accadico "arallu", applicato in testi mitologici sia al mondo sotterraneo che alle montagne, dimora degli dèi; il termine a volte indica anche un'ombra, abitante del mondo sotterraneo⁸³.

'r'l appare (in questa forma o in altre simili) raramente nella Bibbia Ebraica⁸⁴. In 2 Sam. 23,20 ('r'l) e nel passo parallelo di 1 Cron. 11,22 ('ry'l) il termine è legato a Moab, e significa probabilmente "eroi", "campioni"⁸⁵; in alternativa, è ugualmente possibile interpretare quel passo seguendo la LXX, che ha: "i due figli di Ariel di Moab"⁸⁶.

In Isa. 29,1.2.7 appare 'ry'l riferito a Gerusalemme. Tale nome può essere inteso o come "leone di Dio" (cfr. il leone come simbolo di Giuda in Gen. 49,9) o come designazione di un oggetto culturale, un altare a corni come quello descritto in Ezech. 43,15-16 e analogo a quello ritrovato a pezzi a Bersabea. Questa seconda interpretazione sembra la migliore, perché coerente con il successivo riferimento al culto, e allude al fatto che Gerusalemme diventerà come un altare, luogo di sacrificio e morte⁸⁷.

In Isa. 33,7 compare 'r'lm, che può essere inteso in vari modi (senza considerare le versioni antiche, che lo intendono come un verbo): "gente di Ariel" (così viene chiamata Gerusalemme in Isa. 29,1.2.7), "campioni", "prodi guerrieri", "messaggeri" (per il parallelo con il secondo emistichio) o come riferimento alle guardie del corpo del re⁸⁸.

In Esd. 8,16 appare 'ry'l come nome proprio di persona: Ariel⁸⁹. In Gen. 46,16 'r'ly indica il nome proprio di un figlio di Gad (Arelì, nipote

⁸³ Cfr. TSSI I, 80.

⁸⁴ Cfr. S. MÜNGER, "Ariel אריאל/אריאל", *DDD*, 88-89.

⁸⁵ Cfr. G. L. MATTINGLY, "ARIEL", *ABD* I, 377.

⁸⁶ Cfr. STERN, *The Biblical Herem*, 29-30.

⁸⁷ Cfr. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19; New York 2000) 400-401.

⁸⁸ Cfr. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 438-440.

⁸⁹ Cfr. MATTINGLY, "ARIEL" I, 377.

di Zilpa e Giacobbe) e in Num. 26,17 (2x) indica nella prima occorrenza lo stesso Areli, mentre nella seconda è il nome gentilizio relativo al clan gadita discendente da lui⁹⁰.

Infine ci sono le tre occorrenze in Ezech. 43,15.16: una volta hr'l e due volte 'r'yl (Ketib; Qere: 'ry'l): nonostante le incertezze testuali, dal contesto del brano è chiaro che si sta parlando di uno o più elementi dell'altare del tempio.

Nel materiale epigrafico semitico nord-occidentale, oltre che nell'iscrizione di Mesha, vi è una sola altra occorrenza, ma molto dubbia: 'r'lm come plurale assoluto di 'r'l in KAI 30,5 (= "ombre") è la lettura meno probabile, così come l'interpretazione "campioni". Il testo in quel punto va ricostruito diversamente⁹¹.

5.2 L'occorrenza di dwdh

Nella letteratura accadica appare il termine dādu(m) = "amato", "diletto", che indica una persona amata. Tale nome, stando al materiale scritto fin'ora a disposizione, può essere interpretato come appellativo, come epiteto – ma non come nome proprio – di un dio, mantenendo dunque il suo significato di base⁹². Un'altra parola accadica che può essere in relazione con dwdh è dawidum, che significa probabilmente "campione" e "sconfitta"⁹³. Nei testi di Ugarit, dd appare come "amore", e come "amato" nell'onomastica (come predicato di forme ipocoristiche). I testi aramaici e antico arabi, posteriori, attestano tutti il significato di "zio (paterno)" per dwd, attestato anche come epiteto di divinità in nomi propri teoforici (la figura dello zio era molto importante per la cultura semitica antica)⁹⁴. Divinità dal nome Dad e Dadat, ricostruite sulla base dell'onomastica, sono note da iscrizioni nord-arabiche pre-classiche, dalla metà del I millennio⁹⁵.

⁹⁰ Cfr. R. W. NYSSE, "ARELI", *ABD* I, 370.

⁹¹ Cfr. *DNWSI* I, 100-101.

⁹² Cfr. J. SANMARTÍN ASCASO, "דוד dōd", *GLAT* II, 165-168.

⁹³ Cfr. MACDONALD, "The Argument", 52-71.

⁹⁴ Cfr. SANMARTÍN ASCASO, "דוד dōd", 168-169.

⁹⁵ Cfr. H. M. BARSTAD, "Dod דוד", *DDD*, 259.

Nella Bibbia Ebraica, *dwd/dd* ha sostanzialmente due significati. Il primo è “zio (paterno)”, come in Lev. 20,20; 25,49; 1 Sam. 14,50; Ger. 39,7ss.; Amos 6,10⁹⁶. Il secondo è quello di “amato”, “caro”, come in Isa. 5,1 (*dwdy* = mio diletto) e nel Ct., dove il nome *dôd* (“diletto”) compare 35 volte e denota sempre il giovane innamorato, con una connotazione erotica. Nell’onomastica, *dwd/dd* è attestato ad es. in *dwdy* (ipocoristico: “prediletto”, 1 Cron. 27,4), *dwdw* (da **dādāhû* = “egli è l’amato”, Giudc. 10,1.2; 2 Sam. 23,24; 1 Cron. 11,12.26; 2 Sam. 23,9 Q), *’ldd* (composto da *’l* = El, Dio + *dd* = “amato”, “zio”, Num. 11,26)⁹⁷. Raramente, *dwd* ricorre col significato di “pentola”, “canestro” (ad es. in 1 Sam. 2,14; 2 Cron. 35,13; 2 Re 10,7; Ger. 24,1)⁹⁸. Oltre a queste occorrenze, è naturalmente d’obbligo segnalare la vasta ricorrenza del nome proprio *dwd*, Davide.

Nel materiale epigrafico del semitico nord-occidentale, occorre *dd* con il significato di “zio” e, al plurale, di “amore” o “amanti”; *dwd* col significato di “calderone” e, in aramaico ufficiale, col significato di “amico”⁹⁹.

Secondo alcune ricostruzioni, *dwd* comparirebbe anche nella stessa stele di Mesha nella r. 31: Lemaire vi legge infatti l’espressione *bt[d]wd*, “casa di Davide” (riferimento al noto re biblico)¹⁰⁰, mentre Na’aman restaura come *bt [d]wd[h]*, “casa di Daudoh”, dove quindi *dwdh* sarebbe il nome di un re locale di Hauronen¹⁰¹.

Infine, come noto, *dwd* appare anche nell’iscrizione di Tel Dan, nella espressione *bytdwd*, variamente interpretata¹⁰²: come “casa di Davide”

⁹⁶ Anche al femminile *dwdh* = “zia”, in Es. 6,20; “zia acquisita” in Lev. 18,14; 20,20 (cfr. HALOTI, 216).

⁹⁷ Cfr. SANMARTÍN ASCASO, “*דוד* *dôd*”, 169-174.

⁹⁸ Cfr. HALOTI, 215.

⁹⁹ Cfr. DNWSI I, 241-243.

¹⁰⁰ Cfr. LEMAIRE, “House of David”, 34-37.

¹⁰¹ Cfr. NA’AMAN, “King Mesha”, 89.

¹⁰² Cfr. H. HAGELIA, *The Dan Debate*, 44-72, 74-76; T. L. THOMPSON, “‘House of David’: An Eponymic Referent to Yahweh as Godfather”, *SJOT* 9/1 (1995) 59-74; E. A. KNAUF – A. DE PURY – T. RÖMER, “**BaytDawīd* ou **BaytDōd*? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan”, *BN* 72 (1994) 60-69; E. VISMARA, “Implicazioni linguistiche dell’iscrizione di Tel Dan”, *ACME* 57/3 (2004) 16-19.

(dwd sarebbe allora il celebre re Davide), come “tempio di Dod” (dwd sarebbe la divinità Dod, o un epiteto di Yahweh) o come toponimo (byt seguito dal nome della divinità, o un riferimento alla città di dwd = “patrono”, cioè Gerusalemme¹⁰³).

Concludendo, possiamo affermare che anche in questo caso l'analisi delle occorrenze delle parole in esame non è di per se stessa sufficiente a permetterci di determinare in modo sicuro il significato delle due espressioni, potendosi trattare di persone, cose, divinità.

6. LA NOSTRA INTERPRETAZIONE

Partendo dalle analisi svolte fin'ora, proponiamo adesso la nostra interpretazione delle due espressioni in esame. Data l'incertezza e la complessità che le riguardano, è necessario partire dai pochi punti certi per iniziare a costruire il ragionamento interpretativo.

Delle quattro parole in oggetto, solo una è assolutamente certa, yhwh (= Yahweh, il dio di Israele), nella r. 18. Abbastanza evidente e riconosciuto dagli studiosi¹⁰⁴ è poi il parallelismo tra la narrazione delle rr. 12-13 – in cui è contenuta la prima espressione – e la narrazione delle rr. 17-18 – in cui è contenuta la seconda espressione –: presa di possesso e trascinamento davanti a Kemosh di “qualcosa” o “qualcuno”, alla fine di un racconto di conquista. Bisogna anche considerare che le iscrizioni del Vicino Oriente antico impiegano spesso espressioni stereotipate e formule fisse¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. G. ATHAS, *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation* (JSOTSup 360; London – New York 2003) 298-309.

¹⁰⁴ Cfr. ad es. GREEN, *I Undertook Great Works*, 104 n. 33; PARKER, *Stories*, 51; K. P. JACKSON, “The Language of the Mesha' Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. J. A. DEARMAN) (ABSt 2; Atlanta 1989) 112; TSSI I, 80; RAINEY, “Syntax”, 249. DE MOOR, “Narrative Poetry”, 150-160, ha dimostrato come il parallelismo sia una caratteristica di stile che domina tutta l'iscrizione.

¹⁰⁵ Cfr. E. A. KNAUF – A. DE PURY – T. RÖMER, “*BaytDawūd ou *BaytDōd?”, 62. Uno studio molto accurato e esaustivo in proposito, in riferimento alla stele di Mesha, è stato compiuto da THOMPSON, “A Testimony”, 236-292.

È difficile perciò pensare che l'autore dell'iscrizione abbia usato lo stesso tipo di formula (nelle rr. 12-13 e 17-18) per narrare due fatti di natura diversa.

6.1 L'interpretazione di *dwdh*

Poste queste premesse, l'interpretazione più ragionevole di *dwdh*, secondo membro della prima espressione, è quella di una divinità, poiché è in parallelo con *yhwh*, secondo membro della seconda espressione¹⁰⁶. Ma di quale divinità si tratta? E poi, si tratta di un nome proprio o di un epiteto? Per rispondere a queste domande, è necessario riferirci al contesto più ampio di tutta l'iscrizione.

L'"ideologia" che soggiace ad essa è piuttosto chiara, mostrando un "centro personale" doppio: *Mesha* e *Kemosh*¹⁰⁷ che sconfiggono e umiliano il re di Israele¹⁰⁸ e il suo dio, *Yahweh*¹⁰⁹. In questo contesto il riferimento ad un'altra divinità, diversa da *Yahweh*, sconfitta dalla coppia *Kemosh-Mesha*, non quadra. Certo, potremmo obiettare che questa visione "ideologica" raffigurata nella stele, proprio in quanto "ideologica", non corrisponde alla realtà, e che *dwdh* possa essere una qualunque altra

¹⁰⁶ Possiamo così escludere che *dwdh* sia riferito a una persona ("campione", "capo"), interpretazione che, del resto, si fonda su argomenti piuttosto ipotetici, e va incontro alle stesse difficoltà che valgono per *'r'l* (cfr. § 6.2).

¹⁰⁷ La menzione di *'štr . kmš* alla r. 17 non contraddice ciò, infatti *'štr* è, con tutta probabilità, un epiteto di *Kemosh*. È difficile pensare che si tratti di un'altra divinità (ad es. *Ashtar*, o la consorte di *Kemosh*), dato che nell'iscrizione appare solo *Kemosh* come protettore e guida di *Mesha*, il quale, dunque, difficilmente può aver dedicato lo *ḥrm* di cui alle rr. 16-17 ad un'altra divinità. Inoltre, se lo *ḥrm* di *Nebo* era dedicato ad un'altra divinità, che senso avrebbe portare, alla fine, una parte dei beni catturati a *Kemosh* (r. 18)? Cfr. STERN, *The Biblical Ḥerem*, 34-38.

¹⁰⁸ Quanto alla possibilità che l'ultima parte dell'iscrizione tratti di un altro nemico (ad es. la "Casa di Davide" per LEMAIRE, "House of David", 37, o la "dinastia di Daudoh" per NA'AMAN, "King Mesha", 89-92), questo rimane comunque del tutto estraneo all'intera sezione dell'iscrizione (cioè le rr. 1-31) di cui ci stiamo occupando.

¹⁰⁹ Cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 111, 133.

divinità. Ma ciò resta ipotetico: mi pare invece molto più probabile che Mesha, conquistata la città, abbia spogliato il santuario principale, il quale – essendo la città chiaramente israelita¹¹⁰ e anzi ricostruita dallo stesso re di Israele (cfr. rr. 10-11) – doveva essere dedicato a Yahweh, il dio israelita. Perciò possiamo escludere che *dwdh* sia il nome di un'altra divinità – come *Dôda*, *Daudoh*, *Dod*¹¹¹ – diversa da Yahweh. L'esistenza di tali divinità, compreso *Dod*¹¹², restava comunque solo ipotetica. Dato che *dwdh* deve riferirsi a Yahweh, esso non può che essere un suo epiteto¹¹³.

Ora, esiste un'attestazione ampia e sicura della radice *dd/dwd* con il significato di “amato”, “diletto”, “zio”¹¹⁴. La presenza di una *mater lectionis* interna (*w*) nella nostra occorrenza non costituisce un problema¹¹⁵. Infatti le *matres lectionis* interne appaiono, con un uso ancora non coerente, in iscrizioni aramaiche contemporanee alla stele di Mesha¹¹⁶. Appoggiandoci

¹¹⁰ Contra NA'AMAN, “King Mesha”, 87: se i Gaditi non fossero appartenuti ai territori del Regno di Israele, non si capisce perché il re di Israele vi costruisce una città per sé. La stele non descrive ciò come una conquista violenta.

¹¹¹ Cfr. § 3.2.3.

¹¹² L'esistenza di una divinità *Dod* ha avuto in passato molto credito presso alcuni studiosi, ma oggi è ritenuta priva di sufficiente fondamento (cfr. BARSTAD, “*Dod* דוד”, 259-262).

¹¹³ Contra NA'AMAN, “King Mesha”, 88: l'’r'l non può essere un oggetto di culto moabita fatto tornare indietro da Mesha, sia perché questo è contro il parallelismo ricordato all'inizio, sia perché, se così fosse, ci aspetteremmo, nell'introduzione alquanto dettagliata della narrazione (rr. 10-11), un accenno alla sua cattura da parte di Israele. L'’r'l dev'essere invece legato a Yahweh.

¹¹⁴ Cfr. § 5.2.

¹¹⁵ Contra NA'AMAN, “King Mesha”, 83-84.

¹¹⁶ Cfr. Z. ZEVIT, *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs* (ASORMS 2; Cambridge 1980) 3-4. Nell'iscrizione di Tell Fakhariye (in aramaico, datata alla metà del IX sec.) si trovano frequentemente le *matres lectionis* interne *w* e *y*, ad es. nelle parole *gwgl* (= ispettore dei canali, r. 2) e *prys* (un'unità di misura, r. 19). Nel secolo successivo, nell'Iscrizione di Hadad (aramaico, prima metà VIII sec.) *kpyr* (= villaggio, r. 10) è scritto con *y* come *mater lectionis*; cfr. C. A. ROLLSTON, “Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence” *BASOR* 344

su questo fondamento, possiamo dunque proporre, in prima istanza, per l'epiteto *dwdh* il significato di “il suo diletto”, “il suo zio” (anche nel senso di “patrono”, “protettore”¹¹⁷), composto dal nome *dwd* più il suffisso possessivo (di terza persona singolare, maschile o femminile¹¹⁸) *h*.

Per procedere oltre nella nostra interpretazione, dobbiamo ora stabilire a chi si riferisce tale suffisso possessivo. Generalmente coloro che hanno interpretato *dwdh* come una divinità, hanno inteso tale suffisso come riferentesi alla città stessa di Atarot¹¹⁹, con il senso dunque di “amato” o “zio” (= “protettore”) della città. Questa interpretazione mi pare tuttavia poco probabile. Essa nasce spesso dal fatto di aver inteso *dwdh* come il dio locale, urbano, di Atarot, mentre abbiamo mostrato che si tratta in realtà di Yahweh. Ora, non sono attestati epiteti di Yahweh come “amato” o “zio” di una città, tanto più che egli era il dio nazionale di Israele, non limitato a una città. Atarot avrebbe potuto sceglierlo in modo speciale come “patrono”, ma ciò resta meramente ipotetico¹²⁰; inoltre difficilmente in un epiteto dato dalla città stessa, essa si rivolgebbe a sé in terza persona (“*suo* patrono” = della città: meglio sarebbe stato semplicemente “patrono” o “il patrono”).

(2006) 63. Nella stele di Zakir (ca. 780 a. C.) compare una volta la *w* come *mater lectionis* interna, che però manca in un'altra occorrenza della stessa parola. Anche in Sefire I e III (ca. 760) si trova la *waw* come *mater lectionis* interna (cfr. TSSI II, 7, 19-20). Forse la *w* appare come *mater lectionis* anche nella stessa iscrizione di Mesha, in *h'swḥ* (r. 23, il testo per giunta è danneggiato): cfr. STERN, *The Biblical Herem*, 30-31. Per uno studio sulle *matres lectionis* nell'epoca della iscrizione di Mesha, cfr. F. M. CROSS – D. N. FREEDMAN, *Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evidence* (AOS 36; New Aven 1952) 30, 33, 43, 52, 59, 61-64.

¹¹⁷ Cfr. SANMARTÍN ASCASO, “*דוד* *dôd*”, 170-172; ATHAS, *The Tel Dan Inscription*, 300-301; LEMAIRE, “La stèle”, 162.

¹¹⁸ Cfr. RANDALL GARR, *Dialect Geography*, 102.

¹¹⁹ Cfr. § 3.2.3.

¹²⁰ Contra LEMAIRE, “La stèle”, 162. Anche il rapporto tra Yahweh e Gerusalemme, descritta nella Bibbia come amata e protetta dal Signore, è diverso, perché lì si tratta della capitale del regno, non di una città periferica come Atarot.

D'altra parte, è invece stato fatto notare il parallelismo, almeno da un punto di vista morfologico (nome + suffisso possessivo), tra *dwdh* (“il suo *dwd*”) in questa iscrizione e *'šrth* (“la sua Asherah”) nelle iscrizioni ebraiche di Khirbet el-Qôm e Kuntillet 'Ajrud¹²¹. Come noto, l'interpretazione di *'šrth* in quelle iscrizioni resta discussa¹²², tuttavia quella di Asherah come divinità consorte di Yahweh è tra le più probabili. Portando ora il suddetto parallelismo dal punto di vista formale a quello contenutistico, penso che l'interpretazione migliore di *dwdh* debba essere quella di “il suo amato”, dove “suo” si riferisce proprio ad Asherah. *Dwdh* deve dunque essere inteso come un epiteto di Yahweh in quanto amato di Asherah, divinità intesa come sua consorte o paredra.

6.2 L'interpretazione di 'r'l

L'aver interpretato *dwdh* come riferito alla divinità fa sì che il primo membro della prima espressione (*'r'l*), essendo connesso alla divinità, sia una realtà che rientra nell'ambito del sacro o del culto. Possiamo così escludere che *'r'l* indichi una persona “profana” (“prode”), interpretazione che, del resto, si fonda su argomenti piuttosto ipotetici. Ancor più ipotetica è l'identificazione di *'r'l* con un sacerdote. Inoltre, se si fosse trattato di una persona, perché omettere alla fine del racconto la sua uccisione come sacrificio a Kemosh? Sarebbe stato del tutto naturale riportarlo, dato il genere e lo stile dell'iscrizione, specialmente dopo la narrazione dell'eccidio della popolazione fatta subito prima. Che *'r'l* sia un nome

¹²¹ Cfr. ad es. F. H. CRYER, “A ‘Betdawd’ Miscellany. Dwd, dwd’ or dwdh?”, *SJOT* 9/1 (1995) 52-53; RAINEY, “Syntax”, 246-247. L'iscrizione di Khirbet el-Qôm è dell'ultimo quarto dell'VIII sec. (cfr. *HebIns* 409); quelle di Kuntillet 'Ajrud si situano a cavallo tra IX e VIII sec. (cfr. S. AĦITUV – E. ESHEL – Z. MESHEL, “The Inscriptions”, *Kuntillet 'Ajrud (Ĥorvat Teman)*. An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border (ed. L. FREUD) (Jerusalem 2012) 73; *HebIns* 279).

¹²² Cfr. P. MERLO, “L'Ašerah di Yhwh a Kuntillet 'Ajrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni”, *SELVOA* 11 (1994) 30-36, 39-45; AĦITUV – ESHEL – MESHEL, “The Inscriptions”, 129-133; *HebIns* 292, 411-412; T. BINGER, “Ashera in Israel”, *SJOT* 9/1 (1995) 13-18.

proprio è difficile da sostenere, oltre che per le ragioni suddette, anche per un altro motivo: infatti, che senso avrebbe per Mesha citare il nome proprio di una persona importante di Atarot in una stele eretta in un luogo sacro a Qarho¹²³, dunque in un'altra città, dove quel nome proprio avrebbe significato ben poco per chi lo leggeva?

Dall'altro lato, abbiamo invece la solida attestazione di 'r'l nel libro biblico di Ezechiele (43,15-16), seppure con varianti ortografiche non significative¹²⁴. Ebbene, dal contesto di quel brano appare chiaramente essere un oggetto legato all'altare e al culto: è il "focolare" per le offerte, nel santuario, dove i sacrifici sono bruciati nel suo fuoco perenne¹²⁵. Il nome deriva da 'rh (= bruciare) con l "affirmativa"¹²⁶. Secondo la descrizione di Ezechiele, il "focolare" era un'installazione alta quattro cubiti, lunga dodici cubiti e larga dodici cubiti, con quattro corni che si protendevano da esso verso l'alto¹²⁷. Esso appare posto all'estremità superiore dell'altare, la cui struttura è a livelli sovrapposti¹²⁸. Dato che il focolare era l'oggetto culturale su cui venivano bruciati gli animali dei sacrifici e che i suoi quattro corni, usati per spruzzarvi il sangue, erano specialmente santi¹²⁹, è del tutto naturale che Mesha abbia voluto impossessarsene e asportarlo dal santuario locale per portarlo come omaggio al dio nazionale moabita Kemosh. Il verbo usato in questa narrazione

¹²³ Cfr. r. 3 dell'iscrizione; PARKER, *Stories*, 55.

¹²⁴ Il nome vi compare tre volte: una come hr'l, in Ezech. 43,15, e due come 'r'yl (K; Q: 'ry'l) in 43,15 e 43,16. Dal contesto è chiaro che si tratta dello stesso oggetto in tutte e tre le occorrenze.

¹²⁵ Cfr. HALOT I, 87.

¹²⁶ Cfr. l'arabo 'ryat = "buca per il fuoco"; per l'etimologia, cfr. HALOT I, 87. Forme cognate della parola sono state identificate anche in fenicio e punico; cfr. D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48* (NICOT; Grand Rapids – Cambridge 1998) 600 n. 62; KAI II, 50-51.

¹²⁷ Cfr. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, 593.

¹²⁸ Cfr. L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48* (WBC 29; Dallas 1990) 258. Per uno studio completo sull'altare descritto da Ezechiele, cfr. M. DIJKSTRA, "The Altar of Ezekiel: Fact or Fiction?", *VT* 42/1 (1992) 22-36.

¹²⁹ Cfr. W. EICHRODT, *Ezekiel. A Commentary* (OTL; London 1970) 553 n. u.

(e anche alla r. 18), shb, porta un forte significato emotivo e dev'essere inteso come un "trascinamento ignominioso"¹³⁰, e comunque è appropriato a descrivere una sottrazione violenta dell'oggetto. Casi simili di cattura e trasferimento di oggetti sacri dei vinti presso la divinità dei vincitori sono noti nel Vicino Oriente antico. Ad es. in 1 Sam. 4,3-5,2 si racconta che gli Israeliti furono sconfitti dai Filistei, che catturarono l'arca di Yahweh e la portarono alla presenza di Dagon, loro dio¹³¹; anche presso gli Assiri era praticata la presentazione al dio vincitore di statue di culto catturate alle città sconfitte¹³².

L'espressione 'r'l dwdh va dunque intesa come "il focolare del suo Diletto", con 'r'l allo stato costruito legato a dwdh.

6.3 L'interpretazione di '[..]ly . yhwh

Resta ora da proporre la nostra interpretazione per la seconda espressione. Contenendo essa una lacuna, rimane naturalmente un margine di incertezza, legato alle differenti possibilità di restauro della stessa. Mi pare tuttavia che, tra tutte le restaurazioni proposte, la più probabile sia '[t . k]ly . yhwh¹³³. Le altre restano altamente ipotetiche, anzi quella che vorrebbe restaurare '[r']ly . yhwh non tiene conto del fatto che tale espressione dovrebbe essere preceduta dalla *nota accusativi* 't (per analogia alla r. 12 e perché si tratta di una catena costruita determinata¹³⁴), per la quale però non c'è spazio nella lacuna¹³⁵. D'altra parte, kly (sostantivo

¹³⁰ Cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 133; BEESTON, "Mesha and Ataroth", 146. In ebraico, il verbo è usato, tra l'altro, per descrivere atti di umiliazione (cfr. Ger 15,3; 22,19; 49,20; 50,45): cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 133 n. 120.

¹³¹ Cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 133-134.

¹³² Cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 134 n. 121.

¹³³ Cfr. § 3.3.1.

¹³⁴ Cfr. § 4.3.

¹³⁵ Cfr. *KAI* II, 177; NA'AMAN, "King Mesha", 88-89 n. 20; LEMAIRE, "Notes", 208 n. 24. L'affermazione che nell'iscrizione si vedrebbe, dopo la ', la parte inferiore di un tratto verticale inclinato (cfr. LIDZBARSKI, *Ephemeris* 1,7), che combacia bene con una r (cfr. LEMAIRE, "Notes", 209), non risolve il caso, perché può trattarsi anche dei resti di una t (cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 105 n. 35).

plurale allo stato costruito legato a yhwh) indica i vasi o strumenti¹³⁶ sacri dedicati al culto della divinità nel tempio¹³⁷, e si adatta al meglio al contesto narrativo dell'iscrizione, oltre che al parallelo sopra menzionato con le rr. 12-13¹³⁸. L'espressione trova anche un preciso riscontro in Isa. 52,11¹³⁹.

La seconda espressione in esame va dunque intesa come “gli strumenti di Yahweh”.

7. L'IMPORTANZA DELLE DUE ESPRESSIONI IN RIFERIMENTO A ISRAELE E ALLA BIBBIA EBRAICA

A conclusione di questo lavoro, vogliamo mostrare l'importanza che ha la suddetta interpretazione delle due espressioni studiate, in riferimento a Israele e alla Bibbia Ebraica.

7.1 'r'l dwdh

Nella città di Atarot recenti indagini archeologiche hanno riscontrato chiari elementi di architettura omride, e anche un luogo di culto forse attribuibile al medesimo periodo di occupazione israelita¹⁴⁰. L'iscrizione di Mesha ci testimonia la presenza nella città di un luogo di culto israelita sotto il Regno del Nord, in cui era presente un “focolare” e in cui Yahweh era venerato con l'epiteto di “suo Amato”.

Per quanto riguarda il focolare ('r'l), esso, da un lato, è una conferma extra-biblica del summenzionato passo di Ezech. 43,15-16, dall'altro è un importante riferimento a un elemento culturale il cui nome appare così raramente nella stessa Bibbia Ebraica: nella descrizione dell'altare in

¹³⁶ Cfr. *DNWSI*, 512.

¹³⁷ Cfr. *HALOT*, 478-479.

¹³⁸ Questo parallelo non va inteso in maniera così stretta da pretendere la presenza di 'r'l anche qui (cfr. GREEN, *I Undertook Great Works*, 105 n. 35).

¹³⁹ Cfr. *KAI* II, 177.

¹⁴⁰ Cfr. I. FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel* (ANEM 5; Atlanta 2013) 99-100, 115.

Es. 27,1-8 ne appare la forma, ma non il nome; in Lev. 1,1-17 appare l'elemento, ma non il nome; nella descrizione del tempio salomonico in 1 Re 6,1-38; 7,13-51 all'altare sono dedicati solo pochi accenni generici. In realtà altari di questo tipo (con la parte superiore a quattro corna) erano molto diffusi in area palestinese, come dimostrano i frequenti ritrovamenti archeologici di questo tipo (Megiddo, IX sec.; Bersabea, IX sec.; Dan, VIII sec.; Arad, IX-VIII o VII sec.¹⁴¹). L'offerta sull'altare di sacrifici animali o vegetali, o anche incenso, consumati dal fuoco era, come noto, una pratica comune¹⁴², anzi a Dan è stato trovato un vano interamente dedicato a questo tipo di sacrifici, con l'altare, e palette e anfora per le ceneri¹⁴³. Anche a Betsaida è stata ritrovata una piattaforma culturale con focolare sacro¹⁴⁴.

Per quanto riguarda l'interpretazione di *dwdh*, essa getta nuova luce sull'esistenza, nella religione israelita, di una consorte di Yahweh (Asherah), già sostenuta sulla base delle summenzionate iscrizioni di Khirbet el-Qôm e Kuntillet 'Ajrud. L'epiteto con cui Yahweh era chiamato ad Atarot ("il suo Amato") non può infatti aver origine da Mesha stesso, che avrebbe chiamato il dio "rivale" semplicemente con il suo nome, senza coniare un "titolo" per esso. Deve trattarsi dunque di un "titolo" genuinamente israelita, con cui ci si riferiva a Yahweh nel culto del locale santuario ufficiale, "titolo" sufficientemente stabilito e conosciuto perché Mesha decidesse di usare proprio esso nella sua iscrizione. Il significato di questo "titolo"- "epiteto" mostra con sufficiente chiarezza che Yahweh doveva avere nella religione di Israele una sorta di "moglie", di cui era considerato – e chiamato – l'"amato", il "diletto". Questa consorte, sulla base delle già ricordate iscrizioni, può ragionevolmente essere identificata con Asherah.

¹⁴¹ Cfr. I. OGGIANO, *Dal terreno al divino*. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio (Roma 2005) 94, 105, 126, 158-162, 251-253.

¹⁴² Cfr. W. ZWICKEL, "Altar", *EBR* I, 883-891.

¹⁴³ Cfr. OGGIANO, *Dal terreno al divino*, 243.

¹⁴⁴ Cfr. ATHAS, *The Tel Dan Inscription*, 313-314.

In Ugarit, Asherah era la sposa di El. Nella Bibbia Ebraica è la compagna di Baal (cfr. Giud. 3,7; 1 Re 18,19; 2 Re 23,4)¹⁴⁵, oggetto di dura condanna: tuttavia ciò è frutto della revisione monoteista tardiva¹⁴⁶. Sia la Bibbia Ebraica (cfr. 1 Re 15,13; 2 Re 18,4; 21,7; 23,4-6) che le prove epigrafiche mostrano che Asherah era presente insieme a Yahweh, di cui dev'essere considerata la consorte¹⁴⁷. Anche alcuni ritrovamenti archeologici della Palestina dell'età del Ferro I-II (raffigurazioni su supporti cultuali o su sigilli, disegni situati proprio accanto alle suddette iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud, statuette femminili, stele...) sono stati interpretati come possibili raffigurazioni di Asherah, in alcuni casi rappresentata accanto a Yahweh¹⁴⁸. Dato che le iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud citano sia Yahweh di Samaria (dunque un culto del Nord) e la sua Asherah che Yahweh di Teman (a Sud) e la sua Asherah¹⁴⁹, e che anche Khirbet el-Qôm è nel Sud¹⁵⁰, possiamo ragionevolmente ammettere che il culto di Yahweh insieme alla sua consorte Asherah fosse diffuso sia nel nord che nel sud del paese. L'iscrizione di Mesha dà così conferma di ciò riguardo al Regno del Nord¹⁵¹.

7.2 '[t . k]ly . yhw

Per quanto riguarda la presenza di “strumenti sacri di Yahweh” a Nebo, l'importanza di questa affermazione è duplice. Da un lato, abbiamo un'attestazione – e una conferma – extra-biblica di Yahweh¹⁵²

¹⁴⁵ J. C. DE MOOR, “אֲשֶׁרָה 'āšērā”, *GLATI*, 958.

¹⁴⁶ Cfr. T. RÖMER, *The Invention of God* (trad. ing. a c. di R. GUESS) (Cambridge – London 2015) 160, 162, 169.

¹⁴⁷ Cfr. P. MERLO, “Asherah”, *EBR* II, 975-979

¹⁴⁸ Cfr. OGGIANO, *Dal terreno al divino*, 73-73, 81, 117-119, 131-132, 153, 249, 259-260; RÖMER, *Invention of God*, 166-169.

¹⁴⁹ Cfr. AḤITUV – ESHEL – MESHEL, “The Inscriptions”, 87, 95.

¹⁵⁰ 13 km a ovest di Hebron e 9,5 a sud-est di Lachish (cfr. *HebIns* 405).

¹⁵¹ Non sappiamo quanto l'epiteto *dwdh* fosse diffuso come appellativo di Yahweh, ma certamente esso fu in séguito cancellato dalla memoria ad opera dell'ideologia monoteista.

¹⁵² Una trattazione della figura divina di Yahweh non rientra nell'intenzione di questo breve scritto. Per un approfondimento in proposito, cfr. ad es. RÖMER, *Invention of God*.

(la nota divinità nazionale di Israele e Giuda), risalente alla seconda metà del IX sec.

Dall'altro lato, abbiamo la testimonianza di un santuario dedicato a Yahweh a Nebo¹⁵³, nel quale, evidentemente, questi strumenti sacri dovevano essere custoditi e dal quale Mesha li ha asportati. Ora, possiamo ragionevolmente pensare che l'esistenza di questo santuario yahwista sia legata a diverse storie della Bibbia Ebraica narrate nel ciclo dell'esodo¹⁵⁴ e ambientate proprio nella regione di Nebo.

La tradizione di Balaam (cfr. Num. 22-24), il quale, invece di maledire Israele, lo benedice per comando di Yahweh, probabilmente è stata originata e trasmessa proprio nel santuario israelita di Nebo, a celebrazione e gloria di Yahweh stesso. Da un esame della geografia relativa alla narrazione di Balaam, si deduce infatti che tale storia ruota attorno alla città di Nebo¹⁵⁵. La tradizione dev'essersi originata prima della seconda metà del IX sec., tempo in cui, ci informa l'iscrizione di Mesha, Nebo fu conquistata e divenne moabita¹⁵⁶.

¹⁵³ Cfr. M. DIJKSTRA, "The Geography of the Story of Balaam: Synchronic Reading as a Help to Date a Biblical Text", *Synchronic or Diachronic?. A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. J. C. DE MOOR) (OTS 34; Leiden – New York – Köln 1995) 76; LEMAIRE, "La stèle", 161. Gli scavi archeologici a Nebo non hanno portato a rinvenimenti apprezzabili per il nostro argomento (per una trattazione, cfr. A. J. FERCH, "Nebo", *ADB IV*, 1056).

¹⁵⁴ Questo breve scritto non è certo il luogo per un'approfondita disamina sulle tradizioni del Pentateuco. Intendo semplicemente fornire alcuni spunti che mi paiono plausibili. Per una disamina recente sull'origine delle tradizioni dell'esodo, cfr. FINKELSTEIN, *Forgotten Kingdom*, 145-151, che però non cita Nebo.

¹⁵⁵ Cfr. DIJKSTRA, "Geography", 81-94. Come noto, una narrazione su Balaam analoga a quella biblica è stata rinvenuta nelle iscrizioni di Deir 'Alla (primo quarto VIII sec.; cfr. *KAI* 312; S. AḤITUV, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period* (trad. ing. a c. di A. F. RAINEY) (A Carta Handbook; Jerusalem 2008) 432-465): doveva trattarsi di un racconto abbastanza noto e circolante nella regione transgiordanica.

¹⁵⁶ Cfr. DIJKSTRA, "Geography", 76, 92.

Anche la tradizione di Mosè sul Nebo (cfr. Dt. 34,1-8), in particolare quella legata alla sua tomba, può essere riferita a questo santuario¹⁵⁷. Esso è anche il luogo ideale per le tradizioni (proprie dell'ambiente di un santuario) legate alla seconda consegna della Legge da parte di Mosè, alla registrazione scritta di essa e ai riti dell'alleanza: infatti tutto ciò è ambientato proprio nel territorio di Nebo, della tribù di Ruben.¹⁵⁸ Queste tradizioni sono poi confluite nel Deuteronomio.

Possiamo anzi affermare che il "personaggio" stesso di Mosè e le tradizioni legate ad esso abbiano avuto origine nella regione di Madian (Mosè appare infatti strettamente legato a Madian, che è anche una probabile *location* per il monte Sinai), e siano state poi portate in Moab da emigrati di quella regione stanziatisi là nell'età del Ferro I: esse ebbero nel santuario di Nebo un centro che ne ha conservato e diffuso il ricordo¹⁵⁹.

Anche i Leviti, strettamente legati a Mosè¹⁶⁰, furono in origine sacerdoti del medesimo santuario di Nebo¹⁶¹ (e di altri nella regione); essi trovarono in séguito l'ostilità del sacerdozio gerosolimitano, aronnita, e finirono per essere relegati, come appare nella Bibbia, al ruolo di semplici "aiutanti" per il culto¹⁶².

Infine, le benedizioni di Mosè in Dt. 33 trovano il loro luogo più naturale proprio nel santuario di Nebo. Tali benedizioni rappresentano una composizione unificata, il cui *Sitz im Leben* era un'assemblea delle tribù in un santuario, in cui ci si indirizzava a Yahweh con toni trionfali e si benedi-

¹⁵⁷ Cfr. DIJKSTRA, "Geography", 76; A. ROFÉ, "Moses' Blessing, The Sanctuary of Nebo and the Origin of the Levites", *Studies in Bible and the Ancient Near East*. Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday (edd. Y. AVISHUR – J. BLAU) (Jerusalem 1978) 208. La scuola deuteronomista ha in séguito cancellato la memoria della tomba di Mosè perché non fosse rivale all'unico luogo sacro ammesso, il tempio di Gerusalemme (cfr. ROFÉ, "Moses' Blessing", 208).

¹⁵⁸ Cfr. F. M. CROSS, *From Epic to Canon*. History and Literature in Ancient Israel (Baltimore – London 1998) 53-58.

¹⁵⁹ Cfr. CROSS, *From Epic to Canon*, 63-68.

¹⁶⁰ Cfr. CROSS, *From Epic to Canon*, 57; ROFÉ, "Moses' Blessing", 208.

¹⁶¹ Cfr. ROFÉ, "Moses' Blessing", 208-209.

¹⁶² Cfr. ROFÉ, "Moses' Blessing", 209; CROSS, *From Epic to Canon*, 59-63, 70.

ceva il suo nome. Ora, Dt. 33 mostra una stretta connessione con Nebo (ʾšdt in 33,2b probabilmente è un riferimento a Nebo, cfr. Gios. 13,20; nelle benedizioni viene data grande importanza alla tribù transgiordonica di Gad e al ruolo dei Leviti): è dunque plausibile che il santuario yahwista di Nebo sia stato l'ambiente vitale di queste benedizioni.

Possiamo infine far notare che la presenza di santuari, da noi rilevata, ad Atarot e a Nebo, mostra la molteplicità dei luoghi di culto yahwisti in età monarchica, cosa a cui si sarebbe duramente opposta, come noto, la futura ideologia deuteronomista¹⁶³. Interessante è anche notare l'assenza di riferimenti espliciti, tra gli oggetti asportati da Mesha per consacrarli a Kemosh, di *statue* della divinità di Israele, il che potrebbe suggerire un precoce aniconismo della religione israelita¹⁶⁴.

CONCLUSIONE

In questo breve scritto abbiamo studiato due espressioni difficili dell'Iscrizione di Mesha. Per poterne comprendere il significato, abbiamo prima riassunto i contributi degli studiosi precedenti sull'argomento, quindi abbiamo studiato le due espressioni nel loro contesto testuale prossimo e nel contesto più ampio degli scritti apparentati all'Iscrizione, analizzando la ricorrenza delle parole in esame nelle iscrizioni in semitico nord-occidentale pervenute a noi e nella Bibbia Ebraica. Abbiamo infine, partendo da queste basi, proposto la nostra interpretazione. Per ʾrʾl . dwdh abbiamo proposto "il focolare del suo Diletto", appoggiandoci soprattutto sul libro biblico di Ezechiele e su alcune iscrizioni contenenti riferimenti ad Asherah. Per ʾ[.]ly . ywhw abbiamo proposto come restaurazione e interpretazione più probabile "i vasi di Yahweh". Come ultima tappa, abbiamo voluto mostrare l'importanza che queste interpretazioni hanno per la religione d'Israele (soprattutto in riferimento al culto israelita verso una consorte di Yahweh) e per la Bibbia Ebraica (soprattutto in riferimento al Pentateuco).

¹⁶³ Cfr. ad es. ROFÉ, "Moses' Blessing", 208.

¹⁶⁴ Cfr. LEMAIRE, "La stèle", 163.

In attesa di nuove possibili scoperte che chiariscano definitivamente il significato di queste due difficili ma interessanti espressioni, speriamo di avere portato, con il presente lavoro, un contributo per una migliore comprensione di una delle iscrizioni più importanti e affascinanti del Vicino Oriente antico.

ABBREVIAZIONI

- ABD = The Anchor Bible Dictionary
 AbrN = Abr-Nahrain
 ABSt = Archaeology and Biblical Studies
 AncB = The Anchor Bible
 ANEM = Ancient Near East Monographs
 ANET = Ancient Near Eastern Texts
 AOS = American Oriental Series
 ASORMS = American Schools of Oriental Research, Monograph Series
 BAR = Biblical Archaeology Review
 BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
 BCBC = Believers Church Bible Commentary
 BN = Biblische Notizen
 BJSt = Brown Judaic Studies
 DDD = Dictionary of Deities and Demons in the Bible
 DNWSI = Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions
 EBR = Encyclopedia of the Bible and its Reception
 FAT = Forschungen zum Alten Testament
 GLAT = Grande Lessico dell'Antico Testamento
 HALOT = The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
 HebIns = Hebrew Inscriptions
 HO = Handbuch der Orientalistik
 IEJ = Israel Exploration Journal
 JNES = Journal of Near Eastern Studies
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society
 JSOT = Journal for the Study of the Old Testament
 JSOTSup = Journal for the Study of the Old Testament, Supplement
 KAI = Kanaanäische und aramäische Inschriften

LHBOTS = Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
NICOT = The New International Commentary on the Old Testament
Or. = Orientalia
OTL = The Old Testament Library
OTS = Oudtestamentische studiën
RRBS = Recent Research in Biblical Studies
RSEHA = Revue Semitique d'Épigraphie et d'Histoire Ancienne
SELVOA = Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico
SHANE = Studies in the History of the Ancient Near East
SJOT = Scandinavian Journal of the Old Testament
SSU = Studia Semitica Upsaliensia
Syr. = Syria
TNSI = A Text-Book of North-Semitic Inscriptions
TSSI = Textbook of Syrian Semitic Inscriptions
UF = Ugarit-Forschungen
VT = Vetus Testamentum
WBC = Word Biblical Commentary

BIBLIOGRAFIA

- AHLSTRÖM, G. W., *Royal Administration and National Religion in Ancient Israel* (SHANE 1; Leiden 1982).
- AHITUV, S., *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period* (trad. ing. a c. di RAINEY, A. F.) (A Carta Handbook; Jerusalem 2008).
- AHITUV, S. – ESHEL, E. – MESHEL, Z., “The Inscriptions”, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman)*. An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border (ed. FREUD, L.) (Jerusalem 2012) 73-142.
- ALBRIGHT, W. F., “Palestinian Inscriptions”, *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament* (ed. PRITCHARD, J. B.) (Princeton 31969) 320-322.
- ALBRIGHT, W. F., “Two Little Understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley”, *BASOR* 89 (1943) 7-17.
- ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29; Dallas 1990).
- ANDERSEN, F. I., “Moabite Syntax”, *Or.* 35/2 (1966) 81-120.
- AP-THOMAS, D. R., “Saul’s ‘Uncle’”, *VT* 11 (1961) 241-245.

- ATHAS, G., *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation* (JSOTSup 360; London – New York 2003).
- BARSTAD, H. M., “Dod 𐤃𐤓”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (edd. VAN DER TOORN, K. – BECKING, B. – VAN DER HORST, P. W.) (Leiden – Grand Rapids – Cambridge ²1999) 259-262.
- BEESTON, A. F. L., “Mesha and Ataroth”, *JRAS* (1985) 143-148.
- BEN ZVI, E., “On the Reading ‘bytdwd’ in the Aramaic Stele from Tel Dan”, *JSOT* 64 (1994) 25-32.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (edd. ELLIGER, K. – RUDOLPH, W.) (Stuttgart ⁵1997).
- BINGER, T., “Ashera in Israel”, *SJOT* 9/1 (1995) 3-18.
- BLAU, J., “Short Philological Notes on the Inscription of Meša’”, *Maarav* 2/2 (1979-80) 143-157.
- BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19; New York 2000).
- BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48* (NICOT; Grand Rapids – Cambridge 1998).
- COOKE, G. A., *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*. Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish (Oxford 1903).
- CROSS, F. M., *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore – London 1998).
- CROSS, F. M. – FREEDMAN, D. N., *Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evidence* (AOS 36; New Aven 1952).
- CRYER, F. H., “A ‘Betdawd’ Miscellany. Dwd, dwd’ or dwdh?”, *SJOT* 9/1 (1995) 52-58.
- DEARMAN, J. A., “Historical Reconstruction and the Mesha Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. DEARMAN, J. A.) (ABSt 2; Atlanta 1989) 155-210.
- DIKSTRA, M., “The Altar of Ezekiel: Fact or Fiction?”, *VT* 42/1 (1992) 22-36.
- DIKSTRA, M., “The Geography of the Story of Balaam: Synchronic Reading as a Help to Date a Biblical Text”, *Synchronic or Diachronic?. A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. DE MOOR, J. C.) (OTS 34; Leiden – New York – Köln 1995) 72-97.
- DOBBS-ALLSOPP, F. W. ET ALL., *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance* (New Haven 2005).
- DONNER, H. – RÖLLIG, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden Vol. I ⁵2002, Vol. II 1968).

- EICHRD, W., *Ezekiel. A Commentary* (OTL; London 1970).
- FERCH, A. J., “Nebo”, *The Anchor Bible Dictionary* (ed. FREEDMAN, D. N.) (New York 1992) IV, 1056.
- FINKELSTEIN, I., *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel* (ANEM 5; Atlanta 2013).
- GIBSON, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* (Oxford Vol. I 1971, Vol II 1975).
- GRAHAM, M. P., “The Discovery and Reconstruction of the Mesha Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. DEARMAN, J. A.) (ABSt 2; Atlanta 1989) 41-92.
- GREEN, D. J., *I Undertook Great Works. The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions* (FAT II, 41; Tübingen 2010).
- HAGELIA, H., *The Dan Debate. The Tel Dan Inscription in Recent Research* (RRBS 4; Sheffield 2009).
- HAGELIA, H., *The Tel Dan Inscription. A Critical Investigation of Recent Research on Its Palaeography and Philology* (SSU 22; Uppsala 2006).
- HALÉVY, J., “L’Inscription de Mēša‘, roi de Moab. Remarques philologiques et historiques”, *RSEHA* 8 (1900) 289-307.
- HOFTIJZER, J. – JONGELING, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, (HO I, 21; Leiden – New York – Köln 1995).
- JACKSON, K. P., “The Language of the Mesha‘ Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. DEARMAN, J. A.) (ABSt 2; Atlanta 1989) 96-130.
- JACKSON, K. P. – DEARMAN, J. A., “The Text of the Mesha‘ Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. DEARMAN, J. A.) (ABSt 2; Atlanta 1989) 93-95.
- KITCHEN, K. A., *On The Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids – Cambridge 2003).
- KNAUF, E. A. – DE PURY, A. – RÖMER, T., “*BaytDawīd ou *BaytDōd? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan”, *BN* 72 (1994) 60-69.
- KOEHLE, L. – BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston – Köln 2001).
- LEMAIRE, A., “‘House of David’ Restored in Moabite Inscription”, *BAR* 20/3 (1994) 30-37.
- LEMAIRE, A., “La stèle de Mésa et l’histoire de l’ancien Israël”, *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin* (edd. GARRONE, D. – ISRAEL, F.) (Brescia 1991) 143-169.

- LEMAIRE, A., “Notes d'épigraphie nord-ouest sémitiques”, *Syr.* 64 (1987) 205-216.
- LEMAIRE, A., “The Mesha Stele and the Omri Dynasty”, *Ahab Agonistes* (ed. GRABBE L. L.) (LHBOTS 421; London 2007) 135-144.
- LEMICHE, N. P. – THOMPSON, T. L., “Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology”, *JSOT* 64 (1994) 3-22.
- LIDZBARSKI, M., *Ephemeris für Semitische Epigraphik* (Giessen 1902) I.
- LIND, M. C., *Ezekiel* (BCBC; Scottdale – Waterloo 1996).
- LIPÍŃSKI, E., “Etymological and Exegetical Notes on the Meša' Inscription”, *Or.* 40/3 (1971) 325-340.
- MACDONALD, J., “The Argument that West Semitic *Dawidum* Originally Meant ‘Champion’”, *AbrN* 17 (1976-77) 52-71.
- MATTINGLY, G. L., “Ariel”, *The Anchor Bible Dictionary* (ed. FREEDMAN, D. N.) (New York 1992) I, 377.
- MATTINGLY, G. L., “Moabite Religion and the Mesha' Inscription”, *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (ed. DEARMAN, J. A.) (ABSt 2; Atlanta 1989) 211-238.
- MERLO, P., “Asherah”, *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (edd. KLAUCK H.-J. ET ALL.) (Berlin – New York 2009) II, 975-979.
- MERLO, P., “L'Ašerah di Yhwh a Kuntillet 'Ajrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni”, *SELVOA* 11 (1994) 21-55.
- DE MOOR, J. C., “אֲשֶׁרָה 'āšērā”, *Grande Lessico dell'Antico Testamento* (edd. BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H.; ediz. it. a c. di CATASTINI, A. – CONTINI, R.) (Brescia 1988) I, 951-966.
- DE MOOR, J. C., “Narrative Poetry in Canaan”, *UF* 20 (1988) 149-171.
- MÜNGER, S., “Ariel אֲרִיאֵל”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (edd. VAN DER TOORN, K. – BECKING, B. – VAN DER HORST, P. W.) (Leiden – Grand Rapids – Cambridge²1999) 88-89.
- NA'AMAN, N., “King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy”, *IEJ* 47 (1997) 83-92.
- NICCACCI, A., “The Stele of Mesha and the Bible. Verbal System and Narrativity”, *Or.* 63/3 (1994) 226-248.
- NYSSE, R. W., “Arelī”, *The Anchor Bible Dictionary* (ed. FREEDMAN, D. N.) (New York 1992) I, 370.
- OGGIANO, I., *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio* (Roma 2005).

- PARKER, S. B., *Stories in Scripture and Inscriptions. Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible* (New York – Oxford 1997).
- RAINEY, A. F. “Mesha’ and Syntax”, *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller* (edd. DEARMAN, J. A. – GRAHAM, M. P.) (JSOTSup 343; Sheffield 2001) 287-307.
- RAINEY, A. F., “Syntax, Hermeneutics and History”, *IEJ* 48 (1998) 239-251.
- RANDALL GARR, W., *Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000-586 B.C.E.* (Philadelphia 1985).
- RENDSBURG, G. A., “אֲשַׁב in Mesha Stele, Line 12”, *Maarav* 14/1 (2007) 9-25.
- ROFÉ, A., “Moses’ Blessing, The Sanctuary of Nebo and the Origin of the Levites”, *Studies in Bible and the Ancient Near East*. Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday (edd. AVISHUR, Y. – BLAU, J.) (Jerusalem 1978) 207-209.
- ROLLSTON, C. A., “Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence” *BASOR* 344 (2006) 47-74.
- RÖMER, T., *The Invention of God* (trad. ing. a c. di GUESS, R.) (Cambridge – London 2015).
- SANMARTÍN ASCASO, J., “דֹדִי *dôdî*”, *Grande Lessico dell’Antico Testamento* (edd. BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H.; ediz. it. a c. di CARBONE P. G.) (Brescia 2002) II, 163-179.
- SMELIK, K. A. D. “King Mesha’s Inscription: Between History and Fiction”, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (OTS 28; Leiden 1992) 59-92.
- SMELIK, K. A. D., “The Literary Structure of King Mesha’s Inscription”, *JSOT* 46 (1990) 21-30.
- STERN, P. D., *The Biblical Herem. A Window on Israel’s Religious Experience* (BJSt 211; Atlanta 1991).
- THOMPSON, T. L., “A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele”, *Ahab Agonistes* (ed. GRABBE, L. L.) (LHBOTS 421; London 2007) 236-292.
- THOMPSON, T. L., “‘House of David’: An Eponymic Referent to Yahweh as Godfather”, *SJOT* 9/1 (1995) 59-74.
- THOMPSON, T. L., “Mesha and Questions of Historicity”, *SJOT* 21/2 (2007) 241-260.

VISMARA, E., “Implicazioni linguistiche dell’iscrizione di Tel Dan”, *ACME* 57/3 (2004) 3-24.

ZEVIT, Z., *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs* (ASORMS 2; Cambridge 1980).

ZWICKEL, W., “Altar”, *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (edd. KLAUCK, H.-J. ET ALL.) (Berlin – New York 2009) I, 883-894.

**LA FEDE NELLE DISTINZIONI 23-24
DEL LIBRO III DEL COMMENTO ALLE SENTENZE
DI SAN TOMMASO D'AQUINO**

MICHELE ROBERTO PARI

Editor's note: The impressive and disquieting state of confusion in which contemporary Western theology has found itself for a long time, and from which it seems incapable of getting out, makes the greatness of "classical" Catholic theology ever more evident. Modernist and postmodernist approaches to theological knowledge did not lead to any meaningful deepening in the experience of the Christian faith; the rejection of thegnoseological instruments developed in the golden age of Western theology – such as analogical thought and the recourse to "Chalcedon paradigm" – did not bring any substantial widening in the understanding of the Christian revelation. For this reason, the revival of St Thomas Aquinas' thought and the proposal of his theological style as an unparalleled model both for Western and non-Western cultures is not a nostalgic or traditionalist operation, but a real "return to the future" of what Catholic theology can and should be.

The present article, written by a young professor of systematic theology at the Theological Faculty of Emilia-Romagna, is to be placed within this perspective. Michele Roberto Pari presents a concise and effective summary of an early Aquinas' discussion on the theme of faith, as is treated in book III of the Commentary on the Sentences, distinctions 23-24. Here he presents all the fundamental questions on the first theological virtue: after speaking of habitus and virtues in general, he goes on to deal directly with faith, gives the definition, studies the specific act, identifies its subject and shows how it is a virtue and what relationship it has with other virtues, then it deepens the theme of formed and shapeless faith, and finally deals specifically with the object of faith and the necessity and merit of faith.

All this, certainly, in a still initial form, without the developments of the great later works, but in any case in a solid, precise and clear way – and certainly also useful for today's Christians.

INTRODUZIONE

Nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino le distinzioni 23-24 del libro III sono dedicate specificamente al tema della fede. In particolare sono le distinzioni 23, dedicata alla fede in generale, e 24, dedicata all'oggetto della fede, a costituire un piccolo ma significativo trattato sulla fede, che anticipa, nei temi e nelle soluzioni proposte, gli studi successivi che l'Aquinate farà nelle sue grandi opere della maturità, prima fra tutte la *Summa theologiae*¹.

In queste due distinzioni di commento, infatti, egli, andando ben oltre la lettera del testo di Pietro Lombardo, analizza il tema della fede nei suoi diversi aspetti: innanzitutto, dopo aver spiegato cosa sono gli abiti e le virtù, Tommaso introduce la definizione della fede, punto di partenza per ogni discorso in proposito; poi studia l'atto della fede e il suo soggetto e mostra come la fede sia una virtù e come essa si rapporti con le altre virtù; tratta poi della fede formata e della fede informe; infine approfondisce l'oggetto della fede e tratta della necessità e del merito della fede.

In questo mio contributo analizzerò dunque dettagliatamente le distinzioni 23 e 24 del libro III del *Commento alle Sentenze* di Tommaso, affrontandole articolo per articolo, per presentare, anche riportando le parole stesse dell'Aquinate, i vari argomenti appena indicati relativi al pensiero del nostro autore riguardo a questa importante virtù teologale.

1. LA DISTINZIONE 23 DEL LIBRO III

1.1 Il testo di Pietro Lombardo²

Il testo di Pietro Lombardo tratta, in questa distinzione, della fede in generale.

¹ La distinzione 25 affronta aspetti piuttosto materiali legati alla fede: la divisione in articoli del contenuto della fede (q. 1) e l'approfondimento e lo sviluppo del contenuto della fede (q. 2).

² Non è inutile un breve accenno agli argomenti del testo delle *Sentenze*, perché è da essi che Tommaso parte per le sue riflessioni.

Egli innanzitutto definisce la fede, dicendo che essa è «la virtù con la quale si credono le cose che non si vedono»³. Poi distingue tre modi di riferirsi alla fede: la fede come ciò con cui si crede (credere a Dio), la fede come ciò in cui si crede (credere in Dio), e la fede come ciò che si crede (credere Dio). Quindi studia la fede nel suo rapporto con la carità, afferma che la fede è unica e infine analizza la celebre definizione della fede data nella Lettera agli Ebrei⁴ – che, nel testo riportato dal Lombardo, suona così: «La fede è sostanza delle cose che si sperano, dimostrazione o prova di quelle che non appaiono»⁵ – mostrando anche il rapporto tra la fede e la speranza.

Questi sono dunque i temi da cui Tommaso parte per sviluppare il suo discorso sulla fede.

1.2 La *divisio textus* di Tommaso: gli argomenti di questa distinzione

Tommaso, in questa distinzione, tratta dunque della fede, e lo fa seguendo l'ordine delle tematiche così come esse si presentano nel testo di Pietro Lombardo, chiaramente completandole secondo le sue esigenze di baccelliere sentenziario, ma restando sostanzialmente fedele all'ordine del Lombardo.

In questa distinzione, quindi, l'Aquinate si pone tre questioni: sulla virtù in generale, sulla fede in se stessa, sulla fede formata e informata. Gli argomenti, quindi, si sviluppano come segue. Innanzitutto Tommaso spiega cosa sia una virtù in generale (q. 1), analizzando gli abiti operativi⁶ (a. 1), chiarendo se e in che misura possiamo conoscere gli abiti che sono in noi (a. 2), mostrando che le virtù sono degli abiti (a. 3),

³ «Fides est virtus qua creditur quae non videntur»: PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 23, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze* [d'ora in poi *InSent*], a cura di R. COGGI – ET AL., 10 voll., ESD, Bologna 2001-2002, VI, 10-11.

⁴ Cf. Eb 11,1.

⁵ «Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum, vel convictio, non apparentium»: PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 23, in *InSent* VI, 16-17.

⁶ In quanto la virtù è appunto un abito (più specificamente un abito operativo).

precisando in che senso gli abiti intellettivi possano dirsi virtù e quali tipi di virtù esistano (a. 4), e mostrando che le virtù teologali sono tre (a. 5). Poi egli tratta specificamente della fede (q. 2), studiandone la definizione (a. 1), analizzandone l'atto (a. 2), individuando la facoltà in cui è soggettata (a. 3), precisando che essa è una virtù ed è unica (a. 4), e chiarendo quale primato le spetti (a. 5). Infine Tommaso parla della fede formata o non formata dalla carità (q. 3), spiegando in che senso la fede sia formata dalla carità (a. 1), affermando che essa, anche quando è informe, è comunque un dono di Dio e non un abito acquisito (a. 2), analizzando la situazione dei demoni riguardo alla fede (a. 3), e studiando cosa succede quando alla fede informe si unisce la carità (a. 4).

Tralasciata la prima questione, in quanto di carattere piuttosto introduttivo, vediamo subito cosa il nostro autore afferma nella seconda e nella terza questione di questa distinzione, dedicate più direttamente alla fede.

1.3 La questione 2: la fede in se stessa

In questa questione seconda della distinzione 23 del libro III Tommaso tratta della definizione della fede, dell'atto di questa virtù e del suo soggetto, e mostra come la fede teologale sia una vera e propria virtù e quale sia il suo rapporto con le altre virtù.

1.3.1 *L'articolo 1: la definizione della fede*

Qui Tommaso commenta e studia la definizione della fede presente nella Lettera agli Ebrei⁷, che egli riporta in questi termini: «La fede è la sostanza delle cose che si sperano, e la dimostrazione di quelle che non si vedono»⁸.

Egli afferma che questa definizione della fede è corretta, perché presenta tutti gli elementi necessari per una buona definizione. Essendo la fede un abito, per definirla correttamente bisogna presentarne l'oggetto e il fine, ed è proprio ciò che si verifica in questa definizione: vi si

⁷ Cf. Eb 11,1.

⁸ «Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium»: *InSent* III, d. 23, q. 1, a. 1, VI, 60-61.

afferma infatti che l'oggetto della fede sono le cose che non si vedono e che il fine della fede sono le cose che si sperano.

Qui l'Aquinate fa un'importante precisazione: l'oggetto e il fine della fede sono la medesima *res*, ossia Dio, ma considerata in due modi diversi, perché Dio è oggetto della fede in quanto è la prima verità creduta, mentre è fine della fede in quanto sommo bene desiderato.

Molto interessanti la prima e la quarta risposta alle difficoltà. Nella prima Tommaso afferma che la fede si dice «sostanza» non perché sia nel genere della sostanza, ma perché, «come la sostanza è il fondamento e la base di tutti gli altri esseri, così la fede è il fondamento di tutto l'edificio spirituale»⁹. Nella quarta egli chiarisce in che senso la fede si dica «dimostrazione»: essa può dirsi tale in quanto mostra e chiarisce le verità credute, come l'intelletto agente chiarisce i principi che sono naturalmente noti¹⁰.

1.3.2 L'articolo 2: l'atto della fede

In questo articolo Tommaso analizza l'atto della fede, a partire dalla definizione agostiniana della fede come «pensare assentendo»¹¹.

Innanzitutto, quindi, egli insegna che l'atto del credere può correttamente essere definito come un pensare con l'assenso, in quanto l'atto di fede è un conoscere pensante (*cogitare*) che deriva non dall'evidenza di principi per sé noti né da conclusioni dimostrate, ma dall'assenso dell'intelletto (*cum assensu*) mosso dalla volontà.

Dice infatti Tommaso:

La volontà [...] determina l'intelletto a qualcosa che non può essere visto per se stesso, né può essere risolto in ciò che si vede per se stesso: il motivo è che ritiene che sia giusto aderire a quella cosa

⁹ «Sicut [...] substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 1, ad 1, VI, 62-63.

¹⁰ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4.

¹¹ «Cum assensione cogitare»: Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, 2, in *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, VI, 66-67.

per una ragione per la quale gli sembra un bene aderire anche a quella cosa; e ciò nonostante che quella ragione non sia sufficiente a terminare l'intelletto a causa della debolezza dello stesso, il quale non vede di per sé ciò a cui la ragione giudica che debba assentire, e non è in grado di risolverlo nei principi per sé noti. Tale assentire prende il nome di credere¹².

Poi egli distingue il credere (*credere*) come atto della fede dall'intellezione (*intellectio*), dalla scienza (*scientia*), dall'opinione (*opinio*), dal dubbio (*dubium*) e dalla nescienza (*nescientia*). Il credere, come detto, è pensare assentendo. L'intellezione è la conoscenza immediata di principi per sé noti, e non richiede un'attività discorsiva della ragione; quindi qui c'è l'assenso ma senza il pensare. La scienza è la conoscenza derivante da una dimostrazione che rende evidenti all'intelletto le conclusioni grazie a un medio dimostrativo noto, che le riconduce a principi per sé noti; quindi in essa si hanno l'assenso e il pensiero, ma non insieme, perché l'attività pensante precede l'assenso dell'intelletto e lo determina, in quanto gli mostra le conclusioni come evidenti. L'opinione è la propensione verso un'affermazione, ma senza che l'intelletto vi assenta, in quanto non ci sono motivi decisivi per farlo; quindi qui c'è il pensiero ma manca l'assenso pieno. Il dubbio si ha quando tra due alternative non si tende verso nessuna delle due, ma si resta ugualmente disposti verso entrambe, in quanto le ragioni in favore dell'una e dell'altra hanno uguale forza; in questo caso c'è il pensiero ma manca del tutto l'assenso. Infine la nescienza si ha quando una cosa non è affatto conosciuta; in questo caso non c'è né il pensiero né l'assenso¹³.

¹² «Voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per seipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur, resolvi posse determinat, ex hoc quod dignum reputatilli esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videtur per se hoc cui assentiendum ratio iudicat; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet: et hoc assentire proprie vocatur credere»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, co., VI, 70-71.

¹³ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, co.

Proseguendo nella sua trattazione, Tommaso mostra come l'atto di fede sia unico. Il Lombardo aveva distinto un credere Dio, un credere in Dio e un credere a Dio, dando l'impressione che l'atto di fede non fosse unico ma diviso in almeno tre atti. Qui l'Aquinate mostra invece che esso è unico e i tre aspetti indicati dal Lombardo sono solo tre dinamiche dell'unico atto di fede. Egli afferma, infatti, che nell'atto di fede bisogna considerare tre elementi: «l'intelletto è determinato a una parte»¹⁴, cioè l'oggetto della fede, che è Dio o qualcosa relativo a lui – e sotto questo aspetto l'atto di fede è credere Dio; «l'intelletto è determinato dalla volontà»¹⁵, volontà che muove verso Dio con l'amore – e sotto questo aspetto l'atto di fede è credere in Dio; «la ragione inclina la volontà»¹⁶, ragione che è Dio stesso come prima verità rivelante – e sotto questo aspetto l'atto di fede è credere a Dio. Quindi l'atto di fede è unico ma ha un dinamismo fatto di tre elementi: credere Dio, credere in Dio e credere a Dio.

Infine Tommaso confronta la certezza dell'atto di fede e la certezza della scienza. Il discorso muove dal problema che l'atto di fede sembra avere una certezza minore dell'atto della scienza, perché esso riguarda verità non evidenti, mentre la scienza è l'adesione a verità evidenti. Ma, d'altro canto, la fede si basa sulla veracità di Dio, che è più certa della stessa conoscenza scientifica. Tommaso risolve l'apparente contraddizione con una distinzione. Egli dice infatti che la certezza di una conoscenza, ossia «la determinazione dell'intelletto a una sola cosa»¹⁷, può essere dovuta all'evidenza della cosa conosciuta o al comando della volontà che muove l'intelletto ad assentire a quella cosa. Detto ciò, se è vero che nella scienza – e nell'intellezione dei principi – la cosa conosciuta è evidente¹⁸, è però anche vero che nella fede il motivo

¹⁴ «Intellectus terminatur ad unum»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, co., VI, 74-75.

¹⁵ «Intellectus determinatur a voluntate»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, co., VI, 74-75.

¹⁶ «Ratio voluntatem inclinab»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, co., VI, 74-75.

¹⁷ «Determinatio intellectus ad unum»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3, co., VI, 76-77.

¹⁸ Nella scienza a motivo della dimostrazione, che riconduce la cosa conosciuta a principi noti e per sé evidenti; nell'intellezione dei principi in quanto la cosa conosciuta è per sé evidente.

della certezza è maggiore, perché la causa che inclina la volontà a muovere l'intelletto ad assentire è Dio stesso, che è superiore al ragionamento umano e alla stessa luce intellettuale dell'uomo. Ecco le parole di Tommaso in proposito:

La certezza che si trova nella scienza e nell'intelletto è causata dall'evidenza stessa delle cose che si dice che sono certe: invece la certezza della fede è causata dalla ferma adesione a quanto si crede. Perciò nelle cose che crediamo con la fede, la ragione che inclina la volontà [...] è la stessa prima verità, ossia Dio, al quale si crede, che ha una fermezza maggiore della luce dell'intelletto umano nella quale si percepiscono i principi, o della ragione umana con la quale le conclusioni vengono risolte nei principi¹⁹.

Dunque la fede ha una certezza maggiore della scienza – e dell'intellezione dei principi –, perché nella fede la causa della certezza è Dio stesso, che è più sicuro di ogni cosa evidente e di ogni ragione – o intellezione – umana.

1.3.3 *L'articolo 3: il soggetto della fede*

In questo articolo l'Aquinate tratta del soggetto della fede, mostrando come la fede abbia il suo soggetto proprio nell'intelletto speculativo, non in quello pratico e neppure nella volontà.

Egli dice infatti che l'intelletto deve avere un abito che lo renda docile al moto della volontà nell'assentire a realtà ad esso superiori, e questo abito è appunto la fede. Quindi la fede è soggettata nell'intelletto²⁰.

¹⁹ «Certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans [...] est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet maiorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3, co., VI, 76-77.

²⁰ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 1, co.

A questo punto si pone il problema se il soggetto della fede sia principalmente l'intelletto speculativo, che semplicemente conosce, o l'intelletto pratico, che conosce in vista dell'azione. «Principalmente» perché in realtà l'intelletto è unico, e si distingue in speculativo e pratico solo a motivo della funzione che esso esercita²¹. Tommaso afferma dunque che il soggetto principale (*principaliter*) della fede è l'intelletto speculativo, in quanto la fede ha come oggetto le verità divine, che hanno valore in se stesse, anche senza essere riferite all'azione; ma poi aggiunge anche che soggetto secondario (*secundarie*) della fede è l'intelletto pratico, in quanto le verità divine conosciute per fede sono la regola delle azioni dell'uomo²².

Dunque la facoltà in cui è soggettata la fede è l'intelletto, principalmente in quanto speculativo, secondariamente in quanto pratico.

1.3.4 L'articolo 4: la fede come virtù

In questo quarto articolo Tommaso insegna che la fede è una virtù e che essa è una virtù unica.

L'articolo muove dal problema se la fede sia una virtù. Da un lato, infatti, sembra che essa non abbia la stabilità necessaria per essere una virtù, ma, dall'altro, essendo la fede l'inizio della giustificazione e della vita spirituale dell'uomo, essa non può che essere una virtù. L'Aquinate risolve il problema mostrando come la fede rientri nella definizione di virtù. Dice infatti:

Essendo proprio della virtù rendere buona l'opera [...], si può dire che l'operazione è buona o formalmente, in quanto deriva da una potenza mossa al bene secondo la nozione di bene, o materialmente, in quanto è congrua e connaturale alla potenza. E l'atto di fede è buono in entrambi i modi: infatti è congruo all'intelletto in quanto verte su ciò che è vero; inoltre deriva dalla volontà che comanda, la quale è mossa al bene quale suo oggetto²³.

²¹ Questa precisazione è importante per capire questa seconda *quaestiuncula* dell'articolo in esame.

²² Cf. *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, co.

²³ «Cum virtutis sit reddere opus bonum, operatio potest dici bona vel formaliter, in quantum procedit ex potentia quae movetur in bonum secundum rationem boni, vel

Quindi la fede è una virtù perché è adeguata all'intelletto, in quanto riguarda il vero, e perché deriva dal retto comando della volontà mossa al bene.

Qui Tommaso distingue la fede umana dalla fede soprannaturale: la prima non è una virtù, perché, poggiando su motivi fallibili, quali un indizio incerto o una testimonianza umana, non ha la stabilità richiesta per essere virtù; la seconda, invece, è una virtù, perché è certa e stabile, in quanto poggia sulla verità divina, che è certissima²⁴.

Dopo aver mostrato che la fede è una virtù, l'Aquinate mostra che essa è una virtù unica. Il problema affrontato nasce dal fatto che oggetto della fede sono verità di diverso tipo – alcune naturali, altre soprannaturali, alcune morali, altre cosmologiche, altre metafisiche –, e quindi sembrerebbe che la fede non sia una virtù unica. Ma, d'altro canto, nella lettera agli Efesini si parla chiaramente di «una sola fede»²⁵. Tommaso risolve la questione dicendo che gli abiti si moltiplicano a motivo dei loro diversi oggetti; ora, l'oggetto della fede, che è «la prima verità»²⁶, cioè Dio, è unico; quindi anche la fede è unica, è un unico abito. Il fatto che le verità credute materialmente siano diverse non moltiplica l'abito della fede, perché tutte queste verità sono considerate in rapporto alla prima verità e quindi rientrano in un unico oggetto²⁷.

1.3.5 *L'articolo 5: il primato della fede*

In questo articolo Tommaso affronta il problema del primato della fede, cioè si chiede se la fede sia prima delle altre virtù e afferma che lo è non dal punto di vista temporale, ma dal punto di vista della natura.

materialiter, secundum quod est congruus et connaturalis potentiae. Et utroque modo actus fidei est bonus; quia et congruit intellectui in quantum est verorum; et iterum procedit a voluntate imperante, quae movetur in bonum quasi in obiectum»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 1, co., VI, 88-89.

²⁴ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 2.

²⁵ «Una fides»: Ef 4,5, in *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 2, s.c. 1, VI, 88-89.

²⁶ «Veritas prima»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 2, co., VI, 90-91.

²⁷ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 3.

Ecco le sue parole:

Si dice che una cosa è prima di un'altra o per il tempo o per la natura. Per il tempo tutte le virtù sono contemporanee, perché vengono infuse insieme da Dio. Invece secondo la natura, l'ordine delle virtù va stabilito in base agli atti [...]. Ora, l'atto di fede consiste nella conoscenza del vero, che l'amore per il bene, richiesto in tutte le altre virtù, presuppone. Quindi la fede [...] secondo la natura è prima di tutte le altre virtù²⁸.

Quindi la fede precede le altre virtù nell'ordine di natura, in quanto il suo atto precede per natura l'atto di tutte le altre virtù, dal momento che riguarda la conoscenza del vero, che è presupposta a ogni moto virtuoso verso il bene.

1.4 La questione 3: la fede formata e la fede informe

In questa terza questione della distinzione 23 del libro III l'Aquinate tratta della fede formata o non formata dalla carità²⁹, mostrando quali sono i rapporti tra questi due tipi di fede e studiando anche il problema della fede dei demoni e degli eretici.

1.4.1 L'articolo 1: la fede formata dalla carità

Qui Tommaso mostra come la fede venga formata dalla carità e studia il rapporto che intercorre tra la fede formata e la fede informe.

²⁸ «Aliquid potest dici prius altero et tempore et natura. Tempore quidem omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur; sed secundum naturam ordo virtutum pensandus est ex actibus [...]. Actus autem fidei consistit in cognitione veri, quam praesupponit affectio boni, quae exigitur in omnibus aliis virtutibus; et ideo fides [...] prior est omnibus aliis virtutibus secundum naturam»: *InSent* III, d. 23, q. 2, a. 5, co., VI, 94-95.

²⁹ La fede formata dalla carità si dice appunto «fede formata», mentre quella non formata dalla carità si dice «fede informe».

Innanzitutto l'Aquinate chiarisce in che senso la fede sia formata (cioè riceva una forma) dalla carità. La fede, infatti, ha un suo oggetto specifico – Dio come prima verità –, che le dà già una sua forma propria ed esclude altre forme proprie. Ma, in quanto la fede deriva dalla mozione della volontà, perfezionata dalla carità, che spinge l'intelletto a credere, essa partecipa di quella forma della volontà che è la carità. Questo perché ciò che è mosso da un agente partecipa in qualche modo una forma di esso. Quindi la fede è formata dalla carità come forma comune, comune alla fede e a tutte le virtù, in quanto abiti che risiedono in facoltà mosse dalla volontà perfezionata dalla carità³⁰.

Si badi che, da quanto detto, non segue che la fede non possa esistere senza la carità, proprio perché la carità è forma comune e non propria della fede; del resto, la «fede precede in assoluto la carità perché il volere che la fede richiede può essere senza la carità»³¹.

Chiarito ciò, Tommaso passa a studiare la fede informale e i suoi rapporti con la fede formata. Per prima cosa afferma che la fede informale non può essere considerata propriamente una virtù, in quanto una virtù rende perfetto l'atto che ne deriva, mentre dalla fede informale non deriva un atto perfetto, perché la volontà, che muove l'intelletto a emettere l'atto di fede, è imperfetta, in quanto non è perfezionata dalla carità³². Poi l'Aquinate afferma che la fede formata e la fede informale non si differenziano specificamente, in quanto sono abiti che producono lo stesso atto – e solo una diversità di atti produce una diversità specifica negli abiti. Esse si differenziano quanto alla completezza, perché la fede informale è qualcosa di incompleto e imperfetto, mentre la fede formata è completa e perfetta³³.

³⁰ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co.

³¹ «Fides simpliciter caritatem praecedit: quia velle, quod ad fidem exigitur, sine caritate esse potest»: Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, ad 1, VI, 102-103.

³² Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 2, co.

³³ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 3, co.

1.4.2 *L'articolo 2: la fede informe dono di Dio*

In questo secondo articolo Tommaso studia la natura della fede informe, mostrando come essa sia comunque una realtà infusa da Dio e non un abito acquisito.

L'articolo è basato sul problema che, da un lato, la fede informe, essendo imperfetta, sembra non poter provenire da Dio, ma dall'altro, poiché consente all'uomo di attingere delle realtà – le verità rivelate – che sono al di sopra della sua natura, essa non può essere un abito acquisito e deve quindi essere in ogni caso donata da Dio.

In effetti, Tommaso afferma che la fede informe è comunque un dono di Dio e non un abito acquisito dall'uomo, perché essa muove l'intelletto a credere delle verità che sono superiori alla natura umana, cosa che è impossibile per un abito acquisito, e può provenire solo da un dono di Dio³⁴.

L'Aquinate precisa poi che il fatto che la fede informe sia imperfetta non deriva da Dio che la dona, ma dall'imperfezione – a motivo della sua cattiva volontà – di colui che la riceve³⁵.

1.4.3 *L'articolo 3: la fede dei demoni*

In questo articolo Tommaso tratta la questione della fede dei demoni, affermando che in essi c'è la fede, ma, chiaramente, informe. Accanto a questo argomento, egli affronta anche il tema della presenza della fede negli eretici, mostrando come in costoro non ci sia affatto la fede, neppure quella informe.

L'articolo prende le mosse dalla nota espressione della lettera di Giacomo «i demoni credono e tremano»³⁶. L'Aquinate afferma che nei demoni c'è la fede in quanto essi danno l'assenso a cose che non vedono e non conoscono per dimostrazione. Egli precisa poi che tale assenso è dovuto ai segni che essi vedono molto meglio di noi nella natura e che li costringono a credere alla rivelazione di Dio.

³⁴ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 2, co.

³⁵ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 2, ad 5.

³⁶ «*Daemones credunt, et contremiscunt*»: Gc 11,19, in *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 3, qc. 1, s.c. 1, VI, 110-111.

Ecco le parole di Tommaso in proposito:

Rientra nella definizione di fede il fatto che il credente dia l'assenso ad alcune cose che egli non vede in se stesse, né può risolvere nelle cose che vede; invece egli è inclinato a credere da una ragione che è sufficiente a determinare l'assenso a ciò che si crede, benché non sia in grado di addurre la visione di quello che si crede. Tale ragione può essere desunta o da qualcosa di creato, come quando qualche segno ci induce a credere qualcosa, o su Dio o su altre cose. Oppure viene desunta dalla stessa verità increata, come crediamo alle cose che ci sono state dette da Dio tramite i suoi ministri. [...] Nel primo modo la fede è nei demoni, in quanto dalla conoscenza naturale assieme, e dai miracoli che essi vedono essere al di sopra della natura molto più acutamente di noi, sono costretti a credere le cose che sono al di sopra della loro conoscenza; non invece nel secondo modo³⁷.

L'Aquinate precisa poi che «la fede che c'è in essi non è un abito infuso, ma deriva dalla conoscenza naturale»³⁸, in quanto è dovuta ai segni che essi naturalmente conoscono e che li costringono a credere.

³⁷ «De ratione fidei est quod credens assentiat aliquibus quae non videt nec secundum se, nec resolvere ea potest ad ea quae videt, sed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quae sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur, quamvis non sufficiat ad inducendum ad visionem eius quod creditur. Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros. [...] Et primo modo est fides in daemonibus, inquantum ex ipsa naturali cognitione simul, et ex miraculis quae vident supra naturam esse multum subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt, non autem secundo modo»: *In Sent III, d. 23, q. 3, a. 3, qc. 1, co., VI, 112-113.*

³⁸ «Fides quae est in eis non est habitus infusus, sed ex naturali cognitione procedit»: *In Sent III, d. 23, q. 3, a. 3, qc. 1, ad 2, VI, 112-113.*

A fianco di questa trattazione sulla fede dei demoni, Tommaso affronta anche il problema della presenza o meno della fede nell'eretico. Egli nega che nell'eretico³⁹ ci sia la fede, sia pure informale. Infatti la fede porta il credente a credere ciò che deve essere creduto e a rifiutare ciò che non deve essere creduto; essa dona quindi al credente anche un «discernimento»⁴⁰ per cui non si crede tutto indistintamente. Tommaso afferma che questo discernimento manca nell'eretico, altrimenti non consentirebbe a dottrine erronee, e quindi in lui manca del tutto la fede. E precisa:

Se poi egli crede alcune cose che si devono credere, ciò va attribuito alla ragione umana: infatti se venisse inclinato a credere queste cose dall'abito della fede, rifiuterebbe ciò che è contrario alla fede, come ogni abito si oppone a quanto è contro quell'abito⁴¹.

Quindi nell'eretico non c'è affatto la fede, neppure informale, e, se egli crede qualche verità soprannaturale, non la crede «per effetto dell'abito infuso [della fede] [...], ma in forza di una valutazione umana»⁴².

1.4.4 L'articolo 4: la fede al sopraggiungere della carità

In questo quarto articolo, l'Aquinate studia cosa accade alla fede, sia come abito sia come atto, quando sopraggiunge la carità.

Tommaso inizia affermando che, con l'arrivo della carità, la fede informale diventa formata, restando comunque l'abito della fede, mutando solo accidentalmente per la presenza della forma della carità, che prima non c'era. Quindi è corretto dire che al sopraggiungere della

³⁹ Qui Tommaso parla chiaramente dell'eretico formale, cioè quello consapevole.

⁴⁰ «Discretio»: *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 3, qc. 2, co., VI, 112-113.

⁴¹ «Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana: si enim habitu fidei ad haec credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quae contra illum habitum sunt»: *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 3, qc. 2, co., VI, 114-115.

⁴² «Per habitum infusum [fidei] [...], sed per aestimationem humanam»: *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 3, qc. 2, ad 1, 114-115.

carità l'abito della fede rimane, non scompare. Questo perché la carità non è la forma intrinseca della fede, ma solo estrinseca, quindi al suo sopraggiungere la specie della fede non muta, ma resta la medesima, solamente che le si aggiunge la forma della carità.

Dice infatti Tommaso:

La mancanza di forma della fede non concerne la specie della fede: poiché la specie della fede è secondo la modalità che essa ha dalla natura della potenza in cui si trova come nel soggetto in relazione al proprio oggetto. Invece si dice che essa è formata e informe in relazione a qualcosa di estrinseco, ossia alla volontà [...]. Perciò dato che il sopraggiungere della carità non elimina dalla fede se non la mancanza di forma, rimane vero che resta ancora l'abito della fede⁴³.

Poi l'Aquinate prosegue insegnando che, con l'arrivo della carità, neppure l'atto della fede informe muta specie, ma semplicemente riceve una forma estrinseca, accidentale, nuova. Questo perché l'atto è strettamente legato all'abito, di cui è, appunto, attuazione, e, se l'abito non muta intrinsecamente, neppure l'atto può mutare intrinsecamente. Quindi anche l'atto di fede rimane e non scompare al sopraggiungere della carità⁴⁴.

Infine egli conclude precisando che

la fede informe preesiste nell'intelletto prima dell'essere completo della virtù; tuttavia riceve la nozione di virtù dalla perfezione di una potenza superiore, cioè dalla volontà. Perciò l'unica e medesima fede che prima era informe, dopo diventa formata. Né esiste

⁴³ «Informatitas [...] fidei non pertinet ad speciem fidei: quia species fidei est per modum quem habet ex natura potentiae, in qua est sicut in subiecto per relationem ad suum obiectum. Dicitur autem formata et informis per relationem ad aliquid extrinsecum, scilicet ad voluntatem [...]. Cum ergo caritas adveniens non tollat nisi informatitatem a fide, constat quod substantia habitus fidei adhuc manet»:
InSent III, d. 23, q. 3, a. 4, qc. 1, VI, 118-119.

⁴⁴ Cf. *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 4, qc. 2.

un'altra fede che sopraggiunga, perché la fede formata e quella informe non sono di specie diversa⁴⁵.

2. LA DISTINZIONE 24 DEL LIBRO III

2.1 Il testo di Pietro Lombardo

In questa distinzione 24 del libro III delle sue *Sentenze* Pietro Lombardo tratta dell'oggetto della fede. Egli inizia affermando che l'oggetto della fede sono le cose che non si vedono, «che non appaiono»⁴⁶. Poi prosegue analizzando il caso particolare della fede di Pietro davanti a Cristo crocifisso: egli vedeva – e non credeva – che un uomo pativa e moriva, ma credeva che a patire e a morire era Dio⁴⁷. Infine affronta il problema del rapporto tra la fede e la comprensione e insegna che alcune cose che si credono possono anche essere conosciute e capite senza la fede⁴⁸, mentre altre non possono essere né conosciute né capite senza la fede⁴⁹.

Da questi argomenti parte l'Aquinate per la sua trattazione sull'oggetto della fede.

⁴⁵ «Fides informis praexistit in intellectu ante completum esse virtutis; sed rationem virtutis accipit ex perfectione superioris potentiae, scilicet voluntatis: unde una et eadem fides quae prius erat informis, postea fit formata. Nec est alia fides quae advenit: quia fides formata et informis non differunt specie»: *InSent* III, d. 23, q. 3, a. 4, qc. 3, co., VI, 120-121.

⁴⁶ «Fides non apparentium est»: PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 24, in *InSent* VI, 124-125.

⁴⁷ Nella natura umana assunta.

⁴⁸ Sono quelle verità che i teologi chiamano *revelatum per accidens*, ossia quelle verità che la ragione umana può conoscere, ma con fatica, in poche persone e col rischio di mescolarvi degli errori, e quindi Dio ha comunque voluto benevolmente rivelarle agli uomini. Esempi di questo tipo di verità rivelate sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

⁴⁹ Queste verità sono chiamate dai teologi *revelatum per se*: esse non possono essere affatto conosciute dall'uomo se Dio non le rivela e, anche una volta rivelate da Dio, la mente umana non può comprenderle pienamente. Esempi di queste verità sono la Trinità e l'incarnazione.

2.2 La *divisio textus* di Tommaso: gli argomenti di questa distinzione

Il commento di Tommaso a questa distinzione delle *Sentenze* è più breve di quello riguardante la distinzione precedente, come del resto anche il testo di questa distinzione delle *Sentenze* è più breve di quello della precedente.

Il tema trattato qui dall'Aquinate è sostanzialmente uno solo: l'oggetto della fede (q. 1⁵⁰); accanto ad esso, egli tratta anche brevemente, in conclusione, della necessità e del merito della fede. Tommaso, dunque, mostra come l'oggetto della fede sia la verità increata (a. 1), chiarisce i rapporti che intercorrono tra la fede e la visione (a. 2), e, infine, fa vedere come la fede sia necessaria e meritoria (a. 3).

2.3 La questione 1: l'oggetto della fede

Come detto, in questa questione, che è l'unica del commento a questa distinzione 23 del libro III, Tommaso studia l'oggetto della fede e mostra la necessità e il merito della fede per l'uomo.

2.3.1 L'articolo 1: la verità increata come oggetto della fede

In questo articolo Tommaso insegna quale sia l'oggetto della fede, ossia la verità increata, precisa poi che essa ci viene comunicata attraverso degli enunciati complessi e infine mostra come la fede e il suo oggetto escludano ogni falsità.

Innanzitutto, dunque, egli analizza l'oggetto della fede, studiando l'oggetto formale e l'oggetto materiale con gli elementi accidentali che lo accompagnano.

L'oggetto formale della fede, cioè ciò a motivo di cui si crede, cioè a motivo di cui si emette l'atto di fede (*id quo creditur*), è la prima verità credibile (*veritas prima credibilis*), che è poi Dio stesso, in quanto l'assenso della fede è dovuto alla prima verità.

⁵⁰ Questa è l'unica questione del commento a questa distinzione.

Ecco le parole di Tommaso in proposito:

Poiché la fede non dà l'assenso a qualcosa se non in forza della prima verità credibile, tale cosa non è credibile in atto se non in base alla prima verità [...]. Quindi la prima verità è formale nell'oggetto della fede⁵¹.

Questa affermazione di Tommaso va capita considerando il fatto che la fede è l'assenso dato dall'intelletto a qualcosa di vero, e quindi il motivo che porta a emettere l'atto di fede non può che essere la verità, più precisamente la prima verità, considerata in quanto credibile, ossia accoglibile per fede dall'intelletto.

L'oggetto materiale della fede, cioè ciò che si crede, il contenuto della fede (*id quod creditur*), è principalmente «tutto ciò che si crede di Dio»⁵², ossia tutte le verità che riguardano direttamente Dio⁵³. In esso, però, l'Aquinate include anche, come elementi accidentali, tutte quelle verità che non riguardano direttamente Dio, ma che pure sono in qualche modo legate alle verità su Dio e che sono comunque state rivelate da lui⁵⁴.

Poi Tommaso affronta il problema della complessità degli enunciati che sono oggetto – materiale – della fede. Questo problema nasce dal fatto che, se l'oggetto della fede, in ultima analisi, è la verità rivelata da Dio e Dio è semplice, sembra che anche l'oggetto della fede debba consistere in qualcosa di semplice. In realtà l'Aquinate sostiene che l'oggetto della fede è complesso e motiva la sua affermazione come segue: la fede, secondo la definizione di Agostino, è «pensare dando

⁵¹ «Cum [...] fides non assentiat alicui, nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima [...]; et ideo veritas prima est formale in obiecto fidei»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, co., VI, 136-137.

⁵² «Quidquid [...] est illud quod de Deo creditur»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, co., VI, 136-137.

⁵³ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, co., ad 1 e ad 3.

⁵⁴ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, co., ad 2. Si noti che questa specificazione sugli elementi accidentali dell'oggetto materiale della fede non sarà poi rappresentata da Tommaso nella *Summa theologiae* (cf. II-II, q. 1, a. 1).

l'assenso»⁵⁵; ma l'assenso si dà a ciò che è vero e la verità si trova solo negli enunciati, che uniscono due termini e quindi sono complessi, e non nei concetti semplici; e quindi l'oggetto della fede deve essere un enunciato, ossia una verità complessa.

Qui Tommaso fa una precisazione importante: Dio è semplice in se stesso, ma per il nostro intelletto egli presenta molti aspetti, quindi è possibile avere diversi concetti riguardanti Dio e così formare degli enunciati complessi su Dio, che sono appunto l'oggetto materiale della fede. Ecco come egli si esprime in proposito:

Benché la prima verità sia semplice nella realtà della cosa, concettualmente, però, contiene molti aspetti, in quanto l'intelletto forma con essa vari concetti. E in base a ciò può anche comporre e dividere le varie nozioni e formare un'enunciazione su Dio⁵⁶.

Quindi l'oggetto materiale della fede può benissimo essere un enunciato complesso anche se la realtà che esso esprime, cioè Dio, è semplicissima.

Infine l'Aquinate mostra come dalla fede sia esclusa ogni falsità. La fede, infatti, ha come fondamento la prima verità, che è infallibile e quindi non può ingannarsi in quello che rivela⁵⁷; quindi nessuna falsità e nessun errore può avere uno spazio nella fede⁵⁸.

2.3.2 *L'articolo 2: la fede e le cose che si vedono*

In questo secondo articolo della questione in esame Tommaso affronta il problema del rapporto tra la fede e la visione e la scienza delle cose.

⁵⁵ «Cum assensione cogitare»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 2, co., VI, 138-139.

⁵⁶ «Quamvis veritas prima sit simplex secundum rem, tamen in ea inveniuntur multa secundum rationem, prout intellectus diversas conceptiones de ipsa format: et secundum hoc etiam illas diversas conceptiones potest componere et dividere, et enuntiationem de Deo formare»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 1, VI, 138-139.

⁵⁷ Né inganna volontariamente gli uomini, dal momento che è somma bontà e veracità.

⁵⁸ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 3.

Egli mostra come oggetto della fede siano le cose che non si vedono, ossia quelle realtà che non possono essere conosciute né mediante la specie astratta dalle cose (visione naturale) o donata da Dio (visione soprannaturale⁵⁹ e visione beatifica) e impressa nell'intelletto, né mediante una dimostrazione scientifica. Infatti l'oggetto principale della fede è Dio e l'essenza di Dio non può essere colta dall'intelletto umano, perché non è possibile astrarla dalle realtà create, né può essere conosciuta mediante dimostrazione scientifica, in quanto Dio trascende le realtà create, sulle quali si basa ogni dimostrazione scientifica, né Dio dona all'uomo la visione della sua essenza in questa vita⁶⁰. Dice in proposito l'Aquinata:

La fede non può essere delle cose viste: poiché quella forma intelligibile che è l'oggetto principale della fede, vale a dire Dio, sfugge alla formazione del nostro intelletto, e non gli è accessibile nella condizione di via [...]. Inoltre, con la dimostrazione non riusciamo a ricondurre a principi visti le cose che appartengono alla fede⁶¹.

Poi Tommaso tratta la questione di quelle verità che sono oggetto della fede solo accidentalmente (*per accidens*), cioè di quelle verità che sono al di sopra dell'intelligenza di determinati uomini, ma non dell'uomo in generale. Si tratta di quelle verità che sono state rivelate da Dio ma che possono essere conosciute anche dalla semplice ragione naturale⁶². L'Aquinata afferma che queste verità sono oggetto di fede solo per coloro che non ne conoscono o capiscono la dimostrazione, mentre per coloro che la conoscono e la capiscono esse sono oggetto di scienza, non di fede⁶³.

⁵⁹ Nel senso di preternaturale.

⁶⁰ La visione dell'essenza divina, infatti, è riservata ai beati solo nell'altra vita.

⁶¹ «Fides non potest esse de visis: quia forma illa intelligibilis quae principaliter est obiectum fidei, idest Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viae [...]. Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere possumus demonstrando»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, co., VI, 146-147.

⁶² Come, ad esempio, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

⁶³ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2.

Infine Tommaso precisa che le realtà che sono oggetto della fede, benché non siano viste, tuttavia non sono del tutto sconosciute, cioè completamente ignote; piuttosto si deve dire che sono conosciute imperfettamente, in quanto sono conosciute attraverso parole e immagini che le esprimono in modo inadeguato. Ecco le sue parole al riguardo:

Le cose della fede non vengono proposte all'intelletto in se stesse, ma con certe parole che non riescono a esprimerle, e con delle similitudini inadeguate a rappresentarle. [...] per tale motivo, rigorosamente parlando, non vengono viste; tuttavia l'intelletto dà loro il suo assenso. Perciò sono conosciute in modo imperfetto, ma non sono totalmente sconosciute⁶⁴.

2.3.3 *L'articolo 3: la necessità e il merito della fede*

In questo articolo Tommaso tratta il tema della necessità e del merito della fede. Come prima cosa, egli affronta la questione se la fede sia necessaria all'uomo per il raggiungimento del suo fine ultimo. Tale questione si pone per il fatto che, a questo scopo, sembra che sia sufficiente per l'uomo la sola ragione naturale, perché Dio, nel creare l'uomo, deve avergli dato tutti i mezzi necessari per raggiungere il suo fine ultimo. L'Aquinate insegna che invece la fede è necessaria all'uomo per il raggiungimento del suo fine ultimo, perché Dio ha chiamato l'uomo a un fine superiore alla natura umana, cioè la partecipazione alla sua beatitudine, e l'uomo deve conoscere questo fine, per tendere ad esso con le sue azioni, e questa conoscenza l'uomo ce l'ha, appunto, mediante la fede. Quindi la fede è necessaria all'uomo per giungere al suo fine ultimo.

⁶⁴ «Ea [...] quae fidei sunt, intellectui proponuntur non quidem in seipsis, sed quibusdam verbis quae ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus ab eorum representatione deficientibus [...]. Et propter hoc non videtur, proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis: et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 3, co., VI, 148-149.

Ecco le chiare parole di Tommaso in proposito:

Fu necessario che la fede venisse data. Infatti Dio ha provveduto a dare all'uomo un fine che è al di sopra della natura dell'uomo, ossia la piena partecipazione della sua felicità; quindi occorre che colui che tende al fine, se agisce con libero arbitrio, conosca il fine in vista del quale viene diretto nei mezzi che conducono al fine: perciò fu necessario che l'uomo avesse la conoscenza di qualcosa che è al di sopra della conoscenza naturale; e tale conoscenza viene data all'uomo con la grazia della fede⁶⁵.

L'Aquinate precisa anche che la fede è necessaria all'umanità in generale anche per le verità che sono oggetto solo *per accidens* della fede, in quanto esse sono importantissime per il corretto indirizzarsi dell'uomo al suo fine ultimo e quindi devono essere conosciute da tutti, ma la loro conoscenza naturale può essere raggiunta dall'uomo solo con grande fatica e perciò senza la fede solo pochi potrebbero conoscerle e quindi orientarsi debitamente al loro fine ultimo⁶⁶.

Poi Tommaso analizza la questione della lode e del merito della fede e afferma che credere è lodevole e meritorio, in quanto una cosa è lodevole quando è in armonia con una realtà superiore e più degna e con la fede la ragione umana si armonizza con la ragione divina, che le è superiore ed è di essa più degna⁶⁷. Egli conclude quindi dicendo: «Perciò credere alla prima verità nelle cose che non si vedono è lodevole e meritorio, ed è un'opera di virtù»⁶⁸.

⁶⁵ «Necessarium fuit dari fidem. Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suae beatitudinis; oportet autem eum qui in finem tendit, si libero arbitrio agat, cognoscere finem ex cuius consideratione dirigitur in his quae sunt ad finem; ideo oportuit ut homo alicuius rei cognitionem haberet quae naturalem cognitionem eius excedit: quae quidem cognitio homini datur per gratiam fidei»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co., VI, 154-155.

⁶⁶ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.

⁶⁷ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 2, co.

⁶⁸ «Ideo credere veritati primae in his quae non videntur, laudabile est, et opus meritorium, et opus virtutis»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 2, co., VI, 156-157.

Qui è molto importante e interessante quanto l'Aquinate dice nella soluzione della seconda difficoltà della seconda *quaestiuncula* di questo articolo, quando egli afferma che chi crede «non rinnega la ragione, quasi che agisca contro di essa»⁶⁹, cosa che non sarebbe lodevole, ma piuttosto «la trascende fondandosi su un principio direttivo più elevato, che è la prima verità: e ciò perché le cose della fede, pur essendo al di sopra della ragione, tuttavia non vanno contro la ragione»⁷⁰. Quindi la fede non mortifica la ragione, ma piuttosto la esalta, innalzandola a un livello soprannaturale e divino.

Infine Tommaso risolve una difficoltà sul rapporto tra la ragione e la fede in relazione al merito: sembra che l'uomo, quanto più penetra con la ragione le verità della fede, tanto meno meriti nel crederle. L'Aquinate risponde che in parte ciò è vero, nel senso che merita di più chi crede nonostante che la ragione gli manifesti dei motivi contrari alle verità in cui crede. Ma precisa subito che le cose non stanno solamente così, perché il merito poggia soprattutto sull'intensità della volontà con cui si opera e quanto più la fede nelle verità rivelate è corroborata dalla ragione, tanto più la volontà del credente è portata ad assentire ad esse e quindi tanto più l'atto di fede sarà volontario e meritorio; perciò, da questo punto di vista, l'intervento della ragione nell'atto di fede aumenta il merito della fede⁷¹.

CONCLUSIONE

Da quanto detto, emerge come il commento di Tommaso alle distinzioni 23 e 24 del libro III delle *Sentenze* sia un vero e proprio trattato sulla fede.

⁶⁹ «Rationem non abnegat, quasi contra eam faciens»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2, VI, 158-159.

⁷⁰ «Eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem»: *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2, VI, 158-159.

⁷¹ Cf. *InSent* III, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 3.

In queste distinzioni del *Commento alle Sentenze*, infatti, egli presenta tutte le questioni fondamentali sulla fede: dopo aver parlato degli abiti e delle virtù in generale, egli passa a trattare direttamente della fede, ne dà la definizione, ne studia l'atto specifico, individua il suo soggetto e mostra come essa sia una virtù e quale rapporto abbia con le altre virtù, poi approfondisce il tema della fede formata e informata, e infine tratta specificamente dell'oggetto della fede e della necessità e del merito della fede.

Tutto questo, certamente, in forma ancora iniziale, senza gli sviluppi delle grandi opere successive⁷², ma comunque in modo solido, preciso e chiaro.

⁷² Si pensi all'insegnamento della *Summa theologiae* (II-II, qq. 1-16).

DIVORZIATI RISPOSATI: USCIRE DAL DILEMMA

BRUNO-MARIE SIMON

Editor's note: *The post-synodal apostolic exhortation Amoris laetitia of the Holy Father Francis on love in the family (19 March 2016) has aroused perplexity and criticism, most of all for the content of n. 305, note 351: "In certain cases, this [the Church's help] can include the help of the sacraments. Hence, 'I want to remind priests that the confessional must not be a torture chamber, but rather an encounter with the Lord's mercy' (Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium, 44). I would also point out that the Eucharist 'is not a prize for the perfect, but a powerful medicine and nourishment for the weak' (ibid., 47)." One of the most influential voices to express dismay at some of the possible doctrinal and pastoral consequences of Francis' words was that of Card. Carlo Caffarra, who, in an interview with Maïke Hickson (La nuova Bussola Quotidiana, 14 July 2016), asked the Pope: "1) what Your Holiness says in note 351 of n. 305, is also applicable to divorced and remarried persons who intend to continue living more uxorio; and therefore what is taught by Familiaris consortio n. 84, by Reconciliatio et poenitentia n. 34, by Sacramentum caritatis n. 29, by the Catechism of the Catholic Church n. 1650, by the common theological doctrine, is it to be considered abrogated? 2) The constant teaching of the Church, recently renewed by Veritatis splendor n. 79, that there are negative moral norms, which do not admit exceptions, as they prohibit acts that are intrinsically dishonest, such as e.g. adultery, is still valid after Amoris Laetitia?"*

Theologians' attempts to resolve these difficulties took place between the two extremes of scientific analysis and popular discussion: the one addressed to an audience of specialists, the other characterised by more catechetical traits. The articles by Sergio Parenti, Sacra Doctrina 62 (2017) 1, and by Attilio Carpin, Sacra Doctrina 63 (2018) 1, are closer to the first of the two sides; the present article by Bruno-Marie Simon, of the Congregation of the Oratory of San Filippo in Bologna, is certainly more disposed towards the second.

È fuori dubbio che il capitolo VIII dell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* di papa Francesco abbia suscitato e suscitato interpretazioni contraddittorie a tutti i livelli della Chiesa. Qualunque siano le conseguenze ecclesiali di questo conflitto, la questione che divide i cardinali, i vescovi, i sacerdoti, i teologi e i fedeli in due campi è quella dell'accesso alla comunione eucaristica per i divorziati risposati che, per motivi gravi, quali l'educazione dei figli, non possono adempiere all'obbligo di separarsi. Da una parte c'è chi, in nome dell'insegnamento tradizionale, afferma che essi non possono accedere all'Eucaristia se non vivono come fratello e sorella; dall'altra c'è chi, in nome dell'equilibrio affettivo della coppia in vista del bene dei loro figli, sostiene che i divorziati risposati possono ricevere l'Eucaristia pur avendo relazioni intime, purché intraprendano un cammino di conversione orientato verso l'ideale del matrimonio insegnato da Cristo e dalla Chiesa. Quali che siano le numerose sfumature all'interno dei due campi, è evidente che la questione di fondo rimane la comunione ai divorziati risposati che vivono *more uxorio*, vale a dire che compiono gli atti riservati solo agli sposi legati dal sacramento del matrimonio. Sarebbe sbagliato pensare che la questione sia recente. Da tempo agitava gli animi. Il magistero l'aveva già affrontata, in particolare col santo papa Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*. Essa tuttavia non aveva avuto quell'impatto ecclesiale e quella risonanza mediatica suscitati dalla pubblicazione dell'esortazione *Amoris laetitia* di papa Francesco.

In reazione alla tempesta che scuote la Chiesa, alcuni sostengono che la questione non dovrebbe creare divisioni poiché si tratta di un problema puramente pastorale, aperto a soluzioni pragmatiche, variabili a seconda dei casi e delle situazioni concrete. In realtà questa affermazione dimentica che è impossibile separare la pastorale dalla dottrina. Viviamo e agiamo tutti secondo le nostre convinzioni, poco importa che esse siano esplicite oppure no. Perfino quelli che separano la pastorale dalla dottrina lo dimostrano, poiché è la convinzione dottrinale che la pastorale sia indipendente dalla dottrina che li spinge a permettere in nome della pastorale quello che la dottrina condanna. Per questo motivo molti altri, più coerenti, affermano a ragione che la questione della comunione ai divorziati risposati è proprio una questione dottrinale.

Difatti, essa riguarda non solo la dottrina morale della Chiesa, ma anche la sua dottrina sul sacramento della penitenza, sull'Eucaristia e sulla misericordia divina. In fin dei conti sono in gioco i fondamenti della dottrina cristiana.

IL DILEMMA

Quando gli storici descrivono le battaglie che hanno diviso la Chiesa sulle questioni morali, essi distinguono in generale due grandi tipi di posizioni: le posizioni rigide e le posizioni lassiste. Questa divisione potrebbe sembrare grossolana e arbitraria, ma essa ha la sua ragion d'essere nel fatto che le questioni morali concrete chiamano sempre in causa il governo divino: Dio permette questo o lo proibisce? Molti diranno che presentare le cose in questo modo è proprio di una mentalità legalista e che Cristo non ragiona certo in questi termini, lui che ha detto all'adultera: «Donna, io non ti condanno». Costoro dimenticano però che egli aggiunge: «Va' e non peccare più» (Gv 7,11). Questo significa che Cristo considerava moralmente proibito fare quello che questa donna faceva. Non si può eludere il carattere divino della morale, perché essa ci rimanda sempre alla coscienza che è una eco della voce di Dio, come ricorda il Concilio Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes*: «Nell'intimo della sua coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del suo cuore: 'fa' questo, evita quest'altro'. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità».¹ In ultima analisi le questioni morali ci rimandano sempre a Dio, alla sua saggezza e al suo governo: Dio permette questo o lo proibisce? La stessa

¹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, 16.

questione venne posta nei primi secoli della Chiesa a proposito dei lapsi, quei cristiani che avevano rinnegato la loro fede per paura delle persecuzioni e che volevano rientrare nella Chiesa. Dio permetteva di accoglierli di nuovo oppure no? Alcuni pastori rigidi e implacabili li respingevano in nome della giustizia divina e della gravità della loro colpa; altri, lassisti e accomodanti, li reintegravano senza problemi in nome della misericordia di Dio e della fragilità umana. Ma di quale giustizia e di quale misericordia si trattava? Qual è il vero volto di Dio? Dio è il giudice implacabile dei rigidi o l'essere accomodante dei lassisti? La Chiesa, in parte grazie a san Cipriano, ha risposto a questa domanda reintegrando i lapsi che, accettando di fare penitenza, chiedevano sinceramente perdono. Così la Chiesa affermava non solo che Dio non è né implacabile né accomodante, ma che la vera questione sta nel saper chiedere perdono. Infatti, il problema non è Dio: è evidente che egli è pronto a perdonare tutti i peccati, senza alcuna eccezione. Ma noi, siamo pronti a chiedere seriamente perdono di tutto? Il dilemma non era dunque quello che si credeva. Non si trattava di scegliere tra giustizia e misericordia, ma di comprendere cosa significa chiedere veramente perdono. Per saperlo bisogna rispettare la giustizia e la misericordia in modo da vedere, non solo che non si oppongono, ma che si corrispondono perfettamente. In fin dei conti quelli che le contrapponevano non comprendevano né l'una né l'altra. È uno schema che sembra ripetersi nella storia della Chiesa quando si tratta di conflitti su questioni morali. Per rendersene conto basterebbe ricordare la disputa tra i giansenisti e i gesuiti. Comunque sia, il conflitto sorto in seguito alla pubblicazione dell'esortazione *Amoris laetitia* di papa Francesco sembra riprendere questo medesimo schema.

Ciò che colpisce in questo schema è che i sostenitori di entrambi i campi si appellano a Dio: i primi alla sua giustizia e i secondi alla sua misericordia. Ed è quanto accade nel dibattito sui divorziati risposati. I sostenitori della posizione rigida invocano la giustizia divina per affermare che i divorziati risposati non possono ricevere l'Eucaristia se non si astengono da ogni relazione sessuale; mentre i sostenitori della posizione lassista si appellano alla misericordia divina per sostenere che, in certi casi e a certe condizioni, i divorziati risposati possono ricevere l'Eucaristia pur avendo relazioni sessuali. Come accade sempre in

queste dispute, sia negli uni che negli altri si trova una parte di verità. In ogni modo, per tentare di uscire dal dilemma giustizia o misericordia che caratterizza questo conflitto, è bene seguirne lo sviluppo dialettico.

È normale partire dalla posizione rigida perché essa si basa sulla dottrina tradizionale della Chiesa sancita dal magistero, in particolare dal santo papa Giovanni Paolo II nell'esortazione *Familiaris consortio*: «Insieme col Sinodo, esorto caldamente i pastori e l'intera comunità dei fedeli affinché aiutino i divorziati risposati. Con una grande carità tutti faranno in modo che essi non si considerino separati dalla Chiesa [...] La Chiesa tuttavia ribadisce la sua prassi, fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati. Sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione d'amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'Eucaristia [...] La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, assumono l'impegno di vivere in completa continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi».²

Questo testo è di una grande chiarezza e ricorda ciò che la Chiesa ha sempre insegnato. I sostenitori della posizione rigida hanno ragione di dirlo. Tuttavia, spesso essi dimenticano che, come fanno notare i sostenitori della posizione lassista, l'obbligo di astenersi dagli atti propri degli sposi è particolarmente impegnativo, al punto da apparire a molti impraticabile. Questo è il problema concreto che affronta il capitolo VIII dell'esortazione *Amoris laetitia* di papa Francesco. Certo, l'esortazione *Familiaris consortio* non ha mai sostenuto che l'obbligo di astenersi dagli atti riservati agli sposi fosse facile da praticare, dal

² GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, Esortazione apostolica circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi, 22.11.1981, 84.

momento che si raccomanda ai pastori e ai fedeli di accompagnare i divorziati risposati sul cammino che li condurrà a prendere la decisione di vivere come fratello e sorella, ma non si dilunga sulle difficoltà concrete e i problemi posti da questa decisione.

Comunque sia, in nome di queste difficoltà, i sostenitori della posizione lassista, avvalendosi dell'esortazione *Amoris laetitia*, affermano che, in certi casi e a certe condizioni, i divorziati risposati possono accedere all'Eucaristia pur vivendo *more uxorio*. Ma ci si può appoggiare su questo testo per farlo? È difficile dirlo, per due ragioni. Innanzitutto questa esortazione non è di una grande chiarezza, come dimostra il fatto che abbia suscitato interpretazioni contraddittorie a tutti i livelli della Chiesa. In secondo luogo papa Francesco non pretende di insegnare in modo infallibile, come egli precisa all'inizio del suo testo: «Ricordando che “il tempo è superiore allo spazio”, desidero ribadire che non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero».³ Più che un insegnamento risolutivo del magistero, papa Francesco ha voluto, come egli stesso dice, «redigere una Esortazione Apostolica postsinodale che raccolga contributi dei due recenti Sinodi sulla famiglia, unendo altre considerazioni che possano orientare la riflessione, il dialogo e la prassi pastorale, e al tempo stesso arrechino coraggio, stimolo e aiuto alle famiglie nel loro impegno e nelle loro difficoltà».⁴

In ogni modo, qualunque sia il valore dottrinale dell'esortazione *Amoris laetitia*, dobbiamo chiederci se è giusto dire che l'obbligo per i divorziati risposati di astenersi da qualsiasi relazione sessuale non valga più in certi casi. I sostenitori della posizione lassista dicono di sì, considerati i condizionamenti imposti dalla vita in comune che i divorziati risposati sono tenuti a mantenere per il bene dei loro figli. Possiamo però pensare che Dio chieda agli uomini ciò che sono incapaci di fare? Chiunque risponderà di no. Coerenti con questo no e forti del fatto che Dio chiede ai divorziati risposati di rinunciare agli atti riserva-

³ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia, 19.3.2016, 3.

⁴ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 4.

ti alla vita matrimoniale, i sostenitori della posizione rigida affermano che essi possono benissimo riuscirvi, basta volerlo o chiedere la grazia di questa rinuncia per ottenerla. È così semplice? I sostenitori della posizione lassista dicono di no. E lo dicono a ragione. Lo fanno però affermando che, in certi casi e a certe condizioni, Dio non chiede ai divorziati di astenersi dalle relazioni sessuali riservate agli sposi. Tuttavia, per non mettere in discussione le parole di Cristo e le affermazioni del magistero, le quali non lasciano alcun dubbio sull'indissolubilità del matrimonio e la condanna delle relazioni sessuali fuori dal matrimonio sacramentale, i sostenitori della posizione lassista precisano che l'astinenza assoluta richiesta ai divorziati risposati è solo un ideale verso cui essi devono tendere e che il fatto di impegnarsi su questo cammino permette loro di compiere gli atti riservati agli sposi nella misura in cui questi atti favoriscono l'equilibrio della loro nuova coppia, in vista del bene dei loro figli.

I sostenitori della posizione lassista proclamano dunque che non si tratta di mettere in dubbio l'ideale dell'indissolubilità del sacramento del matrimonio, ma di tener conto della dimensione evolutiva dell'essere umano e di essere attenti ai condizionamenti, alle fragilità, alle imperfezioni e alla complessità della vita concreta. Come una madre non chiede al figlio di parlare subito correttamente, ma accetta che balbetti per imparare a parlare, così Dio non chiede ai divorziati risposati di essere subito perfetti e accetta che progrediscano poco alla volta verso l'ideale della castità assoluta. I sostenitori della posizione lassista aggiungono poi che questa attenzione allo sviluppo progressivo dell'uomo corrisponde alla "legge della gradualità" di cui parla il santo papa Giovanni Paolo II, in particolare nell'esortazione *Familiaris consortio*, dove precisa che questa "legge della gradualità" «non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse».⁵

Bisogna riconoscere che la posizione rigida, nella sua volontà di ricordare i principi morali insegnati dalla Chiesa, sembra dimenticare questa dimensione progressiva e tentennante della vita umana. Possia-

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 34.

mo chiederci però se, in nome di questa dimensione, si possa affermare, come fa la posizione lassista, che gli atti riservati agli sposi possono essere compiuti senza colpa da parte dei divorziati risposati a motivo del loro essere in cammino verso l'ideale del matrimonio.

Per rispondere a questo interrogativo bisogna ritornare a una dottrina classica nel campo della morale cristiana, secondo cui si devono distinguere, all'interno dei precetti morali, i precetti positivi, come ad esempio il terzo comandamento: «Ricordati di santificare le feste», e i precetti negativi, come ad esempio il quinto: «Non uccidere». La morale cristiana insegna che i precetti positivi obbligano sempre, ma che la loro realizzazione concreta deve tener conto di un insieme di circostanze che variano secondo i casi e le situazioni. Chi è ammalato non è tenuto al precetto della partecipazione alla messa della domenica, così come il comandamento dell'amore di Dio sopra ogni cosa non richiede affatto di essere subito dei santi, anche se domanda a tutti di diventarlo. I precetti negativi, al contrario, obbligano sempre e in tutte le circostanze perché l'atto che proibiscono è sempre e in ogni caso incompatibile con la vita di grazia e l'amicizia con Dio, come ricorda il santo papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Evangelium vitae*: «I precetti morali negativi, cioè quelli che dichiarano moralmente inaccettabile la scelta di una determinata azione, hanno un valore assoluto per la libertà umana: essi valgono sempre e comunque, senza eccezioni. Indicano che la scelta di determinati comportamenti è radicalmente incompatibile con l'amore verso Dio e con la dignità della persona, creata a sua immagine [...] Il "no" che esigono incondizionatamente dice il limite invalicabile al di sotto del quale l'uomo libero non può scendere».⁶

Questa distinzione è importante per la vita morale, perché nel caso dei precetti negativi la gradualità non potrà essere quella dei precetti positivi. L'imperfezione che caratterizza la gradualità nel caso dei precetti positivi non è un peccato. Siamo tutti moralmente tenuti ad essere perfetti come è perfetto il nostro Padre celeste; questo non significa però che ci sia richiesto di esserlo subito. Lo diventiamo gradualmente.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, Lettera enciclica sul valore e l'invulnerabilità della vita umana, 25.3.1995, 75.

Questa legge della gradualità non è un elogio della mediocrità, perché se Dio non ci chiede di essere subito nella pienezza della perfezione, ci domanda subito di tendervi, ciascuno secondo le sue forze e le grazie che riceve. Ciò che vale nel caso dei precetti positivi, però, non vale più allo stesso modo quando si tratta di precetti negativi, perché il comportamento che essi proibiscono, come afferma il santo papa Giovanni Paolo II nel testo citato, «è radicalmente incompatibile con l'amore verso Dio e con la dignità della persona, creata a sua immagine [...] Il "no" che esigono incondizionatamente dice il limite invalicabile al di sotto del quale l'uomo libero non può scendere».⁷ Ora, il precetto divino che proibisce ai divorziati risposati di praticare gli atti riservati agli sposi uniti dal sacramento del matrimonio è un precetto negativo, ossia vale sempre, in tutte le circostanze, senza eccezioni. Perciò non è possibile invocare la legge della gradualità come si applica nel caso dei precetti positivi per giustificare gli atti riservati agli sposi nel caso dei divorziati risposati. La posizione rigida fa bene a ricordarlo. Certo, lo fa in modo rigido, dimenticando che c'è una certa gradualità nel processo di conversione dal peccato, ma ha ragione di ricordare che gli atti che la legge della gradualità permette nel caso dei precetti positivi non sono intrinsecamente peccaminosi, mentre lo sono quando si tratta dei precetti negativi, per cui questi atti non potranno mai essere né permessi, né tanto meno consigliati. Ne è prova il fatto che non si consiglierà mai a qualcuno che tradisce settimanalmente la moglie, di farlo solo una volta al mese. Mai sua moglie glielo permetterebbe. Certo, ella potrà forse sopportare questi tradimenti, potrà magari comprendere che suo marito abbia difficoltà a interrompere la relazione con la sua amante, potrà addirittura perdonargli le cadute, visto i suoi sforzi per non tradirla più, ma in nessun caso considererà giustificati questi tradimenti mensili. Con un po' di buon senso, chiunque lo comprende. Così pure chiunque comprende che per questo marito sarebbe imperdonabile giustificare i suoi tradimenti con la scusa che sta cercando di interrompere la relazione con la sua amante. Questo non significa che i suoi sforzi siano inutili, ma che le sue relazioni adulterine resteranno sempre pec-

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, 75.

camino e non potranno mai diventare lecite. Ciò vale evidentemente per i divorziati risposati, dato che il precetto di Cristo che proibisce qualsiasi relazione sessuale al di fuori del legame matrimoniale è un precetto negativo. Di conseguenza non è lecito approvare, e tanto meno consigliare, le relazioni intime dei divorziati risposati col pretesto che fanno parte di un cammino di conversione verso l'ideale del matrimonio. Ciò non vuol dire che non si debbano incoraggiare gli sforzi tentennanti dei divorziati risposati che cercano di vivere come fratello e sorella. Ma una cosa è incoraggiarli a continuare i loro sforzi malgrado le loro cadute, altra affermare che queste cadute sono lecite dal momento che fanno parte di un cammino di conversione. Una tale affermazione dimentica infatti che Dio considera così sacre l'inviolabilità del matrimonio e la santità delle relazioni matrimoniali da tutelarle con un precetto negativo che vale sempre, comunque e senza eccezioni.

Per sostenere che le relazioni sessuali dei divorziati risposati possono, in certi casi e a certe condizioni, essere lecite, alcuni sostenitori della posizione lassista hanno dichiarato che, essendo universali, le norme morali non possono regolare i casi particolari che solo la coscienza degli interessati può percepire nella loro singolarità, immaginando soluzioni che valgano caso per caso. Così, secondo loro, solo i divorziati risposati sono in grado di giudicare quello che Dio chiede loro nella situazione in cui si trovano. Questa affermazione corrisponde in realtà alla cosiddetta "morale di situazione" condannata dal santo papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*: «Alcuni hanno proposto una sorta di duplice statuto della verità morale. Oltre al livello dottrinale e astratto, occorrerebbe riconoscere l'originalità di una certa considerazione esistenziale più concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze e della situazione, potrebbe legittimamente fondare delle eccezioni alla regola generale e permettere così di compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale. In tal modo si instaura in alcuni casi una separazione, o anche un'opposizione, tra la dottrina del precetto valido in generale e la norma della singola coscienza, che deciderebbe di fatto, in ultima istanza, del bene e del male. Su questa base si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette "pastorali" contrarie agli insegnamenti del Magistero e di giustificare un'ermeneutica "creatrice",

secondo la quale la coscienza morale non sarebbe affatto obbligata, in tutti i casi, da un precetto negativo particolare. Non vi è chi non colga che con queste impostazioni si trova messa in questione l'identità stessa della coscienza morale di fronte alla libertà dell'uomo e alla legge di Dio». ⁸ Infatti, nella logica della "morale di situazione", è l'uomo che, in ultima analisi, decide ciò che è bene e ciò che è male, mentre questo potere appartiene solo a Dio. L'uomo infatti non è Dio e non troverà la felicità ascoltando il serpente quando dice ad Adamo ed Eva che, mangiando del frutto proibito, diventeranno degli dèi, capaci di decidere riguardo al bene e al male. È solo obbedendo ai comandamenti di Dio che l'uomo diventerà felice. Lungi dal limitare la libertà umana, questa obbedienza alla volontà di Dio compiuta nel concreto esistenziale della vita, permette all'uomo di essere in comunione con lui e di realizzare così la sua vocazione fondamentale, come ricorda il santo papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*.

È importante sottolineare che, per confermare questa loro idea di un duplice statuto dell'interdizione morale fatta ai divorziati risposati di avere relazioni intime, alcuni sostenitori della posizione lassista si richiamano a san Tommaso d'Aquino. A questo scopo citano l'articolo *Se l'epicheia sia una virtù* della *Somma teologica*: «Poiché gli atti umani per i quali si promulgano delle leggi consistono in fatti singolari e contingenti, variabili all'infinito, è stato impossibile istituire una regola che non fosse mai in difetto. Perciò i legislatori, attenti a ciò che avviene il più delle volte, hanno promulgato leggi in questo senso. Tuttavia, in alcuni casi, osservarle va contro la giustizia e contro il bene comune». ⁹ Costoro, tuttavia, dimenticano che in questo articolo san Tommaso si riferisce a leggi umane. Ora, queste leggi sono limitate nella loro possibilità di regolare tutti i casi perché sono frutto dell'intelligenza umana e della sua incapacità di abbracciare la vita concreta in tutte le sue sfumature. Appunto per questo esiste una giurisprudenza che colma i vuoti giuridici legati alle leggi umane. Senza questa giurisprudenza la giustizia degli

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, Lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6.8.1993, 6.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* [STh], II-II, q. 120, a. 1 co.

uomini diverrebbe presto disumana, secondo l'adagio dei giuristi romani riportato da Cicerone: «Sommo diritto, somma ingiustizia (*summum jus, summa injuria*)». Quello che vale per le leggi umane non ha però più ragion d'essere quando si tratta di leggi divine, frutto di una saggezza e di una misericordia infinite che sanno perfettamente ciò che è buono e cattivo per tutti e senza eccezioni quando chiedono a tutti gli uomini indistintamente una determinata cosa. Per comprendere meglio questo è importante non confondere la formulazione astratta di una legge morale e la sua capacità di regolare la vita concreta. Ora la formulazione astratta di una legge morale non toglie niente al suo potere di regolare la vita concreta, perché si tratta di un principio che struttura la realtà. L'affermazione del principio matematico secondo il quale due più due fa quattro è astratta, resta il fatto che si verifica in tutti i casi concreti in cui entra in gioco, vale a dire ogni volta che c'è una quantità numerica. Allo stesso modo, i precetti morali della legge divina regolano tutti i casi concreti contenuti nella loro estensione. È quanto ha ricordato, il 18 aprile 1952, papa Pio XII nel suo *Discorso ai partecipanti al Congresso della Federazione Cattolica Mondiale della Gioventù Femminile*: «Ci si chiederà come la legge morale che è universale, possa essere sufficiente e anche obbligatoria in un caso singolare, il quale è, nella sua situazione concreta, sempre unico. Lo può e lo fa perché, precisamente a causa della sua universalità, la legge morale comprende necessariamente e "intenzionalmente" tutti i casi particolari in cui si verificano i suoi concetti. E in numerosissimi casi lo fa con una logica talmente concludente che persino la coscienza del singolo fedele vede immediatamente e con piena certezza la decisione da prendere».¹⁰ I sostenitori della posizione lassista diranno che questa affermazione di papa Pio XII è frutto di una visione razionalistica della morale. Essi però dimenticano che le leggi morali non sono imposizioni intellettualistiche, ma espressioni della saggezza di Dio che sa precisamente qual è il nostro bene e invita l'uomo a compiere la sua volontà per essere in comunione filiale con lui nella concretezza della vita quotidiana.

¹⁰ PIO XII, *Discours aux participants au congrès de la Fédération Mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques*, 18.4.1952, trad. nostra.

Detto questo, è a volte difficile comprendere il contenuto esatto di un precetto morale e la sua estensione. In questo senso, il comandamento «Non uccidere» deve essere compreso come una proibizione di uccidere l'innocente e non come una proibizione di uccidere il colpevole di una aggressione mortale e ingiusta che non può essere respinta altrimenti. Tuttavia, questa restrizione non è una eccezione all'interdizione di non uccidere, essa ne è solamente la giusta comprensione. Non ci sarà mai eccezione al precetto divino di non uccidere. In nessun caso e per nessuna ragione può essere lecita l'uccisione dell'innocente. Vista a volte la difficoltà nel capire il contenuto esatto di alcuni precetti morali, è possibile intendere il precetto divino che proibisce l'adulterio in modo tale che non si applichi nel caso dei divorziati risposati? Si può dire che la proibizione della fornicazione riguarda solo le persone sposate? Nessuno oserà affermarlo. Soprattutto perché Cristo stesso ha precisato bene che chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra commette adulterio e che anche la donna che, ripudiata dal marito, sposa un altro uomo, commette adulterio.

Senza negare il valore oggettivo di questo precetto, i sostenitori della posizione lassista dicono che alcuni elementi soggettivi possono tuttavia limitarne il valore assoluto nel concreto. Per affermarlo si basano sul fatto che la Chiesa insegna che la coscienza può essere erronea in buona fede. Forti di questa verità, essi dicono che gli atti proibiti al di fuori del matrimonio non lo sono per quelli che li considerano leciti. Alcuni giungono fino a dire che, in certi casi particolari, i divorziati risposati, pur sapendo che la Chiesa condanna gli atti sessuali compiuti al di fuori del matrimonio sacramentale, possono essere convinti in buona fede che non lo siano nel loro caso. Qualunque sia la reale possibilità di una tale convinzione, è innegabile che la coscienza può ingannarsi in buona fede. Così alcune popolazioni pensano sinceramente che il furto sia lecito quando non viene compiuto a danno di un membro della stessa famiglia. La Chiesa riconosce questa eventualità; non solo, ma insegna perfino che la coscienza erronea in buona fede obbliga. Tuttavia, questo non significa che un atto cattivo compiuto in buona fede diventi buono: il male rimane il male. Certo questo atto non è imputabile, ma resta malvagio, vale a dire illecito. Come ricorda il *Catechismo della Chiesa cattolica*: «Ci sono degli atti che per se stessi

e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze e dalle intenzioni, sono sempre gravemente illeciti in ragione del loro oggetto; così la bestemmia, lo spergiuro, l'omicidio, l'adulterio». ¹¹ Il fatto che dei divorziati risposati credano in buona fede di poter avere delle relazioni matrimoniali, non rende moralmente buone tali relazioni, anche se Dio non li ritiene colpevoli di questi atti illeciti. Dunque, come ricorda la posizione rigida, sarebbe disonesto incoraggiare i divorziati risposati a continuare ad avere relazioni intime col pretesto che essi credono in buona fede di poterlo fare: una cosa è rispettare la coscienza erronea in buona fede, altra incoraggiarla nel suo errore. È chiaro che questo ragionamento vale per tutte le qualità soggettive di un atto intrinsecamente perverso: le buone intenzioni, l'ignoranza, la paura, la passione e i fattori psichici o sociali potranno limitare la malizia di un atto malvagio, ma in nessun caso potranno renderlo buono, come ricorda il santo papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*: «Se gli atti sono intrinsecamente cattivi, un'intenzione buona o circostanze particolari possono attenuarne la malizia, ma non possono sopprimerla: sono atti "irrimediabilmente" cattivi, per se stessi e in se stessi non sono ordinabili a Dio e al bene della persona [...] Per questo, le circostanze o le intenzioni non potranno mai trasformare un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto in un atto "soggettivamente" onesto o difendibile come scelta». ¹² Non si può moralmente incoraggiare chi tradisce la moglie a continuare, col pretesto che lo fa in buona fede, o che non comprende bene quello che fa, o che lo fa per aiutare la sua amante ad accettare a poco a poco di interrompere la loro relazione. Con un po' di buon senso, chiunque lo capisce. L'affermazione dell'enciclica *Veritatis splendor* è chiara e imprescindibile: nessun elemento soggettivo può rendere lecito ciò che è intrinsecamente illecito. Certo, diversi elementi soggettivi possono limitare la gravità di un atto peccaminoso, ma non potranno mai renderlo accettabile, e ancor meno proponibile. È in gioco la dignità umana, come ricorda il santo papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Evangelium vitae*: «I precetti morali

¹¹ *Catechismo della Chiesa cattolica* [CCC], 1756.

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 81.

negativi [...] indicano che la scelta di determinati comportamenti è radicalmente incompatibile con l'amore verso Dio e con la dignità della persona, creata a sua immagine». ¹³

Per affermare che, in certi casi, le relazioni sessuali dei divorziati risposati possono essere lecite, alcuni sostenitori della posizione lassista ricorrono al fatto che la coscienza si trova a volte confrontata con situazioni concrete dove diversi precetti morali appaiono in conflitto. Così, ad esempio, il dovere di rendere a ciascuno quello che gli è dovuto può trovarsi in conflitto con quello di non collaborare ad un'azione malvagia, come la restituzione di un coltello sapendo che sarà usato per un crimine. Riferendosi a questo genere di conflitti di doveri, i sostenitori della posizione lassista dicono che l'obbligo per i divorziati risposati di non avere relazioni sessuali entra a volte in conflitto con l'obbligo che hanno di mantenere l'equilibrio della coppia per il bene dei loro figli. Essi aggiungono che solo la coscienza dei divorziati risposati può risolvere, caso per caso e nel concreto, queste difficoltà che sfuggono ai principi universali, i quali sono per di più in contraddizione tra loro in questa precisa situazione. A ragione la posizione rigida risponde che non è possibile invocare la nozione di conflitto di doveri per affermare che in certi casi le relazioni sessuali dei divorziati risposati possono essere lecite, perché questa nozione non tiene conto del fatto che questi conflitti sono solo apparenti e che spariscono nel momento in cui si comprendono bene i doveri in gioco. Nell'esempio citato precedentemente, risulta evidente che l'apparente contraddizione tra il dovere di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto e quello di non collaborare ad un crimine scompare quando si comprende che il diritto di proprietà è subordinato al bene comune, il quale protegge la vita degli altri. Attraverso questo esempio si capisce che il compito della coscienza, grazie in particolare alla virtù della prudenza, consiste nel comprendere come diverse norme morali generali si applicano in una situazione concreta, e che questo non vuol dire decidere a propria discrezione della loro applicazione: non appartiene alla coscienza,

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, Lettera enciclica sul valore e l'inviolabilità della vita umana, 25.3.1995, 75.

infatti, decidere cos'è bene e cos'è male, tanto nel concreto quanto a livello dei principi. Affermare quindi che la coscienza, in certe situazioni concrete, può trovarsi di fronte a conflitti di doveri che sono lasciati alla sua discrezione, non solo significa ritornare alla "morale di situazione" condannata dal santo papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*, ma vuol dire anche e soprattutto dimenticare che le leggi morali sono stabilite dalla saggezza infinita di Dio, la quale si estende fino al concreto più concreto, perché nulla sfugge alla sua provvidenza. Le leggi morali e i doveri generati da queste leggi sono dunque sempre e in ogni caso in armonia gli uni con gli altri. Questa armonia, non sempre certo facile da scoprire, dipende dalla natura delle leggi in gioco e dalle condizioni concrete della loro applicazione. Per questo essa varia secondo i casi, come sottolinea giustamente san Tommaso d'Aquino nell'articolo *Se la legge naturale sia unica per tutti* della *Somma Teologica*. Questo articolo è spesso citato dai sostenitori della posizione lassista per giustificare le relazioni sessuali nel caso dei divorziati risposati. Essi dimenticano, tuttavia, che san Tommaso parla qui delle leggi che comportano per loro natura delle modalità di applicazione variabili secondo le situazioni in cui si realizzano, come dimostra il dovere di restituzione di cui egli si serve per illustrare il suo pensiero. È evidente che ciò che vale per i precetti positivi non vale più quando si tratta di precetti negativi, che obbligano «sempre e in tutti i casi», come ricorda san Tommaso nell'articolo *Se la correzione fraterna sia di precetto* della *Somma Teologica*: «I precetti negativi della legge proibiscono gli atti peccaminosi, i precetti affermativi inducono ad atti di virtù. Ma gli atti peccaminosi sono cattivi per se stessi, e non possono esser buoni in nessuna maniera, in nessun luogo e in nessun tempo... Ecco perché i precetti negativi obbligano sempre e in tutti i casi. Gli atti virtuosi, invece, non sono da farsi in un modo qualsiasi, ma osservando le debite circostanze richieste per farne degli atti virtuosi: cioè facendoli dove si deve, quando si deve, e come si deve».¹⁴ Dunque, mai l'applicazione concreta e retta delle leggi morali generali permetterà di fare il male, neanche perché ne derivi un bene, come insegna

¹⁴ *STh*, II-II, q. 33, a. 2 co.

solennemente il beato papa Paolo VI nell'enciclica *Humanae vitae*: «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 morale e quindi indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali». ¹⁵ La proibizione assoluta del male morale non tollera alcuna eccezione. È quanto i sostenitori della posizione lassista dimenticano quando affermano che la coscienza dei divorziati risposati può giudicare che il dovere di astenersi dalle relazioni sessuali riservate agli sposi non si applica più nella loro situazione concreta, dato il dovere che hanno di favorire l'equilibrio della coppia in vista del bene dei figli. In realtà nella loro situazione non c'è alcun conflitto di doveri, perché una sessualità proibita da Dio non sarà mai un atto moralmente buono, né una soluzione valida e, ancor meno, un dovere. Per questo sarebbe gravemente colpevole incoraggiare i divorziati risposati a pensare che le relazioni riservate agli sposi possano essere lecite nel caso in cui, a loro parere, preservano l'equilibrio della vita comune e così il bene dei loro figli. Come proclama il beato papa Paolo VI nell'enciclica *Humanae vitae*: «Non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male affinché ne venga il bene». ¹⁶

Al termine di questa breve panoramica, è evidente che, se si vuol rimanere fedeli all'insegnamento di Cristo e della Chiesa, bisogna affermare che, qualunque siano le intenzioni dei divorziati risposati e i condizionamenti della loro vita in comune mantenuta per ragioni gravi, mai gli atti intimi riservati agli sposi potranno essere nel loro caso moralmente buoni. Certo, in ragione dell'ignoranza, dell'abitudine, della passione, o perché compiuti con motivi buoni, questi atti potranno essere più o meno colpevoli, resteranno però sempre disonesti. Ciò significa che non si potrà mai presentarli come leciti, né dichiararli necessari per l'equilibrio della coppia in vista del bene dei figli o accettabili perché appartenenti a un cammino di conversione verso l'ideale del matrimonio. Su questo, la morale cristiana è chiara e imprescindibile.

¹⁵ PAOLO VI, *Humanae vitae*, Lettera enciclica, 25.7.1968, 14.

¹⁶ PAOLO VI, *Humanae vitae*, 14.

Detto ciò, come ricorda giustamente papa Francesco, non si possono sottovalutare le difficoltà legate all'obbligo per i divorziati risposati di astenersi da ogni relazione sessuale. È impossibile ignorarle senza essere rigidi e mancare di misericordia. Questo pericolo non ci deve tuttavia portare ad eludere l'obbligo assoluto per i divorziati risposati di non avere relazioni sessuali. La misericordia divina, infatti, non elude la giustizia che ci ricorda la sacralità del matrimonio cristiano e la natura matrimoniale della sessualità umana. Come al tempo dei lapsi, il dilemma non è giustizia o misericordia. Non si tratta qui di scegliere l'una o l'altra, ma di essere fedeli all'una e all'altra, vale a dire di imparare a convertirsi umilmente.

LA VIA DELL'UMILTÀ

Qual è la natura di questa umile conversione? Per capirlo bisogna fare riferimento alla nozione di "fermo proponimento" insegnata dalla Chiesa quando parla del sacramento della penitenza. Questa nozione si inserisce nella dottrina della riconciliazione dell'uomo con Dio, la quale presuppone, da un lato, la misericordia divina e, dall'altro, la contrizione del peccatore. Per capire questa necessità dell'una e dell'altra, non bisogna confondere il perdono con la riconciliazione. Il perdono divino è offerto al peccatore prima ancora che egli si riconcili con Dio. Fin dall'eternità Dio perdona agli uomini le loro colpe perché non può smettere di amarli. Non perdonare è una durezza di cuore impensabile in Dio. Tuttavia, sebbene il perdono divino sia acquisito da sempre, rimane da riconciliarsi con lui. Il che presuppone che il peccatore si converta e chieda perdono. Senza questo atto del peccatore la riconciliazione sarebbe solo una farsa, in cui colui che perdona si accontenterebbe di far finta che non sia successo niente. Una tale misericordia sarebbe in realtà un disprezzo, una benevolenza altezzosa, perché far finta che non sia successo niente vuol dire che non c'era niente di serio prima. Dio ci ama troppo per trattarci così. Una vera amicizia è esigente, non tratta colui che ama come se quello che dice o fa non avesse importanza. Per questo Dio chiede a colui al quale perdona i peccati, di chiedere perdono. Certo, la misericordia divina è abbastanza intelligen-

te da non rimproverarci le nostre incapacità o inconsapevolezze: è giustizia tener conto dei condizionamenti soggettivi che limitano la colpevolezza umana. Ma la misericordia va oltre: perdona il peccato. Ecco perché Dio ci invita a chiedere perdono delle nostre colpe per riconciliarsi con lui, come insegna il racconto evangelico del figliol prodigo (Lc 15,11-32). Infatti, il padre di questa parabola, così misericordioso da non aspettare neanche che suo figlio finisca la sua confessione per prenderlo tra le sue braccia, non è andato a cercarlo, perché bisognava che suo figlio ritornasse da lui, e cioè che capisse il suo peccato e chiedesse umilmente perdono per riconciliarsi con suo padre. Questo atto del peccatore che si duole del proprio peccato e chiede perdono si chiama contrizione.

La Chiesa insegna, come ricorda il *Catechismo della Chiesa cattolica*, che la contrizione è composta da due elementi indissociabili: il dispiacere del peccato e il fermo proponimento di non commetterlo più.¹⁷ È evidente che il dispiacere del peccato presuppone però che il peccatore riconosca la sua colpa. Chiedere perdono senza considerarsi colpevoli è una farsa. Questo non vuol dire ignorare il fatto che i nostri peccati hanno a volte delle scuse dovute ai condizionamenti che influiscono sui nostri comportamenti. Il servirsi di queste scuse per non riconoscersi colpevoli significa però fuggire di fronte alla serietà della vita e rinnegare la nostra grandezza, la quale consiste proprio nell'essere responsabili dei nostri atti. In questo senso, il santo papa Giovanni Paolo II ci mette in guardia, nell'esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et poenitentia*, contro la tendenza attuale che, «a forza di ingrandire i pur innegabili condizionamenti e gli influssi ambientali e storici che agiscono sull'uomo, se ne limita tanto la responsabilità al punto da non riconoscergli una vera capacità di compiere veri atti umani».¹⁸ Solo gli esseri liberi sono colpevoli. Purtroppo, oggi, molti preferiscono essere degli irresponsabili! In ogni modo, è impossi-

¹⁷ Cf. CCC, 1451.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et poenitentia*, Esortazione apostolica post-sinodale circa la riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa di oggi, 2.12.1984, 18.

bile chiedere perdono senza riconoscere di avere peccato, e cioè di avere commesso, con o senza scuse, ciò che è male agli occhi di Dio.

Detto questo, non basta riconoscere le proprie colpe per chiederne perdono, bisogna anche dispiacersene. Chiedere perdono a qualcuno senza dispiacersi di averlo offeso non è una cosa seria, è una presa in giro. Ma come provare dispiacere di avergli fatto del male se non lo amiamo, se il suo bene o la sua felicità non contano per noi? È impossibile. Senza amore non c'è dispiacere del peccato commesso. Ma come potrebbe il peccatore amare sufficientemente Dio per rimpiangere il suo peccato allorché il peccato ha fatto morire in lui l'amore per Dio? Senza un miracolo, ciò è impossibile. Tuttavia, nella sua misericordia infinita, Dio compie questo miracolo: egli offre al peccatore la grazia di amarlo in modo tale da essere addolorato della propria colpa. Questa grazia si chiama carità. Che si tratti di colpe gravi o leggere, senza il dono della carità o il suo aumento, siamo incapaci di provare dispiacere per i nostri peccati come è necessario provarlo per ricevere il perdono di Dio e riconciliarci con lui. Dio non rifiuta a nessuno questa grazia: invita tutti i peccatori a dispiacersi dei loro peccati. Certo, questo dono rispetta la libertà del peccatore, perché la grazia non ci tratta mai come burattini.

Per essere sincero, questo dispiacere deve essere accompagnato da un fermo proponimento di non commetterli più. Colui che chiede perdono con l'intenzione di ricominciare si prende gioco di colui che offende. Detto ciò, è molto importante non confondere questo fermo proponimento di non peccare più con la forza di un carattere perfettamente padrone di sé stesso. Il peccato crea spesso cattive inclinazioni e pesanti debolezze nella psicologia e nell'anima del peccatore. Queste limitano la sua capacità di dominare la sua sensibilità, alterano il suo giudizio morale e lo rinchiudono in una prigione da cui non può uscire soltanto con le proprie forze. Chiedergli di farlo da solo sarebbe crudele. Perciò Dio non ci chiede di compiere coi nostri soli sforzi ciò che non possiamo fare senza la sua grazia. Essa ci sarà data, anche quando la nostra fragilità ci fa temere nuove cadute, a patto però che prendiamo veramente la decisione di non peccare più e di fare quello che dipende da noi per riuscirci, come ricorda il santo papa Giovanni Paolo II il 22 marzo 1996 nella *Lettera al Cardinale William W. Baum ed ai partecipanti al corso annuale sul foro interno organizzato dalla Peni-*

tenzieria Apostolica: «Convieni ricordare che altro è l'esistenza del sincero proponimento, altro il giudizio dell'intelligenza circa il futuro: è infatti possibile che, pur nella lealtà del proponimento di non peccare più, l'esperienza del passato e la coscienza dell'attuale debolezza destino il timore di nuove cadute; ma ciò non pregiudica l'autenticità del proponimento, quando a quel timore sia unita la volontà, suffragata dalla preghiera, di fare ciò che è possibile per evitare la colpa». ¹⁹ Nella sua saggezza e nella sua bontà, la misericordia divina non chiede altro agli uomini che questa buona volontà. Chiaramente questo presuppone che facciano tutto quello che è in loro potere per non peccare più, ma non chiede loro di riuscirci senza il suo aiuto. Questo aiuto non mancherà mai, anche se forse non darà loro subito la forza di vincere definitivamente il peccato. In effetti, l'aiuto divino può permettere che ricadano nelle loro colpe. Se lo permette, ciò non vuol dire che li abbandona, ma che rispetta la fragilità della libertà umana, anche perché egli sa che ogni nostra caduta può insegnarci a chiedere perdono più umilmente. Nella sua infinita misericordia, Dio non mette limiti al perdono di queste cadute. Ci offre più di quanto raccomanda a san Pietro di dare al fratello che lo offende: Dio, infatti, non perdona le nostre colpe fino a sette volte, e neppure fino a settanta volte sette, bensì tutte le volte in cui proviamo un sincero dispiacere delle nostre colpe e promettiamo, con l'aiuto della sua santa grazia, di non offenderlo mai più.

È alla luce di questa dottrina che dobbiamo affrontare la questione dei divorziati risposati. È lei che ci permetterà di uscire dal dilemma giustizia o misericordia che avvelena il dibattito su questo tema, perché essa non ha bisogno di eludere le esigenze della giustizia divina per salvare la misericordia di Dio, né di tradire la clemenza della sua misericordia per rispettare la sua giustizia.

Che cosa chiede Dio ai divorziati risposati? Prima di tutto di riconoscere senza barare che l'indissolubilità del matrimonio è un assoluto e

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Cardinale William W. Baum ed ai partecipanti al corso annuale sul foro interno organizzato dalla Penitenzieria Apostolica*, 22.5.1996, 5.

non un semplice ideale. È questo assoluto che il Cristo ricorda agli uomini attraverso un precetto negativo che non ammette nessuna eccezione. Ciò significa innanzitutto che il divorzio e il matrimonio civile dei divorziati sono degli atti assolutamente contrari alla volontà di Dio, come ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riassumendo la dottrina proclamata tante volte dal magistero: «Il divorzio è una grave offesa alla legge naturale. Esso pretende di sciogliere il patto, liberamente stipulato dagli sposi, di vivere l'uno con l'altro fino alla morte. Il divorzio offende l'Alleanza della salvezza, di cui il matrimonio sacramentale è segno. Il fatto di contrarre un nuovo vincolo nuziale, anche se riconosciuto dalla legge civile, accresce la gravità della rottura: il coniuge risposato si trova in tal caso in una condizione di adulterio pubblico e permanente [...] Il carattere immorale del divorzio deriva anche dal disordine che esso introduce nella cellula familiare e nella società. Tale disordine genera gravi danni: per il coniuge, che si trova abbandonato; per i figli, traumatizzati dalla separazione dei genitori, e sovente contesi tra questi; per il suo effetto contagioso, che lo rende una vera piaga sociale».²⁰ Qualunque siano i motivi che li spingono a farlo, i coniugi che sciolgono volontariamente il loro matrimonio commettono un peccato grave. Certo, come specifica il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «esistono situazioni in cui la coabitazione matrimoniale diventa praticamente impossibile per le più varie ragioni. In tali casi la Chiesa ammette la separazione fisica degli sposi e la fine della coabitazione. I coniugi non cessano di essere marito e moglie davanti a Dio; non sono liberi di contrarre una nuova unione».²¹ Il matrimonio civile dei divorziati è dunque una colpa grave che, per di più, crea una «condizione di adulterio pubblico e permanente»,²² come dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Affermare questo non vuol dire scomunicare i divorziati risposati, ma ricordare loro che hanno il dovere di separarsi, per non rimanere in questa situazione contraria al Vangelo. Evidentemente la Chiesa sa benissimo che spesso, per ragioni

²⁰ CCC, 2384-2385.

²¹ CCC, 1649.

²² CCC, 2384.

gravi, come l'educazione dei figli nati dalla loro nuova unione, i divorziati risposati non possono adempiere l'obbligo della separazione; in questo caso essa chiede loro, per essere fedeli al comandamento di Cristo che vieta assolutamente ogni atto contrario all'indissolubilità del matrimonio, di astenersi dalle relazioni intime riservate agli sposi. Affermare questa verità non significa condannare implacabilmente i divorziati risposati che vivono *more uxorio*, bensì professare il valore assoluto della fedeltà richiesta dal matrimonio tale quale Dio l'ha istituito all'origine e quale Gesù Cristo l'ha confermato abolendo le tolleranze che erano state introdotte nell'Antico Testamento. Ed è la cosa più importante, perché è più grave perdere il senso dei valori morali che esservi infedeli. Infatti, colui che ne dimentica la verità si rende cieco sulle proprie colpe, mentre colui che la riconosce, anche se li tradisce, sa che è peccatore; questa fedeltà alla verità gli apre il cammino della conversione, e cioè della felicità. Proclamare che, in certi casi e a certe condizioni, le relazioni sessuali dei divorziati risposati possono essere lecite non è soltanto andare contro la verità divina che san Giovanni Battista ha proclamata a prezzo della vita, ma è anche chiudere loro il cammino della felicità. Al contrario, affermare che le relazioni sessuali dei divorziati risposati sono sempre illecite è invitarli a prendere questo cammino.

Ciò però non basta. Infatti non basta riconoscere che in nessun caso le relazioni sessuali fuori dal matrimonio sacramentale possono essere lecite, bisogna anche dolersi delle infedeltà commesse contro questo assoluto. Ciò non è sempre facile, perché i divorziati risposati possono avere ragioni personali per non dispiacersene. La ragione principale è il legame affettivo che li unisce, tanto più in quanto hanno vissuto maritalmente per un lungo tempo. Ma di quale legame si tratta? Bisogna avere il coraggio di porsi questa domanda e di riconoscere che se Dio chiede ai divorziati risposati obbligati a vivere insieme per ragioni gravi di rinunciare alle relazioni intime, ciò significa che li chiama ad amarsi in un modo che non è quello degli sposi. Dio non chiede ai divorziati risposati di non amarsi più, ma di amarsi diversamente. Di certo un tale amore è praticamente impossibile senza la grazia, ma esso ha una profondità straordinaria. L'armonia di questo amore nuovo e più alto sarà per i loro figli sorgente di pace e una testimonianza di fede di

cui sarebbe un peccato privarli. Oggigiorno lo splendore di un tale legame corre il pericolo di essere spazzato via dalla visione assolutistica della sessualità, che afferma l'impossibilità di un'intesa affettiva solida tra un uomo e una donna senza relazioni sessuali. Questo assolutismo esercita già una violenta pressione sulla vita degli sposi i quali, volendo esercitare una paternità responsabile fedele alla morale cristiana, ricorrono ai metodi naturali per il controllo delle nascite. Invece di incoraggiarli in questo sforzo, si propongono loro delle soluzioni disoneste e che, in realtà, non favoriscono la loro unione affettiva. Oggi si dimentica sistematicamente che la sessualità non potrà mai essere sorgente di armonia se non è vera, e cioè moralmente buona. Ora, come potrebbe esserlo se si separa l'affettività umana dalla morale, in altre parole, se si toglie alla sessualità ciò che fa il suo splendore? Ciò che vale per gli sposi vale a maggior ragione per i divorziati risposati: le loro relazioni sessuali non potranno mai aiutarli a vivere la loro delicata situazione nella luce e nella pace di Cristo. È evidente che a causa delle pulsioni sessuali, del peso delle abitudini, delle tensioni affettive, dello stress della vita moderna e dell'ideologia corrente, la fedeltà alla castità sia difficile da vivere, soprattutto nel caso dei divorziati risposati, dato che essa chiede loro una rinuncia totale alla sessualità. Però sarebbe un peccato misconoscere lo splendore della castità in nome di tali difficoltà. Non solo, ma dimentichiamo che queste difficoltà sono, se affrontate insieme, delle occasioni per progredire affettivamente e spiritualmente, il che favorisce l'armonia della coppia. In questa luce, si capisce che la percezione della bontà e della bellezza del legame che può esistere tra divorziati risposati che vivono come fratello e sorella costituisce per loro un prezioso aiuto per dispiacersi delle infedeltà al comandamento dato loro da Dio di astenersi dagli atti riservati agli sposi. Ma ciò non basta, perché rifiutando di obbedire al comandamento divino feriamo l'amore col quale Dio ci ama e si prende cura di noi. Se Dio vieta ogni esercizio della sessualità al di fuori del matrimonio, non lo fa per darci fastidio, ma perché vuole la nostra felicità e perché sa meglio di noi che cos'è la sessualità e come bisogna viverla, dato che l'ha creata lui. Come per tutti i comandamenti dati da Dio agli uomini, il precetto che chiede ai divorziati risposati di astenersi da ogni relazione sessuale, li rimanda all'amore col quale Dio ama la loro vera

felicità e quella dei loro figli. Non solo, ma questo precetto li rimanda soprattutto all'amore col quale Dio desidera la loro fiduciosa obbedienza. Senza questa fiduciosa obbedienza l'uomo non può essere in armonia e in pace col suo Creatore. Per dispiacersi delle loro infedeltà all'assoluto della castità che viene loro richiesta, i divorziati risposati hanno dunque bisogno, prima di tutto, di dispiacersi di essere infedeli a Dio. È prima di tutto questo dispiacere che deve spingerli a chiedergli perdono. Non si tratta di un senso di colpa malsano, bensì di un atto d'amore che ci mette in contatto con Dio e la sua luce. Quando questo amore è condiviso dai divorziati risposati, il loro legame affettivo acquista allora un sapore di eternità che li unisce profondamente e irradia sui loro figli. Certamente, ciò è impossibile senza la grazia, ma Dio non la rifiuterà mai ai divorziati risposati, perché li ama infinitamente.

Per ricevere questa grazia è necessario che i divorziati risposati prendano la decisione di vivere come fratello e sorella. In effetti, senza il fermo proponimento di non peccare più è impossibile riconciliarsi con Dio. L'obiezione che si potrebbe fare contro questo fermo proponimento è che esige dai divorziati risposati un impegno impossibile da mantenere perché superiore alle loro capacità. Non è possibile ignorare la forza di questa obiezione quando si considera l'intensità della pulsione sessuale, soprattutto nell'uomo, il peso dell'abitudine e dei ricordi di una vita sessuale già condivisa, le paure delle tensioni che l'astinenza potrebbe provocare. Non solo, ma bisogna riconoscere che queste difficoltà vengono aumentate dalla cultura nella quale siamo immersi e che esalta la sessualità al punto da farne un diritto che non accetta nessun freno. Per questo, molti diranno che non ha senso, oggi, chiedere ai divorziati risposati di prendere la decisione di non avere più relazioni sessuali. Ciò sarebbe perfettamente vero se Dio chiedesse ai divorziati risposati di vincere queste difficoltà soltanto con le proprie forze. Ma non è così. Egli è sempre pronto a venire in loro aiuto con la sua grazia.

A questo punto, però, appare la difficoltà fondamentale di tutto questo dibattito. Essa si situa a livello dei nostri sentimenti intimi più profondi, laddove nessuno può imporci quello che pensiamo. Infatti, se siamo interiormente convinti che Dio non ha il diritto di chiederci ciò che non corrisponde a quello che giudichiamo essere buono per noi, allora tutti i motivi che si oppongono all'astinenza da ogni relazione sessuale

da parte dei divorziati risposati diventeranno obiezioni insormontabili. In realtà queste obiezioni traggono la loro forza non tanto dalle difficoltà reali, quanto piuttosto dal nostro rifiuto di seguire vie che non sono nostre. Siamo tutti molto contenti che Dio venga ad aiutarci nelle nostre difficoltà, a patto però che non cambi i nostri progetti. Quando egli si permette di modificarli, non ci stiamo più. Questo è il motivo per cui le folle, che avevano seguito con entusiasmo Gesù fintanto che moltiplicava i pani, lo abbandonano quando dichiara che non è venuto nel mondo per dar loro da mangiare un cibo terreno, ma il pane vivo disceso dal cielo. Agli occhi di coloro che considerano che Dio non può chiedere ai divorziati risposati di vivere sempre come fratello e sorella, le difficoltà nel praticare l'astinenza assoluta imposta dalla loro condizione sembreranno talmente insormontabili da diventare inaccettabili. Se invece, nella fede e nel rispetto dei valori morali assoluti, accettiamo che Dio possa chiederci quello che non corrisponde alle nostre idee, queste stesse difficoltà diventeranno dei motivi per chiedere il suo aiuto. Certamente è solo in questa ottica che i divorziati risposati possono prendere la ferma decisione di vivere come fratello e sorella.

L'aiuto divino non garantirà loro di evitare ogni caduta, perché la grazia rispetta la nostra libertà, la quale non è come quella degli angeli: non riesce in un solo istante a determinarsi in modo irreversibile. Dopo un sì realmente dato, la libertà può dire no e quindi riprendersi. Questo no può avere tante scusanti che ne limitano la colpevolezza, rimane tuttavia un no che la libertà dovrà vincere riconoscendo la propria colpa e chiedendone perdono. Ma Dio permette queste cadute anche perché, sinceramente riconosciute, possono diventare occasioni per imparare nella nostra carne quanto siano impotenti i nostri sforzi senza la sua grazia. Ogni caduta diventa così una occasione per chiedere più umilmente questa grazia. Bisogna infatti mendicare la grazia per riceverla. Ed ecco il difficile. La pretendiamo invece di chiederla umilmente. È per insegnarci questa umiltà che Dio permette le nostre ricadute. Vista la cocciutaggine del nostro orgoglio, sono settanta volte sette che egli deve permettere queste cadute; e perciò dobbiamo chiedere sinceramente perdono settanta volte sette. Alcuni diranno che è troppo facile e che si tratta di un incentivo al peccato. Coloro che dicono questo, a parte il fatto che fanno spesso molta fatica a chiedere perdono anche

solo una volta, dimenticano che soltanto colui che si sforza di non peccare più può chiedere perdono. Infatti, colui che non fa sforzi dimostra di non dolersi del peccato, dal momento che non fa nulla per evitarlo; e chi non si duole del peccato non può chiedere perdono. In definitiva, il fermo proponimento non è una garanzia di non ricadere più nel peccato, bensì una scuola di umiltà che c'insegna che siamo poveri peccatori. Invece, come i farisei, vorremmo essere dei "giusti", magari che peccano ogni tanto, ma che sono sani; mentre siamo in realtà poveri peccatori che, pur sforzandosi di praticare il bene, hanno bisogno della grazia divina per compierlo. Da questo punto di vista, la situazione dei divorziati risposati, vissuta nella verità del comando di Cristo che chiede loro di astenersi da qualsiasi relazione sessuale, è una scuola di umiltà. Questa scuola ha un'importanza fondamentale poiché, come affermano i santi Pietro e Giacomo, «Dio resiste agli orgogliosi mentre dona la sua grazia agli umili» (1 Pt 5).

Come insegna la Chiesa, nella misura in cui i divorziati risposati hanno un fermo proponimento umile e sincero di vivere come fratello e sorella, qualunque siano le loro paure di ricadere, essi possono ricevere l'assoluzione e riceverla settanta volte sette se chiedono perdono sinceramente ogni volta. Questa assoluzione permette loro di ricevere l'Eucarestia, la quale farà crescere in loro l'amicizia con Dio ritrovata nel sacramento della penitenza. È infatti proprio della grazia della comunione eucaristica far crescere quello che la penitenza ci ha restituito. Questa crescita aumenta in noi l'intensità della carità e conforta così anche il nostro fermo proponimento di non peccare più. In effetti, l'aumento della carità accresce in noi la capacità di vincere il peccato, perché è grazie alla forza dell'amore del bene che possiamo vincere il potere del male e superare le difficoltà che rendono così arduo il nostro cammino al seguito di Cristo. Affinché l'Eucarestia realizzi questo, bisogna però che la comunione eucaristica sia un atto di amicizia con Cristo. E ciò presuppone la carità. Ecco perché la Chiesa ha sempre insegnato che bisogna essere in stato di grazia per comunicarsi. Non si tratta di una norma ecclesiastica, ma di una necessità morale evidente quando si capisce che la comunione eucaristica è un incontro intimo con Cristo che ci unisce al Padre e allo Spirito Santo. Un tale abbraccio suppone di essere riconciliati con Dio. Per questo, nella parabola del

figliol prodigo, il padre prende tra le sue braccia suo figlio solo quando egli ritorna umilmente da lui. Ciò non vuol dire che i divorziati risposati che non prendono ancora la decisione di vivere come fratello e sorella non possano essere in relazione con Cristo e la sua Chiesa. Come ha ricordato di recente il magistero, essi non sono scomunicati e possono in qualche modo partecipare alla vita della Chiesa, in particolare alla sua preghiera e alle sue opere caritatevoli. Questa partecipazione non ancora piena porterà frutti quanto più sarà sincera, e cioè nella misura in cui si confronterà onestamente con l'insegnamento della Chiesa, in particolare sulla questione che li riguarda. A questo proposito, non bisogna dimenticare che una partecipazione limitata ma sincera alla vita della Chiesa è più feconda di una partecipazione maggiore ma incoerente. Comunque sia, la comunione eucaristica suppone, per sua natura, lo stato di grazia. Ora, questo stato è impossibile senza un fermo proponimento di obbedire ai comandamenti di Dio. Non si tratta qui di legalismo rigido, ma di amore, come ricorda questa parola di Cristo: «Se osservate i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore» (Gv 15,10). Imparare ad avere un fermo proponimento sempre più umile di astenersi, con l'aiuto di Dio, da qualsiasi relazione sessuale è la strada che la misericordia divina propone ai divorziati risposati tenuti a vivere insieme per il bene dei loro figli.

Nella discussione sulla comunione eucaristica dei divorziati risposati, come nel dibattito sulla reintegrazione dei lapsi, i cristiani rischiano sempre di dividersi in due campi: coloro che sono senza pietà per la debolezza umana e coloro invece che sono pronti a fare compromessi incompatibili con la verità rivelata. Gli uni e gli altri tradiscono la misericordia di Dio, pronta a perdonare settanta volte sette colui che, ogni volta, chiede sinceramente perdono delle sue colpe e prende la ferma risoluzione di non offenderlo più con l'aiuto della sua santa grazia. È questa misericordia che ha fatto versare lacrime di gioia a san Pietro quando il Cristo l'ha guardato dopo essere stato tradito. Cercare soluzioni diverse alla questione dei divorziati risposati vuol dire allontanarsi da quella gioia che non ha più abbandonato san Pietro e gli ha dato la forza di seguire il Cristo fino alla fine. È questa stessa gioia che darà ai divorziati risposati la forza di osservare il precetto di Cristo che comanda loro di astenersi totalmente dagli atti riservati agli sposi.

Per ricevere questa gioia è indubbiamente necessario che i divorziati risposati prendano la decisione di non avere più relazioni sessuali. Nel caso in cui fossero infedeli a questa decisione, per debolezza o per ribellione, se, rientrando in loro stessi, riconoscono umilmente la loro colpa e prendono di nuovo sinceramente la decisione di fare tutto quello che possono per vivere come fratello e sorella, la gioia di essere perdonati sarà data loro e con essa anche la forza di essere più fedeli al comandamento di Cristo. Ogni caduta diventerà così una occasione di crescere in questa gioia e di conoscere sempre più la felicità di vivere come fratello e sorella, figli di un unico Padre che li ama infinitamente e fa nuove tutte le cose.

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

- Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*
 vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;
 vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;
 vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656;
 vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648;
 vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.
 vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.
 vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.
- Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.
 Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2, pp. 592.
- 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.

* 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, 3^a edizione completamente rivista, Bologna 2017.

Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1, pp. 1192;

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2, pp. 1192.

Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*

vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;

vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.

Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*

vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;

vol. 3, Libri VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.

Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;

vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;

vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.

Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.

Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*

vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;

vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;

vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;

vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;

vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;

vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;

vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;

vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.

Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.

Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.

Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.

I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones, Principia "Rigans montes"*, "Hic est liber", introd., commento e trad. it., pp. 368.

- La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele: Il senso e il sensibile;
La memoria e la reminiscenza, *Sententia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.
- La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71,
introd., trad. it., pp. 96.
- La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis*, introd.,
trad. it., pp. 128.
- La perfezione cristiana nella vita consacrata:
Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono
dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione
spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis
ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.
- La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd.,
trad. it., pp. 128.
- La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*
vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;
vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;
vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 35 volumi, introduzione a ogni sezione,
testo latino e trad. it.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, sola traduzione italiana
vol. 1, Parte I, pp. 1040;
vol. 2, Parte I-II, pp. 976;
vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);
vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;
vol. 5, Parte III, pp. 920;
vol. 6, Supplemento, pp. 848.
- La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae*, in 4 volumi,
introduzioni, testo latino e trad. it.
vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;
vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;
vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;
vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

- La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.
- La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.
- La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.
- L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus*, L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 240.
- Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*
- vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;
 - vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;
 - vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;
 - vol. 4, L'anima umana, *De Anima*; Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;
 - vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L'unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;
 - vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;
 - vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;
 - vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;
 - vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;
 - vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;
 - vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.
- Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*, *Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.
- Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cyprae*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.

Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*, *In salutationem angelicam*, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, *Officium de Festo Corporis Christi*, *Piae Preces*, *Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).

Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae*, testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.



ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed. completamente rivista, pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

FILOSOFIA

- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia, 2ª ed.*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Etica e Politica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Il problema di Dio, 2ª ed.*
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza, 2ª ed.*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica, 3ª ed.*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo, 3ª ed.*
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIORENTINO E., *Guida alla tesi di laurea (esaurito)*

- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
- AA. VV., *Etica dell'atto medico*
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
- LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
- AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
- AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
- TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

TEOLOGIA

- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
- CHARDON L., *La Croce di Gesù, 2ª ed.*
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale, 6 voll.*
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- 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*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- 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., *Genesis. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*

- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

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

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di giugno 2019
presso SAB, Budrio, Bologna

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

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

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

ISBN 978-88-7094-994-0



9 788870 949940

€ 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