THEOLOGICA LEONIANA

Rivista annuale dell'Istituto Teologico Leoniano
Anagni (FR)

Numero 4 - 2015

Arte Stampa Editore
Roccasecca (FR)

Theologica Leoniana
Rivista annuale

Pubblicazione dell'Istituto Teologico Leoniano di Anagni
[Aggregato alla Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" di Roma]

Autorizzazione del Tribunale di Frosinone n. 527/12 del 16/04/2012

Direttore responsabile
Lorenzo Cappelletti

Direttore scientifico
Filippo Carcione

Segretario di redazione
Angelo Molle

Grafico di copertina
Massimo Balice

© Kopirajto
Copyright

ISTITUTO TEOLOGICO LEONIANO
Via Calzatora, 50
03012 Anagni (FR) - Italy
Tel: 0775.733835 - Fax: 0775.727857
www.leoniano.it
E-mail: istitutoleoniano@tiscali.it

ISSN 2280-5028

INDICE GENERALE

Presentazione [*Luigi Vari*] 5

Atti
XIX Forum Teologico Interdisciplinare, 5 aprile 2014
"*Ti esti*? La comprensione della persona umana
e la tutela della sua dignità al crocevia delle sfide contemporanee"

Paolo Benanti
*Il cyborg e l'*enhancement *umano.*
Alcune tracce per una valutazione etico-teologica 9

Francesco Occhetta
L'antropologia della politica 33

Roberta Vinerba
Le nuove sfide alla persona umana.
Diritti, nuovi diritti e democrazia per un "uomo nuovo" 43

Sezione miscellanea

Luciano Lepore
Dalla poligamia alla monogamia.
Evoluzione del matrimonio nell'Antico Testamento 57

Wasim Salman
Dio e l'uomo. La teologia di fronte alla crisi ecologica 79

Antonio Galati
Il "Credo" di Teilhard de Chardin sull'evoluzione dell'universo.
Elementi propedeutici per studi e ricerche 89

Alberta Maria Putti
La persona umana nella teologia di Karl Barth 105

Pasquale Bua
La chiesa come communio.
Primo approccio all'ecclesiologia di Walter Kasper 123

Emanuele Avallone
La nascita della Commissione Teologica Internazionale 131

Emanuele Giannone
A proposito di liberalizzazione dei mercati.
Libera circolazione dei capitali e responsabilità morale 147

Segnalazioni bibliografiche 155
M. Petricola, *La rilevanza del cristianesimo come* paradosso *e* con-passione*. Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J.B. Metz* (= Collana "Tesi Gregoriana" 217), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015 [Filippo Carcione]; *Annibale Pizzi (1937-2014). La pedagogia come progetti di vita e via di salvezza*, cur. F. Carcione, Arte Stampa Editore, Roccasecca 2015 [Benedetto Minchella]

Presentazione

Sono lieto di presentare questo numero di Theologica Leoniana, che come ormai i lettori più affezionati sanno, pubblica, nella prima parte, gli Atti del Forum Interdisciplinare che ogni anno l'Istituto Teologico Leoniano di Anagni organizza. In questa sezione sono ospitati tre contributi molto attuali e stimolanti per il lettore. Il primo a firma del prof. Paolo Benanti, presenta le frontiere dell'umanesimo come si deduce bene dal titolo: «Il cyborg e l'enhancement umano. Alcune tracce per una valutazione etico-teologica». *Ciò che più affascina di questa ricerca è, oltre la scoperta di mondi a molti ancora ignoti, la scelta di non considerare le nuove frontiere aliene da una riflessione etica. Questo sviluppo antropologico rende urgente una ricerca su come l'uomo si colloca nel cammino; si tratta di una valutazione politica perché c'è sempre bisogno di un uomo che governi, con la sua capacità di valutazione e con il suo impegno, il cammino dell'umanità; è questo il tema del contributo di p. Francesco Occhetta di Civiltà Cattolica che scrive sull'antropologia politica. L'ultimo contributo sugli Atti del Forum è della prof.ssa Roberta Vinerba; il suo articolo:* «Le nuove sfide alla persona umana. Diritti, nuovi diritti e democrazia per un uomo nuovo», *rappresenta una riflessione molto attuale su temi sui quali spesso ci si divide, soprattutto quando i diritti sono in conflitto fra loro e quando si tratta di definire che cosa sia un diritto.*

*L'articolo del prof. Luciano Lepore, «*Dalla poligamia alla monogamia. Evoluzione del matrimonio nell'Antico Testamento»*, serve al lettore a entrare in un tema poco conosciuto e interessante soprattutto per la tesi che sostiene che la famiglia, ormai chiamata tradizionale, per quanto riguarda la monogamia, nella cultura biblica è stata mutuata dal mondo greco-romano. L'articolo esamina con attenzione l'evoluzione della famiglia nella storia biblica e offre appigli utili alla lettura dell'attualità.*

La riflessione teologica si confronta sempre più con i temi che inquietano l'uomo moderno. Il tema ecologico, all'attenzione di tutti, anche grazie all'enciclica di papa Francesco, è sviluppato dall'articolo del prof. Wasim Salman, «Dio e l'uomo. La teologia di fronte alla crisi ecologica». *Il contributo mostra la crescita in ambito teologico della riflessione sull'ambiente e la progressiva presa di coscienza delle religioni a proposito dell'emergenza ambientale. L'articolo offre la possibilità di fare il punto sulla riflessione teologica di fronte a questi problemi, ma si spinge anche a indicare prospettive per questa riflessione, ancora ai suoi primi passi.*

Si inserisce bene in questo numero, che si caratterizza per la sua attenzione alle nuove frontiere che l'uomo e l'universo si trovano a dover attraversare, l'articolo di don Antonio Galati, «Il "Credo" di Teilhard de Chardin sull'evoluzione dell'Universo.

Elementi propedeutici per studi e ricerche». *L'articolo offre con competenza una presentazione di questo pensatore, riproponendone l'attualità. La prof.ssa Alberta Maria Putti, con l'articolo* «La persona umana nella Teologia di Karl Barth»*, contribuisce a rendere, presentando il pensiero di questo grande teologo, questo numero della rivista quasi monografico, per la prevalenza dell'attenzione ai temi più sentiti dell'antropologia, in questo caso approfondendo molto l'aspetto della relazionalità.*

Il prof. Pasquale Bua apre l'orizzonte alla riflessione ecclesiologica con il suo articolo dal titolo «La Chiesa come *communio*. Primo approccio all'ecclesiologia di Walter Kasper»*, nel quale presenta il pensiero di questo teologo, che è fra quelli più interessanti e competenti nel quadro dell'attuale riflessione teologica. L'autore dell'articolo sottolinea l'originalità del pensiero del teologo, rimarcando l'apertura ecumenica della sua riflessione e la sincerità di riferirsi a una Chiesa che conosce una profonda crisi al suo interno. Merito di Kasper è di tenere saldo nella sua riflessione sulla Chiesa il riferimento al Concilio Vaticano II.*

Il dott. Emanuele Avallone è l'autore di un interessante contributo: «La nascita della Commissione Teologica Internazionale»*, nel quale ricostruisce i passi che hanno portato alla nascita di questo organismo, offrendo spunti inediti al lettore.*

Sarebbe stato imperdonabile se fosse risultato mancante, in questa rassegna di riflessioni sull'uomo contemporaneo, l'aspetto economico, che è fra quelli più problematici oggi, quando le diseguaglianze, come previsto da Paolo VI, bussano alle porte del mondo del benessere; l'articolo del prof. Emanuele Giannone, colma la lacuna con una riflessione dal titolo: «A proposito di liberalizzazione dei mercati. Libera circolazione dei capitali e responsabilità morale». *Il tema se si possa governare il mondo dell'economia e della finanza è sviluppato con grande attenzione e passione.*

Ringrazio il Direttore, prof. Lorenzo Cappelletti; il Direttore scientifico, prof. Filippo Carcione e il prof. Angelo Molle per l'impegno che hanno messo nella realizzazione di questa Rivista; un ringraziamento al Pontifico Collegio Leoniano, nella figura del Rettore, mons. Leonardo D'Ascenzo, per la promozione e il sostegno che danno alla Rivista. Importante è stata la collaborazione dei seminaristi, in particolar modo di Francesco Contestabile.

Nel momento di consegnare questo numero alle stampe, il prof. Angelo Molle, colpito nei mesi scorsi da una grave malattia, tornava alla casa del Padre. Era stato fra i fondatori di questa Rivista e si era messo al servizio di questa iniziativa senza risparmiarsi, unendo alla sua professionalità il tratto di un'umanità ricca, piena di rispetto per gli altri e per la loro attività.

Dedico a Lui questo numero, ultimo frutto del suo lavoro.

LUIGI VARI

XIX FORUM TEOLOGICO INTERDISCIPLINARE

*"*Ti esti*?*
La comprensione della persona umana
e la tutela della sua dignità al crocevia delle sfide contemporanee"

Pontificio Collegio Leoniano (Salone Leone XIII)
Anagni, 5 aprile 2014

ATTI

XIX Forum Teologico Interdisciplinare, 5 aprile 2014
Theologica Leoniana 4 (2015) 9-31

IL CYBORG E L'*ENHANCEMENT* UMANO. ALCUNE TRACCE PER UNA VALUTAZIONE ETICO-TEOLOGICA

1. La nascita del termine e il suo contenuto semantico[1]

Durante gli anni Sessanta dello scorso secolo, all'interno di alcuni studi biomedici, due ricercatori, Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline, coniarono, dall'unione dei termini *cybernetic* e *organism*, il termine cyborg[2]. L'intento dei loro studi era indagare sulle possibilità dell'uomo di viaggiare oltre l'atmosfera terrestre e colonizzare altri pianeti. La sopravvivenza nello spazio richiedeva, secondo la visione di Clynes e Kline, la "creazione" di esseri con funzioni organiche estese rispetto a quelle già possedute. I cyborg sarebbero stati dotati di queste caratteristiche creando un ibrido tra organismo e macchine.

L'idea iniziale era quella di sviluppare un complesso organizzativo esogeno che funzionasse come un complesso omeostatico, cioè un sistema in grado di autoregolarsi e di sapersi adattare alle variazioni ambientali[3]. Clynes e Kline crearono contestualmente il primo organismo cyborg della storia: un topo da laboratorio del peso di 220 grammi cui avevano applicato una pompa osmotica sottocutanea che permetteva l'iniezione di un composto chimico con un flusso dal tasso lento e controllato senza alcuna attenzione da parte dell'organismo del topo[4].

Rimanendo fedeli alla descrizione del cyborg di Clynes e Kline, con gli attuali progressi delle scienze biomediche, un individuo che abbia subito l'impianto di un *pacemaker*, che utilizzi un apparecchio acustico o abbia un cuore artificiale o delle protesi cibernetiche potrebbe essere considerato un cyborg. In realtà non tutti i soggetti in questione sono, o sono sempre stati cyborg, poiché «il termine "cyborg" si riferisce sia alla creatura in cui confluiscono il vivente e l'artificiale, sia alla relazione stessa fra l'organico e il macchinico»[5]. La caratteristica peculiare del cyborg, da quanto emerge dallo scritto di Clynes e Kline, è il rapporto omeostatico tra l'organismo e le componenti aggiuntive che ne espandono le funzioni di autoregolamenta-

[1] Il contributo riprende una riflessione analoga offerta dall'autore in *Studia Patavina* 61 (2014) 155-179.

[2] Cfr. M.E. Clynes – N.S. Kline, «Cyborgs in Space», in *The Cyborg Handbook*, cur. C.H. Gray – H. Figueroa- Sarriera – S. Mentor, New York 1995, 29-34.

[3] Cfr. *ibid.*, 30-31.

[4] Cfr. *ibid.*, 30. Anche se il primo cyborg era un topo, l'uso del termine nasce e si riferisce sostanzialmente all'uomo. L'essere umano è da sempre al centro delle "tecnologie cyborg": tanto come soggetto quanto come oggetto.

[5] N. Yehya, "*Homo cyborg*". *Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*, Milano 2005, 39.

zione. Il cyborg non è solamente un uomo con qualche tipo di inserto tecnologico inserito nella carne o nelle ossa, in una certa misura occorre che la persona sia plasmata e modellata dall'intervento tecnologico. La prima difficoltà che si incontra nel parlare di cyborg è proprio definire con precisione chi oggi sia da considerare come appartenente a questa categoria di "organismi cibernetici"[6].

Dai primi studi compiuti nell'ambito aerospaziale, nell'arco di pochi anni, il termine cyborg si è diffuso in molti altri ambiti. Oltrepassando il confine della ricerca e colonizzando l'immaginario collettivo è arrivato a indicare sempre più generalmente operazioni di ibridizzazione prodotte dal progresso tecnologico: queste hanno come oggetto l'essere umano e come risultato modificare la persona con l'utilizzo delle tecnologie[7]. Di fatto l'originaria definizione di Clynes e Kline ha trovato numerose revisioni e ripensamenti che debbono essere tenuti in debita considerazione per poter impostare correttamente un discorso sui cyborg[8].

Dobbiamo comunque rilevare come emerga, fin dai primi utilizzi del termine, una questione di fondo che attraversa i diversi studi: l'uomo avverte come problematico, più che l'incremento della tecnologia nel suo vissuto quotidiano, una certa qualità di rapporto che con questa si instaura, e contemporaneamente si sente aggredito dalla tecnologia nella sua identità tanto da dover coniare un termine, il cyborg appunto, che esprime, nella sua essenza, un'esistenza non più *semplicemente umana*[9].

Tutti questi aspetti pongono numerosi quesiti che si appellano direttamente alla libertà, alla consapevolezza e alla responsabilità dell'uomo. Tuttavia per poter orientare le domande sul cyborg e per poter capire quello che si presenta come un fenomeno molto controverso, l'ibridizzazione fra essere umano e tecnologia, bisogna ulteriormente chiarire i termini della questione.

Cercheremo di tracciare lo sviluppo storico che, dagli anni Sessanta ad oggi, ha avuto il termine cyborg. Come già evidenziato, la nascita del termine cyborg avviene in ambito biomedico ad opera di Clynes e Kline[10]. Il cyborg a cui pensavano i due medici

> «era di tipo assai diverso da quello poi diffuso dalla fantascienza nella narrativa, nel fumetto e nel cinema [...]. È vero infatti che Clynes e Kline pensavano all'inserzione nel corpo di un congegno meccanico [...], ma esso doveva servire a effettuare iniezioni lente e costanti di sostanze biochimicamente attive»[11].

[6] Cfr. *ibid.*, 35.

[7] Cfr. A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford 2003, 3-11.

[8] Cfr. V. Tagliasco, *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*, Milano 1998, 156.

[9] Cfr. A. Caronia, *Il cyborg: saggio sull'uomo artificiale*, Roma 1985, 11.

[10] Cfr. Clynes – Kline, «Cyborgs in Space», 30-31.

[11] Caronia, *Il cyborg*, 102-103.

Nel pensiero dei due ricercatori l'interfaccia che avrebbe permesso di rendere l'organismo vivente un cyborg era prevalentemente chimica. Lo sviluppo di questa idea deriva infatti da una serie di problemi fisiologici e psicologici di cui erano suscettibili gli astronauti. A questi problemi si voleva rispondere con soluzioni di tipo cyborg[12].

In un'intervista a Clynes, Chris Hables Gray ricostruisce l'evoluzione dell'idea originale di cyborg in ambito biomedico lungo la seconda metà del Novecento. Clynes definisce cinque evoluzioni del concetto di cyborg che riassumono lo sviluppo in campo biomedico dello "organismo cibernetico"[13].

Il primo cyborg, che Clynes chiama cyborg I, era pensato guardando alla fisiologia dell'uomo. Anche se si pensava di aggiungere protesi esterne, era sempre la fisiologia dell'organismo che si voleva gestire, cambiare o adattare: protesi d'organo, ma per il mantenimento in vita della persona modificandone la fisiologia[14].

Durante gli anni Settanta Clynes scrive, su richiesta della rivista *Astronautics*, un ulteriore approfondimento sul tema del cyborg[15]. Il cyborg II, come viene battezzato, ha come centro di interesse la natura emotiva dell'uomo: Clynes voleva affrontare il senso di noia e di deserto emotivo cui sarebbero andati incontro gli astronauti in soggiorni prolungati nello spazio. Il cyborg II comporta una "alterazione percettiva" nello "organismo cibernetico" che renda la realtà in qualche misura diversa rispetto al soggetto che la interpreta[16].

Il cyborg II segna il superamento di un limite: le tecnologie cyborg non servono solo a garantire la sopravvivenza, ma vogliono raggiungere il sentire e capire dell'uomo. In una certa misura accedono al luogo dove l'uomo inizia a capirsi come soggetto e come persona.

Lo sviluppo del concetto di "organismo cibernetico" continua parallelamente alle possibilità che gli sviluppi tecnologici e biomedici offrono. Clynes, a metà degli anni Novanta, identifica un ulteriore stadio di sviluppo, il cyborg III, che reputa come già realizzabile. Lo sviluppo della biologia molecolare e l'utilizzo dell'informatica nella genetica costituiscono la frontiera su cui spostare l'attenzione. I ricercatori non devono più cercare un controllo emotivo tramite la psicologia, ma saranno in grado di ottenere molecole progettate con l'ausilio dei computer e sviluppate secondo le molecole esistenti, che lavoreranno *naturalmente* dentro il cervello; e saranno in grado di cambiare l'aspetto emotivo del cyborg[17].

---

[12] Cfr. Yehya, "*Homo cyborg*", 33-34.

[13] Cfr. *The Cyborg Handbook*.

[14] C.H. Gray, «An Interview with Manfred Clynes», in *ibid.*, 48.

[15] Cfr. Clynes, «Cyborgs II. Sentic Space Travel», in *The Cyborg Handbook*, 35-43. Il dottor Clynes formulò nell'articolo in questione l'espressione "sentico" (in inglese *sentic*), con cui descriveva tutta la gamma di emozioni di cui un soggetto è capace (cfr. *ibid.*).

[16] Cfr. *ibid.*

[17] Cfr. Gray, «An Interview with Manfred Clynes», 50.

Anche il cyborg III si caratterizza per il controllo che si vuole avere sulla sfera emotiva della persona: il cyborg III fa uso delle abilità che abbiamo per modificare il prodotto dei geni e anche per inserire nuovo materiale genetico nel DNA esistente. Con il cyborg III, noi potremmo essere capaci di usare nuove molecole per gestire le emozioni che abbiamo, migliorando la natura emozionale dell'uomo per renderlo capace di godersi meglio le varie gioie della vita[18].

Si nota, rispetto al cyborg II, una notevole evoluzione: se i primi tipi di cyborg erano concepiti per supportare l'uomo nella sua ricerca di espansione e conoscenza del cosmo, se i cyborg II vogliono iniziare a controllare il capire e sentire dell'uomo in relazione alle difficoltà dell'esplorazione spaziale, con il cyborg III il centro non è più la ricerca aerospaziale ma una qualità di vita ritenuta "migliore". Il cyborg III cambia finalità: un uomo che diventa cyborg, per Clynes, è ora un individuo che può godere maggiormente della vita e delle sue gioie. Lo "organismo cibernetico", sottolinea il medico statunitense, inizia ad essere un modo per ottenere vite "migliori"[19].

Con il cyborg III si inizia a parlare di cyborg come di individui che abbiano subito un *enhancement*, un miglioramento. Quello che sembra importante sottolineare è che il miglioramento di cui parla Clynes ancora non è di tipo ereditario: si parla di singoli individui e non di cambiare la specie umana.

Clynes traccia comunque anche alcune linee evolutive che il cyborg, a suo giudizio, è destinato ad avere: il cyborg IV e il cyborg V. Guardando al futuro, Clynes sostiene che il cyborg IV sarà realizzato tra cinquanta o cento anni, quando sapremo abbastanza sulla relazione tra queste molecole e la mente, la coscienza e l'emozione, così i nostri successori non avranno più paura nel cambiare qualcosa, anche in maniera ereditaria[20].

Il cyborg IV, nella prospettiva di Clynes, cambierà la natura umana secondo una modalità che vene definita di "evoluzione partecipata": il cyborg si configura sempre più come il nome futuro che si darà all'uomo, il frutto di una auto-evoluzione nel mondo tecnologico. La condizione per poter realizzare questo "organismo cibernetico" è solo la disponibilità di tecnologie sufficientemente sicure.

L'ultimo stadio evolutivo del cyborg, il cyborg V, viene così immaginato da Clynes: alla fine, in millenni da oggi, i nostri cervelli potranno esistere per migliaia di anni o forse più e non avranno bisogno dei nostri corpi per rimanere in vita. Questo sarà il cyborg V. L'essenza dell'uomo sopravviverà alle vicissitudini del corpo, con un cervello dalle funzionalità espanse, oltretutto con sensazioni altamente evolute, con un empatia ulteriormente sviluppata[21].

[18] Cfr. *ibid.*, 50-51.
[19] Cfr. *ibid.*, 51.
[20] Cfr. *ibid.*, 51.
[21] *Ibid.*, 52-53.

La visione di Clynes deve essere completata dagli studi di Tagliasco. Attualmente il cyborg non può essere concepito solamente come un complesso organizzativo omeostatico, ma deve comprendere tutte le evoluzioni che il cyborg II e III di Clynes hanno individuato: parlando di cyborg parliamo di un uomo che in qualche modo pensiamo migliore e che interagisca con la tecnologia non solo mediante macchine, computer o simili ma anche mediante farmaci o molecole appositamente modificate. Nello studio del bioingegnere di Genova leggiamo:

> «si preferisce dare al termine cyborg una interpretazione restrittiva, legata al potenziamento delle prestazioni e non alla sostituzione di funzioni, cosiddette normali, mediante soluzioni tecniche e tecnologiche. Nell'ambito di tale accezione un essere umano in cui sono stati sostituiti con opportune protesi vari sfinteri, le articolazioni di anca, ginocchio e gomito, in cui sono stati trapiantati cornee, cuore, polmone e fegato, non deve essere considerato un cyborg. [...] Invece un uomo che si affida alla neurofarmacologia per potenziare le sue prestazioni intellettuali potrebbe essere considerato un cyborg, in quanto la componente di artificialità farmacologica altera la sua macchina-cervello»[22].

Pur se non pienamente condivisibile in alcuni assunti, la definizione di Tagliasco ci permette di definire l'approccio biomedico al cyborg oggi: si deve parlare di cyborg non per la sola inserzione di componenti meccaniche o elettroniche nel corpo, ma per una serie di relazioni tra uomo e tecnologia che hanno come finalità il miglioramento delle prestazioni: l'*enhancement*. Il cyborg si presenta quindi come una questione che tocca direttamente le finalità della tecnologia biomedica.

2. Alcune tracce per una valutazione etico-teologica

2.1 Paradigmi etici

Per introdurre una riflessione etica sul cyborg e sull'*enhancement* cognitivo ci siamo rifatti a quanto la *Gaudium et spes* (da ora GS) indica come metodo: nel Proemio alla II parte, là dove i Padri conciliari intendono affrontare alcuni problemi specifici e urgenti, la GS sembra suggerire una via preferenziale di indagine. Il Concilio ci invita ad analizzare gli aspetti che interrogano il nostro oggi «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana» (cfr. GS 46). In altri termini, per poter portare la luce della fede e indirizzare la nostra vita verso un orizzonte di frutti per la carità della vita del

[22] TAGLIASCO, *Dizionario*, 156.

mondo, siamo chiamati in un primo momento a raccogliere quanto di migliore l'esperienza umana abbia da offrirci e, successivamente, quanto la fede ci aiuti a capire della complessità del reale con la luce della Verità di cui è foriera.

Dietro il fenomeno dell'*enhancement* umano non vi sono solamente delle prospettive antropologiche fallaci quali quelle del *postumanesimo* e del *transumanesimo*, ma anche delle teorie etiche e delle prospettive biopolitiche che ne sostengono la diffusione nell'attuale panorama culturale.

Vogliamo brevemente confrontarci con le principali valutazioni etiche che ruotano attorno al pensiero *post-umano* e *trans-umano* e alle "tecnologie per l'*enhancement*". È bene precisare come questi elementi non si presentino come un tutto organico ma costituiscano un amalgama disomogeneo di riflessioni anche molto distanti tra loro. Analizzarle si presenta come un importante snodo per il prosieguo della nostra riflessione. Queste riflessioni etiche e biopolitiche, disseminate attraverso i differenti contributi che la letteratura scientifica offre sull'*enhancement* umano, da un lato forniscono una prima indicazione di quali elementi di valore siano fin qui apparsi ai ricercatori come moralmente rilevanti e dall'altro testimoniano in che maniera finora ci si sia accostati a questa materia. Nel confrontarci con le valutazioni etiche finora proposte non sembra opportuno compilare una lista o un elenco che si configuri come una collezione di valutazioni morali quanto più completa possibile. Proveremo invece a raggruppare alcune argomentazioni etiche secondo delle affinità che sembrano emergere all'interno del complesso e magmatico mondo degli *enhancements*. In particolare ci concentreremo lungo tre direttrici principali che emergono dall'analisi della letteratura scientifica; infatti il dibattito stimolato dai recenti sviluppi tecnologici sembra ruotare attorno a domande comuni che, almeno in prima approssimazione, possono essere raggruppate in tre filoni generali.

A un primo livello, la riflessione etica guarda alla persona come a un individuo posto di fronte alla possibilità di essere il soggetto delle *tecnologie per l'enhancement*: le differenti posizioni ruotano attorno alla imprevedibilità degli effetti di alcune tecnologie, alla capacità di controllo che l'uomo ha sul fenomeno tecnologico e agli effetti che queste tecnologie possono produrre sull'individuo. Abbiamo raggruppato questo tipo di riflessioni sotto la dizione generale di *Paura dell'incerto*.

Un secondo ambito di riflessione etica è raccolto attorno al tipo di relazione che si verrebbe a creare tra i soggetti dotati di *enhancements* tecnologici e gli altri membri della società: si mettono in tensione da una parte il diritto dei singoli di perseguire la propria felicità e dall'altro il diritto all'uguaglianza tra gli appartenenti a un medesimo gruppo o nazione. Raggrupperemo le riflessioni basate sulla tensione tra individuo e società sotto la dizione generale *Uguaglianza e ricerca della felicità*.

Il terzo ambito che polarizza le riflessioni etiche riguarda la definizione di alcune regole che dovrebbero tutelare un certo grado di equità nell'uso e nell'accesso alle

"tecnologie per l'*enhancement*": queste riflessioni si differenziano dalle precedenti perché cercano di normare l'utilizzo delle tecnologie non ponendosi alcun tipo di problema riguardo la natura o il significato degli interventi sull'uomo. L'unico interesse è quello di definire delle regole, condivise o condivisibili dalla maggioranza dei cittadini di una nazione, sull'accesso alle "tecnologie per l'*enhancement*". Raggrupperemo queste riflessioni nella dizione *Linee di condotta* (*policies*). Appare evidente come questo terzo filone sia un ramo caratterizzato da una matrice prevalentemente biopolitica.

Le argomentazioni che presentiamo possono essere anche capite secondo un'altra partizione: il primo modo di argomentare è di natura strettamente bioetica, il secondo di natura mista, unendo argomentazioni sui singoli e sulla relazione tra i cittadini, e il terzo è di natura biopolitica.

Anche se il panorama di valutazioni etiche che ruotano attorno al mondo dell'*enhancement* umano risulta frammentato e di difficile definizione, lo schema che proponiamo non è una semplice distribuzione di comodo per una serie di contenuti sparsi. Questa partizione si giustifica notando come i diversi contributi proposti hanno un centro, almeno implicito, che fa riferimento al concetto di *enhancement*: a una serie di visioni di frontiera e profetiche sull'interazione tra tecnologia e persona.

2.1.1 Paura dell'incerto

Le valutazioni etiche che raggruppiamo sotto questa dicitura si possono ulteriormente classificare secondo un duplice modo di comprendere il termine "incertezza": alcuni capiscono il termine "incertezza" riferito allo sviluppo tecnologico e danno luogo a quella che potremo definire la linea della "incertezza tecnologica", altri con il termine "incertezza" intendono riferirsi alle sorti dell'evoluzione umana, creando la linea della "incertezza evolutiva". Entrambe le valutazioni appartengono maggiormente a quei pensatori che hanno dato corpo alla riflessione filosofica sulla tecnologia e al pensiero *post-umano* a partire dalla seconda metà del secolo scorso[23]. Il secolo XX, infatti, segna la nascita di questo tipo di considerazioni poiché

> «è stato il secolo del possibile [...]. Dal punto di vista delle condizioni di fatto, nell'esperienza umana l'area dell'*impossibile* sembra essersi progressivamente

[23] Sulla nascita e le radici del pensiero *post-umano* si vedano i contributi presenti in *Philosophy of Technology* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), http://plato.stanford.edu/entries/technology/ (accesso: 06.02.2014); H. Achterhuis, *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, Bloomington 2001; R. Scharff – V. Dusek, *Philosophy of Technology: The Technological Condition: An Anthology*, Malden 2003; V. Dusek, *Philosophy of Technology: An Introduction*, Malden 2006; J.K.B. Olsen – S.A. Pedersen – V.F. Hendricks, *A Companion to the Philosophy of Technology*, Chichester 2009.

> ridotta: più che in ogni altra epoca del passato, nel corso del secolo appena trascorso le tecnologie hanno realizzato cose che i secoli precedenti avevano ritenuto impossibili: dal volo umano (compreso quello oltre l'attrazione gravitazionale del pianeta) alla trasmissione via etere o cavo di suoni, immagini e dati, alla manipolazione del codice genetico»[24].

L'improvviso aumento delle capacità tecnologiche dell'uomo e il poter effettivamente operare scelte che sembravano impossibili fino a pochi anni prima ha prodotto, come già evidenziato, innanzitutto una crisi del concetto di "natura umana" e del termine "naturale" applicato all'uomo. Si assiste al sorgere di numerosi dibattiti su cosa si debba intendere per natura umana e su cosa significhi "naturale" e "artificiale" applicato alla persona[25]. In particolare ci si chiede se per *naturale* non sia da intendersi semplicemente ciò che risulta "statisticamente normale" o se la natura dell'essere umano non sia un qualcosa di plastico e modellabile dall'intelligenza e dalla capacità tecnica dell'uomo[26]. Anche la razionalità, capita come peculiarità della "natura umana", viene posta sotto inchiesta: ci si chiede se sia solo umana o se non siamo di fronte alla possibilità di creare altre forme di "intelligenza" non biologiche[27]. Questo tipo di istanze e riflessioni si trasformano pian piano in considerazioni etiche che danno luogo a queste due polarità, entrambe focalizzate attorno alla paura dell'imprevisto, nei confronti del nascente "problema della tecnologia": a) l'*incertezza tecnologica*; b) l'*incertezza evolutiva*.

A) Incertezza tecnologica:

Chi argomenta secondo questa modalità si rifà principalmente alle osservazioni filosofiche, sulla tecnologia e sulla condizione dell'essere umano, iniziate intorno alla metà del Novecento in Europa. Questa riflessione filosofica è segnata dai contributi di Martin Heiddeger[28], Hannah Arendt[29], Hans Jonas[30] e Jacques Ellul[31]. Questi

---

[24] Caronia, *Il cyborg*, 117.

[25] Cfr. Achterhuis, *American Philosophy*, 4-5; D.M. Kaplan [ed.], *Readings in the Philosophy of Technology*, Lanham 2004, XIII-XVI.

[26] Cfr. M. Foucault, «Panopticism», in *ibid.*, 359-372; C. Elliot, «Enhancement Technology*?*», in *ibid*., 373-381.

[27] Cfr. R. Kurzweil, «Twenty-First Century Bodies», in *ibid.*, 381-396; H. Dreyfus – S. Dreyfus, «Why Computers May Never Think Like People», in *ibid.*, 397-414; S. Turkle, «Whither Psychoanalysis in Computer Culture?», in *ibid.*, 415-432.

[28] Cfr. M. Heidegger, «La questione della tecnica», in Id*., Saggi e discorsi*, Milano 1976; Id., *Essere e tempo*, Milano – Roma 1953.

[29] Cfr. H. Arendt, *Vita activa: la condizione umana*, Milano [3]1991.

[30] Cfr. H. Jonas, «Toward a Philosophy of Technology», in *The Hastings Center Report* 9 (1979) 34-43.

[31] Cfr. J. Ellul, *The Technological Bluff*, Grand Rapids1990.

filosofi sono, in primo luogo, impressionati dalle possibilità che la tecnologia ha mostrato in campo bellico durante la Seconda Guerra Mondiale e durante la cosiddetta "guerra fredda". Il fatto che il mondo si fosse schierato in due blocchi contrapposti capaci di distruggersi vicendevolmente mostrava in maniera evidente come il desiderio di controllo del reale, che è insito in ogni realizzazione tecnologica, fosse in realtà uno strumento ambiguo e dagli esiti assai poco controllabili: l'energia atomica, solo per fare un esempio, non si mostrava solo come lo strumento principe per lo sviluppo di un mondo migliore ma anche il più efficace strumento di distruzione di massa mai realizzato, uno strumento capace di far scomparire definitivamente la razza umana.

Dalle riflessioni iniziate da questi autori sull'influenza, sull'uso e sul rischio della tecnologia per l'uomo, si diffondono nelle comunità accademiche una serie di valutazioni etiche che si basano, in generale, sull'idea che l'incertezza che circonda il presente e il futuro sviluppo tecnologico deve essere interpretata in termini di rischio, contingenza o finitudine. Si può così riconoscere una sorta di paradigma fondamentale per la valutazione etica della tecnologia: l'uomo, sintetizzando le differenti posizioni di diversi autori, deve procedere con la massima cautela nello sviluppo e nell'uso della tecnologia, poiché la creazione tecnologica è solo in minima parte sotto il suo controllo e rischia di ritorcersi contro il suo stesso creatore. La paura di quello che potrebbe succedere diviene il criterio etico fondamentale: lo sviluppo delle tecnologie e la loro applicazione, specie sull'uomo, deve avvenire con la massima prudenza per la non piena consapevolezza di ogni possibile effetto che queste possono avere.

Questo tipo di valutazioni vengono ripetute da diversi studiosi e sono trasversali rispetto al fenomeno tecnologico.

Una caratteristica di questo tipo di riflessioni è quella di guardare alla persona sotto la prospettiva dell'individuo; inoltre le valutazioni che è possibile ricondurre a questo tipo di paradigma sono caratterizzate, generalmente, da una concezione di valutazione etica intesa come limite e confine alla libertà umana. La riflessione morale, secondo queste prospettive, sembra avere il compito di contenere e frenare una libertà che si intende quasi come sinonimo di cieco arbitrio, sganciata da ogni forma di consapevolezza e responsabilità, più che configurarsi come un'istanza propulsiva per l'umanizzazione del mondo.

B) Incertezza evolutiva:

All'interno di ciò che abbiamo definito come *Paura dell'incerto* dobbiamo inserire un'altra serie di riflessioni che prendono forma da una radice differente rispetto a quella appena indicata e che costituiscono, in generale le valutazioni etiche di chi si

riconosce nel pensiero *post-umano* e *trans-umano*[32]. L'incerto e lo sconosciuto per i *postumanisti* non è costituito dalle conseguenze imprevedibili delle tecnologie ma dalla stessa natura umana: Darwin e le teorie sull'evoluzione[33] vedono l'uomo, come ogni essere vivente, soggetto al cieco arbitrio dell'evoluzione che ne può decretare l'estinzione qualora non fosse più in grado di vincere la competizione con le altre specie[34].

Sebbene secondo prospettive diverse rispetto alla linea della "incertezza tecnologica", anche chi argomenta secondo questa linea si muove lungo l'asse del timore del non prevedibile: il timore che deve guidare il nostro agire è quello di un processo evolutivo che potrebbe sterminare al razza umana. Il maggior sostenitore di questo tipo di valutazioni è Nick Bostrom, capostipite del pensiero *trans-umano*[35].

L'idea di fondo è che la tecnologia possa permettere all'uomo di non dover più subire i processi evolutivi ma di essere artefice del suo sviluppo[36].

Per i *transumanisti* l'ibridazione con la tecnologia sta rapidamente portando gli esseri umani a trasformarsi in una vera e propria "nuova scienza biologica", affiancando all'evoluzione naturale una non meglio precisata "evoluzione culturale"[37].

2.1.2 Uguaglianza e ricerca della felicità

Mentre le argomentazioni precedenti guardano alla persona come a un individuo, cercando di tutelarne i diritti fondamentali e di non esporlo a rischi eccessivi, questo tipo di valutazioni guarda maggiormente al rapporto tra individuo e società chiedendosi che relazioni potrebbero crearsi tra i "migliorati" e il resto degli uomini.

Molte delle argomentazioni che riguardano specificatamente la dimensione dell'*enhancement* tecnologico dell'uomo e che cercano di determinare e comprendere il fenomeno nella sua bontà o malizia, vengono valutati mediante due diritti ritenuti inviolabili: il diritto di uguaglianza e il diritto di ricercare la propria felicità. Secondo

---

[32] Cfr. N. Badmington, *Posthumanism* (*Readers in Cultural Criticism*), New York 2000; C.C. Hook, «Transhumanism and Posthumanism», in *Encyclopedia of Bioethics*, cur. S.G. Post, III, New York 2003, 2517-2520; N. Bostrom, *Transhumanist Ethics*, http://www.nickbostrom.com/ethics/transhumanist.pdf (accesso: 28.01.2014).

[33] Cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Roma 1966.

[34] Si veda a questo proposito l'influenza che l'evoluzionismo ha avuto sulla nascita del pensiero *post-umano* e *trans-umano*. Cfr. Badmington, *Posthumanism*, 1-10).

[35] Bostrom, *Transhumanist Ethics*. Si noti come egli adotti la locuzione "sistemi etici conservatori" per classificare le visioni etiche che pongono dubbi sulla liceità degli interventi atti a manipolare la natura umana.

[36] Cfr. Hook, «Transhumanism and Posthumanism».

[37] Caronia, *Il cyborg*, 138. Sulla dimensione culturale dello sviluppo *trans-umano* si veda anche O. Dyens, *Metal and Flesh: The Evolution of Man: Technology Takes Over*, Cambridge 2001, 8.

questa modalità di impostare il discorso, l'*enhancement* sarebbe lecito nella misura in cui consentisse agli uomini di rimanere uguali fra loro e favorisse l'inalienabile desiderio di ciascuno a ricercare la propria felicità.

Attualmente, parlando di *enhancement*, si affrontano temi come la sicurezza, la giustizia, il consenso informato, questioni di tipo psicologico e il rispetto dell'autonomia degli individui, ma queste problematiche vengono ricondotte in ultima analisi ad argomentazioni che mostrano come le pratiche di *enhancement* attuino o neghino l'uguaglianza tra gli individui o la ricerca della felicità. Proveremo a riproporre in maniera sinottica le argomentazioni fondamentali su: a) *uguaglianza*; b) *ricerca della felicità*. Esse costituiscono lo status del dibattito sul miglioramento tecnologico dell'essere umano.

A) Uguaglianza:

L'attenzione al tema dell'*uguaglianza* in relazione all'*enhancement* umano è stata sollevata per la prima volta da Francis Fukuyama[38]. Già nel 2002 Fukuyama additava il movimento *transumanista* come capace di provocare un cambiamento sociale tale da poter mettere in pericolo le idee della democrazia liberale, basate sull'uguaglianza degli esseri viventi, criticando i cambiamenti demografici e sociali che possano avvenire mediante l'eugenetica[39]. Nel 2004 in un editoriale apparso sulla rivista *Foreign Policy*[40] Fukuyama allarga la sua analisi alle emergenti "tecnologie per l'*enhancement*" umano chiedendosi quali diritti avrebbero preteso i "migliorati" e quali diritti avrebbero avuti in confronto a coloro che non sarebbero stati "migliorati". Fukuyama sosteneva che la prima vittima del *transumanesimo* potrebbe essere l'uguaglianza. Per l'autore nordamericano, la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America, che afferma che «tutti gli uomini sono creati uguali», ha visto svolgersi le più grandi battaglie politiche nella storia degli Stati Uniti su chi dovesse essere considerato pienamente umano.

I timori di Fukuyama, il primo a parlare di un problema di *equality* per le "tecnologie per l'*enhancement*", e le sue argomentazioni si sono via via diffuse nella letteratura scientifica divenendo un'argomentazione tipica e un nodo di imprescindibile importanza nel parlare dell'*enhancement*. È facile trovare l'eco delle sue domande negli scritti di coloro che studiano il *transumanesimo* e l'*improvement* umano[41].

Come è facile intuire, i tentativi di risposta ai dubbi avanzati da Fukuyama sono

[38] Cfr. F. Fukuyama, *The Post-human Future: Political Consequences of the Biotechnology Revolution*, London 2002.

[39] Cfr. *ibid.* 181-217.

[40] F. Fukuyama, «Transhumanism. The World's Most Dangerous Ideas», in *Foreign Policy* 144 (2004) 42-43.

[41] Si veda la sintesi offerta in Hook, «Transhumanism and Posthumanism».

venuti principalmente dagli appartenenti al movimento *trans-umano* fondato da Bostrom: in una serie di articoli suoi e dei suoi allievi dell'università di Oxford, essi replicano alle obiezioni del professore della John Hopkins University[42].

Se Fukuyama rappresenta il prototipo di un certo tipo di obiezioni, è altresì possibile individuare in un contributo di Wilson[43] una raccolta sistematica di risposte che il *transumanesimo* ha elaborato alle obiezioni sul tema di *equality*. Presenteremo le risposte a Fukuyama e ai contributi analoghi al suo seguendo Wilson, perché in questo modo possiamo completare la presentazione dello *status quaestionis* nel dibattito sull'*equality*.

In primo luogo, per rispondere a Fukuyama, i *transumanisti* distinguono tra il concetto di "persona" e quello di "persona morale"[44].

Questa distinzione, che Bostrom e i *transumanisti* non chiariscono fino in fondo né illustrano nel suo fondamento filosofico, permette di minare il discorso di Fukuyama che legava essenza umana e diritti delle persone: l'essenziale diventa determinare cosa permette a una "creatura" di raggiungere uno standard che faccia parlare di presenza di personalità morale poiché è l'essere persona morale che dà luogo al diritto all'uguaglianza e non le eventuali altre capacità, inferiori o superiori che siano, che una "creatura" possiede nei confronti delle altre[45].

Per definire come una creatura possa considerarsi una "persona morale" e tentare di superare definitivamente le obiezioni di Fukuyama i *transumanisti* seguono le argomentazioni di Rawls sulla giustizia. Secondo la "teoria della giustizia" di Rawls[46] la "persona morale" è dotata di "due poteri morali": in primo luogo quello di possedere il senso di giustizia, o di saper comprendere e applicare i principi di giustizia politica che specificano gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di applicarli[47]; in secondo luogo quello di concepire e di perseguire razionalmente una concezione del bene[48]. Questi due poteri definiscono, per Rawls, rispettivamente, la

[42] Cfr. N. Bostrom, «The Fable of the Dragon Tyrant», in *Journal of Medical Ethics* 31 (2005) 273-277; Id., «In Defense of Posthuman Dignity», in *Bioethics* 1973 (2005) 202-214; Id., *Transhumanist Ethics*, http://www.nickbostrom.com/ethics/transhumanist.pdf (accesso: 28.01.2014); Id., *Transhumanist Values*, http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf (accesso: 28.01.2014); J. Savulescu – N. Bostrom, *Human Enhancement* and World Transhumanist Association, *Transhumanism Declaration*, http://humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration (accesso: 28.01.2014); N. Bostrom – R. Roache, *Ethical Issues in Human Enhancement*, http://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf (accesso: 28.01.2014).

[43] Cfr. J. Wilson, «Transhumanism and Moral Equality», in *Bioethics* 8 (2007) 419-425.

[44] Cfr. *ibid.* 419.

[45] Si vedano le già citate tesi di Fukuyama e le relative risposte di Bostrom.

[46] Cfr. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, London 2001.

[47] Cfr. *ibid*., 18-19.

[48] Cfr. *ibid*., 19.

"persona morale" e la "personalità morale". Nel recepire questa teoria e nel modo di capire queste proprietà, i *transumanisti* guardano ai due poteri morali come "proprietà soglia": proprietà che variano di grado, ma dove le differenze sono significative solo fintantoché non si è raggiunta una certa soglia.

Questa distinzione consente quindi ai *transumanisti* di considerare come insignificanti dal punto di vista morale gli *enhancements* dell'uomo perché, se per Fukuyama un eventuale *enhancement* delle persone produrrebbe una variazione di grado nei due poteri che comporterebbe una variazione di *status morale* nelle persone, nell'interpretazione di Bostrom e della sua scuola, anche se gli esseri umani dovessero subire degli *enhancement* che aumentassero queste proprietà, questo non garantirebbe loro uno statuto morale differente rispetto all'uomo "non migliorato", avendo questo già raggiunto la soglia di "persona morale" ed essendo le variazioni oltre questa soglia non significative moralmente.

Forti di queste premesse, i *transumanisti* sostengono che le conclusioni di Fukuyama risultano infondate e che non debbono essere prese in considerazione.

Connessa con questa argomentazione si trova diffusamente sottolineata la differenza tra il *treatment*, cioè la terapia, che tradizionalmente le biotecnologie cercavano, e l'*enhancement* tecnologico: mentre con la terapia si mira a recuperare parte di un qualcosa che è dato a priori, come un dono, con l'*enhancement* ci si muove nella direzione di voler superare e travalicare i limiti imposti dalla nostra costituzione biologica. Il dibattito su *treatment* ed *enhancement*, in questo contesto, è finalizzato solamente a mettere in evidenza come gli *enhancements* esprimano un profondo desiderio di controllo sul reale vòlto a oltrepassare i limiti biologici dell'uomo. I diversi autori citati lasciano del tutto inesplorato il significato morale della radicale differenza tra *treatment* ed *enhancement*.

B) Ricerca della felicità:

Questo tema è stato introdotto, come già visto, per parlare delle biotecnologie utilizzate per scopi differenti dalla terapia medica. Il punto sullo status della ricerca biotecnologica e sullo iato che questa crea tra il diritto alla "ricerca della felicità" del singolo e la giustizia sociale è stato focalizzato da un recente rapporto del President's Council on Bioethics (= Comitato presidenziale). Il President's Council on Bioethics all'epoca era guidato da Edmund Pellegrino e annoverava studiosi del calibro di Francis Fukuyama e Leon Kass.

Lo studio in questione solleva all'attenzione della politica statunitense il fatto che alcune tecnologie applicate all'uomo rischiano di cambiare profondamente la società minandone le basi stesse. *Beyond the Therapy* raccoglie alcune tendenze culturali e cerca di fornire in un quadro organico dei tentativi di discernimento etico mostrando inoltre che, seppur distinto dal problema della "uguaglianza", il discorso sulla "ricerca

della felicità" condivide con il tema dell'uguaglianza le medesime radici: la relazione tra individuo e società. Infine bisogna notare che il rapporto sull'uso oltre la terapia delle biotecnologie cerca di fornire al capo dell'esecutivo statunitense alcuni strumenti per effettuare un'efficace *governance* delle biotecnologie stesse.

Al pensiero *post-umano* il President's Council on Bioethics fa alcuni specifici accenni[49] tuttavia preferisce lasciare sullo sfondo l'analisi di questa corrente di pensiero: il testo più che su una critica a una determinata visione antropologica o filosofica in primo luogo si sofferma sulle tecnologie e sul loro possibile uso "oltre la terapia". La critica di fondo che viene fatta all'uso delle biotecnologie "oltre la terapia" riguarda il concetto stesso di felicità: l'attuale panorama culturale tende ad assimilare il concetto di felicità a quello di piacere, rendendolo un sinonimo di questo[50]. Una felicità confusa con il piacere ristruttura la società stessa: le biotecnologie invece di contribuire a trasformare la nostra società in una società più felice combattendo disagi e malattie, ne vogliono realizzare una piacevole, dove il piacere si identifica con la soddisfazione del desiderio del singolo di andare oltre i limiti biologici dell'essere umano. Quello che ci si chiede è se in queste condizioni si possa ancora parlare di un diritto alla "ricerca della felicità", perché il bene non si identifica semplicemente con ciò che le persone scelgono. A partire da queste considerazioni centrali il Comitato presidenziale individua una serie di problemi che rafforzano l'idea di dissuadere dall'impiego delle biotecnologie per usi che vadano "oltre la terapia". Innanzitutto si focalizzano questioni definite essenziali in riferimento alla tutela della persona: il rispetto di ciò che l'uomo possiede come "dato" e i problemi che le biotecnologie possono aprire sull'identità e l'individualità delle persone. A fianco di queste questioni si enucleano una serie di problemi che riguardano il contesto e la struttura stessa della società: il pericolo per la salute derivante dall'uso di queste tecnologie; problemi di possibili ingiustizie riguardo l'accesso a queste risorse; e una serie di problemi sulla reale libertà dei singoli o sulla possibile coercizione diretta o indiretta che una società composta da cittadini "migliorati" possa mettere in atto rispetto all'utilizzo di biotecnologie migliorative. Tutte queste considerazioni portano il Comitato presidenziale a concludere che il diritto alla ricerca della felicità debba essere limitato e ben chiarito nella sua valenza, parlando di biotecnologie che prevedano usi che vadano "oltre la terapia".

Le argomentazioni presentate dal President's Council on Bioethics hanno successivamente trovato una notevole eco e sono divenute, analogamente a quanto visto per il tema della "uguaglianza", parte di una riflessione comune sul tema dell'*enhancement*.

---

[49] Cfr. *ibid.*, 7; 35; 48.

[50] Cfr. J. Huer, *The Post-Human Society*, Frederick 2004; L. Kass, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, New York 2003, 16-20 (introduzione al rapporto «Beyond the Therapy»).

La corrente *trans-umana*, che inizia a definirsi e comprendersi come antagonista alla linea del *bioconservatorismo*[51], risponde sul tema del diritto alla "ricerca della felicità" proponendo una propria interpretazione dell'*enhancement*. Il punto di partenza per comprendere il valore delle *tecnologie per l'enhancement* è la visione dell'uomo che caratterizza i *transumanisti*. L'antropologia *trans-umana*, infatti, è fortemente segnata da una visione dell'uomo come un essere malleabile e quindi modificabile e migliorabile.

Bostrom nota come da sempre l'uomo metta in atto strategie tecnologiche per migliorarsi: ad esempio i vaccini contro alcune malattie testimoniano come l'uomo utilizzi la tecnologia per migliorare se stesso, le sue capacità e il mondo in cui vive. In particolare la scoperta dei vaccini e il loro impiego sono la dimostrazione lampante di come l'uomo abbia un corpo che per costituzione è migliorabile[52] e di come già più volte la società ha accettato l'idea di migliorarlo. In questa maniera Bostrom invita a riconsiderare tutto il quadro in cui si collocano le "tecnologie per l'*enhancement*". Se l'*enhancement* è un uso delle facoltà umane per migliorare quella base malleabile che è la nostra biologia allora l'*enhancement* deve essere capito come un obbligo morale: l'uomo ha l'obbligo di cercare ciò che lo rende migliore perseguendo la propria felicità[53].

Il tema della "ricerca della felicità" si colloca quindi tra le due polarità che abbiamo presentato. Da una parte la visione che tende a restringere l'uso delle biotecnologie per i soli scopi terapeutici (*treatment*) e invita a usare molta prudenza nei confronti di ogni uso che vada "oltre la terapia", per le complesse problematiche che si instaurerebbero nella società tra individui "migliorati" e il resto della popolazione e per non permettere al desiderio del singolo di nuocere al resto della società. Di contro la corrente *transumanista* che vede nell'*enhancement* tecnologico la via da perseguire, addirittura nella forma del dovere morale, per permettere ai singoli di raggiungere la propria felicità, un diritto questo che si afferma essere inalienabile e insopprimibile per ogni essere umano.

2.1.3 Linee di condotta (*policies*)

Per completare il panorama delle valutazioni etiche sull'*enhancement* cognitivo dobbiamo accostarci a quella serie di valutazioni che abbiamo raggruppato sotto la

[51] Cfr. Bostrom, «In Defense of Posthuman Dignity», 202.

[52] I vaccini, per Bostrom, sono un chiaro esempio di un *enhancement* umano comunemente accettato atto a migliorare le capacità del sistema immunitario.

[53] Questa tesi trova la sua forma più compiuta in J. Savulescu – N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford 2009, 131-154, ove si raccolgono, in un tentativo di riflessione sistematica, le diverse riflessioni sull'*enhancement*.

dicitura *Linee di condotta* (*policies*). Queste si pongono a un livello differente dalle precedenti. La presente sezione raccoglie una serie di argomentazioni che, non curandosi in primo luogo del significato morale che le "tecnologie per l'*enhancement*" hanno per la persona, cercano di definire delle regole, *policies* appunto, per gestire lo sviluppo e l'accesso all'*enhancement* tecnologico. L'interesse posto in queste argomentazioni, quindi, generalmente non guarda all'effetto che queste tecnologie hanno sulla persona ma guarda solamente a come la società, intesa come un tutto organico, ne deve regolamentare l'uso e lo sviluppo.

Al momento si nota come le riflessioni sulle possibili modalità di gestione dell'innovazione tecnologica siano ancora molto acerbe, anche a causa del contributo solo di poche istituzioni e enti governativi. Tendenzialmente è possibile notare come questi contributi tendano ad essere unanimi nel riconoscere la necessità di una *governance* nei confronti delle "tecnologie per l'*enhancement*" rimanendo abbastanza vaghi nel proporre strategie operative per attuarla. Anche se le *policies* guardano principalmente alla società, tuttavia non sono del tutto assenti argomentazioni di tipo fondativo: alcune di queste *policies* premettono e si fondano su analisi filosofiche o antropologiche; altre sorgono da un'analisi delle "tecnologie per l'*enhancement*"; altre ancora sono di natura politico-economica. Quello che accomuna le valutazioni che riportiamo è il loro focalizzarsi sulla società più che sull'individuo e il fatto che nel loro insieme si presentano come un complesso insieme di contributi interessati a regolare l'uso degli *enhancement* più che a capirne il senso.

Le *policies* divengono allora tentativi di governare una società complessa indirizzandola verso uno sviluppo ritenuto accettabile o desiderabile. Per instaurare una *governance* efficace ci si rende conto che fronteggiare la rapida evoluzione tecnologica richiede lo sviluppo di una struttura organizzativa capace di promuovere una maggiore interazione tra gli esperti delle scienze, dell'ingegneria e delle arti umanistiche.

Proveremo quindi in un primo momento a lasciare emergere i tentativi di regolamentazione delle "tecnologie per l'*enhancement*" e successivamente ne metteremo in evidenza alcuni elementi rilevanti per portare a compimento l' analisi che ci siamo proposti.

Guardando ai tentativi di regolamentazione delle "tecnologie per l'*enhancement*" è possibile riconoscere una sorta di ordito formato attorno al tema della giustizia: si vuole regolamentare lo sviluppo, l'uso e la modalità di accesso a queste tecnologie perché si intuisce come questi possano minacciare tanto i rapporti tra i singoli che tra la società e suoi membri.

Le istituzioni internazionali, come l'ONU o l'UNESCO, ad esempio, cercano di definire politiche internazionali perché le ricerche in campo di innovazione tecnologica si realizzino con progetti di ricerca cui partecipino membri di diversi Paesi.

Si teme che il divario tecnologico possa acuire il divario tra ricchi e poveri e tra mondo sviluppato e paesi in via di sviluppo.

Differente è invece la prospettiva statunitense. La National Science Foundation auspica un intervento governativo perché lo sviluppo di queste tecnologie sia un fenomeno principalmente nazionale e destinato a garantire la supremazia tecnologica ed economica degli Stati Uniti d'America[54].

Il problema della giustizia nella prospettiva americana è capito come il mantenimento dello *status* di supremazia a livello internazionale degli Stati Uniti e contemporaneamente come un modo per ottenere il massimo sviluppo, tanto dei singoli quanto della società[55], in campi quali la salute, l'integrazione sociale, l'educazione e le capacità mentali dei cittadini.

Nel 2003, affrontando il tema particolare dell'*enhancement*, il President's Council on Bioethics, il primo a trattare la materia della regolamentazione pubblica per il mondo delle biotecnologie, si diceva contrario all'introduzione di regolamentazioni per l'uso di biotecnologie migliorative perché la ricerca dell'eccellenza mediante *enhancement* sembrava ai membri del Comitato analogo al doping per vincere una gara sportiva: un imbroglio nei confronti di chi fa ricorso solo ai propri mezzi[56]. Recentemente questa posizione di chiusura nei confronti di *policies* che permettano lo sviluppo e la diffusione di "tecnologie per l'*enhancement*" si va pian piano abbandonando e si chiede a più voci che le istituzioni governative assumano posizioni più permessiviste in tema di *enhancement*. Questa operazione di pressione sulla politica non è principalmente un'operazione capitanata da qualche corrente liberale estremista, come ad esempio alcune frange dei *transumanisti*, ma è un pensiero diffuso ed è proposto anche da ambienti molto vicini a quelli dei membri del President's Council on Bioethics. Il rapporto sulle "tecnologie convergenti" della National Science Foundation, la prima istituzione che ha avanzato l'idea di un cambiamento di rotta nella politica sulle biotecnologie negli Stati Uniti d'America, ha portato a un ripensamento generale sull'uso "oltre la terapia" delle biotecnologie. Un segno di questi cambiamenti è visibile sulle pagine del *Kennedy Institute of Ethics Journal*: la voce ufficiale del rinomato Istituto di ricerca etica ha dedicato un numero speciale ai problemi legati all'*enhancement* tecnologico[57] dicendosi favorevole, per la prima

[54] Cfr. *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, ed. M.C. Roco – W.S. Bainbridge, New York 2003, 30.

[55] Cfr. *ibid*., 1-27.

[56] Cfr. Kass, *Beyond Therapy*, 29. Il testo usa proprio il verbo *cheat*, che significa imbrogliare, barare o truffare.

[57] Il numero in questione è il secondo del 2010. La pubblicazione di queste tesi è particolarmente significativa perché raduna le posizioni del Kennedy Institute of Ethics e della Georgetown University che ha tra i suoi affiliati gran parte dei membri dell'allora President's Council on Bioethics tra cui Ed-

volta, all'adozione di alcune *policies* volte a regolare un giusto sviluppo e un uso equo di alcune forme di *enhancement*.

La mutata comprensione dell'*enhancement*, anche in ambienti tendenzialmente più conservatori, e la richiesta di regolamentarne l'uso dando il via anche alla fase di sperimentazione sull'uomo, è legata a una nuova valutazione, in termini di costi-benefici, delle "tecnologie per l'*enhancement*"[58].

Quello che rende eticamente lecito sperimentare sull'uomo l'*enhancement* è il doppio uso che molte di queste tecnologie presentano: anche se sviluppate come *enhancement*, in realtà sono di grande aiuto nel trattamento di numerose malattie, e l'analisi del rapporto tra rischi e benefici fa propendere a favore della sperimentazione sull'uomo[59]. Se il doppio uso delle biotecnologie era in *Beyond Therapy* il rischio maggiore[60], ora diviene il motivo che ne rende eticamente lecito lo sviluppo, l'uso e la sperimentazione. Le motivazioni sono però estrinseche all'*enhancement*, si guarda ai benefici che un uso di queste tecnologie come *treatment* possono avere per l'umanità. Le *policies* divengono allora il modo migliore per massimizzare e regolare questi benefici regolamentando quanta tolleranza si deve avere nei confronti dell'*enhancement*.

Guardando in particolare all'*enhancement* cognitivo, si possono individuare delle ulteriori motivazioni a beneficio della collettività, che suggeriscono l'introduzione di *policies* che permettano fin d'ora la messa in commercio e l'uso dei cosiddetti *neuroenhancer*[61], cioè dei medicinali, originariamente vòlti alla cura di malattie nervose, che sono in grado di aumentare la capacità cognitiva degli individui sani.

Le argomentazioni fin qui presentate sono quindi usate per tentare di giustificare l'introduzione di regole che garantiscano di ottenere il guadagno massimo, in termini di prestazioni e di vantaggi economici, al massimo numero di componenti di un

---

mund Pellegrino, Alfonzo Gomez-Lobo, John Collins Harvey, Robert M. Veatch e Madison Powers. Si può ravvisare quindi in queste posizioni una sorta di apertura verso l'*improvement* tecnologico le cui motivazioni investigheremo tra poco.

[58] Cfr. O. Lev – F.G. Miller – E.J. Emanuel, « The Ethics of Research on Enhancement Interventions», in *Kennedy Institute of Ethics Journal* 20 (2010) 101.

[59] Cfr. *ibid.*, 109-111. Gli autori definiscono il doppio uso di queste tecnologie come la chiave che giustifica il loro sviluppo. Rimane in ombra nel presente articolo tutto il discorso economico: il tema dell'*enhancement* sembra attirare molti più fondi che le tradizionali ricerche mediche e sembra che acconsentire alla ricerca di tecnologie per l'*enhancement* consenta di ottenere fondi altrimenti non ottenibili.

[60] Cfr. Kass, *Beyond Therapy*, 11-16.

[61] Per la regolamentazione dell'uso di questi farmaci si vedano, ad esempio, I. Singh – K.J. Kelleher, «Neuroenhancement in Young People: Proposal for Research, Policy, and Clinical Management », in *American Journal of Bioethics Neuroscience* 1 (2010) 3-16; P. Benanti, «Neuroenhancement in Young People: Cultural Need or Medical Technology », in *ibid*., 27-29.

gruppo o, in alternativa, minimizzino il numero degli esclusi dai vantaggi del processo dell'*enhancement*.

Si vuole implementare una regolamentazione che consenta ai singoli di esercitare la propria volontà (consenso) al riparo da ogni tipo di coercizione, compresa eventualmente quella forma di coercizione implicita derivata dalla pressione di vari fattori sociali[62]. L'attenzione delle istituzioni, secondo alcuni autori, deve essere concentrata nella ricerca di strumenti che consentano ai singoli soggetti di essere informati sui rischi e sui benefici degli *enhancement* cognitivi essendo contemporaneamente lasciati liberi di decidere autonomamente su se stessi[63].

A fianco di queste indicazioni, che potremmo catalogare come prudenziali e che richiedono l'intervento di istituzioni nazionali o sovranazionali per una *governance* che tuteli tanto il bene di singoli che dei gruppi, gli esponenti del *transumanesimo* tendono invece a propendere per una completa deregolamentazione in materia di *enhancements*: le tecnologie per il miglioramento umano dovrebbero essere regolamentate non da principi morali o quadri valoriali di riferimento ma dal libero mercato, dalla legge della domanda e dell'offerta. Sarebbe il mercato a produrre, selezionare e vendere al miglior offerente la possibilità di evolversi mediante l'*enhancement* tecnologico.

Alcune delle posizioni emerse in questa breve analisi sono pienamente condivisibili ed esprimono anche preoccupazioni o attenzioni che da credenti siamo chiamati ad assumere. Tuttavia il contributo maggiore che, come credenti, possiamo assicurare non è solamente in una ricerca di limiti da porre a una tecnologia per il miglioramento che inesorabilmente assale quello che rimane della persona (anche se, forti della comprensione che la fede ci dona della dignità umana, siamo sicuramente chiamati a difendere la persona dalle minacce che un uso errato della tecnologia può provocare), ma nella gestione positiva del progresso tecnologico, orientandolo verso un autentico sviluppo umano.

2.2 Una prospettiva etico-teologica

Ci sembra che, dal punto di vista del vivere sociale, le posizioni che abbiamo riassunto e presentato, da una parte, guardino al fenomeno dell'innovazione tecnologica, dall'altra, tuttavia, non precisino fino in fondo il ruolo di questo nei confronti dello

[62] Ci sembra che un paradigma esaustivo di questo tipo di argomentazioni sia riscontrabile nell'analisi che Sing e Kelleher fanno su quali politiche debbano regolare, nel mondo giovanile, l'uso come *enhancement* cognitivo di farmaci destinati al trattamento dei disturbi d'attenzione. Cfr. Singh – Kelleher, «Neuroenhancement in Young People», 3-16.

[63] La letteratura in materia si sta rapidamente moltiplicando. Per una rassegna rimandiamo alla bibliografia contenuta nella ricerca di Singh e Kelleher. Cfr. *ibid.*

sviluppo: sembra urgente e necessario chiarire che tipo di relazione esista tra innovazione tecnologica e sviluppo sociale. Inoltre in un contesto economico in cui le risorse si rivelano limitate, lo sviluppo tecnologico implica necessariamente una scelta tra diversi ambiti di ricerca. Il favorire una ricerca piuttosto di un'altra o scegliere di sviluppare degli *enhancement* piuttosto che dei *treatment* ha delle notevoli implicazioni etiche legate al bene tanto dei singoli che dei gruppi: questi elementi e i criteri di scelta nella selezione delle aree di sviluppo tecnologico devono essere resi visibili, sottraendoli a eventuali interessi sommersi, e devono essere resi oggetto di discernimento morale. Una corretta impostazione del dibattito etico dovrà tener conto quindi anche di tutti quei criteri che possano favorire o orientare verso il bene comune le innovazioni tecnologiche.

Sembra molto importante l'intuizione della necessità di creare organismi o istituzioni che garantiscano la *governance* delle "tecnologie per l'*enhancement*". I contributi del President's Council on Bioethics e della National Science Foundation sono esempi preziosi di come sia possibile governare l'innovazione. Solo se le riflessioni e il confronto per un discernimento etico trovano una struttura politica che abbia realmente il potere di gestire l'*enhancement* si può pensare di far fronte e di gestire la complessità del mondo tecnologico con tutte le problematiche a questo connesse. L'alternativa, nella migliore delle ipotesi, è formulare proposte o valutazioni che si risolvono in un *flatus vocis* privo di efficacia storica.

La gestione della tecnica-tecnologia e il suo sviluppo in un prossimo futuro richiede, quindi, una gestione di tipo politico-economico. Per questo tipo di gestione si è soliti parlare di *governance*[64], un termine che si riferisce, secondo la definizione fornita dall'Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), all'esistenza di un nuovo modo di organizzare e amministrare territori e popolazioni. La OECD, per descrivere gli attuali scenari di governo dell'innovazione, suggerisce la sostituzione del tradizionale termine *government* con quello di *governance*, poiché il primo non è più una definizione appropriata del modo in cui oggi le popolazioni e i territori sono organizzati e amministrati: in un mondo in cui la partecipazione dei rappresentanti degli interessi economici e della società civile sta diventando la norma, il termine *governance* definisce meglio il processo attraverso cui collettivamente, cioè mediante l'apporto del pubblico e del privato, si risolvono i problemi e si risponde ai bisogni della società, mentre *government* tende a indicare, nella letteratura specializzata, piuttosto lo strumento che oggi si usa per il governo[65].

[64] Il termine anglosassone *governance* è derivato dal francese antico e, privo di un sostantivo corrispondente nella lingua italiana, negli ultimi venti anni è diventato popolare nel dibattito politico e accademico: tende a sostituire l'uso del termine *government*. Cfr. OECD, *Economics Glossary. English-France*, Parigi 2006, 236.

[65] Su questo tema, *governance* e sviluppo, si veda l'ottimo studio del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, un'associazione nota fino al 1980 come Movimento Laureati di Azione Cattolica: *La*

Per ogni processo di "innovazione tecnologica", bisogna ricordare che

> «il concetto di *governance* è strettamente collegato ad un genitivo, che consente di cogliere le implicazioni di significato e anche di far esplodere le contraddizioni contenute in un termine che si impone per la sua polisemicità e anche aporeticità. Si parla diffusamente e opportunamente di "*governance* dello sviluppo", legando indissolubilmente i dinamismi della *governance* al tema/problema dello "sviluppo" che è certamente un tema classico del pensiero economico e non solo. La correlazione *governance*-sviluppo libera il concetto di *governance* dalle strettoie semantiche che lo legherebbero esclusivamente alla dimensione economica, per aprirlo a quei fondamenti etico/filosofici e politico/sociologici, che ne danno in conclusione, un significato antropologico, consentendogli di rimettere al centro l'uomo con la sua capacità di significazione, smentendo il fatalismo legato alla classica concezione della "mano invisibile", dell'origine "naturale" delle leggi dell'economia e alla indefettibile legge del mercato»[66].

Il legame che si instaura tra *governance* e sviluppo è biunivoco: da un lato apporre il termine sviluppo a fianco del termine *governance* indica il rimettere al centro del vivere sociale, come un fine, la persona; contemporaneamente indicare che lo sviluppo necessita di una *governance* significa assumere la dimensione etica non come un elemento giustapposto nella gestione e indirizzo della "innovazione tecnologica" ma riconoscere che questa comporta una serie di domande di senso che si collocano proprio nel cuore di ogni autentico sviluppo. Parlare di *governance* per la tecnica-tecnologia significa, quindi, da un lato non delegare alle istituzioni la gestione dell'innovazione e dall'altro non assumere, a livello di singoli e di istituzioni, una passività nei confronti dello sviluppo tecnologico e dei contenuti antropologici e valoriali che questo media e mutua. La *governance*, così intesa, indica la cura, tanto dei singoli quanto dei gruppi, perché quella forma di progresso costituita dalla "innovazione tecnologica" contribuisca a generare un autentico sviluppo umano, cioè sia indirizzata alla tutela e alla ricerca del bene comune. Quindi un'autentica *governance* della tecnica-tecnologia non si fonderà su considerazioni di ordine morale che si collochino

---

"governance" dello sviluppo: etica, economia, politica, scienza, cur. P. Lacorte – G. Scarafile, Roma 2004; OECD, *Economics Glossary*, 236; Ead., *Science, Technology and Innovation Indicators in a Changing World*, Parigi 2007, 9-23.

[66] *La "governance"*, 11 (i corsivi sono nel testo). Su questo tema si vedano anche: A. Rigobello, «Dinamiche interne ad un'etica coinvolta nella governabilità dello sviluppo», in *ibid.*, 43-48; L. Vasanelli, «Il governo delle tecnologie per uno sviluppo al servizio dell'uomo», in *ibid.*, 167-179.

> «ai margini dello sviluppo e si [...] [concretizzino] nell'elaborare strumenti correttivi, sia a livello individuale, o comunque privato, sia a livello istituzionale [...] [ma cercherà] l'efficacia, anche dal punto di vista della produzione, di un'azione che coinvolga singoli e gruppi nella complessità di un impegno non solo settoriale, un impegno che non perda di vista la persona nella sua interezza»[67].

La *governance* dello sviluppo si presenta, per i significati che questo termine assume, come l'attuazione possibile e la corretta prassi di governo, frutto di quelle analisi etiche sul mondo della tecnica-tecnologia radicate nella dottrina sociale della Chiesa, che anima la riflessione ecclesiale nell'ambito dell'azione intramondana del credente. In particolare la *governance* della tecnica-tecnologia diviene, a motivo dell'attenzione alla persona umana che la costituisce, lo strumento con cui garantire che la "innovazione tecnologica" non arrivi ad assumere quelle forme disumanizzanti prospettate da forme di pensiero estremo come il *post-umanesimo* e *trans-umanesimo*. La *governance* è lo spazio ove le considerazioni antropologiche ed etiche, in un mutuo scambio e dialogo, devono divenire forze efficaci per plasmare e guidare la "innovazione tecnologica", rendendola autentica fonte di sviluppo umano. Questo spazio di azione politico-economico, che costituisce la *governance* della tecnica-tecnologia, si presenta allora come un appello obbligante alle coscienze: «portare frutti nella carità per la vita del mondo»[68] si deve tradurre, quindi, nell'impegno per una *governance* della tecnica-tecnologia.

È evidente, per la natura stessa della "innovazione tecnologica", che una *governance* sarà efficace solo se si configura come momento di dialogo e confronto tra le diverse competenze fornite dalle scienze empiriche, dalla filosofia, dalla teologia, dalle analisi moral-teologiche e da ogni altra forma di sapere umano coinvolto nei fenomeni descritti[69].

Conclusione

Il ruolo della riflessione moral-teologica in questo processo di *governance* del cyborg e dell'*enhancement*, come emerso nelle considerazioni fatte, si situa allora non

[67] RIGOBELLO, «Dinamiche», 43.

[68] Questo è il compito che il Concilio Vaticano II identifica per la teologia morale: «Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» (*Optatam totius*, 16).

[69] Cfr. RIGOBELLO, «Dinamiche», 43-48; S. LATOUCHE, «Altri mondi sono possibili, non un'altra mondializzazione», in *La "governance"*, 25-42.

tanto nell'individuare direttamente soluzioni tecniche ai vari problemi ma nel rendere presente, nel dibattito, la domanda critica sul senso dell'umano che la "innovazione tecnologica" media e sulle modalità che possano garantire uno sviluppo umano autentico[70]. Inoltre la riflessione moral-teologica, forte di quei princìpi cardine che animano la dottrina sociale della Chiesa, cioè i princìpi del bene comune, della sussidiarietà e della solidarietà, potrà contribuire a realizzare una *governance* della tecnica/tecnologia che, essendo realmente espressione del bene capito e voluto, sia capace di tutelare la dignità della persona umana[71].

PAOLO BENANTI

[70] Sul ruolo della teologia morale in relazione alle altre discipline si veda R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana: periodi e correnti, autori e opere*, Bologna 2003, 477-503.

[71] Cfr. RIGOBELLO, «Dinamiche», 43-48.

XIX Forum Teologico Interdisciplinare, 5 aprile 2014
Theologica Leoniana 4 (2015) 33-41

L'ANTROPOLOGIA DELLA POLITICA

Premessa

È ormai un dato acquisito nella coscienza delle comunità cristiane considerare la democrazia come la migliore forma istituzionale possibile, perché capace di tutelare le libertà e i diritti dei cittadini. Per la Chiesa infatti la democrazia è un «bene fragile», in quanto, prima di essere una forma di governo, essa è un modo di vivere basato sia sulla responsabilità individuale, sia su quella della comunità civile[1]. Se la forma della democrazia sono gli organi istituzionali che la compongono, la sua sostanza sono i cittadini e la coscienza che questi hanno della democrazia stessa.

La maturazione di questo lungo processo è dovuta a una scelta che ha posto al centro dell'insegnamento sociale della Chiesa la difesa della dignità della persona nelle situazioni concrete della storia. Non a caso la prima enciclica sociale, la *Rerum novarum*, è stata scritta da Leone XIII per difendere gli operai, le cui condizioni di lavoro nelle fabbriche di allora erano disumane. È per lo stesso motivo che l'ultima enciclica sociale, la *Caritas in veritate*, di Benedetto XVI difende coloro che producono guadagno col proprio lavoro e condanna le truffe finanziarie che hanno rubato i risparmi di milioni di povere persone.

Così, più che di etica, la politica richiede di essere ripensata sull'antropologia, vale a dire sulla comprensione di uomo e di società che si vuole promuovere e difendere. Questo aspetto è però debole nelle comunità cristiane sia per mancanza di formazione sia per mancanza di interesse di coloro che le guidano e le ispirano. Eppure richiamando l'esperienza dei cattolici democratici alla Costituente e alla loro eredità intorno ai princìpi costituzionali, rilanciare una stagione di quel tipo, che sappia custodire la democrazia, è ancora possibile.

È per questo che i testi magisteriali, dalla metà del Novecento in avanti, ritengono che la democrazia abbia un fondamento spirituale da alimentare sia attraverso i princìpi della dottrina sociale della Chiesa, sia attraverso quelli su cui si fondano le Carte costituzionali[2]. La democrazia, secondo la Chiesa, non concerne solo l'insieme delle

[1] Cfr. F. Occhetta, «Nuove forme di democrazia partecipativa», in *Civiltà Cattolica* 164/I (2013) 234-245; Id., «La crisi della democrazia?», in *ibid.*, 61-74; Id., «I cattolici in politica: aurora o eclisse?», in *ibid.* 165/I (2014) 47-57.

[2] La Chiesa ha accettato definitivamente la democrazia nei due radiomessaggi del Natale 1942 e 1944, quando Pio XII trattò esplicitamente tre punti: «l'ordine interno delle Nazioni»; il significato di «democrazia»; e quello di «dignità umana». Per riformare gli ordinamenti degli Stati, riportare la pace politica e formare nuove democrazie, Pio XII indicò un programma basato su cinque punti da realizzare «alla luce della fede e della ragione»: 1) promozione della dignità e dei diritti della persona umana; 2) difesa dell'unità sociale, e particolarmente della famiglia; 3) dignità e prerogative del lavoro; 4)

procedure corrette e la scelta delle regole del gioco — noti dittatori hanno conquistato il potere rispettando tutte le procedure democratiche —, ma è soprattutto un insieme di princìpi sostanziali, che difendono l'uomo e la sua dignità[3]. Per il pensiero personalista, ispirato da Maritain, a cui molti Paesi occidentali sono debitori per la formazione dei loro princìpi costituzionali, la persona è essenzialmente relazione, non basta a se stessa, dipende da un Altro; essa può rivelarsi tale solo in ambito sociale, in quanto portatrice di diritti innati e indisponibili, che lo Stato deve limitarsi a riconoscere e a garantire. Insomma, la democrazia «vive di presupposti che non può garantire»[4].

Sono molte le Carte costituzionali che, anche grazie al contributo di politici cattolici, sviluppano e difendono l'idea dei corpi intermedi della società, quelli che permettono di «entrare uomo» e «uscire persona», attraverso una vita di relazioni: formare una famiglia, appartenere a un'associazione, professare la fede cristiana o di altro genere, fondare una Ong, avere una responsabilità in una multinazionale, ecc. È il prendersi cura dell'altro e della vita della società che alimenta, dunque, la democrazia nel suo fondamento spirituale. È ciò che Mounier affermava nei suoi quattro passaggi fenomenologici, necessari per diventare «uomini politici»: 1) uscire da se stessi; 2) comprendere il punto di vista dell'altro; 3) donarsi per vincere la solitudine; 4) rimanere fedeli «all'originario della scelta».

Sono, dunque, queste le condizioni che la dottrina sociale della Chiesa richiede ai politici, per difendere nei Parlamenti la vita nascente e la precarietà sociale, la migrazione e la gente in fin di vita, i disoccupati e l'ambiente, le famiglie e le persone dalle varie forme di tratta con cui vengono umiliate.

1. Dall'etica all'antropologia politica

A livello morale la differenza che esiste tra l'etica e l'antropologia della politica è paragonabile alla differenza tra una norma eteronoma, che è esterna a colui che la deve accogliere e accettare, e una norma autonoma che invece è ascoltata e tradotta in vita da colui che la percepisce nella sua esperienza umana e ancora prima nella sua coscienza. È per questo che l'antropologia è lo studio dell'uomo nella società, delle sue caratteristiche e del suo comportamento (politico).

---

reintegrazione dello stato di diritto; 5) concezione dello Stato secondo lo spirito dei valori umani e cristiani. Cfr. G. Sale, «Pio XII e la guerra nel 1942», in *ibid*. 153/IV (2002) 345; Id., «Pio XII e la democrazia. Il radiomessaggio del Natale 1944», in *ibid.* 156/IV (2005) 432.

[3] Cfr. F. Occhetta, «Il pensiero cattolico e la democrazia», in *ibid.* 161/I (2010) 351-363; Id., «Le tracce del pensiero di Maritain nella democrazia italiana», in *ibid.*, 43-49.

[4] E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006, 68.

Secondo la pedagogia dei gesuiti, per ri-costruire un'analisi antropologica di un problema da risolvere o di un territorio da governare, sono necessari cinque criteri di analisi: anzitutto la lettura del contesto; la comprensione fenomenologica dell'esperienza che gli uomini vivono; la riflessione su ciò che si vive; la proposta di un'azione concreta (proposta, programmi, progetti, leggi ecc.); infine una valutazione teleologica. Molte pagine della tradizione cristiana hanno riflettuto su aspetti dell'antropologia della politica: dal pensiero della Lettera a Diogneto agli scritti di Caterina da Siena, da Agostino a Basilio, da Tommaso fino ai teologi moderni. Oggi la tradizione vivente cosa dice in merito all'antropologia della politica? Forse le pagine più esaustive sono quelle contenute nella *Gaudium et spes* e nella parte VIII del Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa.

È antropologia della politica tutto ciò che interpella il vivere sociale di una comunità cristiana e interpella ciò che è "umano in quanto umano". Possono essere utili i princìpi con i quali papa Francesco ha sempre strutturato il suo governare nella Chiesa: 1) la superiorità del tutto sulle parti (essendo più della mera somma delle parti); 2) il principio della realtà sull'idea; 3) quello dell'unità sopra il conflitto; 4) il principio del tempo al di sopra di quello dello spazio (quando chiede alla Chiesa di non conquistare spazi ma di accompagnare i processi umani).

Ecco che diventa più semplice definire e delimitare le domande che rispondono alla dimensione antropologica: la prima è una domanda morale: chi è l'altro per me? La seconda è una domanda sociale: quale modello di giustizia? Una domanda sulla dimensione del con-vivere: quale sovranità, quali poteri/contropoteri/diritti/doveri e forme di garanzia (ingegneria costituzionale). Una domanda sulla qualità della democrazia: quale obbedienza alla legge e quale coinvolgimento diretto. Una domanda sullo status della "coscienza civile" di un Paese (principi di legalità, uguaglianza, solidarietà, sussidiarietà ecc.)

2. L'antropologia nel difficile rapporto tra potere e servizio

È noto: viviamo immersi in un'incertezza sociale e individuale legata soprattutto all'instabilità del lavoro, a legami sempre più fragili e mutevoli, a città per molti aspetti alienanti a causa del traffico e della solitudine: «la vita liquida è precaria, vissuta in condizioni di continua incertezza»[5], con la paura di essere colti alla sprovvista e di rimanere indietro. In più la sfiducia verso la politica che, invece di essere sentita come alleata, è diventata un'avversaria da cui proteggersi. Ciò che conta sembra essere la velocità dei consumi e non la profondità del senso di ciò che facciamo e che

[5] Z. Bauman, *Vita liquida*, Roma – Bari [5]2012, VIII.

siamo. Eppure la storia ci insegna che quando una civiltà perde la memoria storica e dimentica l'eredità ricevuta, invece di progredire con fiducia, si irrigidisce fino a lasciar atrofizzare i suoi arti vitali. Quando ci sono punti di rottura nel rapporto tra società e politica, si impongono nuovi inizi a partire da alcune domande fondamentali: nella società italiana prevale la logica dell'utilità o quella della solidarietà? Cosa si cede del proprio per costruire il bene comune? Quale società si desidera lasciare alle generazioni future? La politica potrà rifondare il proprio agire sull'umanesimo italiano?

La sfiducia che ha invaso la società italiana fa venire alla mente un insegnamento degli antichi: quando morì Romolo, primo re di Roma, dopo 37 anni di regno (l'equivalente della durata media della vita di allora), non esisteva quasi più nessuno che ricordasse un mondo senza il suo potere, al punto da ritenerlo immortale. Tito Livio ne parla così:

> «Non può dirsi quanta credenza si desse alle parole di quell'uomo e quanto si calmasse nella plebe e nell'esercito il rimpianto di Romolo per la persuasione della sua immortalità» (*Istorie*, I).

La politica si ostina a rianimare un modello che ha fatto il suo tempo senza accorgersi che la società è cambiata. Il tempo di Romolo è terminato, ma la politica non è riuscita a rigenerarsi perché sono ancora molti che si ostinano a pensare che il suo sia un potere immortale:

> «Assistiamo al divorzio tra potere e politica intesa come capacità di decidere di quali cose abbiamo bisogno, con la conseguente crisi, cui si aggiunge un deficit del potere: da un lato potenze mondiali in un'extraterritoriale terra di nessuno, emancipata dal controllo politico, dagli altri strumenti politici locali di singoli Stati, come avveniva prima della globalizzazione dell'interdipendenza»[6].

Viviamo in una sorta di interregno, un periodo di transizione e disgregazione in cui non si riescono a cambiare quei comportamenti e quelle scelte che hanno causato la crisi della politica. Il rapporto con la vita politica di tanti cittadini è così descritto da Bauman:

[6] Così Zygmunt Bauman nella *Lectio* all'Università Lumsa di Roma il 12 febbraio 2013, dal titolo «Verso un nuovo umanesimo: un'umanità smarrita in cerca del suo futuro».

> «Le storie personali basate sull'autoaffermazione sono disseminate di rischi e destinate alla sconfitta; e dal momento in cui queste rimangono celate, come tutti gli affari personali, ogni fallimento produce smarrimento e disistima verso se stessi. […] Non ci sono soluzioni individuali a problemi che sono di natura sociale»[7].

Le persone hanno smarrito la capacità di tradurre i problemi privati in questioni pubbliche e viceversa; i luoghi che attualmente vengono considerati le nuove agorà non costituiscono più il punto d'incontro tra la sfera pubblica e la sfera privata. I mezzi di informazione sono di fatto sottratti al controllo pubblico e soggetti al potere delle forze economiche e alle dinamiche di mercato.

> «A complicare ulteriormente il quadro contribuisce il degrado delle élite, che Bauman vede ormai sganciate dalle comunità di appartenenza e libere di muoversi nel territorio, con l'accesso a diversi mondi dove è possibile controllare le risorse cruciali, senza dover rispondere ad alcuna autorità o istituzione»[8].

E la società non riesce a rigenerare la vita politica. La ragione è che, da una parte, i politici si sono professionalizzati e hanno reso i partiti strutture di oligopolio. È sufficiente riflettere sulla natura di Forza Italia e su quale destino sta avviandosi il Pd: i due più grandi partiti del Paese, invece di stare in mezzo agli elettori fornendo loro luoghi fisici dove la politica si pensa e si discute, stanno trasformando la "forma partito" in comitati elettorali. Cè poi da dire che i Governi degli ultimi 20 anni si sono concentrati tutti sulla *policy*: le politiche fiscali, il mercato del lavoro, i negoziati con gli organi di governo europei, le contrattazioni. Questa scelta è però inadeguata se non si aggiorna l'assetto istituzionale del Paese e se la politica non riprende a dialogare con la società. Il "canale partito" che collegava la società con le istituzioni gestisce benefici sproporzionati rispetto ai consensi elettorali.

Se questo è vero, è cambiata d'altra parte anche la relazione tra potere e servizio, su cui ha recentemente riflettuto Luciano Violante su l'*Osservatore Romano*. La tesi è stata ribadita anche da un economista del *New York Times* quando afferma che negli ultimi decenni è il potere prevalentemente personale e utilitaristico che, prevalendo sul servizio, ha rotto quel vaso comunicante che esisteva tra politica e società. Il venir meno di questo tipo di rapporto tra società e politica «ha indebolito la dimensione del servizio e ha rafforzato quella del nudo potere, il potere che serve se stesso e non i cittadini». È per questo che i partiti oggi rischiano di essere trampolini per i leader

[7] Z. Bauman, *Una nuova condizione umana*, Milano 2003, 71.
[8] P. Corvo, «Sfide e rischi della società "liquida"», in *Aggiornamenti Sociali* 2 (2004) 143.

e i loro gruppi di interesse, luoghi di ambizioni personali, strumenti di demagogia elettorale: «tutte finzioni che esaltano la dimensione del potere personale e mortificano quella del servizio». La comunità politica è invece l'insieme delle relazioni umane che blog, talk show, messaggi in rete non possono sostituire; anzi, tutto questo aumenta una «comunità di solitudini».

Lo smarrimento del bene comune e il prevalere del potere personale sul servizio alla comunità ha causato tre conseguenze. Anzitutto il rovesciamento del rapporto tra potere e consenso:

> «Nella tradizione democratica si cercava il consenso per acquisire potere; ora è frequente la ricerca primaria del potere e la sua spregiudicata utilizzazione per acquisire consenso. Gli effetti non sono indolori: la coerenza non è più una virtù; le regole sono piegate all'utile; il perseguimento dello scopo prevale su ogni altra considerazione; la lotta politica è senza confini; la demagogia è perennemente in agguato perché bisogna ottenere il consenso dai cittadini, ogni giorno e ogni ora del giorno»[9].

Una seconda conseguenza è la divisione delle forze politiche in Parlamento in tanti sub-partiti; tali forze, oltre a tradire il voto degli elettori e frazionare la proposta politica, si autodeterminano come piccole imprese pubbliche con i loro finanziamenti, dipendenti ecc.

Una terza conseguenza consiste nel superamento dei limiti propri della politica:

> «Se l'azione del dirigente politico è ispirata dalla sola conquista di spazi crescenti di potere, è ineluttabile che il limite consista solo in un altro potere che ponga un freno o un argine. La politica diventa teatro della lotta per la supremazia e si allarga l'estraneità della politica alla società»[10].

Quando in una democrazia, cioè governo del popolo (dal greco *démos*: popolo, e *cràtos*: potere), il *cràtos* umilia il *démos,* non sono le riforme costituzionali a ristabilire un corretto equilibrio, ma una

> «conversione della coscienza sociale». Il fondamento della morale non è inscritto dentro la vita sociale e politica, perché esiste qualcosa che precede la società e la rende possibile: è l'etica della responsabilità che coinvolge personalmente ogni comportamento e impedisce di dare la colpa ad altri. È solo dopo

[9] L. Violante, «Potere e servizio», in *L'Osservatore Romano*, 6 marzo 2014, 4.
[10] *Ibid*.

> questa consapevolezza personale che «la responsabilità morale nei confronti dell'altro si traduce, una volta riferita a un più ampio piano sociale, in una questione di giustizia; e la giustizia non è solo una questione di tipo etico e morale, bensì anche politico»[11].

Recuperando questa responsabilità morale, sarà possibile risanare quel potere sfuggito di mano alla politica e che non sappiamo più da chi esattamente sia oggi detenuto: perché è liquido, quindi sfuggente e ancora più insidioso.

3. La formazione di una nuova coscienza deontologica

Sono molti gli studiosi a ritenere che basterebbe rifondare il dovere della politica sull'imperativo categorico kantiano (il rispetto incondizionato del dovere) e sull'istintivo richiamo di Rousseau:

> «Coscienza! Coscienza divino istinto; voce immortale e celeste; guida sicura di un essere ignorante ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male che rende l'uomo simile a Dio»[12].

Tuttavia è proprio questa concezione illuministica della deontologia che è in crisi; la moltiplicazione dei codici deontologici di questi ultimi 20 anni dimostra che esistono troppe norme troppo poco rispettate.

La questione antropologica – ribadiva spesso il cardinal Martini – è propriamente una questione di discernimento della qualità e per questo è difficile: uno può produrre molto, può occupare molti spazi, avere grandi successi, e però, diceva il Cardinale, può fare molta fatica a discernere la qualità delle sue scelte e azioni.

Certo, l'importanza della capacità di discernere induce a riflettere come formare una classe dirigente capace di farlo. In alcune parti del mondo i gesuiti accompagnano i giovani politici attraverso una serie di tappe, come quella dell'ascolto delle loro motivazioni profonde; la formazione continua attraverso l'ausilio di letture spirituali o studi scelti; con il favorire esperienze concrete da vivere talvolta in mezzo ai poveri, ad esempio in una mensa o in un carcere; accompagnandoli in alcune giornate consacrate alla preghiera e al silenzio da vivere durante l'anno.

---

[11] Bauman, *Una nuova condizione umana*, 44.

[12] J.-J. Rousseau, *Emilio*, cur. G. Tarozzi, Bologna 1934, 430.

4. Verso un rinnovato impegno

Come affermavamo, la priorità per il mondo cattolico oggi non può che essere la cura della democrazia in tutte le sue forme, soprattutto sotto l'ottica antropologica. Questa cura rimane il nucleo su cui costruire l'unità dei cattolici. È urgente formare una presenza pre-partitica che stimoli e proponga ai partiti disegni di legge, soluzioni di problemi, organizzi forme di controllo, proponga un progetto concreto di società, contribuisca a formare le giovani generazioni. È più incisiva e radicale una presenza che, a partire dalla base dalla società, chieda ai partiti risposte su contenuti piuttosto che, accontentandosi, limitarsi a pochi ed etichettati rappresentanti del mondo cattolico distribuiti in varie forze politiche. L'organizzazione politica, rispetto a questi elementi, è secondaria.

La priorità rimane la capacità di discernere nei problemi dell'agenda politica quei rimandi all'antropologia cristiana che permettano di spostare la domanda dal singolo problema — che può avere soluzioni tecniche diverse tutte compatibili con la fede — ai processi di discernimento che portano alla luce le domande di senso sull'uomo e sul mondo, proprie di una civiltà umana. Ecco da dove iniziano le risposte da dare ai temi che trattano il rispetto della vita umana (come ad esempio la legge sull'omofobia), il rifiuto della guerra, la giustizia, l'uguaglianza sociale, le strutture di sussidiarietà orizzontale, le forme di conciliazioni sociali. Solamente così si potranno attraversare le nuove e urgenti frontiere della biopolitica.

Trasformarsi in una minoranza feconda porta — come altre esperienze di democrazie insegnano — i cattolici che si interessano di politica a difendere il lato umano delle scelte politiche, la progettazione di un nuovo patto educativo e l'ideazione di un futuro per le giovani generazioni, senza più occuparsi degli esperimenti politici di molti gruppi di ispirazione cattolica che fanno nascere partiti nazionali e locali che nascono e muoiono in base ai sondaggi e alle elezioni. Attraverso questo nuovo atteggiamento spirituale e interiore, i politici che vivono la politica da cattolici non si devono porre il problema del dove stare — il voto del mondo cattolico è ripartito ormai fra tutte le forze politiche —, ma su come formarsi; parrocchie, diocesi, movimenti, hanno delegato ad altri la formazione politica del credente impegnato a gestire il settore pubblico. L'irrilevanza politico-partitica non sarebbe tanto grave quanto un'irrilevanza prima di tutto d'opinione e di idee. È vero: il bipolarismo politico di questi ultimi venti anni ha prodotto un bipolarismo ecclesiale, che ha creato in molte comunità ecclesiali una barriera verso l'impegno nel mondo. Scommettere su una formazione di medio periodo è però possibile. Occorre, per questo, un patto intergenerazionale anche tra le generazioni di cattolici. Inoltre la vera sfida non è tanto l'unità politica dei cristiani, ma come costruire l'unità nel pluralismo. Sarebbe una grave perdita culturale per il Paese lasciar esaurire l'esperienza di tanti uomini e donne che

proprio grazie alla loro fede hanno pensato la Costituzione e successivamente hanno sostenuto la democrazia.

Se si abbandona questa vocazione sociale, possono davvero risuonare come un monito le parole di Zagrebelsky:

> «Il "crucifige!" fu un urlo unanime. Nella folla davanti al pretorio non c'era posto per il dissenso. La paura la teneva unita come un corpo compatto. Se, tra i tanti, una voce si fosse potuta alzare per farsi ascoltare e fosse riuscita a organizzare una discussione, se si fossero allora formati diversi partiti, forse la decisione si sarebbe orientata diversamente, forse ci sarebbe stato un ribaltamento o la ricerca di una soluzione di compromesso […]. Quella folla non era un soggetto, ma un oggetto. Una folla di questo genere era per sua natura portata all'estremismo, alle soluzioni senza sfumature, prive di compromessi»[13].

FRANCESCO OCCHETTA

[13] G. ZAGREBELSKY, *Il "crucifige!" e la democrazia*, Torino 1995.

XIX Forum Teologico Interdisciplinare, 5 aprile 2014
Theologica Leoniana 4 (2015) 43-53

LE NUOVE SFIDE ALLA PERSONA UMANA. DIRITTI, NUOVI DIRITTI E DEMOCRAZIA PER UN "UOMO NUOVO"

1. La crisi della democrazia

Nelle società democratiche si assiste alla crisi della democrazia sostanziale e a una ipertrofia di quella formale, ovvero all'ipertrofia delle regole e delle procedure. La democrazia sostanziale si è rarefatta sotto il peso del relativismo. L'impossibilità di un accordo su un contenuto etico che attinga a un Fondamento comune, che sostanzi lo stare insieme, rende di fatto difficile, trovare motivazioni e linguaggi che facciano di un certo numero di individui, un corpo sociale. La frattura antropologica che inizia con il nominalismo di Ockham e prosegue con la Riforma, diventa sistema politico con i contrattualisti che portano sul livello sociale, sulle motivazioni del vivere insieme, l'individualismo antropologico che andava delineandosi. Per essi l'uomo è necessitato alla vita sociale, l'autorità politica si qualifica, in ultimo, come un arbitrato che rende possibile una convivenza garantendo i maggiori spazi di libertà individuale possibile per ciascuno. Lo Stato liberale che nasce con questi presupposti, in un clima di crescente secolarizzazione, si appoggia ancora su un fondamento che è la legge naturale, una sorta di grammatica comune di una condivisa antropologia[1], seppure messa in discussione e sempre più all'angolo. Consumato il secolo di *Guernica*, lo stesso Stato liberale si accorge di vivere su presupposti che esso stesso non può più garantire[2]. Il pluralismo antropologico si è fatto relativismo morale e culturale, delineando di fatto una società di *stranieri morali*[3] perché stranieri in una comune umanità[4]. Difficile trovare quindi le ragioni del con-vivere se alla radice, al fondo, non vi è un'antropologia personalista che fondi il vivere-per. L'individualismo chiuso

[1] Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano 2009.

[2] Cfr. E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006.

[3] «Moral strangers are persons who do not share sufficient moral premises or rules of evidence and inference to resolve moral controversies by sound rational argument, or who do not have a common commitment to individuals or institutions in authority to resolve moral controversies». Così H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996², 7.

[4] «Lo sviluppo non filtra sia perché non diventa processo sociale, sia perché la società sembra adagiarsi in quell'inerzia diffusa che è antropologia senza storia, senza chiamata al futuro. Una realtà ambigua, senza rilievi e contorni di tipo sociologico e politico, piattamente de-totalizzata, e quindi sfuggente a ogni schema e sforzo interpretativo. Una realtà: che diventa ogni giorno una poltiglia di massa; impastata di pulsioni, emozioni, esperienze e, di conseguenza, particolarmente indifferente a fini e obiettivi di futuro, quindi ripiegata su se stessa; […] Al termine poltiglia di massa si può (con eleganza minore) sostituire il termine più impressivo di "mucillagine", quasi un insieme inconcludente di "elementi indi-

al trascendente, senza radici in un Assoluto, in un Fondamento, genera atomi, ritagli umani, esposti a livello politico, all'arbitrio di qualunque potere che abbia i numeri per governare[5]. I totalitarismi, a qualunque matrice politica si appoggino, devono sempre isolare l'uomo dalle reti sociali protettive per poterlo possedere.

Eppure si deve vivere insieme.

Ecco allora che la democrazia formale, ovvero l'insieme di procedure, di regole, di prassi che stabiliscono ciò che è legale e ciò che non lo è, ciò che corrisponde alle regole del gioco democratico e ciò che non vi corrisponde, assume la forma ipertrofica e salvifica che ha oggi. Ipertrofica perché non essendoci più le ragioni che sostanzino il bene comune, il bene di "noi tutti", ecco che serve un ferreo "abito giuridico" che tenga insieme quell'indistinto umano e morale che è diventata la società occidentale, una sorta di busto che tenga in piedi un corpo incapace di reggersi con le proprie forze: di fatto la democrazia formale ha invaso spazi e competenze della democrazia sostanziale. Salvifica perché sembra essere l'unica carta che le democrazie occidentali possano giocarsi per poter restare in vita[6].

Il problema del convivere però, lungi dall'essere risolto si radicalizza, perché

> «tra i membri di una società politica può esserci una solidarietà, come sempre veicolata anche in una dimensione astratta e giuridica, solo se i principi di giustizia trovano adito nella trama più fitta dell'orientamento culturale dei valori. […] Una modernizzazione destabilizzante della società nel suo intero potrebbe certamente rendere friabile il vincolo sociale e logorare quel tipo di solidarietà su cui lo stato democratico fa affidamento, senza renderla obbligatoria per

---

viduali e di ritagli personali" tenuti insieme da un sociale di bassa lega, e senza alcuna funzione di coesione da parte delle istituzioni. […] La caratteristica fondamentale dei "ritagli umani" senza identità è la dispersione del sé, nello spazio e nel tempo collettivo. Nello spazio, per la vittoria irresistibile dalla soggettività esasperante in ogni comportamento, senza attenzione al momento della relazione e della convivenza. Nel tempo, per il declino irresistibile dell'attenzione su un tema, un problema, un fenomeno (Carlo Emilio Gadda riteneva dispersiva un'attenzione radiofonica di 12 minuti, cosa direbbe oggi che siamo scesi forse intorno ai due?). Con i ritagli non si costruisce un tessuto sociale: così abbiamo, sul piano individuale, bolle di aspirazioni senza scopo e senza mordente e, sul piano sociale, deboli connessioni, smorte forme di aggregazione e inanimati simulacri dei processi di coesione che furono». Così CENSIS, *41°Rapporto annuale sulla situazione del Paese*, Milano 2007, 5-6.

[5] Cfr. Benedetto XVI, *Omelia alla Missa pro eligendo Romano Pontifice* (18 apr. 2005): vedi AAS 97 (2005) 687; Benedetto XVI, Lett. Encilica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) [in seguito CV], nn. 5; 7; 9; 19; Paolo VI, lettera enciclica *Populorum progressio* (26 giugno 1967), n. 11; M. Spolnik, «Per una nuova sintesi umanistica. Approccio antropologico alla "Caritas in veritate"», in *Rivista di scienze dell'educazione* 1 (2010) 46-64; R. Vinerba, «I diritti e i doveri nel tempo della crisi della democrazia», in *Convivium Assisiense* 1 (2011) 111-129.

[6] Cfr. *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*. Atti della 44ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, cur. F. Garelli – M. Simone, Bologna 2005.

> legge. Ciò introdurrebbe […] la trasformazione dei cittadini delle benestanti e pacifiche società liberali in monadi isolate, che agiscono per il proprio interesse e che si oppongono a vicenda i loro propri diritti soggettivi, come fossero armi»[7].

2. Il conflitto dei diritti

Cifra della postmodernità sembra essere il conflitto dei diritti individuali. Vi è il moltiplicarsi di richieste di nuovi diritti umani sanciti per legge che, di fatto, ri-disegnano un nuovo uomo e restringono il campo della libertà personale rendendo conflittuale l'umana convivenza che va sempre più verso universi distanti e inconciliabili.

L'individuo occidentale sembra aver risolto i bisogni primari: la crisi economica, che in gran parte dei Paesi ha fatto scomparire la classe media, ha prodotto nuovi poveri e aumentato le ricchezze dei già ricchi. Ma anche nel nuovo contesto, appare difficile, fortunatamente, parlare di povertà in termini di assoluta mancanza di generi necessari. Pur essendoci sacche di profondo disagio, si può dire che tramite reti assistenziali e caritative, nelle nostre società difficilmente si muore di fame. La sazietà occidentale, in termini psicologici non scalfita dalla crisi — inascoltato l'appello di Benedetto XVI che chiedeva di rivedere i propri stili di vita — chiede un di-più in termini di libertà, fino a domandare il di-più in termini di superfluo e di capriccio.

> «Si assiste oggi a una pesante contraddizione. Mentre, per un verso, si rivendicano presunti diritti, di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche, per l'altro verso, vi sono diritti elementari e fondamentali disconosciuti e violati nei confronti di tanta parte dell'umanità. Si è spesso notata una relazione tra la rivendicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio, nelle società opulente, e la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari in certe regioni del mondo del sottosviluppo e anche nelle periferie di grandi metropoli»[8].

Una relazione che denuda una concezione povera e narcisista della libertà, che è teorizzata come volontà di potenza, facoltà sciolta da qualunque vincolo o inclina-

[7] J. Habermas, «I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale», in J. Ratzinger – J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale* (Premessa di F. Schuller), cur. M. Nicoletti, Brescia 2004, 30.

[8] CV, n. 43. «Deplorevolmente, persino i diritti umani possono essere utilizzati come giustificazione di una difesa esacerbata dei diritti individuali o dei diritti dei popoli più ricchi». Così Francesco, papa, lettera enciclica *Evangelii gaudium* (24 nov. 2013), n. 190.

zione o contenuto, identificata in ultimo con l'uomo stesso. In questo modo la persona è ciò che può, e per essere necessita di uno spazio il più ampio possibile entro il quale muoversi per diventare i propri desideri. Il *bios*, il corpo come promessa da compiersi, come compito da svolgere, è schiacciato sotto il peso dell'assolutizzazione del farsi storico, che in quest'ottica coincide con l'assenza di ogni principio di realtà e il fluttuare entro continui sogni prometeici ai quali corrispondono differenti ruoli via via da assumere nel corso della vita. La tecnologia assume allora il ruolo salvifico: l'uomo per divenire ha bisogno del supporto tecnologico che gli consente di alterare, di liquefare, di annullare i limiti del *bios* e del cosmo. Così l'uomo postmoderno è solo, al centro di uno spazio vuoto, che egli riempie a proprio piacimento di cose e di altri esseri non necessariamente umani che non lo disturbino, però, in questa marcia solitaria e disperante verso l'avere di più per essere di più.

Certamente l'uomo ha in sé l'anelito a essere di più: la radice della disperazione nasce dal fatto che il di-più se non è un dono che egli riceve a piene mani da Colui che, avendolo creato, lo accompagna nella storia personale e cosmica, è solo l'illusione frustrata di un piccolo grumo di carne sperduto nell'universo. L'uomo autoprodotto non regge l'urto della storia. Dunque solo un umanesimo aperto alla trascendenza può salvare l'uomo dalla trappola dell'ideologia tecnologica e, strappatolo dall'individualismo edonista e utilitarista, radicarlo nella fraternità. Infatti, così come lo «sviluppo della persona si degrada se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa»[9], ugualmente la comunità degli uomini «non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né […] diventare una comunità veramente universale»[10] se non per un dono che eccede la misura umana. Un umanesimo chiuso alla relazione con il Dio personale rinserra l'uomo nella solitudine che si fa egoismo, che si fa capriccio. Dio, «avendolo creato a sua immagine, ne fonda altresì la trascendente dignità e ne alimenta il costitutivo anelito a "essere di più". L'uomo non è un atomo sperduto in un universo casuale, ma è una creatura di Dio, a cui Egli ha voluto donare un'anima immortale e che ha da sempre amato», acquietandone in tal modo l'angoscia di morte per aprirlo al respiro cosmico delle relazioni. Di fatto oggi tante persone «tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti e incontrano spesso forti ostacoli a maturare una responsabilità per il proprio e l'altrui sviluppo integrale»[11]. Nella *Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II, riferendosi agli attentati contro la vita umana, specie quando questa è al limite, nelle estreme condizioni di fragilità della vita nascente e terminale, afferma che essi

[9] CV, n. 68.
[10] *Ibid.*, n. 34.
[11] *Ibid.*, n. 43.

> «presentano caratteri nuovi rispetto al passato e sollevano problemi di singolare gravità per il fatto che tendono a perdere, nella coscienza collettiva, il carattere di "delitto" e ad assumere paradossalmente quello di "diritto", al punto che se ne pretende un vero e proprio riconoscimento legale da parte dello Stato»[12].

Il percorso da *delitto a diritto* passa attraverso l'idea di un uomo a cui tutto è, non solo *possibile*, ma *dovuto*. Ed è un *dovuto* a se stessi, agli altri invece solo in forma accidentale, solo se non disturba il proprio spazio libero. Amici e fratelli altri non sono che i compagni di rivendicazione.

3. Il Fondamento e i diritti

I diritti umani nascono come diritti dell'individuo che vuole vedere riconosciuto il proprio spazio vitale entro la convivenza sociale. Sono percepiti anche come una tutela del cittadino nei confronti del sovrano. I contrattualisti come Hobbes, Locke, Rousseau, pur con sfumature differenti fondano la relazione cittadino-sovrano sulla legittimità di un contratto che sta alla base della convivenza sociale. Al sovrano è chiesto di tutelare l'uomo nei suoi diritti alla libertà, alla vita, alla proprietà privata. Al cittadino spetta l'obbedienza al sovrano, finché questi rispetti il patto[13].

Ne nasce l'idea di una società unita *obtorto collo* e di una strutturale conflittualità fra Stati. Infatti in questa visione la società è una sorta di male minore, una necessità imposta dal fatto che l'uomo da solo non potrebbe sopravvivere. Sullo sfondo però si staglia l'idea che sarebbe meglio non vivere in comunità: idea alla cui radice sta la perdita della relazione come esperienza strutturale, come realtà ontologica alla persona. Ne consegue una fondazione della società che ha in sé i germi della conflittualità: in fondo l'altro mi è di peso, è un limite alla mia libertà. Che cosa esprime infatti l'adagio che recita: "la mia libertà finisce dove comincia quella dell'altro", se non una esplicitazione di questo substrato conflittuale? Se questo è vero, l'altro mi è, chiaramente, d'impaccio. Alla domanda: perché vivere insieme? La risposta è solamente: perché siano riconosciuti e garantiti i diritti individuali.

Va ricordato che questo impianto è funzionale alla nascita e allo sviluppo degli Stati sovrani. Infatti ogni sovrano stipula un contratto con i "suoi" sudditi impegnandosi a difenderli anche nei confronti di altri esterni al patto. La conflittualità insita nella società di individui, si estende alla convivenza tra Stati, ne costituisce anzi una delle ragioni del loro esistere.

---

[12] Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 11.

[13] Cfr. R. Vinerba, *Politico o cristiano?* Milano 2012, 41-47.

Nel 1948, la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani dell'ONU segna una svolta nella loro comprensione: essi non sono più "del cittadino", ma sono "umani", sono cioè radicati nella persona, antecedenti allo Stato e universali, ovvero sciolti da qualunque appartenenza politica o sociale o di razza, ma legati unicamente all'appartenenza alla famiglia umana. Il fondamento dunque, non è più l'appartenenza a una comunità politica, ma la cosiddetta "natura" umana. Natura che essendo anche storica, impedisce di fissare un elenco rigido di questi, essendo sempre aperti per una nuova definizione[14].

Con Giovanni XXIII la locuzione *diritti umani* fa il suo ingresso in un documento del magistero.

> «In una convivenza ordinata e feconda va posto come fondamento il principio che ogni essere umano è persona cioè una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla sua stessa natura: diritti e doveri che sono perciò universali, inviolabili, inalienabili»[15].

Il fondamento dei diritti, lo ripetiamo è la comune natura umana. Proprio questa affermazione, però, costituisce oggi il problema dei problemi, e la rivendicazione dei cosiddetti *nuovi diritti* altro non è che il trasferimento in ambito giuridico e politico di un dibattito filosofico e antropologico sulla natura umana non risolto. Che cosa si intenda per "natura umana" è *quaestio* dibattuta, o meglio, possiamo affermare che *è* la *magna quaestio*. Non è questo il luogo per affrontare il percorso storico che ha portato alla frattura tra la natura e la cultura, conseguentemente tra verità e libertà. Prendiamo atto in questa sede del punto di arrivo di questo processo, ovvero di una postmodernità che non vuole sentir parlare di *natura normativa*, quanto invece di natura che è fatta dai processi culturali, che si fa nella e dalla storia. In questo farsi, l'antropologia soggiacente è liquida, è evanescente è, in ultimo, una scelta del sog-

[14] «L'universalità, l'indivisibilità e l'interdipendenza dei diritti umani servono tutte quali garanzie per la salvaguardia della dignità umana. È evidente, tuttavia, che i diritti riconosciuti e delineati nella Dichiarazione si applicano ad ognuno in virtù della comune origine della persona, la quale rimane il punto più alto del disegno creatore di Dio per il mondo e per la storia. Tali diritti sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe restringere il loro ambito e cedere ad una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti. Non si deve tuttavia permettere che tale ampia varietà di punti di vista oscuri il fatto che non solo i diritti sono universali, ma lo è anche la persona umana, soggetto di questi diritti». Così Benedetto XVI, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale dell'ONU* [18 aprile 2008]: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_it.html.

[15] Giovanni XXIII, lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), n. 5.

getto scevra da ogni indicazione dello stesso *bios*, che è semplicemente materiale grezzo da plasmare senza alcun contenuto, senza alcuna inclinazione, senza una *parola* che vi si possa scorgere per il senso e lo sviluppo dell'uomo: non esiste nessuna natura umana, in ultimo.

Così i diritti umani perdono il loro fondamento, non sono più espressione di una natura universale, ma diventano strumenti per affermare differenti visioni umane e strumenti per lotte di potere tra gruppi portatori di differenti istanze e antropologie. Da diritti del cittadino, a diritti umani a diritti, potremmo dire, di lobby, di gruppi che nel tempo della tecnocrazia esprimono in modi differenti l'antico sogno prometeico di farsi da sé, di arrivare all'autoproduzione di sé in un quadro che contempla una libertà esistenzialista, che si fa decidendo nell'oblìo del principio di realtà che àncora l'uomo alla terra e che è la sua natura corporea.

L'arbitrio è dietro l'angolo, il più forte economicamente, politicamente, mediaticamente può, con facilità, far valere i propri diritti individuali e di lobby, con buona pace dei diritti che dovrebbero invece esprimere l'uguale intangibilità della persona umana.

Che, da tutela dell'uomo, i diritti umani si trasformino, nelle opulente società occidentali, in strumenti di ingiustizia, è dato dal fatto che

> «i diritti presuppongono doveri senza i quali si trasformano in arbitrio […]. I diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'esasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene»[16].

I diritti da soli non compiono tutta la verità della persona, la quale in quanto essere libero e ontologicamente relazionale, esprime la verità di sé nella capacità di rispondere all'altro la cui presenza si costituisce come appello per il bene. La libertà umana nel quadro della responsabilità è cosciente di essere non all'inizio dell'esistenza, ma al termine di un dono che è all'origine anche di essa. Al principio di tutto vi è la gratuità.

> Per il fatto stesso di esistere, l'uomo è termine di un dono, è un essere "ontologicamente grato", deve la sua esistenza a un atto d'amore libero e gratuito. La gratuità e il dono sono le caratteristiche della verità, che è anche la ragione ul-

[16] CV, n. 43.

> tima delle cose. "L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime e attua la dimensione di trascendenza" (CV, n. 34). Se l'uomo scopre o ri-scopre di essere circondato da gratuità, scopre altresì che, più che soggetto di diritti, egli è molto di più: è persona, nel senso che, nel dono che egli fa di sé, attua quella risposta all'appello originale della Verità e dell'Amore (Bene) compiendo il quale giunge al vertice del suo sviluppo. Rispondere è atto umano che comprende il restringersi della libertà dell'auto-possesso per espandersi nel necessario auto-esproprio. Dunque i diritti umani richiedono, nella loro stessa ragion d'essere, di venire articolati entro la struttura consapevole della responsabilità, che esprime quel sono-qui-per-te che è la grammatica che sostanzia l'umano esistere[17].

4. La ricaduta democratica

La democrazia è quel sistema di governo che chiede il contributo di tutti i cittadini, esso permette di «iscrivere il contributo del proprio impegno e della propria volontà nel tutto dell'azione politica. Soltanto come "parte attiva" i cittadini possono essere davvero tutti liberi»[18]. L'uomo è davvero libero quando partecipa alla costruzione della storia; ed è insito nel concetto stesso di *partecipazione* non solo l'esercizio della libertà, ma di una libertà responsabile che riconosca e promuova valori espressivi di un *bene* umano riconoscibile e accettato da tutti.

> «Una libertà individuale del tutto priva di contenuto, posta così come fine più alto a cui tendere, finisce per cancellarsi da sé, perché la libertà individuale, può consistere soltanto in un sistema di libertà per tutti. Essa ha bisogno di criteri e di limiti: altrimenti diviene violenza contro le altre libertà»[19].

Ora, perché vi sia partecipazione è necessaria la responsabilità, ma senza la coscienza dei doveri nei confronti dell'altro non può esservi partecipazione. Il fatto che oggi vi sia un proliferare di richieste per *nuovi diritti* dimostra che più che partecipazione come responsabilità verso un "noi tutti" solidarmente inteso, siamo di fronte alla pretesa di scolpire una nuova umanità a colpi di sentenze giuridiche e di deliberazioni legislative. Tutto si liquefà in un individualismo che assume le forme giuridiche e giudiziarie e ha per oggetto i diritti non più della persona ma del gruppo, delle

[17] Vinerba, «I diritti e i doveri», 121-122.

[18] J. Ratzinger, «Il significato dei valori religiosi e morali nella società pluralistica», in *Communio* 127 (1993) 22.

[19] Id., «La vita di Dio per gli uomini», in *ibid.* 208-210, (2006) 282.

lobby, usando spesso la forma comunicativa dell'assolutizzazione del caso singolo per farlo diventare emblema di una battaglia nella quale chi non sposa quel pensiero è un razzista da eliminare dall'agone democratico. È vero che,

> «se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia»[20].

Lo sradicamento dal Fondamento[21], concepito come un ostacolo al libero mercato democratico delle idee, ha generato il relativismo e portato, di fatto, non a una società più aperta e libera, ma a un groviglio di lotte, spesso esacerbate nei toni, che sempre di più limitano, invece che ampliare, la libertà delle persone[22]. L'eccesivo legiferare, ad esempio, su temi che attengono alla sfera privata del soggetto, conduce inevitabilmente all'ingerenza dello Stato in sfere che non gli competono, restringendo gli spazi di autonomia personale.

> «È evidente che non è la proliferazione delle norme, delle procedure, non è la correttezza formale delle prassi, a determinare un comune terreno di intesa e di convivenza: senza un convincimento morale di base comune, inevitabilmente si erode il "'capitale sociale', ossia […] quell'insieme di relazioni di fiducia, di affabilità, di rispetto delle regole, indispensabile a ogni convivenza civile" (CV, n. 32). E così, senza un fondamento, la democrazia non è più il luogo del dialogo, l'incomunicabilità attinge al fondamento, è sempre più difficile trovare elementi di convergenza e quando questo accade, spesso siamo al minimo etico possibile, si mira al male minore più che al bene maggiore»[23].

Questa situazione apre lo spazio a forme di totalitarismo subdolo, quello dal volto libertario, apparentemente democratico.

> «Non senza ragione, coloro che desiderano un regime totalitario cercano innanzitutto di indurre negli individui atteggiamenti di vera e propria libertà anar-

[20] Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), n. 46.

[21] «L'uomo è alienato quando è solo o si stacca dalla realtà, quando rinuncia a pensare e a credere in un Fondamento» Così CV, n. 53.

[22] «La verità, infatti, è "lógos" che crea "diá-logos" e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose». *Ibid.*, n. 4.

[23] Vinerba, «I diritti e i doveri», 127.

> chica, e di creare una situazione di lotta di tutti contro tutti, in cui poi, con il proprio progetto di ordine, potersi accreditare come potenti salvatori del genere umano»[24].

E i salvatori sono, in democrazia, le maggioranze parlamentari, quando, come in Italia, non sono i giudici delle varie Corti di Cassazione o i vari TAR che hanno il potere (o l'arbitrio) di scardinare leggi passate addirittura al vaglio di referendum popolari, come è accaduto per la legge n. 40 del 19 febbraio 2004 recante "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita", la cui *ratio* è stata completamente annullata a colpi di sentenze giudiziarie.

Sulla correttezza formale dei procedimenti dei tribunali ci sarebbe molto da discutere, non è questo il luogo: certamente, almeno in Italia, siamo di fronte a una evidente esondazione del potere giudiziario rispetto a quello legislativo. È evidente che, quando la politica e le istituzioni politiche entrano in crisi di senso e di autorevolezza, c'è la crescita di peso degli altri poteri, primo tra questi quello giudiziario, con la sua pretesa di "ordine".

La correttezza formale dei processi di decisione democratica non garantisce che ciò che si delibera sia un *bene* per l'uomo[25]. Il problema della relazione tra democrazia sostanziale e formale emerge ora in tutta la sua drammaticità, manifestando come il nodo della crisi delle democrazie occidentali risieda proprio in una democrazia svuotata di contenuti e affidata alla correttezza formale. Non possiamo dimenticare che Hitler ha assunto il potere in maniera legale, formalmente ineccepibile. La forma non garantisce la persona. Si apre lo spazio dell'arbitrio, dello strapotere dello Stato sull'uomo. Se

> «i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e quindi il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I Governi e gli Organismi internazionali possono allora dimenticare l'oggettività e la "indisponibilità" dei diritti»[26].

---

[24] Ratzinger, «Il significato dei valori», 73.

[25] Si pensi ad esempio alla legislazione contro la vita nascente: «Frequentemente, per ridicolizzare allegramente la difesa che la Chiesa fa delle vite dei nascituri, si fa in modo di presentare la sua posizione come qualcosa di ideologico, oscurantista e conservatore. Eppure questa difesa della vita nascente è intimamente legata alla difesa di qualsiasi diritto umano. Suppone la convinzione che un essere umano è sempre sacro e inviolabile, in qualunque situazione e in ogni fase del suo sviluppo. È un fine in sé stesso e mai un mezzo per risolvere altre difficoltà. Se cade questa convinzione, non rimangono solide e permanenti fondamenta per la difesa dei diritti umani, che sarebbero sempre soggetti alle convenienze contingenti dei potenti di turno». Così Francesco, papa, *Evangelii gaudium*, n. 213.

[26] CV, n. 43.

Nati per salvaguardare l'uomo dallo Stato, i diritti umani sono spesso oggi, di fatto, lo strumento per affermare un nuovo totalitarismo, quello subdolo democratico, non meno pericoloso dei precedenti[27]. Quelli si presentavano con il volto della violenza, questo con quello persuasivo della democrazia, con quello politicamente corretto della non discriminazione, del martellamento ideologico massmediatico, della monocultura, della tecnica salvatrice, che trovano l'estrema sintesi nelle aule parlamentari.

Un potere senza un volto definito, che si "definisce" in Parlamento.

Ciò che "vide" tre secoli fa Alexis de Tocqueville si sta drammaticamente avverando in una forma inedita e pericolosa per l'umanità tutta.

> «Vedo una folla innumerevole di uomini simili e uguali che incessantemente si ripiegano su se stessi per procurarsi piccoli e volgari piaceri, di cui riempiono la loro anima. Ognuno di essi, ritirato in disparte, è come estraneo al destino di tutti gli altri; i suoi figli e i suoi amici personali formano per lui tutta la specie umana […]. Al di sopra di costoro si eleva un potere immenso e tutelare, che, da solo, si incarica di assicurare loro i piaceri e di vegliare sulla loro sorte. Assomiglierebbe al potere paterno se, come quello, avesse per fine di preparare gli uomini all'età virile; ma, al contrario, non cerca che di fissarli irrevocabilmente all'infanzia; gli piace che i cittadini siano contenti, a condizione che pensino soltanto ad essere contenti. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e assicura la soddisfazione dei loro bisogni, facilita i loro piaceri, conduce i loro affari principali, dirige le loro attività, regola le loro successioni, divide le loro eredità; perché mai non può togliere loro interamente la fatica di pensare e la pena di vivere?»[28].

ROBERTA VINERBA

[27] «Dopo la caduta, in molti Paesi, delle ideologie che legavano la politica ad una concezione totalitaria del mondo — e prima fra esse il marxismo —, si profila oggi un rischio non meno grave per la negazione dei fondamentali diritti della persona umana e per il riassorbimento nella politica della stessa domanda religiosa che abita nel cuore di ogni essere umano: è il rischio dell'alleanza fra democrazia e relativismo etico, che toglie alla convivenza civile ogni sicuro punto di riferimento morale e la priva, più radicalmente, del riconoscimento della verità». Così GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), n. 101).

[28] A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, cur. N. Matteucci, II. *La democrazia in America* Torino 1968, 812.

SEZIONE MISCELLANEA

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 57-78

DALLA POLIGAMIA ALLA MONOGAMIA. EVOLUZIONE DEL MATRIMONIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Premessa

Nella ricorrenza del XX anniversario dell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, la Conferenza Episcopale Italiana, dettando gli orientamenti pastorali per il decennio seguente, ha esortato la comunità italiana a riflettere sui cambiamenti avvenuti negli ultimi anni nel mondo dei giovani e, particolarmente, nella famiglia che definisce «luogo privilegiato dell'esperienza dell'amore, nonché dell'esperienza e della trasmissione della fede».
Con la crisi della famiglia non possiamo – scrivono i Vescovi – «tacere i rischi e i problemi che riscontriamo oggi nel nostro paese riguardo al compito della trasmissione della fede»[1]. La riflessione e l'impegno di evangelizzare di nuovo la famiglia nascono dalla constatazione della crisi, nella quale essa è precipitata ancor prima dell'entrata in vigore della legge sul divorzio come conseguenza del cambiamento avvenuto quanto al modo di concepire tale istituto nella modernità[2]. Già il Concilio Vaticano II aveva avvertito nella crisi della coppia una delle principali piaghe della società moderna[3].

In seguito legge e *referendum* hanno rafforzato in molti, anche in Italia, la convinzione che una società democratica deve poter permettere al non cristiano di usufruire, in caso di vera necessità, della possibilità di divorziare. Dall'entrata in vigore della legge sul divorzio è cambiata nelle nuove generazioni la filosofia del rapporto di coppia: all'idea dell'indissolubilità si è sostituito il concetto di provvisorietà. Libere da ogni vincolo giuridico, sia religioso che civile, la volontà di convivere e la durata della convivenza sono affidate alla volontà dei contraenti che, di fatto, fanno del matrimonio un atto privato. Di conseguenza, da trent'anni a questa parte le separazioni e i divorzi hanno raggiunto la percentuale del 30% nel Nord e del 10% nel

[1] Conferenza Episcopale Italiana, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000, n. 52. Le sofferte indicazioni programmatiche del documento sull'argomento, dopo aver ricordato che «la famiglia è l'ambiente educativo e di trasmissione della fede per eccellenza», sottolinea «l'evidente crisi dell'istituto familiare" e invita "tutti gli operatori pastorali a promuovere riflessioni serie sui perché delle frequenti crisi matrimoniali, pensando con creatività a rinnovare l'annuncio cristiano sul matrimonio, per dare forza, ragione e coraggio alle coppie in difficoltà».

[2] Legge 898 del 1.12.1970.

[3] Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha riproposto, partendo dalla lettura sociologica, la centralità del Sacramento per la Chiesa e per il domani dell'intera umanità (cfr. GS 47-52). La problematica della famiglia moderna è stata affrontata da Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* (20.11.1981).

Sud; per cui si deve constare come anche la nostra società si stia adeguando alla cultura delle nazioni occidentali[4]. La stessa società civile comincia a preoccuparsi del fenomeno in costante e inarrestabile crescita, anche perché, a causa delle difficoltà economiche, dell'instabilità del lavoro, delle conseguenze economiche di un divorzio, molte coppie preferiscono la convivenza *de facto*[5].

Ci si domanda quando e perché ha avuto origine la concezione giudeo-cristiana della famiglia, favorendo il passaggio dalla poligamia alla monogamia, dal divorzio alla stabilità del rapporto di coppia. Si deve verificare se le ragioni del cambiamento hanno le radici nella cultura ebreo-giudaica o greco-romana[6]. La concezione della famiglia ha analogie più con la cultura greco-romana arcaica che con quella semitica, tendenzialmente poligamica. Non si esclude che i primi passi di Malachia, se autentici, risentano dell'influsso della grecità, presente sulla costa palestinese a partire dal VII secolo, fine dell'impero assiro e tempo della riforma di Giosia.

Durante il periodo repubblicano la cultura greco-romana ha nutrito un sentito disprezzo per la poligamia e il concubinato, costumi di popoli e culture mediorientali, ritenuti da Catone l'Uticense pericolosi per la stabilità dello Stato romano, perché una concezione troppo liberale dei costumi, a imitazione dei depravati costumi orientali, avrebbe fiaccato la tempra morale del cittadino romano[7]. Non si esclude che, a partire dall'epoca persiana, abbia avuto inizio nel mondo ebraico un ripensamento circa la vita familiare, privilegiando la monogamia e, ancor più, l'endogamia. In ogni

---

[4] Sulla situazione delle separazioni e dei divorzi si rimanda ai dati ISTAT del 1997, analizzati da S. Femminis, «Separazioni e divorzi in Italia», in *Aggiornamenti Sociali* 49 (1998) 243-46. Per questa inchiesta a quella data la crisi coniugale nel Nord raggiungeva il 13%, nel Centro il 10% e nel Sud il 5%. La punta massima del 16% si è avuta in Val d'Aosta; la punta minima, pari al 2%, nel Molise. La situazione è precipitata negli ultimi anni soprattutto nel Nord-Italia.

[5] Sulla situazione della famiglia in Italia (famiglie estese, famiglie allargate, famiglia nucleare-monocostituita, famiglie di genitori soli, le convivenze *more uxorio*, le famiglie multi-etniche, i *single*, le convivenze omosessuali) si rimanda a un'inchiesta demoscopica del CISF (Centro Internazionale Studi Famiglia), apparsa nell'articolo di M. Simoni, «I cambiamenti della famiglia», in *Civiltà Cattolica* 153 (2002) 500-506. «Basandosi sull'*Indagine multiscopo nelle famiglie italiane* promossa dall'ISTAT per il 1998, Linda Laura Sabbatini ha rilevato in Italia [… che] il 10,4% della popolazione italiana […] vive in forme familiari diverse da quelle della coppia sposata stabile», senza parlare della situazione, non meno grave, dei separati e dei divorziati.

[6] J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London 1975; Id., *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven – London 1983; Id., *The Pentateuch. A Social Science Commentary*, Sheffield 1999. Lo studioso canadese è stato tra i primi a richiamare l'attenzione della ricerca biblica sull'ipotesi dell'influsso della cultura greca nella formazione del Pentateuco a partire da Erodoto ed Ellanico, così come per altri versi la stessa formazione ha risentito dei condizionamenti della letteratura assiro-babilonese.

[7] I Greci erano fieri del carattere monogamico del matrimonio nella loro cultura e disprezzavano la poligamia dei "barbari" (cfr. Euripide, *Andromaca*, 177-79); di fatto ammettevano per legge il concubinato (cfr. Iseo, *Sull'eredità di Pirro*, 39). Dopo la seconda guerra punica cominciò a prendere

caso si hanno prove certe dell'avvenuto cambiamento nel Giudaismo di Qumran e di Alessandria d'Egitto in epoca prossima all'avvento dell'impero romano in Oriente[8].

In epoca imperiale a Roma e nell'impero i costumi si erano rilassati a tal punto che il Cristianesimo, erede delle correnti rigoriste giudaiche, e lo Stoicismo, corrente filosofica caratterizzata da un certo razionalismo ottimista e ascetico, seppur con sfumature e motivazioni diverse, si fecero promotori del recupero della visione monogamica. Il Cristianesimo rigettò l'endogamia, propugnata dalla cultura ebraica integralista e nazionalista, in quanto contraria alla concezione integrata dell'umanità propugnata dalla nuova religione predicata dal Galileo. Dopo le leggi *pro familia* di Augusto, le concezioni rigoriste contribuirono al recupero del valore della famiglia come valore sociale, che entrò nel VI secolo nel *Corpus Justinianeum*[9]. Nel Medio Evo il Sacramento del matrimonio ha costituito uno dei punti fermi dell'insegnamento della Chiesa contro i cataro-albigesi, i francescano-dolciniani e i riformisti comunisteggianti di Thomas Münzer, che predicavano una forma di libero amore. I Concili di Firenze e di Trento definirono il dogma del matrimonio come sacramento[10]. L'Illuminismo ha preparato la strada al sociologismo di Comte, Schopenauer, Marx ed Engels, che si posero in polemica con la concezione cristiana della famiglia[11]. Il Secolarismo della società post-moderna ha reintrodotto nelle legislazioni delle società occidentali di tradizione cristiana il divorzio, il matrimonio civile e, nell'ultimo de-

---

piede anche a Roma un modo liberale di vivere il rapporto di coppia: «in pratica però i cittadini più o meno facoltosi si compravano delle schiave con cui avere rapporti». Così M. ADINOLFI, «La donna e il matrimonio nel Giudaismo», in *RivBib* 20 (1972) 385. Quanto alla famiglia monogamica e stabile in epoca repubblicana a Roma, cfr. R. SALLER, «I rapporti di parentela e l'organizzazione familiare», in *Storia di Roma, Caratteri e morfologie*, IV, cur. E. Gabba – A. Schiavone, Torino 1989, 261-274. 521-534. Sulla decadenza dei costumi nei primi due secoli dell'Impero, nonostante le leggi restrittive (*lex Iulia de maritandis ordinibus, lex Papia Poppaea* e *lex Iulia de Adulteris*), cfr. E. CANTARELLA, «La vita delle donne», in *Storia di Roma*, 559-574. Riguardo alla rifondazione etica della famiglia dal II secolo d.C. in poi, cfr. *ibid.*, pp. 575-595. La cultura permissiva nel Giudaismo del I secolo d.C. è testimoniata, tra gli altri, dalla Mishnah, da Hillel e Shammai e da Giuseppe Flavio.

[8] J.J. COLLINS, «Marriage, Divorce and Family in Second Temple», in *Families in Ancient Israel*, cur. L.G. Perdue et alii, Louisville 1997, 103-162, ha esposto il pensiero del Documento di Damasco (DC) e di Qumran.

[9] Cfr. ADINOLFI, «La donna», 388-389.

[10] La definizione dogmatica del matrimonio come sacramento ha avuto inizio a partire da Lucio III (DZ, n.761), è stata riproposta da Giovanni XXII (DZ, n. 916), è passata per il Concilio di Firenze (DZ, nn. 1310;1327) ed è stata pienamente avallata dal Concilio di Trento (DZ, nn. 1601; 1800; 1801; 1864), in contrasto con alcune posizioni comuniste *avant léttre* della riforma protestante (Thomas Münzer).

[11] A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (= AnBib 100), Rome 1982, 1-4, attribuisce l'origine e la causa della crisi moderna dell'istituto familiare all'analisi e alla lettura sociologica fatta da Engels e dalla scuola marxista. Un *excursus* bibliografico sull'argomento a partire dagli inizi della sociologia nel XIX secolo fino ai nostri giorni lo si può trovare nella parte introduttiva dell'articolo di F. FECHTER, «Die Familie in der Nachexilszeit: Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandschaft in ausgewalten Texten der A.T.», in *BZAW* 264 (1998) 13-31.

cennio, il riconoscimento giuridico del rapporto tra omosessuali. La Chiesa non può restare indifferente davanti al dilagare di una cultura e di una legislazione, che distruggono alle radici l'ambiente primario, nel quale si accoglie e si trasmette il suo insegnamento evangelico[12].

Il quadro della famiglia nei nostri giorni, in verità tutt'altro che confortante per la Chiesa, induce a ripercorrere la strada, che forse ha portato alcune correnti di pensiero dell'A.T. a passare dalla diffusa poligamia o, detto più correttamente, poliginia – tanto normale in quel mondo che lo è ancora oggi nel costume islamico – alle prime affermazioni della monogamia e della stabilità della coppia. In questa concezione va compresa anche la concezione endogamica, che ha caratterizzato la comunità giudaica, come testimonia il libro di Esdra e Nehemia, a partire dalla metà del V secolo, finché il Codice sacerdotale (P) ha fatto di questa scelta uno dei fondamenti della *habdalâ*. A questo proposito ci si domanda:

a) In quale epoca è possibile situare il primo tentativo di passaggio della poliginia alla monogamia e quale corrente di pensiero può aver determinato l'inizio della riforma?

b) Si può considerare Malachia l'iniziatore del processo di cambiamento?

c) Quali sono stati i motivi che hanno indotto qualche corrente della comunità a passare dalla concezione classica del Codice deuteronomico (Dtr), testimoniata nei testi più antichi di Genesi e della storia Dtr alla nuova concezione, attestata su posizioni chiare in alcune pagine della letteratura sapienziale?

d) Quali finalità ha inteso perseguire questo tentativo di rivoluzione del costume familiare?

La risposta a questi interrogativi aiuta a comprendere le motivazioni che hanno spinto frange di Israele a mettere in atto un progetto di riforma, all'interno del quale fondamentale deve essere stata anche la revisione del diritto di famiglia. La comprensione del retroterra culturale della comunità ebraica, che ha prodotto tale ripensamento, si rivela utile a rimotivare la famiglia moderna, che sta attraversando una crisi di involuzione rispetto alle posizioni *quo ante*, da cui era partita un certa corrente di pensiero di Israele per mettere in atto una rivoluzione socio-culturale e socio-politica.

[12] «Un'attenzione speciale, però, deve essere assicurata alla *pastorale della famiglia,* tanto più necessaria in un momento storico come il presente, che sta registrando una crisi diffusa e radicale di questa fondamentale istituzione. […] Su questo punto la Chiesa non può cedere alle pressioni di una certa cultura, anche se diffusa e talvolta militante. […] Le famiglie stesse devono essere sempre più consapevoli dell'attenzione dovuta ai figli e farsi soggetti attivi di un'efficace presenza ecclesiale e sociale a tutela dei loro diritti (dei figli)». Così *Novo millennio ineunte*, 47.

1. Il matrimonio nel mondo semitico

La riflessione si serve della tesi di Dottorato di Angelo Tosato, lavoro che ha conservato una validità intrinseca, se, dopo venti anni dalla prima edizione, si è deciso di farne una seconda in memoria della prematura scomparsa dell'autore, il quale difende la monogamia nel diritto mediorientale[13]. La Bibbia concorda con il codice di Hammurabi su quasi tutte le leggi, che regolamentano il diritto di famiglia. Intanto solo in caso eccezionale è concesso al marito di avere una seconda moglie, come a proposito di Giacobbe, il quale sposa due sorelle: Lia e Rachele[14]. Fuori del matrimonio è previsto che l'uomo sposato possa intrattenere rapporti con prostitute[15]; nel matrimonio, invece, è normale che abbia relazioni sessuali con concubine, schiave di guerra o comprate[16], e con serve dalle quali, se si tratta di ebree, deve avere l'assenso previo[17]. Per quanto riguarda il divorzio, la moglie è tenuta al rispetto della monogamia e alla fedeltà al marito, cui, invece, è concesso di ripudiare la moglie,

[13] Lo studioso ha messo in atto una lettura giuridica dell'istituto matrimoniale nel mondo semitico e nell'A.T. Sottolinea la monogamia rigida imposta alla donna e ritiene che il rapporto coniugale preferenziale dell'uomo con la moglie debba essere considerato segno di una tendenza alla monogamia che in qualche modo risulta così richiesta anche al marito.

[14] Cfr. Es 21,2-11 (e, forse, 20-21. 26-27); Dt 15, 12-17; Lv 25,39-55; Mi 2,9; Ger 34,8-22; Ne 5,1-13. La cultura e la legislazione ebraica prevedono un comportamento del tutto particolare nei riguardi dell'ebrea asservita, quando la sua famiglia ha contratto debiti, che paga con il suo lavoro, concessa in servitù per il tempo necessario, al fine di rifondere il debito al creditore. In epoca più recente la legge del Giubileo ha regolato il rapporto (Lv 25,8-17). A differenza dello schiavo straniero, l'ebrea non perde la propria personalità giuridica, non diventa bene di uso o di scambio, non può essere assoggettata a rapporti sessuali senza il suo consenso. Saldato il debito con un tempo di servizio (*corvées*) o restituito il valore avuto in prestito, il servo o la serva riacquistano il diritto alla libertà. Cfr. Tosato, *Il matrimonio israelitico*, 23-29.

[15] *Ibid*., 43-62, che descrive la situazione esistenziale e giuridica della prostituta comune (*zônâ*) o sacra (*q^{e}dāšâ*). La Bibbia accenna alla prostituzione sacra, comunemente chiamata ierogamia, in Es 32,1-8.19; 34,11-16; Nm 25,1-6. 6-18; 1Sam 2,22-26; 2 Re 9,22; Os 4,13-14.18; 9,10; Am 2,7-8; Ger 5,7; Sal 106,34-39. Erodoto (1,199) e Strabone (XXI,1,20) dicono che i riti ierogamici avevano lo scopo di propiziare la fecondità della terra, degli animali e dell'uomo. Il rituale ha le origini nel mito sumerico-babilonese di Tammuz, recepito dai culti di Adone. Cfr. P. Risi, *Dumuzi-Tammuz. Alla ricerca di un Dio*, Verona 2001, 43-50.

[16] Tosato, *Il matrimonio israelitico*, 23-29. Il verbo tecnico "portare via il prigioniero o la prigioniera" è *šābāh* e lo si incontra nella formula *lqH bšbj* o *lqH š^{e}bit* di Gdc 5,20; 8,17; 21,12; 1Sam 25,34; 30,2-3.5; 2Re 5,2; 2Cr 21,17; 28,8; Ger 41,10.

[17] *Ibid.*, 15-20. Dina, violentata e trattata, secondo il parere dei fratelli, come *zônâ,* viene richiesta da Sikem come consorte del figlio che l'ha violentata. Sikem si rende disponibile a pagare un consistente *mōhār*, che secondo la tradizione biblica doveva essere consegnato alla famiglia della ragazza (Gen 34). La storia di Giuseppe e Asenet del II secolo d. C, romanzo composto a commento di Dt 22,28-29, conferma il costume di Gen 34. I figli di Giacobbe, secondo il costume dell'epoca, «fecero prigionieri e portarono via come bottino tutte le loro ricchezze, tutti i loro piccoli e le donne» (Gen 34,29).

anche se solo per motivi gravi. In caso di divorzio il codice di Hammurabi prevede che il marito debba garantire alla prima moglie una vita dignitosa e il rispetto da parte della seconda, soprattutto quando una concubina ne prende il posto. Non mancano lotte e gelosie all'interno dello *harem*, in genere piuttosto numeroso per chi può permetterselo. L'alto numero di donne dà la misura del potere del capofamiglia, ma anche della sua debolezza, come nel caso di Abramo e di Elkana.

Finché regge il matrimonio, il marito gestisce anche la dote della moglie, la quale, se tutto va bene, serve a garantire l'equilibrio economico della famiglia, l'educazione dei figli legittimi e, in prospettiva, l'affermazione degli stessi nella società. La dote, se gestita con intelligenza, genera altra ricchezza, accresce il potere politico del marito e garantisce alla famiglia tranquillità in caso di guerre, di carestie e di malattie. Certamente l'economia condiziona i rapporti coniugali. Nelle famiglie nobili di Roma la dote della donna era considerevole; però non ci è dato sapere a quanto ammontasse in Medio Oriente, dove si presume doveva essere altrettanto considerevole (Cfr. Elefantina). In caso di divorzio i regali di nozze restavano alla moglie (*šillûHîm*)[18] e la dote (*mōhār*) tornava alla donna ripudiata[19], poiché l'aveva ricevuta dalla famiglia di origine a garanzia del proprio domani e di quello dei figli nati dal matrimonio[20]. Ovviamente le regole delle classi agiate non valgono per il popolo che vive alla giornata, senza troppi grilli per la testa!

La prassi non sembra confermare affatto, come vorrebbe Tosato, la volontà del legislatore di indurre anche il marito al rispetto della monogamia. La distinzione da lui introdotta tra poliginia "differenziata e indifferenziata" non favorisce la parità dei diritti e dei doveri dei coniugi né sul piano giuridico, né nella vita pratica[21]. Secondo lo studioso, il Codice di Hammurabi rigetta la "dottrina comune", secondo la quale

[18] Riguardo ai *šillûĥîm*, che dovevano essere restituiti con valore raddoppiato in caso di non celebrazione del matrimonio per motivi dipendenti dalla volontà della famiglia della ragazza. Cfr. R. De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, Torino 1964, 38.

[19] Non c'è un accordo sul *mōhār*, analogo al *tihartu* babilonese. Tosato, *Il matrimonio israelitico*, 36-37, lo considera un "prezzo" pagato dalla famiglia dello sposo alla famiglia della sposa che con il matrimonio perdeva una fattrice di figli, potenziale ricchezza della famiglia di provenienza a vantaggio della famiglia di accoglienza. Secondo De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 38, il *mōhār* sarebbe stato gestito dal padre della ragazza. È importante notare come la società si ponga il problema di come garantire la parte più debole in caso di divorzio, cioè la moglie e i figli. La soluzione prospettata dal Tosato, propria delle culture mesopotamiche, non è chiara nella Bibbia.

[20] Secondo Tosato, *Il matrimonio israelitico*, 86-109, il matrimonio ha il punto di forza nella fase preparatoria, che stabilisce la base economica della promessa sposa, la quale, in funzione della sicurezza propria e dei figli, ha una sua indipendenza economica. La stabilità economica le deriva dalla dote (*mōhār)* e dai regali ricevuti della famiglia dello sposo (*šillûHîm*). Il rito della celebrazione e la festa diventano elementi secondari rispetto al contratto stipulato tra i genitori che ha lo scopo di difendere la parte più debole della coppia: moglie e figli.

[21] *Ibid*., 191.

la cultura semita avallerebbe la poliginia, mentre è certo che garantisce i diritti dei figli legittimi, che vengono considerati fine primario della famiglia e, in fondo, fondamento della costrizione della donna alla fedeltà[22]. Il mondo semita non si preoccupa della parità dei diritti e dei doveri della coppia, ma della fedeltà della moglie in funzione della garanzia della legittimità biologica e culturale della prole: l'ebreo è sua madre. Il codice di Hammurabi enuncia una monogamia, che riguarda la donna, al fine di garantire gli interessi della famiglia del marito[23].

L'unicità della moglie non garantisce neppure la monogamia intenzionale, perché, mentre la moglie garantisce la discendenza legittima, il marito riconosce alla moglie il primato nello *harem* e ai figli legittimi il diritto all'asse ereditario (benedizione). I figli illegittimi non possono accampare alcun diritto all'eredità. Per pura liberalità può essere loro concesso qualcosa, fatti salvi i diritti fondamentali del ramo legittimo. Insomma la prassi e la legislazione confermano la superiorità dell'uomo, giustificano il diritto del marito alla libertà sessuale e puntellano il dovere delle donne, moglie o concubine, a prolificare a vantaggio della famiglia del maschio. Tali osservazioni non rivelano alcuna volontà del legislatore di difendere la parità di diritti che, anzi, è negata nel momento in cui si difendono gli interessi del marito. Perciò il passaggio dalla poliginia alla monogamia, per di più endogamica, deve essere avvenuto nell'Ebraismo per altri motivi, per difendere cioè altri interessi e percorrendo altre strade[24].

L'evoluzione non è dovuta a una dinamica interna alla cultura semitica, la quale del resto dimostra ancor oggi nel diritto islamico (*sharjia*) l'incapacità di apportare cambiamenti radicali al diritto di famiglia, tali da garantire la parità dei diritti e dei doveri nella coppia. Alla concezione del classicismo ebraico (Dt/Dtr), conforme alle consuetudini del mondo semitico, si sostituisce a un certo punto, in una parte della comunità giudaica, un modo di concepire il rapporto di coppia, che non ha riscontro nelle altre culture, fatta eccezione per il mondo classico greco-romano. A questo punto

[22] *Ibid.*, 173-175. Cfr. il Codice di Hammurabi (CH, 148-49), edito verso il 1750 a.C.

[23] De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 44-45; A. Vargas-Machuca, «Divorcio e idissolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura», in *EstBib* 39 (1981) 87-88, attesta che «a lo largo del Antigua Testamento se puede constatar una tension practica que admite la poligamia y el divorcio» e la donna, sottomessa al marito, raramente è attrice nel caso dell'azione di divorzio. Cfr. A. Diez-Macho, *Indissolubiltad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, Madrid 1978, 297-98; M. Adinolfi, «Donna», in NDTB, 417. Per quanto concerne la sudditanza della donna nei riguardi dell'uomo cfr. A. Phillips, «Family Law», in *VT* 23 (1973) 380.

[24] Quanto al dibattitto ancora aperto tra monogamia e poligamia (poliginia) all'interno della Bibbia cfr. V.P Hamilton, «Mariage«», in *The Anchor Bible Dictionary*, IV, 565. Lo studioso è del parere che la concezione monogamica sia presente nel Pentateuco in Es 20,7; 21,5; Lv 18,8.11.14.16.20; Nm 5,12; Dt 5,21; 22,22. I passi citati da Hamilton a difesa della monogamia (eccetto Dt 22,22) dipendono dalla tradizione del tardo-Dtr e del P. Quanto alla letteratura sapienziale cfr. Pr 12,4; 18,22; 19,13; 21,9; Qo 9,9; Gb 31,1.9.12; Sir 26,1-4. La concezione paritaria della coppia risulta pienamente acquisita nel racconto midrashico-sapienziale di Tobia.

è d'uopo domandarsi: quali sono state le motivazioni che hanno indotto alcune correnti giudaiche a concepire il matrimonio in modo monogamico, endogamico e stabile, rifiutando la legge del divorzio[25]?

Si impone una lettura critico-letteraria che permetta di ricostruire il punto di partenza e la diacronia del tema all'interno della cultura ebraica a partire forse da Malachia, per arrivare alla letteratura sapienziale. Gli accenni al problema nel Dtr e nel P hanno bisogno di un'analisi più approfondita, che porti alla luce gli eventi storici, i motivi pragmatici e le linee programmatiche, che hanno avviato il processo di cambiamento. Ci si permetta di non condividere in pieno l'affermazione di Tosato, secondo la quale «le anteposte descrizioni delle verità sociali non possono essere fondate sui testi, ma sono da ritenere retrospezioni prodotte in tempi più tardivi»[26]. Ritengo, invece, che la redazione postuma, come nel caso dei libri di Esdra e Nehemia, possa aver conservato la memoria di eventi passati, anche se il redattore ha conferito ai fatti un'interpretazione, che renda significativo il testo per l'uditorio al quale si indirizza (*midrash*).

L'articolo utilizza il prezioso materiale offerto dallo studioso con l'ottica di chi, presumendo di conoscere le tecniche di trasmissione stratigrafica nell'Esateuco e nella letteratura profetica, si guarda dal considerare la legislazione e la narrazione biblica solo dal punto di vista del *textus receptus*. L'approccio diacronico permette di definire l'attività redazionale delle tradizioni Dtr e P che hanno affidato a testi, apparentemente arcaici, alcune testimonianze istituzionali nate durante l'epoca persiana e maturate all'inizio di quella ellenistica, quando le situazioni socio-politiche hanno causato l'accelerazione del processo di cambiamento del costume all'interno della comunità giudaica. Il Dtr ha anticipato le norme al tempo del deserto, nel contesto leggendario dell'origine di Israele, quando nasce il rapporto coniugale di Dio con Israele, rintracciabile nel pensiero teologico di Osea, di Geremia, di Ezechiele. Il P sviluppa il tema insito nel mito del giardino edenico e situa l'istituzione della coppia all'origine della creazione. L'analisi stratigrafica permette di determinare l'evolversi del pensiero e di definire le motivazioni che stanno alla base della rivoluzione cultu-

[25] J. Newman, *Biblical Religion and Family Values, A Problem in the Philosophy of Culture*, Westport 2001, 33-90. L'analisi all'interno del libro della Genesi, più sommaria riguardo al resto del Pentateuco, evidenzia le mille difficoltà della legislazione e del costume ebraico. L'esposizione della riflessione, sebbene puntuale, proprio per il metodo sincronico di lettura non risolve le ambiguità presenti nel libro ed evidenziate dallo studioso. La mancanza di un approccio diacronico di tipo storico-letterario non aiuta a comprendere i motivi delle diversità soggiacenti al testo, dovute all'evoluzione culturale di Israele. Il processo redazionale ha mescolato gli strati legislativi e narrativi, producendo uno zibaldone di leggi e di costumi non decifrabili sul piano eziologico. L'analisi critico-letteraria permette di incasellare i dati in un percorso evolutivo che ne giustifichi le diversità, comprendendo i motivi dei cambiamenti avvenuti nel costume e nella legislazione nel fluire del tempo e nel mutare del pensiero.

[26] Fechter, «Die Familie in der Nachexilszeit», 30.

rale e sociale che segna i tempi di Nehemia e Esdra per molte istituzioni, compresa quella della famiglia.

2. L'istituto familiare nell'Antico Testamento: motivi dell'evoluzione del costume

2.1 La concezione del matrimonio al tempo della monarchia

Purtroppo non esiste una documentazione di archivio o dati archeologici che permettano di formulare una sociologia della famiglia in epoca monarchica, sebbene lo studio dei siti etnologici e le tavolette di Ugarit aiutino a gettare un po'di luce su problematiche difficili da decifrare, data la scarsità e la misteriosità dei reperti. La tradizione Dt/Dtr, con i limiti del tempo di composizione e dei condizionamenti dell'epoca persiana, offre la possibilità di ricostruire lo stile di vita della famiglia arcaica. Qualche scarno accenno può essere individuato, anche qui con i dubbi del caso, nel profetismo arcaico a partire da Osea, considerando il complesso e inestricabile rapporto con Gomer. Di per sé, stando a quel poco che è dato conoscere della biografia, non si esclude che possa aver avuto altre donne. Lo stesso dicasi del ProtoIsaia, marito della profetessa, magari chiamata così perché moglie del profeta. Di fatti non sappiamo come vivessero la realtà di famiglia i profeti preesilici che, in conformità alla cultura del loro tempo, forse hanno avuto una moglie e delle concubine come il levita di Betlemme, che fa scatenare la guerra pan-israelita contro Beniamino (Gdc 19 – 21). Da questi sprazzi di luce incerta si ricava che durante la monarchia in Canaan si viveva il matrimonio in modo uniforme nel Medio Oriente.

Il benessere diffuso al tempo di Geroboamo II – e di ciò sono testimoni Osea ed Amos – ha fatto rilassare in Samaria la morale familiare e deve aver favorito una maggiore libertà sessuale delle classi abbienti. Osea ha fatto di questa situazione consumista e materialista la metafora del difficile rapporto di Dio con Israele, come, del resto, lo era il suo con Gomer. Egli usa con una certa frequenza il verbo *zānāh* (prostituirsi) e i derivati per significare il tradimento del riformismo jahwista promosso dai *n^{e}bi'îm* (profeti) da parte della corte e della nobiltà (*hā^{c}ām hā'ārec*). Il tema sarà ripreso e approfondito in epoca persiana dal profetismo escatologico degli epigoni di Geremia e di Ezechiele[27]. Amos si scaglia contro le donne di Samaria, affibbiando loro il poco, in verità, onorevole titolo di "vacche di Basan", concetto che ha la stessa

[27] Il termine *z^{e}nûnîm* ha una valenza teologica particolare in Osea, che lo usa cinque volte. Il verbo *zānāh* nel Pentateuco e nei profeti designa l'infedeltà a JHWH, le devianze cultuali, gli errori e i vizi della religione cananea. I passi di Es 34,15ss; Lv 17,7; Nm 14,33; 15,39; 25,1; Dt 31,6; 2,17; 8,27.33; 1Cr 21,11.13; Sal 73,27; 106,39 risentono del pensiero e della terminologia di Osea, il quale utilizza la radice verbale 14 volte, di cui 7 volte in Os 4. Cfr. S. Elandson, «zānāh», in ThWAT, II, 615-618.

valenza di Osea (Am 4,1-3). Poiché Samaria non sembra aver usufruito di schiave di guerra, vista la scarsa inclinazione a quest'arte, si presume che nella situazione di ingiustizia denunciata dai profeti si possa leggere l'asservimento delle donne ebree povere, mentre le signore si davano, *sic et simpiciter*, alla prostituzione. L'integralismo dei due profeti può aver creato i presupposti di quel cambiamento di mentalità che si ritrova in alcune correnti profetiche del medio-postesilio[28].

I costumi coniugali arcaici legiferati nel codice di Hammurabi e testimoniati nelle tavolette di Ugarit rivelano forme di rispetto e di considerazione nei riguardi della signora (*g^{e}bîrâ*), in quanto madre dei figli legittimi che ha generato al marito[29]. La situazione deve essere rimasta immutata nei primi decenni dopo il ritorno degli esiliati. Le testimonianze del Pentateuco e della storia Dtr, redatte nel postesilio, sebbene rispecchino le regole sociali classiche, risentono del pensiero riformista di alcune correnti della comunità dei poveri di JHWH, specialmente per quanto riguarda la regola dell'endogamia. Le tracce del matrimonio monogamico si ritrovano, come si è detto, in Grecia e a Roma. Ma mentre il libro della Genesi è fedele alla regola antica del mondo semitico, alcune correnti più recenti sembrano propendere, soprattutto quando si tratta del sacerdozio, per la concezione monogamica della famiglia, che rispecchia lo stile di vita del mondo indoariano. Si percepisce nella corrente sacerdotale una certa approvazione del tipo di famiglia, che favorisca la conservazione e la tradizione dei valori della *habdalâ*.

2.2 La situazione reale della famiglia nel Pentateuco

Redatto in parte nel primo postesilio, il libro della Genesi rispecchia i costumi della popolazione nomade pre-monarchia, quando i ricchi Patriarchi come Abramo hanno una moglie e della concubine oppure come Giacobbe hanno anche due mogli, sorelle tra loro, e diverse concubine. Il fatto delle due mogli e delle due concubine di

[28] Tosato, *Il matrimonio israelitico*, 36. Si comprende la situazione della famiglia ebraica nel periodo arcaico, se si studia la vita socio-economica in Canaan alla luce delle ricerche sociologiche di N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, New York 1979; C. Sigrist – R. Neu, *Ethnologische Texte zum A.T.*, Neukirchen – Vluyn 1989; N.P. Lemche, *Early Israel*, Sheffield 1988; Id., *The Canaanites and their Land* (= JSOTS 110), Sheffield 1991; Id., *Die Vorgeschichte Israels, Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahr. v. Chr.*, Stuttgart 1996; R.B. Coote, *Early Israel. A new Horizont*, Minneapolis 1990; M.G. Hasel, *Domination and Resistence. Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300-1185*, Leiden 1998.

[29] Il vocabolario ebraico è abbastanza variegato quando parla di concubine. Termini come '*āmâ* e *pîlegeš* assommano l'appartenenza alla famiglia, la fiducia, il bisogno di protezione e l'attività sessuale; *šipĥâ*, invece, indica piuttosto la schiava assoggettata ai lavori domestici. Cfr. E. Reuter, «šipHâ», in ThWAT, VIII, 403-408. La concubina, anche se ha figli dal padrone, occupa una posizione subordinata rispetto alla *g^{e}bîrâ* (moglie-signora) e solo in casi particolari assurge al ruolo di moglie, sempre nel rispetto della prima moglie. Cfr. K. Ringelken, «pîlegeš», in ThWAT, VI, 586-589.

Giacobbe-Israele ha forse una valenza simbolica, cioè disegnare i rapporti intertribali secondo lo schema *standard* dell'anfizionia a dodici, indicando in questo modo la considerazione che si aveva in Israele delle singole tribù (cfr. Gen 49) o il ricordo sfocato delle diverse fasi di insediamento in Canaan. La verità è che, mentre si redigono le leggende sui Patriarchi, la popolazione della Giudea vive le ristrettezze economiche del momento, che impongono di optare per la riforma monogamica della coppia, quando la poliginia è di fatto consentita ai ricchi latifondisti. In fondo la poligamia, il concubinato e il divorzio – allora come oggi – era nel primo postesilio, come in epoca pre-monarchica, una prerogativa dei ricchi, mentre il popolo nella migliore delle ipotesi poteva permettersi una sola donna, concedendosi qualche scappatella con prostitute (*zônôt*) più o meno sacre (*q^{e}dašôt*).

In ogni caso, nel libro della Genesi, nel quale più in altri è toccato il problema della famiglia, convivono forme di monogamia e di poligamia, di endogamia e di esogamia. Si evincono dal testo due linee di pensiero discordanti, segno che verso la metà del V secolo, quando il libro comincia a prendere la forma attuale, si combattono in Israele due modi di concepire la famiglia. Con la concezione arcaica convive quella innovativa, che risente degli influssi greci per la visione monogamica e della cultura persiana o nomadica per quanto concerne l'endogamia. I libri legislativi del Dt e del Lv si rivelano interessanti per alcune norme sessuali e sociali, che regolamentano la vita familiare.

L'UrDt (cc.12-25), la cui redazione è attribuita dagli studiosi dell'ultima generazione all'attività della *gôlâ* di Babilonia o ai discepoli di Geremia al tempo di Godolia, manifesta notevoli assonanze con la situazione socio-culturale della comunità del primo postesilio, erede di una tradizione culturale e giuridica che rimonta, per quanto ci è dato sapere, al codice di Hammurabi, rimanendo fedele a se stessa fino al tempo di Malachia[30]. Le prime forme di letteratura, profetica e non profetica, protraggono fino alla metà dell'epoca persiana una concezione dell'istituto familiare che, fatta eccezione per alcune correnti innovatrici all'interno della Bibbia, nel mondo semitico è rimasta costantemente fedele alla tradizione fino ai nostri giorni. La legge islamica in sostanza ripropone la cultura akkadica di quattromila anni fa, quando Babilonia emetteva i primi bagliori di vita dopo la fine della cultura sumera che, essendo di origine indoariana, forse aveva una concezione monogamica della famiglia.

I codici sessuali di Lv 18 – 20, redatti in epoca recente, condannano i rapporti sessuali tra parenti stretti, definiti semplicemente incestuosi. Qualche autore afferma che il matrimonio incestuoso fosse previsto tra il faraone e una sua sorella. Questo co-

[30] Th. Römer – A. De Pury, *Deuteronomistic History (DH): History of Research and debated Issues* (= JSOTS 306), Sheffield 2000, 51-52. 134-39. Le nuove posizioni della Critica tendono a spostare la composizione del Deuteronomio e di gran parte della letteratura profetica dal preesilio all'esilio e, forse, al postesilio, specialmente quando si tratta di sezioni escatologiche e messianiche.

stume dalla valenza politica dovrebbe essere entrato con Cambise anche nella cultura persiana, nella quale, stando ad Erodoto, si praticava «la comunanza delle donne»[31]. Probabilmente sia in Egitto, sia in Persia, si fa riferimento al matrimonio endogamico tra cugini di primo grado, allo scopo di difendere i valori culturali e biologici della cultura nazionale, la cui sopravvivenza e continuità venivano così garantite dalla moglie, dalla sorella o dalla nipote, a cui era affidato il compito di educare ai valori tradizionali le nuove generazioni[32]. L'altro motivo, che potrebbe giustificare l'affermazione dell'endogamia stretta, fu quello di conservare indiviso l'asse patrimoniale della famiglia[33]. Vissuto in un rapporto di profondo rispetto e, per certi versi, come testimoniano Esdra, Nehemia e Ester, di dipendenza verso la cultura persiana, non per questo l'Ebraismo ne ha condiviso quelle che considerava aberrazioni sessuali, accettando, invece, una forma mitigata di endogamia che, peraltro, doveva essere appartenuta al costume dei popoli nomadi. Alcune di queste abitudini derivanti dalla componente Shoshu sono state recuperate e rivalutate a partire dalla riforma culturale e cultuale messa in atto da Malachia.

Quanto al divorzio, il Dtr conferma la legislazione di Hammurabi[34] e la testimonianza dei costumi coniugali conservati nelle tavolette di Ugarit[35]. La tradizione bi-

[31] O. Bucci, «Il matrimonio fra consanguinei (Khvetukdas) nella tradizione giuridica delle genti iraniche», in *Apollinaris* 51 (1978) 291-319; Id., *Il matrimonio nel diritto persiano antico: dalla tradizione avestica alla tradizione Pahlavi*. Scritti in onore di P.A. d'Avack, IV, Milano 1976, 26-32 (cfr., in particolare, nota 18).

[32] Su questo argomento bisogna dar credito ai Nicole, i quali hanno studiato il rapporto tra Abramo e la presunta sorellastra Sara, giungendo alla conclusione che si tratta di un rapporto tra due cugini o tra uno zio e la nipote, ambedue figli di due fratelli. La tradizione biblica dai primordi fino a Tobia esalta il matrimonio endogamico tra cugini di primo grado, che hanno in comune il nonno paterno, costume proprio dei nomadi. Cfr. J. Nicole – M.C. Nicole, «Sara, soeur et femme d'Abraham (Gen 12,13; 20,12)», in *ZAW* 112 (2000), 5-23.

[33] D. Bodi, «La clémence des Perses envers Nehèmie et ses compatriotes: faveur ou opportunisme politique?», in *Traeuphratène* 21 (2001), 81-85, afferma che il mondo persiano era arrivato a giustificare l'incesto come forma di difesa biologica e culturale del gruppo. Il Giudaismo conserva l'endogamia moderata ed esclude ogni forma di rapporto sessuale tra consanguinei ed affini di primo grado. In Egitto esisteva la consuetudine che il faraone sposasse la sorella, costume che attraverso Cambise sarebbe stato recepito dalla cultura persiana: cfr. De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 41; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1990, 450-451.

[34] Vargas-Machuca, «Divorcio e indissolubilitad», 24. Sulle regole del divorzio nella Scrittura e nella cultura mesopotamica (Codice di Hammurabi), sul diritto esclusivo dell'uomo al ripudio, sull'interdizione alla donna di usarne, sulla tendenza della letteratura sapienziale ad avvalorare la fedeltà coniugale e sulla restituzione del *mōhār* a garanzia della donna e dei figli, cfr. De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 44-45.

[35] M. Baldacci, *La scoperta di Ugarit*, Casale Monferrato 1996, 198-199. La situazione arcaica descritta dal codice di Hammurabi quanto al ripudio ha riscontro nelle travagliate vicende di ᶜAmmittarmu III, che rimanda la prima moglie, accusata di aver attentato alla sua vita, mentre intenta un processo contro la seconda, di origine amorrea, per flagrante adulterio.

blica affida la pratica del divorzio al semplice atto di consegna del libello del ripudio da parte del marito, su cui è scritto che la donna non ha trovato grazia davanti ai suoi occhi o «perché egli ha trovato in lei qualcosa di vergognoso» (Dt 24,1-4). Meraviglia come i casi di diffamazione di una giovane, di adulterio e di fornicazione riscuotano maggiore attenzione del caso della donna ripudiata (Dt 22,13-29). In questo senso la cultura ebraica – e non solo – appare molto più attenta al problema della legittimità della prole, che dipende dalla fedeltà della donna in quanto madre, piuttosto che dal valore della donna in quanto sposa. Nel caso del divorzio il codice di Hammurabi dimostra di avere maggiore rispetto verso la moglie: obbliga il marito a tenerla in casa e, nel comtempo, a concederle una certa autonomia. Non si deve dimenticare che, mentre gli ᶜApiru, aperti alle relazioni con altre comunità, erano propensi all'esogamia, gli Shoshu preferivano attenersi all'endogamia, che garantiva stabilità politica ed economica al clan[36]. La legislazione ebraica sembra rispecchiare più la cultura nomadica che quella dei popoli sedentari, i quali – e in questo potrebbe aver ragione Tosato – dimostrano sul piano comportamentale e legislativo attenzione e rispetto nei riguardi della donna più di quanto non lo faccia la cultura ebraica. Il discorso vale per le donne delle famiglie nobili, come del resto dimostrano anche più recentemente i contratti matrimoniali conservati nell'archivio di Elefantina.

2.3 La famiglia secondo la storia Dtr

Qualche elemento interessante si ricava dalla storia Dtr, nonostante gli interventi redazionali del DtrP e del DtrN che hanno adattato il nucleo autentico DtrH del tempo di Giosia o dell'esilio alle concezioni dell'epoca persiana. Le narrazioni e le situazioni di Giudici e di 1-2 Sam rispettano il pensiero e i costumi familiari del periodo della monarchia. Nel periodo dei Giudici la famiglia risulta formata normalmente da una moglie e, al massimo, da una concubina (cfr. Gdc 19,1ss)[37]. Avere più donne nel mondo semitico – e non – dava lustro al monarca, alla corte e alla nobiltà, cioè alle classi sociali che potevano permettersi di avere un *harem*. È poco probabile che Gedeone abbia avuto 70 figli da una sola moglie. David non ha scrupoli quanto al nu-

[36] Per un primo approccio alle regole coniugali dell'Ebraismo classico si rimanda a M. Adinolfi, «La coppia nel Cantico dei Cantici», in *BeO* 22 (1970) 19-28. Nella nota 19, egli riprende da R. Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Tours 1967, 16-22, la sintesi delle peculiarità della famiglia biblica classica, che è concepita in modo endogamico, patriarcale, patrilineare, patrilocale allargato e poligamico. In proposito, cfr. pure A. Marangon, *Aspetti del tema del matrimonio-famiglia nell'A.T.*, Napoli 1975, 13-27; F. Montagnini, «La donna nella legge mosaica (strutture giuridiche e teologiche», in *Parole di Vita* 20 (1975) 405-418.

[37] È probabile che Anna, la madre di Samuele, fosse all'origine una concubina e sia stata elevata al ruolo di moglie per riguardo al figlio, che è considerato dalla tradizione Dtr fondatore dell'Ebraismo (1Sam 1,2).

mero di mogli e alla loro provenienza e, per quanto riguarda Bersabea, non si astiene dal compiere un adulterio e, cosa ancora più vergognosa, di farne uccidere il marito, pur di averla in moglie.

La tradizione attribuisce a Salomone trecento mogli e settecento concubine, molte delle quali straniere. Per ragioni diplomatiche sposa la figlia del faraone, alla quale riserva un trattamento privilegiato (1Re 11,1-13)[38]. L'autore intravede nella poliginia e nell'esogamia del re la causa della decadenza della monarchia davidica. Il 1Re condanna il matrimonio di Achab con Gezabele, figlia di Itbaal, re di Tiro. Secondo l'autore il coniugio fu causa di tanti guai per il casato di Omri. La storia Dtr pare interessata al problema dell'endogamia anche in altri casi. Le madri di Canaan o di altre culture dei re considerati cattivi, sembrano essere per la scuola la causa principale della caduta religiosa, sociale e politica dei due regni. Il redattore lascia intravedere una forma implicita di condanna verso quelle regine madri, fautrici di culti stranieri. Qualcosa sta cambiando nel costume ebraico, anche se non è espressa in modo chiaro l'idea dell'endogamia. Nel Pentateuco e nella storia Dtr più antica esiste una coerenza ideologica di base, mentre nelle forme più recenti si intravedono due correnti di pensiero, ognuna delle quali ha lasciato qualche segno della sua presenza, senza escludere l'altra. Il riformismo della famiglia appare nelle ultime fasi della storia Dtr come nella formulazione coeva di Gen 2 – 3.

Nella storia Dtr le regole del matrimonio prevedono la poliginia per l'uomo e la monogamia per la moglie, la quale offre al marito l'uso di se stessa per il piacere sessuale e per generare a lui una discendenza legittima, probabilmente il significato originario della formula *şemaĥ şᵉdāqâ*. Non gli concede, invece, il possesso della propria persona, al punto che i doveri della donna possano essere trasferiti ad altro uomo. Non si danno restrizioni sessuali per il marito, se non quelle dovute alla posizione nella società e alle possibilità economiche, mentre gli si riconosce il diritto ad una discendenza legittima e numerosa, che partecipi all'assemblea degli uomini liberi (*qāhāl zᵉqinîm*). La dignità della donna è rispettata solo in quanto madre di cittadini, che hanno la pienezza dei diritti in seno alla comunità degli uomini, che hanno il diritto alle decisioni politiche: a Babilonia si chiamano *apilu*. Dalla moglie si pretende l'esclusività del rapporto sessuale e, in caso di adulterio, le è comminata la pena di morte per lapidazione, perché ha conculcato il diritto del marito alla purezza biologica

[38] HAMILTON, «Marriage», 563-565, è convinto dell'impostazione monogamica del matrimonio in Es 34,16; Dt 7,3; Gdc 3,5-6; Gs 23,12; 1Re 11,4: testi che, secondo noi, solo in apparenza sono arcaici, poiché in realtà risentono dalla riforma di Malachia e di Esdra-Nehemia. La fase intermedia tra esogamia ed endogamia ha prodotto quelle norme, che permettono agli Ebrei di sposare i figli di Edomiti e di Egiziani, a patto che questi si lascino integrare nella comunità. L'integrazione non è permessa ai figli degli Ammoniti, dei Moabiti e degli Amaleciti, che hanno contrastato la marcia di Israele verso Canaan (Dt 23,2-8; 25,17-19).

della prole[39]. La donna-signora (*g^e^bîrâ*) occupa nella famiglia e nella società una posizione privilegiata rispetto alle concubine e ai loro figli illegittimi, considerati privi di personalità giuridica e, quindi, non aventi diritto alla benedizione, cioè a partecipare all'eredità paterna.

2.4 Sintomi di riforma del matrimonio nel postesilio

Nabucodonosor, secondo i calcoli di Albertz, deve aver deportato a Babilonia non più di 30.000 persone, cioè i notabili dell'antico sistema e le rispettive famiglie, lasciando in madrepatria l'80% della popolazione, che ha continuato a vivere secondo le tradizioni dei padri[40]. Durante l'esilio qualche idea nuova può essersi messa in movimento proprio tra i deportati di Babilonia. La situazione di povertà e di insicurezza forse ha contribuito a far emergere la monogamia come forma ideale di vita di una comunità, che affronta con fatica il vivere quotidiano, interessata però alla conoscenza e alla conservazione della propria identità biologica e culturale. Anche in Giudea lo stato di povertà endemica può aver avviato un sistema sociale alquanto sobrio ed essenziale rispetto alla brillante vita di corte delle generazioni passate. Tra l'altro, la fine della monarchia annulla quei trattati, spesso siglati per mezzo di clausole, che prevedevano matrimoni di stato, come nel caso di Salomone, adatti a rafforzare i legami di parentela tra i contraenti con ampie ricadute sul piano politico (cfr. Ugarit).

La classe dei deportati a Babilonia, sebbene formata da nobiltà e borghesia, dovette fare i conti con la situazione di malessere e di necessità, mentre le famiglie ricche rimaste in Giudea (*hā^c^ām hā'āreṣ*) continuarono a vivere secondo i costumi dei padri, potendo mantenere concubine e relativi figli, come testimoniano le correnti letterarie, che vedono la luce in questo contesto: Genesi e Giudici. La realtà sociologica è co-

[39] Newman, *Biblical Religion and Family Values*, 58-61, riporta l'opinione di Carolyn Pressler, la quale afferma che la tradizione veterotestamentaria «cerca di mantenere l'integrità della famiglia, rafforzando il controllo del maschio sulla sessualità della donna. La Legge si sforza di assicurare la continuità della famiglia; questa continuità è definita nei termini di provvedere al padre un erede maschio». Il paragrafo sottolinea l'importanza della valenza biologica, che regola le relazioni all'interno della famiglia, assicurando una discendenza numerosa, legittima e, possibilmente, di genere maschile.

[40] R. Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahr. v. Chr*., Stuttgart 2001, 65-80 , dedica una lunga riflessione ai testi biblici che parlano delle deportazioni avvenute nel 597 con Joiachin (Iekonia), nel 586 con Sedecia e, quasi certamente, nel 562 dopo l'uccisione di Godolia. Lo studioso calcola una popolazione pari a 200.000 persone, di cui solo un 20% sarebbe stato deportato a Babilonia. Infatti, era contrario agli interessi economici del potere centrale privare una provincia della forza lavoro che, se dissanguata e angariata, non avrebbe potuto pagare le tasse. La comunità rimasta in Giudea, ponte tra il preesilio e il postesilio, permette il passaggio dalle "cose antiche" alla realtà, che muta dopo l'avvento dei Persiani. Le novità verranno dai rientrati in seguito alla politica di decentramento e di potenziamento delle province da parte di Nabonide, di Ciro e di Dario I. La politica delle "autonomie locali" sta alla base della ricostruzione del tempio tra 520-515 a.C.

stituita da una comunità retta da un governatore inviato da Persepoli e dall'assemblea degli anziani che hanno, come Abramo e Giacobbe, un numeroso *harem* e una altrettanto numerosa discendenza. Le sofferenze socio-economiche che traspaiono nella letteratura dell'epoca, particolarmente nei ricordi conservati in Esdra e Nehemia, stanno a testimoniare le tensioni esistenti tra alcune famiglie benestanti e la massa del popolo, il quale reclama una maggiore giustizia sociale. La corrente degli *ᶜănāwîm,* portatrice dei valori riformisti, potrebbe aver recepito per tanti motivi la necessità di rivedere lo stato di famiglia, conformandosi alle sollecitazioni, che venivano in questo senso dal mondo greco.

Di tale necessità di cambiamento è consapevole il profeta Malachia, che condanna il tradimento della donna della propria giovinezza (2,14) e afferma, contro la tradizione classica, che Dio detesta il ripudio (2,16)[41]. L'oracolo, probabilmente più volte glossato e per ciò vera *crux interpretum*, reclama quel cambiamento di costume, che si riscontra nello strato originario di Gen 2,23-24 (Dtr), nel quale il redattore si interessa tema della terra (*'ădāmâ*)[42], e in Gen 1,28 (P), nel quale si esalta il sabato come giorno della "conoscenza" tra lo Sposo (JHWH) e la Sposa (Israele). In sintonia con questo pensiero riformista, Malachia dichiara: «non fece egli un essere solo dotato di carne e soffio vitale? Che cosa cerca quest'unico essere, se non prole da parte di Dio? Custodite, dunque, il vostro soffio vitale e nessuno tradisca la donna della sua giovinezza» (2,15)[43]. Queste annotazioni affidate al testo a cavallo tra il IV secolo e la letteratura sapienziale di un secolo posteriore inducono a pensare che quanto meno

[41] Quanto all'oracolo di Ml 2,10-16, difficile da tradurre e da interpretare, per chi volesse conoscere meglio le problematiche sottese si suggerisce di leggere lo studio di M.A. Shields, «Syncretism and Divorce in Malachi 2,10-16», in *ZAW* 111 (1999) 68-86. Lo studioso individua nei vv. 11-12 l'intenzione originaria di condannare il sincretismo religioso, riconoscibile nel culto di una dea (Ashera ?, n.d.r.); nei vv. 13-16 il profeta biasima il divorzio: l'idolatria e il ripudio sono abominevoli a JHWH. Secondo J.W. Robertson, *The Social Background of the Book of Malachi*, Leiden 1999, 172-174, il libretto del profeta, composto in un contesto sociologico di grande povertà, esorti la comunità a purificarsi. Malachia farebbe dell'endogamia il presupposto della purificazione, condividendo la linea di pensiero generale del momento. Collins, «Marriage», 122-126, consapevole delle difficoltà testuali, afferma che l'oracolo era interessato sin dall'inizio alla condanna dell'adulterio o ripudio.

[42] Il testo originario era formato dai vv. 5-9.15ab.19-24 (500-450 a.C.); a questa prima fase sono state aggiunte da un ipotetico Dtr³ i vv. 18.20c.24c sul matrimonio: inizio della *habdala* (460-40 a.C.). Il Dtr⁴ ha aggiunto i vv. 9.15c.16.25, dando inizio alla riflessione sul peccato (400 a.C.). La tradizione P, infine, ha aggiunto delle riletture, delle piccole glosse e, soprattutto, l'unità letteraria sui quattro fiumi (370 a.C.).

[43] Per M. Adinolfi, «Il ripudio secondo Ml 2,14-16», in *BeO* 12 (1970) 256, Malachia, è testimone di una svolta che rilegge il passato in vista di cambiamenti: «Questo è l'insegnamento che dà il profeta Malachia nella prima metà del secolo V a.C. in tre versetti di non sempre facile lettura. Solo questa parziale oscurità testuale può aver sconsigliato i Padri conciliari dal proporre all'uomo d'oggi un insegnamento che, originalissimo ai suoi tempi, appare evangelico *avant lèttre* e ancora tanto attuale». Cfr. anche De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 45.

la tradizione post-malachiana ha interpretato l'oracolo del profeta come inizio di un modo nuovo di concepire il rapporto di coppia, così come la polemica verso i figli di Levi prelude ad analoghi cambiamenti all'interno del tempio: affermazione del sacerdozio, centralizzazione del culto, ideologia della santità, inizio dell'apocalittica, ecc[44].

Subito dopo Malachia, l'autore di Gen 2 – 3, a cui più volte si è accennato, utilizza alcuni miti babilonesi per estrinsecare la nuova concezione della prima coppia. Dopo la creazione del giardino e dell'uomo, Adamo si accorge di essere solo e si lamenta con Dio dell'impossibilità di comunicare, poiché non ha trovato tra gli animali «un aiuto che gli fosse simile». Perciò Dio estrae da una delle sue costole una compagna che «gli possa stare davanti». Adamo si trova a confrontarsi con la sua '*îššâ*, che partecipa della stessa vita fisio-psichica. Perciò può affermare: «Questa sì che è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. […] Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gen 2,23-24). Il racconto sull'origine della donna, originato dal mito della dea Nin-Ti, "signora della costola", esterna la coscienza dei tornati da Babilonia che hanno trasfuso nel racconto-base il desiderio di unità politica, tradotta successivamente per mezzo di piccole glosse in ripensamento sul matrimonio (cfr. 2,18.20c.24c). Passate le prime generazioni dei rientrati (*š^{e}vi'îm*) e terminate alcune polemiche culturali ed economiche, rientrata l'idea di alcuni di tornare in Egitto (Babilonia), le generazioni del medio-postesilio entrano ormai nella logica di organizzare la comunità secondo un codice di valori, in modo da dare consistenza a una comunità altrimenti poco coesa.

Secondo il De Vaux il nuovo di concepire la famiglia arriva a maturità nella letteratura sapienziale: «la monogania appare tuttavia come lo stato più frequente della famiglia israelitica. E' notevole che i libri di Samuele e dei Re, che coprono tutto il periodo monarchico, non segnalino presso privati altri casi di bigamia all'infuori di

[44] Intressante la conclusione di Vargas-Machuca, «Divorcio e indissolubilitad», 23, che prende atto dell'esistenza di una doppia linea di pensiero nella Scrittura: l'una che parte da Dt 24ss e che suppone la possibilità del divorzio come "legge di Dio"; l'altra, più recente, che parte da Malachia e arriva a maturazione in senso monogamico nei racconti della creazione del libro della Genesi e nella letteratura haggadico-sapienziale. Anche G. Del Olmo Lete, «La imagen de la pareja y del matrimonio en la Sagrada Escritura», in *Iglesia Viva* 64/65 (1976) 363-390 (particolarmente p. 370), constata come il matrimonio giudaico – uno, indissolubile ed endogamico – sia giunto a pienezza in Proverbi, Ecclesiaste, Ecclesiastico e Sapienza, testi nei quali vengono superate «la permisivitad, el concubinato, la poligamia y el divorcio». In questo senso "la coppia" della letteratura sapienziale più tardiva (Giuditta, Tobia, Daniele, incluso Giobbe) sta in netto contrasto con quelle del periodo patriarcale e monarchico che rispondono al modello matrimoniale del tardo-Giudaismo. Sull'argomento cfr. anche De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 34-36; P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1968, 62-63; S. Virgulin, «La vita di famiglia nel libro di Tobia», in *La famiglia nella Bibbia*, cur. V. Liberti, Roma 1989, 168-169;172-82; P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, II, Torino 1984, 39-50.

quello del padre di Samuele, proprio all'inizio». La verità è forse altra. Mentre il Dtr classico (Genesi, Giudici, Rut, 1-2Sam) legge il passato secondo le categorie sociali dell'epoca monarchica, il profetismo escatologico, insieme all'oracolo di Malachia, guarda al matrimonio come metafora del rapporto di Dio con Israele, invito forte alla fedeltà. Se il racconto laico lascia intendere che qualcosa sta cambiando nel modo di concepire il rapporto di coppia, quello sacerdotale segna il punto di arrivo della fase di cambiamento. Il modo di concepire la famiglia avrà un ulteriore consolidamento in senso monogamico in alcuni testi della letteratura sapienziale (III secolo)[45].

2.5 Il P raggiunge l'apice nella concezione riformata del matrimonio

I suggerimenti di Malachia non rimangono infruttuosi, poiché, come afferma Isaia, «così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto» (55,10-11). L'effetto della parola, di cui parla il profeta, va individuato nella globalità della rivoluzione culturale promossa dalla corrente degli *ᶜănāwîm*, di cui non si comprende appieno l'impatto e il cambiamento, che hanno prodotto all'interno della comunità giudaica del secondo tempio. Il libro di Esdra-Nehemia attesta che a metà del V secolo la corrente riformista ha dato inizio all'evoluzione verso l'ideologia della separazione (*habdalâ*), principio di quella dinamica, che fa di Gerusalemme la città santa (*qᵉdāšâ*), cioè "altra e diversa" dal resto del mondo circostante. In questo contesto prende il via la Teocrazia sul piano culturale e la Ierocrazia su quello politico. L'endogamia e la monogamia diventano il fondamento di una comunità, che si predispone a combattere la guerra santa contro un nemico troppo forte, che richiede la *tranquillitas ordinis* a partire dalla famiglia, che è la cellula-base della comunità[46].

Mentre le ultime fasi del Dtr continuano a interessarsi alla terra (cfr. Dt 4 – 11; 26 – 30), tra il patto di Gen 15 (Dtr) e la rilettura di Gen 17 (P) si interpone la promessa di una discendenza «numerosa come le stelle del cielo e come la sabbia del mare». Tra i due patti prende forma il radicale cambiamento nel modo di concepire la fami-

[45] De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 35-36. Eccetto Sir 37,11, che peraltro potrebbe essere interpretato in senso più ampio, Pr 5,15-19; 31,10-31; Qo 9,9; Sir 26,1-4 e il midrash di Tobia presentano la donna «nel quadro di una famiglia strettamente monogamica». I passi di Os 2,4s; Ger 2,2; Is 50,1; 54,6-7; 62,4-5; Ez 16 stanno all'origine della nuova concezione coniugale, fatta eccezione per Ez 23 che accenna, ma con valenza simbolica di tipo politico-culturale, a un Dio quasi bigamo che ha sposato due sorelle: Oholà (Samaria) e Oholibà (Gerusalemme). L'ideale della famiglia, che sottende il rapporto di Dio con Israele, raggiunge la pienezza nell'amore ideale dei due giovani innamorati del Cantico dei Cantici. Così S. Cipriani, «Matrimonio», in NDTB, 921-23.

[46] Adinolfi, «Donna», 416, nota che «i matrimoni esogami sono riprovati perché costituiscono, si dirà poi (dal P?, n.d.r.), un pericolo nient'affatto ipotetico (cfr. Gdc 3,6; 1Re 11,1-8; 16,31-32) per l'esistenza o anche solo per la purezza della fede e dell'etica jahwistica (cfr. Es 34,16; Dt 7,3-4; Gs 23,12-13)».

glia. La visione monogamico-endogamica forma la struttura portante di un'ideologia, che persegue l'unità culturale come fondamento della stabilità e solidità della società ebraica, arroccata su posizioni difensive e aperta alla guerra santa, che aleggia in Numeri e in Giosuè. Il nuovo modo di concepire la famiglia supporta la rivoluzione socio-politica di Nehemia e si trasforma in presa di coscienza teologica e giuridica nelle correnti successive del sacerdotale. Tuttavia il Giudaismo nascente non ha assolutizzato il nuovo modo di concepire la famiglia, al punto che le contrapposizioni teoretiche sul tema della famiglia si ritroveranno nelle scuole rabbiniche al tempo di Gesù. Le forme più rigide e integraliste si ritrovano nelle correnti di pensiero riformista, che vivono ai margini della società ebraica: Essenismo e Cristianesimo[47].

A conclusione di questa riflessione un'attenzione particolare va data al frammento del racconto della creazione di Gen 1,1 – 2,4a, che sintetizza la nuova concezione della famiglia, concepita idealmente, nella seguente formula: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina lo creò» (Gen 1,27). Il sapore sessuale della formula lessicale maschio-femmina (*zākār un*^{e}*qēbâ*) e la distinzione dei pronomi "lo-li" (*'ōtô-'ōtām*) stanno a significare l'attrazione reciproca di due realtà diverse e complementari. Le annotazioni letterarie rivelano quella ricchezza di pensiero, che è implicita nel racconto del diluvio, nel quale Noè, concepito come il nuovo Adamo, si salva con la sua famiglia in prospettiva di una nuova umanità, che nell'arca porta altri valori rispetto al mondo precedente. Il patriarca si salva con la famiglia monogamica, la stessa con la quale ha attraversato il diluvio della deportazione (Dtr), per approdare nella nuova creazione (P)[48]. A questo nuovo mondo, fondato su un secondo patto, appartiene anche la rifondazione della famiglia che, concepita a immagine di Dio, dovrà essere tanto numerosa e forte, educata ai valori della *habdalâ*, capace dominare la terra (*'āreṣ*). L'alleanza eterna riguarda in fondo «ogni carne che è sulla terra» (Gen 9,12-16), ma suppone la famiglia come luogo privilegiato per la conservazione e la trasmissione dei valori (Dt 6,7).

---

[47] Si ricordi quanto detto all'inizio dell'articolo che la Mishnah e Giuseppe Flavio accettano la poligamia, mentre il Documento di Damasco si appella come Gesù (Mt 19,1-9; Mc 10,9-11) e la comunità cristiana (Ef 5,30) ai passi della Genesi, respingendo la poligamia e il divorzio (cfr. ADINOLFI, «La donna e il matrimonio nel Giudaismo», 384-387). Il Documento di Damasco giustifica David per le sue nove mogli, adducendo come motivazione il fatto che «David però non lesse il libro sigillato della Legge che stava nell'arca, perché esso non era stato aperto in Israele dal giorno della morte di Eleazaro e di Giosuè e degli antichi che adoravano Astarte. Esso restò nascosto e non fu rivelato (cfr. 2Re 22) fino al sorgere di Sadoq» (CD 4,19 – 5,5). Attribuire la monogamia al tempo di Sadoq significa avere la consapevolezza che la riforma in genere è stata introdotta nella legislazione dalla corrente sacerdotale.

[48] La *magna charta* del matrimonio, idealizzato in Gen. 1 – 3, esclude ogni forma di riferimento alla ierogamia e afferma i valori della monogamia e dell'indissolubilità del matrimonio. La teologia del matrimonio come "sacramento" è esposta in modo scorrevole, secondo i criteri critico-letterari e teologico-spirituali, da CIPRIANI, «Matrimonio», 923-925. Cfr. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano*, I, 563-575.

Conclusione

All'inizio dell'articolo ci siamo posti le domande: perché e quando l'Ebraismo ha adottato un modo diverso di concepire il matrimonio? Qual è il progetto socio-politico che una parte di Israele ha inteso realizzare attraverso la rivoluzione della famiglia? Le risposte partono da lontano ed esigono che si ripercorra, anche se per linee sommarie, la riflessione che soggiace alla complessa rivoluzione avvenuta in seno all'Ebraismo in piena epoca persiana. Forse è bene partire dal "servo germoglio" del primo Zaccaria, che diventa nella lettura escatologica "germoglio giusto o di giustizia", tema finalizzato alla determinazione della discendenza legittima di Abramo[49]. Isacco, personalità corporativa che riassume i figli della promessa, ha il diritto di possedere la terra come erede della promessa. Da Abramo si dipartono due linee, che reclamano il diritto alla benedizione paterna come discendenza legittima: i figli di Lia (Giudea) e i figli di Rachele (Samaria). Il secondogenito, il perdente agli occhi del mondo, erediterà la promessa, la benedizione e la terra. L'erede legittimo è l'insieme dei discepoli di Geremia rimasti in Giudea e dei discepoli di Ezechiele tornati dalla *gôlâ*: la comunità dei poveri di JHWH.

Il nuovo modo di concepire e vivere la famiglia ha origine dal bisogno di giustificare l'arroccamento su posizioni difensive e unificanti della comunità. La cultura greca, che è presente in Gerusalemme con la potenza degli scambi commerciali, può aver causato quel salto di qualità in alcune correnti di pensiero in qualche modo predisposte ad accogliere un'ideologia della famiglia, che va contro corrente[50]. La famiglia è concepita come la cellula-base che struttura, per mezzo di un codice di valori condivisi, una comunità numerosa e forte, disposta a combattere l'aggressività del razionalismo greco che, insinuandosi nelle coscienze dei giovani, li aliena dalle tradizioni patrie. Nel momento in cui l'Ebraismo accoglie alcuni stimoli positivi del

[49] Cfr. Zc 3,8; 6,12; Ger 23,5; 33,15-16; Is 4,2; 11,1, citazioni associate dall'uso del verbo *cāmaH* o dal sostantivo *cēmāH*, etimi che quasi certamente hanno a che fare con quell'ideologia politica che, partendo da Zaccaria, ha come oggetto l'emblematica figura di Zorobabele, padre degli '*ănāwîm* (cfr. Is 11,1-5; 53,10). Buona parte della letteratura profetica escatologica del V secolo, compresa la riflessione messianica, ha origine appunto dal "seme di Babele", cioè Zorobabele.

[50] Dall'esilio in poi la cultura ebraica è assillata dal problema della procreazione. A Babilonia la comunità deportata, sebbene piuttosto numerosa, si sente minacciata nella stessa esistenza etnico-culturale. Le ultime fasi del Dtr e del P ripropongono con forza l'idea del popolo "numeroso e forte" e, implicitamente, l'importanza del matrimonio come fonte di una famiglia numerosa e, in quanto tale, garante della trasmissione del codice dei valori. Il celibato e la verginità non sono particolarmente apprezzati dal Giudaismo, se non in epoca recente e in comunità esoteriche come quella di Qumran (1QS). Il mondo romano prevede la verginità (*ad tempus*) per le vestali e quello greco per le sacerdotesse della Pizia di Delfi (cfr. Adinolfi, «La donna e il matrimonio nel Giudaismo», 25-28). La visione cristiana positiva del celibato, della verginità e della vedovanza deve molto alla visione escatologica di correnti collaterali al Giudaismo, quasi sempre in conflittualità con il pragmatismo del potere ufficiale.

mondo greco, si predispone a combatterlo, perché prende coscienza della corrosività del suo razionalismo individualista, materialista e, in fondo, ateo.

Una corrente di pensiero enuncia e annuncia il *kerygma* della *habdalâ.* Tra i valori istituzionali della nuova comunità da costruire e da organizzare emerge anche l'idea della famiglia monogamica ed endogamica come struttura portante dell'educazione delle nuove generazioni alla fedeltà allo Jahwismo. I figli legittimi e numerosi dell'autentico Israele, educati nella famiglia-fortezza, diventano le cellule viventi di un regno di sacerdoti e di una nazione santa. L'apocalittica muove i primi passi, annunciando lo scontro tra il bene e il male, tra luce e tenebre, tra il popolo eletto e gli odiati *gôyîm*. Israele si prepara a combattere la guerra santa contro la religiosità fenicio-cananea e contro la cultura greca, verso le quali in qualche modo è debitrice, ma dalle quali intende prendere definitivamente le distanze. In questa lotta la famiglia monogamica viene a giocare un ruolo determinante sul piano biologico e culturale, come lasciano intravedere Esdra e Nehemia a proposito del rifiuto radicale dei matrimoni misti.

Il presente contributo si è prefisso di individuare i motivi, che hanno indotto l'Ebraismo a cambiare l'impostazione dell'istituto familiare a partire dalla seconda metà del V secolo a.C. Alla tesi di Tosato, il quale considera la monogamia implicita nella cultura giuridica del mondo semitico, si obietta che quanto è vero per la donna, non lo è per l'uomo, al quale è stato permesso da sempre di vivere il rapporto coniugale libero da qualsiasi vincolo *de jure* e *de facto*. Il rispetto del marito per la donna-moglie nel codice di Hammurabi non è affatto segno di un tacito messaggio sulla monogamia anche per il marito, tanto più che fino ad oggi la situazione di dipendenza della donna e il diritto del marito alla libertà sessuale non hanno subito alcun significativo cambiamento nella cultura del Medio Oriente. La cultura islamica ha ereditato e conserva, senza minimamente mettersi in discussione, l'antico modo semitico di concepire e di vivere il matrimonio sia sul piano pratico che su quello giuridico. Ammesso che il codice di Hammurabi ha avuto una tale valenza, fosse anche implicita, non si comprende come mai il cambiamento sia avvenuto soltanto in alcune correnti sotterranee del Giudaismo e nel Cristianesimo, ambedue debitori più verso la cultura classica greca che verso quella babilonese del tempo di Hammurabi.

Fino al 70 d.C. permane nelle correnti ufficiali del Giudaismo la tendenza a giustificare il divorzio secondo l'interpretazione di Dt 24,1-4 (LXX)[51]. Nel frattempo il Giudaismo si era irrigidito verso la donna-moglie, negandole quel minimo di libertà che le era stato riconosciuto dal Dt/Dtr[52]. L'obbligo per la donna di portare il velo in

[51] De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, 24-25.

[52] *Ibid.*, 40: «Nei tempi antichi le donne non erano recluse e uscivano senza velo: custodivano i greggi (Gen 29,16), discendevano ad attingere acqua (Gen 24,13; 1 Sam 9,11), andavano a spigolare nei campi dietro ai mietitori (Rt 2,2s), facevano visite (Gen 34,1). Potevano parlare con gli uomini senza

pubblico rafforza la convinzione che su di lei pesa il dovere di garantire la legittimità della prole e la sua educazione (cfr. 2Mac 3,19). Il velo diventa nel II secolo a.C. il simbolo di una concezione rigida, che vede nel matrimonio il mezzo più idoneo a veicolare i valori del Giudaismo (cfr. Tobia). Così è possibile fare di Gerusalemme una comunità arroccata su posizioni difensive rispetto al mondo greco, che ne insidia i valori tradizionali.

Provocato sulla questione del divorzio, Gesù stesso non farà altro che rimandare gli interlocutori ai valori ideali della creazione, ricordando che Mosè ha permesso il divorzio come forma di concessione alla debolezza umana, incapace di comprendere il progetto divino di perfezione insito nella creazione[53]. Nella risposta del Maestro traspare il pensiero di chi, cresciuto in piccolo villaggio di frontiera, educato nella famiglia a una visione etico-religiosa radicale, eredita la concezione paritaria del rapporto uomo-donna, evitando ogni forma di compromesso sul piano dei valori etici e giuridici[54]. Il ritorno allo spirito dei racconti della creazione equivale a riproporre all'uditorio quel modo di concepire la famiglia che si era affermato diversi secoli prima all'interno della comunità di Gerusalemme. I racconti di Luca sull'infanzia di Gesù, i bambini che non debbono essere scandalizzati, l'invito ai discepoli a non allontanare i piccoli, in qualche modo ripropongono la centralità del pensiero di quella corrente riformista che alla fine del V secolo aveva visto nella famiglia monogamica ed endogamica la culla, nella quale gestire il domani di Israele e dell'umanità[55].

Luciano Lepore

imbarazzo (Gen 24,15-21; 29,11-12; 1Sam 9,11-13)». Questa libertà le esponeva a pericoli, ma il seduttore aveva il dovere di sposarla; doveva pagare un alto *mōhār* e perdeva il diritto di ripudiarla.

[53] Cfr. Mt 5,31; 19,7-8; Mc 10,3-5 e 1Cor 7,1-16; Ef 5,21-33.

[54] Cfr. J.A. Soggin, «La famiglia nucleo originario associativo nella Genesi», in *La famiglia nella Bibbia*, 29-33; C. Miglietta, *La famiglia secondo la Bibbia. I fondamenti biblici della vita familiare*, Milano 2000, 19-22.

[55] A conclusione dell'articolo e per una visione globale si suggerisce di tener presente il corposo lavoro in due volumi più volte citato di P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984, perché in modo semplice e scorrevole offre una visione documentata del matrimonio dalle origini ai nostri giorni.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 79-88

DIO E L'UOMO.
LA TEOLOGIA DI FRONTE ALLA CRISI ECOLOGICA

Premessa

Una teologia dell'ambiente diventa sempre più urgente di fronte all'aumento continuo dei livelli generali di inquinamento. Se la storia testimonia la scomparsa di molte civiltà per lo sfruttamento abusivo delle risorse naturali, da una trentina di anni si è in imbarazzo per i rischi che minacciano la vita e che mettono in causa la pretesa scientifica di potere migliorare le condizioni di vita. Ecco perché gli esperti si rendono conto della rilevanza della crisi ecologica; per cui occorre un cambiamento del nostro atteggiamento verso la natura dal punto di vista tecnico, politico ed etico[1].

1. La dimensione universale della crisi e il contributo della Chiesa

Auschwitz e Hiroshima modificarono profondamente la qualità della storia, tanto che la questione della vita diventò la preoccupazione centrale della cultura umana. Cosicché si può dire che l'epoca in cui viviamo è "l'ultima" epoca dell'umanità, in quanto la fine dell'umanità è un evento possibile ad ogni momento[2]. Se siamo d'accordo che una guerra nucleare sarebbe la peggiore catastrofe ecologica, la sopravvivenza dell'umanità è possibile soltanto se i popoli si organizzano come soggetto collettivo.

Gli specialisti avevano già preso coscienza della gravità della crisi, ma la loro opinione diventò opinione pubblica solo dopo l'esplosione del reattore nucleare di Chernobyl, dove gli abitanti furono evacuati e gli esseri viventi subirono deformazioni genetiche fino alla morte. Per questo, alcuni Paesi decisero di porre fine alla costruzione delle centrali nucleari e l'anno 1988 si rivelò un anno particolare per la presa di coscienza ecologica al livello dell'opinione pubblica[3].

Il riscaldamento della terra, la scomparsa di molte specie viventi, l'effetto serra, l'aumento del livello del mare, il buco nello strato d'ozono e la desertificazione di milioni di ettari ogni anno diventano, secondo gli esperti, un fenomeno pericoloso,

[1] A. Beauchamp, «La construction du champ de l'éthique en environnement», in *Philosopher* 16 (1994) 125-132. Beauchamp è un pensatore del Québec che si occupa della crisi ecologica. Cfr. Id., *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal 1993.

[2] J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana,* Brescia 1998, 228-232.

[3] R. Coste, *Dieu et l'écologie*, Paris 1994, 20.

mostrando la fragilità dello sviluppo dei Paesi industrializzati, che potrebbe finire con lo sfruttamento totale della natura e delle sue risorse. Non possiamo, inoltre, dimenticare le nuove specie prodotte dagli sviluppi biotecnici e manipolazioni genetiche. Tuttavia, l'egemonia delle nazioni industrializzate ha emarginato gli ecologisti che volevano mettere un limite alla loro ambizione.

Nella *Dichiarazione di Stoccolma* (1972) l'ONU lega la protezione della natura ai diritti inalienabili dell'uomo:

> «L'uomo ha un diritto fondamentale alla libertà, all'eguaglianza e a condizioni di vita soddisfacenti, in un ambiente che gli consenta di vivere nella dignità e nel benessere, ed è altamente responsabile della protezione e del miglioramento dell'ambiente davanti alle generazioni future» (n. 1).

Nel suo messaggio alla conferenza di Stoccolma, Paolo VI, a sua volta, mette l'accento sull'interdipendenza tra la prosperità dell'uomo e il rispetto della natura, sottolineando le implicazioni sociali, culturali ed economiche della crisi ecologica. È il motivo per cui l'uscita da questa crisi richiede un impegno morale e umano.

> «Oggi, in effetti, emerge la coscienza per cui l'uomo e l'ambiente sono inseparabili: l'ambiente condiziona essenzialmente la vita e lo sviluppo dell'uomo; questi a sua volta perfeziona e onora l'ambiente con la sua presenza, il suo lavoro, la sua contemplazione. Ma la capacità creatrice umana non porta frutti veri e duraturi che in quanto l'uomo rispetterà le leggi che reggono la vita e la capacità di rigenerazione della natura: l'una e l'altra sono dunque solidali e condividono un futuro temporale comune»[4].

All'Assemblea ecumenica europea di Basilea nel 1989, l'arcivescovo di Smolensk invitò a sostenere una «Ecologia della coscienza umana». Egli offre una soluzione etica basata sul pentimento e il cambiamento di vita, in modo che tutta l'umanità condivida gli stessi valori morali[5].

Giovanni Paolo II esprime la sua gioia per la formazione di una coscienza ecologica al livello dell'opinione pubblica e invita all'educazione, alla responsabilità verso se stessi, gli altri e l'ambiente, affermando che le risorse sono proprietà dell'umanità: «la terra è essenzialmente un'eredità comune, i cui frutti dovranno

---

[4] Paolo VI, *Message à l'occasion de l'ouverture de la conférence des Nations-unies sur l'environnement* (7 giugno 1972). Vedi AAS 64 (1972) 443-446.

[5] Cfr. J. Fischer – I. Fürer [cur.], *Paix et justice pour la création entière.* Rassemblement œcuménique européen de Bâle (15-21 mai 1989), Paris 1989.

andare a vantaggio di tutti»[6]. In questo contesto, San Francesco d'Assisi diventa il patrono celeste degli ecologisti, e lo spirito di Assisi rappresenta il simbolo dell'ecumenismo cristiano, dell'ecumenismo religioso e dell'ecumenismo umano[7].

Benedetto XVI evoca le tragedie che hanno colpito la natura e le persone umane e la necessità di una ecologia umana. Occorre adottare una maniera di vivere che rispetti l'ambiente e sostenga la ricerca e lo sfruttamento delle energie naturali in grado di salvaguardare il patrimonio della creazione senza pericolo per l'uomo. In questo senso, occorre rivedere totalmente il nostro approccio della natura, la quale non è soltanto uno spazio ludico da sfruttare, ma il luogo nativo dell'uomo, la sua casa. E così, il cambiamento di mentalità permetterà di sviluppare l'arte di vivere insieme nel rispetto dell'alleanza tra l'uomo e la natura, senza la quale la famiglia umana rischierebbe di sparire[8].

Davanti al *Bundestag* nel 2011, il Pontefice analizza il concetto positivista di natura e di ragione, sottolineando che la visione positivista del mondo è una parte importante della conoscenza e delle capacità umane. Se la ragione positivista si ritiene autosufficiente relegando tutte le altre realtà culturali allo stato di sottocultura, la natura non può più apparire nella sua vera profondità, nelle sue esigenze e con le sue indicazioni[9].

Nella sua enciclica *Laudato si',* papa Francesco sviluppa il concetto di ecologia integrale come paradigma in grado di articolare le relazioni fondamentali della persona: con Dio, con se stessa, con gli altri esseri umani, con il creato. Ecco perché «un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri»[10]. La soluzione consiste nel contrastare il consumismo estremo e selettivo di una minoranza della popolazione mondiale. In effetti, l'interdipendenza ci obbliga a pensare a un progetto comune, proponendo soluzioni «a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi»[11].

---

[6] Giovanni Paolo II, *Messaggio per la giornata mondiale della pace*, n. 8 (1 Gennaio 1990). Vedi AAS 82 (1990) 152.

[7] Id., *Discorso ai rappresentanti delle diverse Chiese e comunioni cristiane convenuti in Assisi per la giornata mondiale di preghiera per la pace* (27 ottobre 1986). Cfr. J. Dörmann, *Der theologische Weg Johannes Pauls II. Zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi*, I-II, Senden/Westfalen 1990.1998. Vedi anche Coste, *Dieu et l'écologie*, 257.

[8] Benedetto XVI, «Discorso collettivo del Santo Padre agli ambasciatori in occasione della presentazione collettiva delle lettere credenziali», in *L'Osservatore Romano*, 10 giugno 2011, 1.

[9] Id., *Discorso davanti al Bundestag* (22 settembre 2011).

[10] Francesco, papa, lettera enciclica *Laudato si'*, n. 49.

[11] *Ibid.*, n. 164.

La questione ecologica passa dunque dal campo degli esperti a un impegno che riguarda tutti. Il che fa pensare a uno sviluppo duraturo che preservi le risorse del pianeta per le generazioni future. Nonostante questi sforzi, si teme che il movimento ecologico possa ridursi a un'ideologia senza effetti, poiché le convenzioni firmate sul clima, la biodiversità e la desertificazione non sono state tradotte nei fatti.

Possiamo allora dividere il dibattito sull'ambiente in tre correnti: la prima umanistico-antropocentrica si interessa della protezione dell'uomo; la seconda consiste in un movimento di liberazione che cerca di proteggere ogni essere vivente; la terza è espressione di una ecologia profonda che mette in questione l'umanesimo e afferma il diritto della natura a essere protetta. Quest'ultima rappresenta una svolta al livello dell'etica ambientale, rivendicando i diritti inalienabili della natura come sostanza quasi divina. Di conseguenza, occorre abolire la distinzione tra l'ecologia come scienza e l'ecologia come ideologia, senza trascurare il valore dell'etica, se la scienza vuole realizzare un futuro migliore per l'umanità.

Va osservato che si individua nell'Europa il nuovo promotore del movimento ecologista ragionevole, che dona la priorità alla qualità della vita sull'evoluzione apparente, sostenendo una etica ecologica, con cui l'uomo e la natura possono concludere relazioni pacifiche. Tuttavia, la soluzione della crisi deve partire da una rivoluzione socio-politica, perché «le grandi industrie funzionano a partire da principi politici e sotto il dominio dei sistemi mostruosi, che stimolano il capitalismo mondiale integrato»[12].

2. Il contributo della teologia cristiana alla crisi ecologica

Il cristianesimo è stato considerato un fattore della crisi ecologica, per la sua visione antropocentrica dell'universo (creato, secondo il libro della Genesi, al servizio dell'uomo), perché ha alimentato per così dire un atteggiamento di onnipotenza verso la natura. Se è vero che la crisi ecologica proviene dagli Stati industrializzati sorti all'interno di in una civiltà cristiana, l'influenza culturale della fede cristiana non è da sotto-valutare. Si tratta, però, di false interpretazioni, da cui possiamo liberarci mediante una nuova comprensione della creazione alla luce delle autentiche fonti del cristianesimo.

Il punto di partenza del problema è l'aspirazione dell'uomo al dominio, che viene rafforzata da una errata lettura del testo biblico della creazione, là dove si mette in rilievo l'ordine divino «Soggiogate la terra e dominate» (Gen 1,28). Questo versetto biblico viene interpretato come un ordine divino agli uomini perché dominino la

[12] Coste, *Dieu et l'écologie*, 36.

natura e esercitino la sovranità universale. Ecco perché Jürgen Moltmann fa una lettura critica della tradizione teologica, affermando, da una parte, la complicità della fede cristiana nella crisi globale e, d'altra parte, la necessità di riformulare la fede in un trattato teologico che esclude le distorsioni sistematiche del passato[13].

La situazione attuale è caratterizzata da una crisi del dominio dell'uomo sulla natura e del rapporto vitale tra l'ambiente naturale e la società umana. In questo senso, emerge l'intreccio fra scienze fisiche, gli interessi politici e la volontà di potenza che vuole affermarsi attraverso la ricerca scientifica; tanto è vero che la società moderna non è motivata dal principio di equilibrio ma dalla crescita. In altre parole, la crisi è dovuta, secondo Moltmann, al dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, l'uomo moderno si rapporta alla natura come oggetto di conoscenza e la sfrutta come un rivale[14]. Ecco perché, la teologia cristiana ha contribuito alla crisi tanto quanto la scienza e la tecnologia[15].

Ma l'ordine divino legittima davvero il dominio sul mondo?

L'idea biblica della terra non ha assolutamente nulla a che fare con questo dominio che la tradizione teologica ha insegnato per secoli come il *dominium terrae*, ma è piuttosto un ordine di tipo alimentare. Le immagini del racconto jahvista della creazione (Gen 2,15) mostrano, infatti, il dominio dell'uomo sulla terra all'insegna dell'azione coltivatrice e conservatrice di un giardiniere o di un semplice amministratore del mondo, che si sottomette a sua volta alla legge divina. Il primo racconto della creazione non finisce con la creazione dell'uomo ma con il sabato, la visione antropocentrica del mondo e l'idea che il cielo e la terra furono creati per l'uomo, non è affatto biblica. La teologia si era limitata, come sappiamo, al campo della storia, per affrontare le scienze della natura. Se questo metodo è valido per interpretare le tradizioni storiche della promessa biblica e la speranza nel futuro, esso rientra nella stessa prospettiva del dualismo moderno, che oppone la natura alla storia.

Per risolvere entrambi i problemi sopracitati, la teologia cristiana deve liberare la fede creazionista dalla visione antropocentrica del mondo moderno, se vuole trovare nella natura la sua propria saggezza; d'altra parte, essa deve liberarsi dalla

[13] Moltmann non accoglie in modo acritico la tradizione, ma cerca di criticare le ideologie del passato che hanno deformato la verità cristiana. Vedi il nostro volume, *Gadamer e i teologi. Intorno alla teoria della storia degli effetti* "*Wirkungsgeschichte*", Vaticano 2012. Sulla situazione della teologia ambientale vedi l'articolo di J.-G. Vaillancourt, «Religion, écologie et environnement», in *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, cur. J.-M. Larouche – G. Ménard, Québec 2001, 439-504.

[14] Cfr. Beauchamp, «La construction», 130, dove l'autore condivide la stessa idea di Moltmann affermando: «le déplacement qu'opère la crise écologique me semble reprendre et compléter le déplacement entrepris à la Renaissance».

[15] Moltmann, *Dio nella creazione,* Brescia 1999, 45. In effetti, Beauchamp conclude la sua *Introduction à l'éthique de l'environnement*, con un capitolo (185-204) sulla religione e l'ambiente, chiedendo se l'ecologia possa diventare la religione delle società moderne.

sopravvalutazione della storia, cercando e includendo altre prospettive, come quella sulla natura della terra dove si svolge la storia umana.

Possiamo distinguere tre fasi nella storia della dottrina teologica della creazione. In primo luogo, troviamo la fusione delle tradizioni bibliche medievali con l'antica visione del mondo, producendo una cosmologia religiosa che le scienze moderne della natura hanno escluso. In secondo luogo, la dottrina della creazione si stacca dalla cosmologia e diventa una mera fede personale; la teologia e le scienze naturali si separano per garantire la necessaria autonomia di ogni campo di ricerca. Infine, la relazione fra la teologia e le scienze naturali entra in una nuova fase segnata dalla loro interazione per affrontare la crisi ecologica, affinché l'uomo e la natura possano sopravvivere su questa terra.

Il compito della teologia nel contesto attuale consiste nel comprendere la natura come creazione, come mondo contingente e creato da Dio. Ma le scienze continuano ad affrontare il rapporto tra la natura e l'uomo come di un oggetto a un soggetto, sostenendo che l'uomo è il riferimento ultimo delle cose. In questo contesto, occorre superare la dicotomia tra oggettività e soggettività, mediante un pensiero, il cui centro è la storia che assicura l'unità tra natura e uomo[16]. Conviene, per lo più, moderare l'antropocentrismo cristiano senza sostituirlo con il biocentrismo, affinché l'essere umano venga definito in riferimento alla sua appartenenza alla biosfera[17].

Il primo superamento del soggettivismo idealistico si ha nel progetto del materialismo dialettico, il quale pone fine al conflitto tra l'uomo e la natura o elimina l'alienazione dell'uomo e della natura, attraverso l'abolizione della proprietà privata e del lavoro alienante. Tuttavia, Marx rimane prigioniero dello schema uomo-natura di Bacone e Cartesio, e il suo materialismo dialettico non sarà altro che una versione moderna dell'idealismo moderno, che mantiene un rapporto pratico alla natura. Moltmann riprende il concetto di naturalizzazione dell'uomo sviluppato da E. Bloch, che lega il materialismo dialettico di Marx alla filosofia della natura di Schelling. Bloch allarga la sua filosofia della speranza e trova il nesso tra natura e storia, così che l'uomo non deve lavorare solo la natura, ma deve vivere anche in essa[18].

---

[16] Questa unità tra mondo visibile e mondo invisibile, materia e spirito è stata sviluppata bene da Karl Rahner che rileva la tendenza della teologia cristiana a superare la separazione tra il mondo materiale e il mondo spirituale, escludendo la visione platonica, perché la kenosi di Dio e il suo ingresso nel mondo visibile significano l'ingresso irreversibile della materia nella sfera divina.

[17] G. Drainville, «Économie et écologie», in *La question sociale hier et aujourd'hui.* Colloque du centenaire de "Rerum novarum", 12 au 17 mai 1991, dir. J. Richard – L. O'Neill, Québec 1993, 439-451.

[18] Moltmann, *Dio nella creazione*, 59-64. Sul rapporto di Bloch con Schelling cfr. J. Habermas, «Un Schelling Marxiste», in Id., *Profils philosophiques et politiques*, Paris 1987, 193-216.

Cerchiamo dunque di bilanciare i due diritti fondamentali dell'uomo al lavoro e all'alloggio, ribaltando il rapporto fondamentale tra l'uomo e la natura con un atteggiamento ecologico, che va oltre un comportamento esclusivamente pragmatico e utilitario. Moltmann propone due soluzioni alla crisi: la prima consiste nell'umanizzazione della natura dove l'uomo non cerca più di dominare il suo oggetto di conoscenza ma entra in dialogo con esso, mentre la seconda consiste nella naturalizzazione dell'uomo che appare come un prodotto della natura.

In questo contesto, la teologia deve affrontare l'uomo come *imago mundi* prima di presentarlo come *imago Dei,* per passare da una metafisica soggettivistica nell'ottica cartesiana ad una metafisica che sostiene "la relatività dell'uomo e del mondo"[19].

3. Per un nuovo approccio teologico alla natura

L'esistenza umana è un'esistenza corporea, che è legata al mondo della natura e dipende da esso. I teologi hanno preso in considerazione, negli ultimi decenni, l'eclissi dello Spirito Santo nella teologia occidentale, e in questo senso Moltmann contribuisce in maniera significativa al rinnovamento della pneumatologia in base alla questione ecologica. Egli critica la concezione di Dio come sostanza suprema e come soggetto assoluto, con cui il mondo appare un oggetto della sua attività creativa e l'uomo dominatore della terra in quanto immagine di Dio. Si tratta qui di una riduzione della dottrina trinitaria al monoteismo, la cui soluzione risiede nel comprendere Dio come il Dio uno e trino[20].

Il trattato ecologico della creazione dovrebbe anzitutto abbandonare la distinzione soggetto-oggetto e orientarsi verso una sintesi, assumendo un nuovo pensiero comunicativo, e cioè la conoscenza per partecipazione basata su una immaginazione creativa di Dio e del suo regno. In questo contesto, emerge una visione del mondo, alla luce di Gesù Messia e del tempo messianico, quello della liberazione dell'uomo e la pacificazione della natura, legando il futuro umano alla creazione e al regno della gloria[21].

---

[19] Moltmann, *Dio nella creazione*, 69.

[20] Sulla scoperta della pneumatologia in teologia si veda B.-P. Steven, *The Greening of Theology. The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann*, Atlanta 1995, 108-109.

[21] Moltmann si riferisce alla filosofia della speranza di E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (= *Gesamtausgabe* V), Frankfurt a. M. 1959. Nel quarto capitolo del primo volume (pp. 523- 929) Bloch mette le fondamenta di un mondo migliore contro le utopie sociali, tecniche, architetturali e geografiche. Vedi l'articolo di Moltmann, «Il passo duemila. Progresso e abisso», in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, cur. R. Gibellini, Brescia 2003, 27-48.

Moltmann sviluppa una dottrina della creazione mediante lo Spirito, il quale porta a termine l'opera del Padre e del Figlio, così come realizza l'opera della creazione. Se la presenza dello Spirito Divino nella creazione è una abitazione cosmica, riconciliatrice e redentrice, questa concezione corrisponde al trattato ecologico della creazione. Abbiamo bisogno, inoltre, di una nuova riflessione su Dio, che mette al centro del sapere la presenza di Dio nel mondo e la presenza del mondo in Dio. Bisogna dunque eliminare il concetto di causalità a favore di una concezione della creazione come un insieme di relazioni unilaterali, multilaterali e reciproche, la quale rivela una comunità cosmica di vita tra lo Spirito e tutte le sue creature.

La dottrina ecologica della creazione moltmanniana raggiunge la sua dottrina sociale della Trinità, dove Dio, intrinsecamente relazionale *ad intra* e *ad extra*, è costituito da relazioni che coinvolgono allo stesso tempo il suo rapporto con il mondo. In effetti, questa dottrina trinitaria della creazione si richiama a due immagini: *shekinah* e *pericoresi*. La prima rivela la presenza di Dio che viene verso gli uomini, mentre la seconda rappresenta il modello del rapporto tra Dio e il mondo, che segnala la reciprocità e lo scambio di amore nel Dio uno e trino, in modo che tutti i rapporti analogici a Dio riflettano l'inabitazione, originale e reciproca, e la compenetrazione trinitaria[22].

Lo spirito cosmico, che agisce nella natura, è il principio della vita, il principio di intenzionalità che dirige tutte le cose verso il loro futuro comune. Lo Spirito crea armonia con reciproca pericoresi tra le Persone della Trinità, in virtù della quale sappiamo che in Dio non c'è alcun rapporto di superiorità o di subordinazione, ma solo una reciprocità d'amore che fondi la reciprocità tra Dio e la creazione, escludendo i rapporti unilaterali di dominio[23].

Con lo spirito siamo socialmente e culturalmente legati ad altri uomini e all'ambiente naturale. Questa concezione di Dio nella creazione, sotto il segno della creazione nello Spirito, non può più considerare la creazione e l'evoluzione come concetti contraddittori, ma come concetti complementari della realtà. C'è una evoluzione nella creazione, perché la creazione del mondo è orientata verso il regno della gloria e perciò si trascende nel tempo[24].

---

[22] Sulla pericoresi vedi l'analisi storica del concetto secondo B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 205-267.

[23] Moltmann, *Dio nella creazione*, 15.

[24] *Ibid.*, 31-32. Cfr. W. McWilliams, «Christic Paradigm and cosmic Christ: Ecological Christology in the Theologies of Sallie McFague and Jürgen Moltmann», in *Perspectives in religious Studies* 25 (1998) 341-355. Teilhard de Chardin ha articolato una escatologia e una cosmologia mediante il concetto di evoluzione, sviluppando una metafisica finale del punto omega. Moltmann tratta una cristologia in funzione della crisi ecologica nel suo volume: *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989. In questo senso, sviluppa una cristologia in rapporto con la risurrezione di Gesù rilevando l'importanza della natura, e non soltanto della storia. Il Cristo cosmico regna nel

Il trattato della creazione tradizionale si colloca nel contesto di una dogmatica binaria, sostenendo la dualità tra natura e soprannaturale, necessità e libertà, creazione e redenzione, secondo il principio di San Tommaso: *Gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam*[25]. Questa visione porta al trionfalismo, perché nella grazia si trova già la gloria. Bisogna andare oltre questa dualità, includendo la natura e la grazia nella prospettiva della gloria che le porta a compimento e determina il loro rapporto reciproco.

Se le dimensioni future della fede e dell'amore di Dio sono importanti per una teologia ecologica, Moltmann completa il suo trattato della creazione con una escatologia ecologica. Nel suo libro *L'avvento di Dio*, egli riflette sul passaggio dalla creazione temporale alla creazione eterna per comprendere la creazione nella prospettiva del compimento. Possiamo distinguere tre tipi di creazione: creazione originaria, creazione continua e creazione nuova[26]. In effetti, l'escatologia cosmica parte dall'esperienza della morte e risurrezione dell'universo che fa accadere la nuova creazione di tutte le cose attese e dei cieli nuovi e della terra nuova.

Il sabato è la festa della creazione, che prefigura il mondo futuro e la gloria divina. L'annuncio dell'anno sabbatico porta alla restaurazione dei rapporti tra le creature, secondo la giustizia dell'alleanza di Dio con Israele, che è l'anticipazione messianica della redenzione del mondo. La creazione e i sei giorni si orientano verso il settimo giorno, ovvero verso la nuova Gerusalemme e la patria della *shekinah* di Dio. Il sabato della prima creazione è il legame tra questo mondo e il mondo futuro, tra l'inizio e la fine. Di conseguenza, l'inabitazione escatologica di Dio nei cieli nuovi e la terra nuova è la presenza di Dio nello spazio delle sue creature[27].

Avendo il suo fondamento nell'esperienza della liberazione, la speranza non si richiama alla restaurazione della creazione originale, ma al suo compimento definitivo. Dato che la creazione originale è incompleta, l'esperienza di essere liberati dal potere del peccato rimanda necessariamente alla speranza nel compimento della creazione nella gloria[28]. In questo senso, l'inizio è conservato e superato nella fine,

---

campo della natura, della grazia e della gloria, in quanto fondamento della creazione. Vedi anche M.J. Erickson, *The Word became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology*, Grand Rapids 1991; P.C. Hodgson, *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology*, Louisville 1994.

[25] Tommaso d'Aquino, *S. Th*, I, q. 1, a. 8. La riformulazione rahneriana di questo principio, che definisce la cristologia come antropologia realizzata e l'antropologia come cristologia incompleta, è insoddisfacente secondo Moltmann. Cfr. K. Rahner, «I problemi della cristologia oggi», in Id., *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1965, 3-90; Moltmann, *Dio nella creazione*, 19.

[26] Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia 1991, 324-328.

[27] Id., *L'avvento di Dio*, 347-349.

[28] *Ibid*., 365-368.

così come il compimento restaura tutto ciò che esiste mediante l'opera del Figlio e dello Spirito.

Il primo compito dello Spirito è la trasformazione escatologica del mondo in una patria di Dio, dove la fine conduce l'inizio al suo compimento: il nuovo unisce nella reciprocità il mondo celeste col terrestre, il divino con l'umano, in vista di un universo divinizzato, cioè di una natura penetrata dallo Spirito di Dio.

Conclusione

Di fronte alla possibilità di un disastro ambientale di carattere globale, una teologia della creazione diventa sempre più urgente per dare un fondamento radicale alla nostra fiducia nel futuro, nella vita e nell'essere. Per la prima volta, sottolinea Claude Geffré, «l'umanità è consapevole che il suo destino è nelle sue mani»[29]. In effetti, a causa del nuovo dominio scientifico e tecnologico sulla persona umana, la sopravvivenza stessa della specie umana è in pericolo. Nell'età della globalizzazione, vi è bisogno di una etica universale, che si ispiri alle fonti morali delle grandi tradizioni religiose e ai contributi dell'etica secolare. Questa esigenza di azione collettiva, che comprende i cristiani e i membri delle altre tradizioni religiose, non sembra essere sviluppata bene nell'opera di Moltmann, che si concentra troppo sulla teologia cristiana, nonostante l'universalità della crisi.

Sotto l'influsso dell'ideologia moderna del progresso, alcuni teologi cristiani hanno tentato di reinterpretare i primi capitoli della Genesi con una chiave di lettura molto antropocentrica a discapito della natura. Ma l'uomo del terzo millennio è chiamato a scoprire il segreto della saggezza sabatica, cioè, oltre la vertigine di una attività demiurgica: deve scoprire il valore del silenzio, della lode e dello stupore davanti alla creazione[30].

La comunione con Dio e la comunione con la natura mettono le basi di una nuova teologia della *shekinah* caratterizzata dalle rappresentazioni escatologiche, che aprono l'orizzonte di questa terra alla promessa reale della terra nuova. Ma siamo davvero pronti a essere giudicati, non solo alla luce della nostra missione sociale ed evangelica, ma anche alla luce della nostra responsabilità ecologica?

Wasim Salman

[29] Cfr. C. Geffré, «La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle», in *Raisons politiques* 4 (2001) 105.

[30] Id., «La modernité: un défi pour le christianisme et l'islam», in *Théologiques* 9/2 (2001) 135-156.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 89-104

IL "CREDO" DI TEILHARD DE CHARDIN SULL'EVOLUZIONE DELL'UNIVERSO. ELEMENTI PROPEDEUTICI PER STUDI E RICERCHE

Premessa[1]

> «Credo che l'Universo sia un'Evoluzione. Credo che l'Evoluzione vada verso lo Spirito. Credo che lo Spirito si compia in un qualche Personale. Credo che il Personale supremo sia il Cristo-Universale»[2].

Queste parole sono state scritte da Teilhard de Chardin in epigrafe a un piccolo testo del 1934, da lui intitolato *Comment je crois*, prodotto mentre era a Pechino, su suggerimento di mons. Bruno de Solages. L'intento della breve opera era quello di sintetizzare il suo progresso spirituale e psicologico che lo ha portato a sviluppare il suo modo di credere e le sue convinzioni[3].

Ulteriore sintesi della sintesi della sua fede è proprio il testo posto in epigrafe e che è stato riportato appena sopra. Chi conosce l'esperienza e il sistema teilhardiani può ritrovare in questo tutti gli elementi caratteristici del gesuita, insieme a quasi tutti

---

[1] Avviso da subito il lettore che l'articolo vuole essere un sintetico ausilio all'approccio dell'idea di Pierre Teilhard de Chardin sull'universo e la sua direzione evolutiva; senza penetrare le molteplici questioni teologiche che emergono accostando il pensiero del gesuita paleontologo, esso mira soltanto ad offrire una conoscenza propedeutica comune e condivisa dell'autore in agenda, ponendosi semplicemente come un punto d'appoggio per meglio individuare e, dunque, sviluppare in avvenire le ricche e feconde implicazioni speculative, che si aprono allo studio e alla ricerca. I testi di P. Teilhard de Chardin, che utilizzo nel presente articolo, sono desunti dalle edizione italiane qui appresso elencate non secondo il proprio ordine di pubblicazione, bensì secondo la cronologia, in cui furono composte le opere originali: *Nota sulle modalità dell'azione divina nell'universo* [titolo originale: *Note sur les modes de l'action divine sur l'univers*, 1920], in *La mia fede. Scritti teologici*, trad. A. Daverio, Brescia [2]2008, 29-39; *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale* [titolo originale: *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*, 1922], in *ibid.*, 51-60; *L'Ambiente divino. Saggio di vita interiore* [titolo originale: *Le Milieu divin. Essai de vie intérieure*, 1927], trad. A. Daverio – F. Mantovani, Brescia [4]2005; *Credo in questo modo* [titolo originale: *Comment je crois*, 1934], in *La mia fede*, 97-126; *Alcune vedute generali sull'essenza del cristianesimo* [titolo originale: *Quelques vues générales sur l'essence du christianisme,* 1939], in *ibid.*, 127-132; *Il fenomeno umano* [titolo originale: *Le phénomène humain,* 1948], trad. F. Mantovani, [3]Brescia 2006; *Il posto dell'uomo nella natura. Struttura e direzioni evolutive* [titolo originale: *La place de l'homme dans la nature. Structure et diretions évolutives*, 1949], cur. A. Tassoni, Milano 2011; *Il cuore della materia* [titolo originale: *Le coeur de la matière*, 1950], trad. A. Daverio, [3]Brescia 2007. A questa bibliografia s'aggiungano: *Lettres de voyage (1923-1955)*, cur. C. Aragonnès, Paris 1956.

[2] Id., *Credo in questo modo*, 99.

[3] Cfr. *ibid.*, 97.99.

quei capisaldi e quei punti di riferimento che permettono di ricostruire il suo pensiero. Lo stesso Teilhard de Chardin, però, si rese conto, qualche tempo dopo, che tra questi elementi ce n'era uno assente: l'uomo. Per questo motivo in *Le Coeur de la matière*, un suo testo del 1950, scritto questa volta a Parigi e che si può considerare come la sua "autobiografia psicologica"[4], Teilhard de Chardin integra in questo modo:

> «fino al 1935, nel Credo abbreviato posto in epigrafe a *Comment je crois* […] la parola Uomo non compare. Oggi direi "[…] Credo che l'Evoluzione vada verso lo Spirito, Credo che lo Spirito, *nell'Uomo*, si compia in un qualche Personale". Solo un tratto in più, ma che basta a farci uscire, senza equivoco, dal Metafisico per stabilirci nello Storico, nel Biologico, – nel Planetario»[5].

Seguendo, quindi, questo "credo abbreviato" di Teilhard de Chardin è possibile allora ricostruire, anche se non esaustivamente, l'impianto generale del suo pensiero, per avere così quella base di appoggio sintetica a cui fare riferimento per studi successivi circa le idee o le posizioni specifiche del gesuita paleontologo, senza dover per forza, ogni volta, dare una introduzione generale al suo sistema, senza la quale, d'altronde, non si avrebbero le coordinate corrette per una giusta interpretazione delle affermazioni teilhardiane.

1. L'universo teilhardiano

1.1 Credo che l'Universo sia un'Evoluzione

I due termini che entrano in gioco nel primo "articolo di fede" del credo teilhardiano possono considerarsi, quasi, come le due facce di una stessa medaglia, oppure, rispettivamente, come la realtà presente e il dinamismo interno che la regola. In tutti e due i casi, non possono mai darsi, nel sistema teilhardiano, l'uno senza l'altra.

In effetti, per Teilhard de Chardin, il quale, da scienziato paleontologo, basava la sua riflessione sia sull'osservazione archeologica che sulle teorie scientifiche a lui contemporanee, l'universo non può considerarsi in modo statico e definito una volta per tutte, ma è necessario ammettere un suo progressivo cammino, cioè una sua evoluzione, anche strutturale[6]. Da ciò si spiega perché non si può considerare, accostando la riflessione teilhardiana, l'universo senza pensarlo in maniera dinamica, cioè in evoluzione.

[4] Cfr. Id., *Il cuore della materia*, 9.
[5] *Ibid.*, 22 nota 7.
[6] Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 41-42.

Questo cammino evolutivo, anche se intuitivamente può essere rappresentato come un segmento orientato che, avendo la sua origine all’inizio del tempo e della storia, tende ad un punto finale di compimento, viene descritto da Teilhard de Chardin come un fuso, chiuso alle sue due estremità[7]. Quest’immagine, da lui stesso utilizzata, risulta efficace per avere un’idea, sintetica ma sufficientemente esaustiva per ciò che serve qui, di come egli immagina l’universo e la sua storia evolutiva. I due estremi del fuso sono, ovviamente, i due estremi della storia:

> «l’Astronomia moderna non esita a prospettare l’esistenza di una sorta di Atomo primitivo dove si radunerebbe l’intera massa del mondo siderale ricondotto indietro di alcuni miliardi di anni. Simmetricamente, in qualche modo, a quest’unità fisica primordiale, non è strano che la Biologia, estrapolata all’estremo (e questa volta in avanti), ci conduca a un’ipotesi analoga: quella di un Punto Focale universale (che io ho chiamato Omega) non più di esteriorizzazione e di espansioni fisiche, ma di interiorizzazione psichica, nel quale la Noosfera[8] terrestre in via di concentrazione […] sembra destinata a finire tra qualche milione di anni»[9].

Ecco, cioè, i punti di partenza e di arrivo dell’universo: all’inizio un’unità di tipo materiale e alla fine un’unione di tipo psichico, cioè di centri personali[10]. Di fronte all’umanità si pone allora il traguardo per il raggiungimento della meta finale: il Punto Omega[11], definito così da Teilhard de Chardin perché risulta essere l’ultimo atto del cammino evolutivo, come *omega* è l’ultima lettera dell’alfabeto greco. Una fine, per giunta, “puntuale”, nel senso che sarà il momento in cui tutte le coscienze riflesse, e quindi per estensione tutto l’universo, si ritroveranno unite insieme, come in un unico punto, non più, forse, materiale, ma sicuramente spirituale.

---

[7] Cfr. Id., *Il posto dell’uomo nella natura*, 104-105.

[8] Il termine “noosfera” non è originario di Teilhard de Chardin ma viene coniato da un suo amico, Édouard Le Roy, professore al *Collège de France*, sulla base però di quello che lo stesso Teilhard de Chardin gli diceva, in colloqui privati, in riferimento all’azione e al posto che occupa sulla terra l’uomo con la sua mente pensante. “Noosfera”, infatti, contiene la parola di origine greca *noos*, che indica il pensiero, ed è stato coniato, come termine, in parallelo a quelli che erano gli altri termini che in biologia e, in generale, nelle scienze naturali venivano utilizzati per indicare le varie sfere dell’atmosfera che ricoprono i pianeti e, in particolare, in parallelo al termine biosfera, cioè la sfera che avvolge il pianeta Terra e che raccoglie l’insieme degli esseri viventi. Cfr. Id., *Il cuore della materia*, 23.

[9] Id., *Il posto dell’uomo nella natura*, 104-105.

[10] Per ora non spiegherò il senso teilhardiano dell’espressione “centri personali”, che però sarà chiarita quando si analizzerà il terzo “articolo del credo” di Teilhard de Chardin.

[11] Cfr. *ibid.*, 104.

In mezzo a questi due momenti c'è tutto il cammino dell'universo che, come nel fuso, all'inizio è un moto di espansione e poi, superato l'equatore, cioè il punto di svolta del cammino e di massima dispersione, inizia ad essere un moto di concentrazione[12].

1.2 Credo che l'Evoluzione vada verso lo Spirito

Questo cammino evolutivo descritto e ipotizzato da Teilhard de Chardin, e chiuso indietro e in avanti da questi due punti di concentrazione, permette all'universo di percorrere la storia progredendo non solo a livello esteriore – con l'evoluzione, la formazione e la distruzione, di pianeti e corpi celesti, oppure con l'evoluzione di diverse forme di vita –, ma anche al suo "interno"[13]. È il senso di questo secondo "articolo di fede" del credo teilhardiano. L'evoluzione, cioè, permette all'universo di passare da un mondo puramente materiale, ad uno "spirituale", caratterizzato, tra le altre cose, da una qualità di esistenza migliore rispetto alla prima, senza la necessità di opporre obbligatoriamente, tra di loro, questi due mondi.

La vita di Teilhard de Chardin è caratterizzata, infatti, dalla ricerca di un «Unico Sufficiente ed un Unico Necessario», cioè un «Qualcosa d'Essenziale», capace di dare consistenza e unità alla sua vita e all'universo in generale[14]. La sua passione, già infantile, per la Terra e la materialità in genere, lo spingevano a ricercare in quella direzione questo qualcosa, ma ciò era in conflitto con la sua formazione cristiana e spirituale giovanile, che tendeva a convincerlo che «spiritualizzarsi=dematerializzarsi»[15]. Afferma egli stesso:

> «di questa opposizione ritrovo le prime tracce durante i miei anni di collegio, nel mio sforzo patetico di conciliare, con la mia attrazione per la natura, l'evangelismo (certamente troppo ristretto) dell'*Imitazione* il cui testo alimentava le mie preghiere mattutine. Più tardi, seminarista a Jersey, prendevo in seria con-

[12] Anticipando quello che verrà detto in seguito, questo punto di svolta, cioè questa linea equatoriale di inversione dall'espansione alla concentrazione, è individuabile nell'apparizione della coscienza riflessa nell'uomo. Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 150; Id., *Il posto dell'uomo nella natura*, 109 nota 18.

[13] "Esterno" e "interno" delle cose sono, per Teilhard de Chardin, due concetti chiave attraverso i quali egli descrive tutto l'esistente. L'esterno delle cose può essere identificato con la *res extensa* di cartesiana memoria, mentre l'interno delle cose è identificabile con la coscienza, e anche con lo spirito, che per il gesuita sono sinonimi. La particolarità è che per lui ogni cosa esistente è formata da "esterno" e "interno", cioè ogni cosa ha sia la materia che lo spirito, anche se negli esseri inanimati il secondo è talmente poco sviluppato, o poco concentrato per dirla con Teilhard de Chardin, da essere così rarefatto da ipotizzarsi inesistente. Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 50-53.

[14] Cfr. Id., *Il cuore della materia*, 10.

[15] *Ibid.*, 37.

> siderazione l’eventualità di una totale rinuncia alla Scienza delle Pietre che mi appassionava»[16].

Per superare questa opposizione Teilhard de Chardin è stato condotto a ipotizzare un universo che, partendo dalla materia, non più considerata solo negativamente, raggiunga il suo vertice nello spirito, inteso nel senso forte di “mondo di Dio”. Una soluzione al problema la dà in *Le milieu divin*, sviluppando il seguente sillogismo:

> «in seno al nostro Universo, ogni anima è per Dio, in Nostro Signore. Ma d’altra parte, ogni realtà, anche materiale, attorno a ciascuno di noi, è per la nostra anima. Così, attorno a ciascuno di noi, ogni realtà sensibile è, mediante la nostra anima, per Dio in Nostro Signore»[17].

Tralasciando tutta la spiegazione e le conseguenze che il gesuita paleontologo trae dal ragionamento proposto[18], il sillogismo è però utile, per noi, a comprendere come egli risolve l’opposizione tra materia e spirito e, anche, in che modo effettivamente si può dire che l’universo evolve verso il suo compimento, cioè verso lo spirito, il quale si compie nel personale. In maniera sintetica, si può dire che l’intuizione di Teilhard de Chardin è quella di guardare all’umanità come al tramite attraverso cui la materia acquista quella dimensione tale per trovarsi in composizione, e non più in opposizione, al mondo “spirituale”. Ciò, forse, va nella direzione, e anzi trova un appiglio scritturistico, di quanto San Paolo è portato ad affermare¸ guardando al male e al dolore che attraversano il creato (cfr. Rm 8,19-23).

1.3 Credo che lo Spirito, nell’Uomo, si compia in un qualche Personale

Comporre l’opposizione tra materia e spirito, o, che è lo stesso, tra materia e coscienza[19], ci ha condotti al terzo “articolo” del credo teilhardiano – qui preso in esame secondo la “correzione” fatta dallo stesso gesuita nel 1950[20], perché introduce la dimensione umana che, in Teilhard de Chardin, è quella chiave di volta che regge tutta la sua impostazione[21] –. L’acquisizione che finora si è potuto fare è che l’universo,

[16] *Ibid*.
[17] Id., *L’Ambiente divino*, 33.
[18] Cfr. *ibid.*, 33-37.
[19] Cfr. *supra*, nota 13.
[20] Cfr. Id., *Il cuore della materia*, 22 nota 7.
[21] «L’Uomo che dà senso alla Storia. L’Uomo unico parametro assoluto dell’Evoluzione». Così Id., *Il posto dell’uomo nella natura*, 4; «oggi l’Uomo […] costituisce il perno cui si appoggia, si articola, assume coerenza e si muove l’intero edificio del mio Universo interiore». Così Id., *Il cuore della materia*, 22.

nel suo cammino evolutivo, basandosi sulla sua materialità va verso una dimensione spirituale, per cui materia e spirito si comportano come due elementi del processo, l'uno conseguente[22] all'altra. Ora è possibile iniziare a definire meglio cosa sia questa dimensione spirituale dell'evoluzione e il modo in cui viene raggiunta dall'universo.

Prendendo prima di tutto in esame il secondo dei due aspetti, e che è già stato in parte evidenziato più sopra, è facile affermare, fondandosi "sull'articolo" del credo teilhardiano, che non tutti gli elementi dell'universo effettivamente stanno compiendo o compiranno una loro trasformazione spirituale, ma è comunque tutto l'universo a compierla perché un suo componente specifico, cioè l'uomo, ha fatto e continua a fare questo cammino.

Da ciò si comprende anche perché Teilhard de Chardin è portato ad identificare lo spirito con la coscienza, perché essa, intesa come pensiero riflesso, è la peculiarità propria dell'uomo:

> «dal punto di vista sperimentale che è il nostro, la Riflessione, come lo indica proprio la parola, è la capacità acquisita da una coscienza di ripiegarsi su se stessa e di prendere possesso di sé come di un oggetto dotato di propria consistenza e di valore particolare: non soltanto conoscere, – ma conoscersi; non soltanto sapere, ma sapere di sapere. Individuando se stesso nel fondo di se stesso, l'elemento vivente, sino allora disperso e disgregato in un cerchio impreciso di percezioni e di attività, si trova per la prima volta costituito come un centro puntiforme, in cui tutte le rappresentazioni e le esperienze si legano e si saldano in un insieme cosciente della propria organizzazione»[23].

In sintesi, nell'essere umano è identificabile un elemento, un centro, il quale distingue un uomo da un altro e dagli altri esseri viventi, e dal resto dell'universo in generale, perché questo è capace di riflettersi su se stesso. Questo centro è la coscienza e questa è quell'elemento che permette all'universo di fare quel passo ulteriore verso il compimento della sua evoluzione: che permette, cioè, allo spirito di compiersi nel personale.

---

[22] È d'obbligo, a questo punto, ricordare che il percorso che Teilhard de Chardin fa, e che qui per ora si sta seguendo, è quello della sola descrizione del fenomeno dell'evoluzione. In altre parole egli si sta limitando a descrivere quello che un osservatore esterno vedrebbe se gli fosse possibile viaggiare nel tempo, avendo come unica precomprensione che il termine della linea temporale, e quindi dell'evoluzione naturale, è l'uomo. In nessun modo Teilhard de Chardin vuole oltrepassare, in questa sua riflessione, la soglia del fenomenico per sfociare nel discorso metafisico e tantomeno teologico. Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 25-26.

[23] Cfr. *ibid.*, 154-155.

Il personale: un’altra peculiarità dell’universo teilhardiano, che egli però non “conquista” con una propria speculazione intellettuale, ma che egli riceve semplicemente dall’analisi del “fenomeno umano”, e universale in generale. In effetti, l’analisi e la riflessione di Teilhard de Chardin hanno come compito quello di ricomporre l’unità tra l’universo e l’umanità come suo elemento specifico:

> «il mio solo scopo e la mia vera forza stanno semplicemente, nel cercare di vedere, vale a dire di sviluppare una prospettiva omogenea e coerente della nostra esperienza generale estesa all’Uomo. [...] È giunto il momento di renderci conto che una interpretazione, anche positivistica, dell’Universo deve comprendere, per essere soddisfacente, sia l’interno che l’esterno delle cose, – sia lo Spirito che la Materia. La vera Fisica è quella che riuscirà, un giorno o l’altro, ad integrare l’Uomo totale in una rappresentazione coerente del Mondo»[24].

In altre parole, Teilhard de Chardin ha di fronte a sé un universo che, evolvendosi, produce una sua storia, all’interno della quale compare anche l’uomo, con le sue peculiarità di personalità o, che è lo stesso, di coscienza. Il suo sforzo è quello di offrire una descrizione di questo fenomeno evolutivo che sia capace di integrare l’umanità con le sue caratteristiche, senza però che questa risulti essere una semplice eccezione, oppure un semplice punto singolare, della storia evolutiva. Con questa impostazione di fondo, allora, resta “naturale” a Teilhard de Chardin offrire la descrizione di una storia che ha, come passaggio fondamentale, quello dell’avanzamento verso lo spirito, cioè verso la coscienza, la quale, essendo presente nell’uomo, inteso comunemente come persona, diventa esattamente l’elemento specifico della personalità. E allora, per il gesuita paleontologo, “persona”, “centro”, “coscienza” e “spirito” diventano praticamente dei sinonimi. E con queste identità, allora, egli può fare il suo passaggio finale, integrando, insieme al “fenomeno umano”, anche il suo punto di approdo definitivo: il Cristo-universale.

1.4 Credo che il Personale supremo sia il Cristo-Universale

Nel commentare il terzo “articolo” del credo teilhardiano ci si era proposti un duplice obiettivo: il modo con cui l’universo raggiunge il compimento “spirituale” del suo cammino e cosa sia effettivamente, per Teilhard de Chardin, questo approdo definitivo della storia. Il primo obiettivo è stato raggiunto sempre nel commentare il terzo “articolo” del credo, affermando il ruolo centrale dell’uomo che, in quanto persona, cioè centro riflesso di se stesso, porta l’universo allo stadio “spirituale”, cioè

[24] *ibid.*, 30.31.

di coscienza. Il secondo dei due obiettivi lo si può raggiungere ora commentando, invece, questo quarto "articolo" del credo teilhardiano.

Nell'oggi della sua storia, l'umanità trova di fronte a sé il suo compimento definitivo: "Dio tutto in tutti" per mezzo di Cristo, il quale, proprio per il fatto di assumere tutto in sé e portarlo al Padre (cfr. 1Cor 15,28), si configura come il Cristo-universale.

Fino a questo punto, nello sviluppare gli "articoli di fede" del credo teilhardiano, si è lasciata "sotto traccia", anche se in alcuni punti è emersa, l'idea di fondo che muove il pensiero di Teilhard de Chardin e che è da lui così espressa: «essenzialmente, il Cristianesimo consiste nel guardare la storia del Mondo come corrispondente al seguente processo: un *ego* (o un Me) supremo (Dio iper-personale) si aggrega, senza confonderli, gli "*ego*" umani, in e mediante l'"*ego*" "Cristico"»[25].

Tutte le riflessioni finora compiute trovano, in questa descrizione sintetica di Teilhard de Chardin della storia cristianamente intesa, un punto di comprensione migliore: la storia dell'universo è il suo cammino evolutivo, il quale permette alla materia – partendo dalla massima dispersione materiale possibile, avuta all'inizio della storia, presumibilmente con il *Big Bang* – di raggiungere un'espressione di tipo "spirituale", attraverso gli *ego* umani, i quali, presi insieme, vengono condotti, attraverso la loro unificazione a Cristo, all'unità con il Padre.

A questo punto – visto che finora la dimensione "cristica" non era emersa anche se, come si è visto, ha guidato tutta la riflessione di Teilhard de Chardin – si rende necessario comprendere il ruolo che il gesuita riserva a Cristo nell'evoluzione dell'universo, e così arrivare anche ad una descrizione della situazione finale della storia. Per farlo bisogna sottolineare di nuovo, per prima cosa, il ruolo dell'uomo in questa evoluzione, aggiungendo, però, un'ulteriore considerazione circa la sua facoltà di orientare la linea evolutiva.

L'uomo, o meglio l'umanità, «dà senso alla Storia»[26]. Detto in altro modo, l'asse dell'evoluzione, la direzione che la storia prende, passa attraverso l'umanità, cioè anche attraverso quelle scelte che l'uomo compie e che configurano la società umana in un modo o in un altro. Essendo, per Teilhard de Chardin, ciò che segue in dipendenza da ciò che precede[27], un termine finale che sia caratterizzato dalla massima unità richiede che la storia che conduce ad esso sia, almeno *in nuce*, anch'essa caratterizzata da qualche forma di unità, seppur imperfetta. Facendo degli esempi per comprendere meglio il concetto, una condizione storica che "obbliga" l'uomo all'isolamento e all'individualismo estremo non può mai condurre, per Teilhard de

[25] Id., *Alcune vedute generali sull'essenza del cristianesimo*, 129.
[26] Id., *Il posto dell'uomo nella natura*, 4.
[27] Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 50.

Chardin, ad un futuro caratterizzato dalla socialità e dall’unificazione dell’umanità, perché questa non trova nel suo passato nessun appiglio per potervisi appoggiare sopra e progredire verso l’unità. Al contrario, un contesto in cui sono presenti degli elementi, anche se imperfetti, di aggregazione e collaborazione, è un terreno abbastanza fertile per permettere, nel futuro, un’umanità caratterizzata dall’unità dei suoi elementi. Tutto ciò è vero, secondo il gesuita paleontologo, a meno che non intervenga qualche elemento esterno capace di dirigere, attraverso l’uomo, la freccia evolutiva in una direzione invece che in un’altra, garantendo così il compimento della storia.

Detto in altro modo, visto il grado di libertà di cui gode ogni singolo uomo, lasciata a se stessa, l’umanità ha sia la possibilità di confluire in unità, e quindi di procedere verso il compimento dell’evoluzione, ma, al tempo stesso, anche la possibilità contraria di rifiutarla. Per questo motivo è necessario ammettere un “qualcosa” che garantisca alla storia di procedere nella giusta direzione.

Questo “qualcosa”, individuato dal gesuita paleontologo, viene chiamato Omega, così come il punto temporale del termine storico. Ciò potrebbe portare a confondere le idee, ma, in realtà, l’omonimia ha lo scopo, opposto, di aiutare a comprendere come Teilhard de Chardin stesso immagina la fine della storia e le caratteristiche di Omega.

La prima indicazione che ci viene offerta dal gesuita, e che è stata già sopra sottolineata, è che al termine del cammino della storia, quindi, si trova questa unione di coscienze riflesse, cioè di uomini.

A differenza, però, del punto iniziale in cui l’unione materiale è una semplice concentrazione e un semplice schiacciamento di materia su materia, il termine finale dell’evoluzione non significherà, per Teilhard de Chardin, l’annullamento delle singole *ipseità* che convoglieranno in Omega. Questo perché l’individualizzazione – cioè la formazione e l’emersione della coscienza nell’uomo – è una tappa necessaria per la formazione di Omega – cioè del compimento della storia – e visto che ciò che precede diviene la base sulla quale spiccare il salto qualitativo successivo, in maniera tale che, in questo salto, ciò che l’ha preceduto viene assunto e portato ad un livello superiore, non si può ammettere un’evoluzione che rinneghi ciò che l’ha preceduta e preparata.

Ciò significa che l’unificazione in Omega delle coscienze dei singoli non verranno annullate, ma sostenute e unificate senza confusione. Quindi, in qualche modo, Omega va a «salvare ciò che di veramente sacro si nasconde al fondo del nostro egoismo»[28], anche perché, altrimenti, anche se su un piano diverso, si riproporrebbe quell’unità confusa che c’era all’inizio del cammino evolutivo, e ciò significherebbe che, in realtà, non c’è stata affatto evoluzione.

[28] Id., *Il posto dell’uomo nella natura*, 104.

Da ciò si può allora iniziare a tratteggiare un elemento fondamentale di Omega, inteso qui non come termine della storia, ma come quell'elemento distinto che permette il raggiungimento del compimento: Omega non è un "qualcosa", ma è un "qualcuno"[29]. In altre parole, se il termine della storia è la confluenza delle personalità, l'elemento che ne deve garantire il giusto cammino deve essere anch'esso una "personalità", cioè, appunto, un "qualcuno", o, con altre parole ma nello stesso senso, un "centro":

> «per struttura, Omega, considerato nel suo principio ultimo, non può essere che un Centro distinto irradiante nel cuore di un sistema di centri. Un raggruppamento in cui la personalizzazione del Tutto e la personalizzazione degli elementi raggiungono, senza mescolanza e simultaneamente, il massimo grado, sotto l'influsso di un focolaio d'unione sommamente autonomo»[30].

Ciò che è da notare è che Omega è definito, dallo stesso Teilhard de Chardin, come "un centro distinto nel cuore di un sistema di centri". In altre parole, ritroviamo qui quell'omonimia tra lo stato finale della storia e, adesso lo si può dire, "colui" che permette realmente il raggiungimento di quello stato. In altre parole, Omega deve essere pensato come

> «il punto di incontro tra l'Universo giunto al limite di concentrazione e un altro Centro ancor più profondo – Centro *self*-sussistente e Principio assolutamente ultimo, esso, di irreversibilità e di personalizzazione: il solo vero Omega»[31].

Insieme che personale, un'altra caratteristica fondamentale, che Omega deve possedere necessariamente – pena non poterlo effettivamente pensare come l'elemento promotore del compimento della storia – è l'irreversibilità, caratteristica emersa nella citazione posta appena sopra. Ciò si spiega dal suo essere elemento necessario per il cammino dell'evoluzione: infatti «a che serve scoprire, al vertice dell'Evoluzione, un focolaio qualsiasi, se questo focolaio può e deve disgregarsi un giorno o l'altro?»[32]. In altre parole, solo un elemento stabile e irreversibilmente tale può assicurare alla storia e all'universo il loro cammino.

Questa, inoltre, porta anche ad affermare l'attualità di Omega. In effetti, solo un elemento che è già presente può interagire con l'universo e guidarlo nella direzione "corretta". In effetti, affinché il punto finale della storia sia raggiunto, è necessario

[29] Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 270.
[30] *Ibid.*, 244.
[31] Id., *Il posto dell'uomo nella natura*, 109.
[32] Id., *Il fenomeno umano*, 251.

che già da ora il legame che terrà insieme gli uomini tra loro e con Omega sia presente e, con l’avanzare del tempo, aumenti in intensità, “attraendo” il tutto verso l’unificazione finale[33]. Un po’ come la forza di gravità che aumenta al diminuire della distanza che separa i due corpi. Ma, affinché questa forza gravitazionale aumenti, è necessario che i due corpi siano entrambi già presenti, altrimenti la gravità non potrebbe agire. Lo stesso vale per Omega: se già i legami interumani spingono verso un’unificazione dell’umanità, è perché Omega è già presente e, con la sua attualità, già sta agendo, sostenendo e rinforzando questi legami.

Ultima caratteristica di Omega che emerge dalla riflessione teilhardiana è l’autonomia. Infatti, solo un elemento autonomo e distinto dal resto può garantire di ricoprire in maniera adeguata il compito di dirigere la storia senza essere, a sua volta, “diretto” e “orientato” dalla storia stessa, pena il dover cercare un altro elemento, esso veramente autonomo, che andrebbe a ricoprire il vero ruolo di Omega.

In sintesi, concludendo questa parte della nostra riflessione, tutte queste caratteristiche che Teilhard de Chardin riconosce a Omega sono palesemente riassumibili nel suo essere trascendente l’universo. Cioè, se il “compito” di Omega è quello di assicurare la direzione e l’avanzamento dell’evoluzione, di necessità egli deve trascendere la realtà. Se così non fosse dipenderebbe solo e soltanto dalla somma delle coscienze riflesse degli uomini; ma, ammettendo ciò e quindi il suo essere contingente, si deve ammettere che, allora, ancora non è presente e attuale nell’universo, perché ancora la confluenza perfetta non si è raggiunta[34]. Ma così si andrebbero ad inficiare anche tutte le altre caratteristiche di Omega, con la conseguenza di non doverlo più ipotizzare come vero centro dell’evoluzione. Ma in questo modo, allora, è facile concludere che l’universo non si può più pensare orientato ad un fine, né tanto meno in cammino verso un compimento, e quindi il tutto sarebbe diretto dal puro

[33] Cfr. *ibid.*, 250-251.

[34] Inoltre un termine della storia che si raggiunge solo con la confluenza delle coscienze umane, porterebbe a sostenere un panteismo eterodosso, che non è quello che Teilhard de Chardin, leggendo san Paolo (cfr. 1Cor 15,28), sostiene: «e quando [Cristo] avrà in questo modo radunato tutto e trasformato tutto, raggiungerà con un atto finale il Focolaio divino dal quale non è mai uscito, e si racchiuderà così su di Sé e sulla sua conquista. E allora, dice san Paolo “vi sarà soltanto Dio, tutto in tutti”. Forma superiore di “panteismo”, in verità [“*en pâsi pánta Theós*”], senza alcuna traccia inquinata né di mescolanza né di annullamento. Attesa di perfetta unità, nella quale, per esservi immerso, ogni elemento troverà, contemporaneamente all’Universo, la propria consumazione. “Panteismo” ben reale, se si vuole (nel senso epistemologico della parola), ma panteismo assolutamente legittimo: poiché se, in fin dei conti, i centri riflessi del Mondo non costituiscono effettivamente altro che “uno con Dio”, tale stato si ottiene, non per identificazione (Dio che diventa tutto), ma per azione differenziante e comunicante dell’amore (Dio tutto in tutti), – il che è essenzialmente ortodosso e cristiano». Così Id., *Il fenomeno umano*, 274.287-288.

caso. Non potendo ammettere questo[35], non si può che concludere che Omega, in quanto realtà complessiva di sintesi è ancora *in fieri* e quindi, in qualche modo, contingente al resto dell'universo, ma in quanto "centro attrattivo e propulsore" individuale è già presente e, quindi, trascendente la realtà universale[36].

Al termine di questa lunga parte sulle caratteristiche di Omega non ci si è dimenticati che questa è scaturita dal voler comprendere il ruolo che Cristo ha "nell'impianto" della riflessione teilhardiana sull'evoluzione dell'universo. Questa premessa su Omega è servita perché, come si può vedere facilmente, queste caratteristiche si possono applicare allo stesso Cristo. Si è scelto, cioè, di seguire lo stesso percorso di ragionamento fatto da Teilhard de Chardin, e cioè: individuare prima le caratteristiche di Omega, per come emergono dall'osservazione della storia evolutiva e poi dalle ipotesi che si possono fare sul termine della storia, e, solo alla fine, mostrare come questo sia identificabile con il Cristo della fede. Concludendo, quindi, per Teilhard de Chardin, è Cristo il vero Omega della storia e dell'umanità: «motore, collettore e consolidatore, in avanti, dell'evoluzione»[37].

Quindi, la duplice caratteristica di Omega – cioè di essere un elemento già presente e centrale dell'universo e al tempo stesso un termine da raggiungere e compiere con il "contributo" della confluenza degli uomini e, con loro, di tutta la realtà – si può riconoscere anche al Cristo e così comprendere meglio questo quarto "articolo" che mostra il termine ultimo dell'evoluzione nel "Cristo-Universale". Questo non è altro, insomma, che il Cristo che, al termine della storia, ricapitola tutto in sé in quella confluenza definitiva ed eterna di capo e corpo insieme, di paolina ispirazione (cfr. Col 2,19), affinché si crei la perfetta e definitiva unità, termine ultimo del cammino universale: «Dio […] tutto in tutti» (1Cor 15,28).

2. L'azione di Dio nel mondo e i presupposti della riflessione teilhardiana

Arrivati al termine del "credo" teilhardiano è stato possibile sottolineare alcuni punti importanti del suo pensiero e delle sue intuizioni. Ora, per terminare questo contributo, si rende necessario, almeno, tentare di comprendere come Teilhard de Chardin pensa al modo di intervenire di Dio in questa storia evolutiva e, poi, come sia giunto a costruire questo suo sistema interpretativo dell'evoluzione dell'universo. In maniera tale da mostrare come questo suo sforzo sia un tentativo, a mio avviso,

[35] Perché altrimenti tutto l'impianto con il quale Teilhard de Chardin ha descritto il fenomeno evolutivo, e che, ormai è chiaro, ha proprio come presupposto Omega, cadrebbe.
[36] Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 252.
[37] Id., *Il posto dell'uomo nella natura*, 109.

utile e fecondo per la teologia – specie per quei rami che si occupano di soteriologia e anche, in parte, di cristologia –, per cui proseguendo nel solco da lui tracciato si possono individuare delle piste di riflessione e chiarimento su questioni non ancora pienamente sviluppate e approfondite.

2.1 L’azione di Dio nel mondo

La necessità di “chiedere” a Teilhard de Chardin un chiarimento circa il ruolo di Dio in questa storia evolutiva dipende dal fatto che nella sua esposizione, per quanto riguarda la descrizione della sua ipotesi di evoluzione dell’universo, l’aspetto teologico viene lasciato, anche se consapevolmente, da parte. Questo, però, deve essere evidenziato nel momento in cui queste intuizioni teilhardiane hanno la pretesa di essere accolte da dei credenti, i quali riconosco a Dio il ruolo di creatore e sostentatore del creato[38]. Lo stesso Teilhard de Chardin ha avuto la necessità di esplicitare il ruolo di Dio nell’universo e il modo di esercitare il suo influsso, per cui possiamo trovare una risposta a questa questione in un suo testo del 1920, nel quale egli immagina l’insieme del creato come una sfera piena di molle a contatto tra loro, in maniera tale che l’azione di una si propaghi, più o meno intensamente, sulle altre[39]. A questo punto Teilhard de Chardin scarta subito l’ipotesi di immaginare l’azione divina come un’ulteriore molla, posta al centro del sistema, che propaghi anch’essa, come le altre molle, la sua azione al resto degli elementi: «vi sarebbe la molla-Dio, come la molla-Pietro o Paolo ecc. – Una causalità dominante tra le altre causalità (vale a dire, tutto sommato, una potenza frammista nella serie delle forze sperimentali)»[40]. La critica a questa ipotesi dipende dal fatto che, pensata così, l’azione divina sarebbe, prima o poi, sperimentabile sensibilmente, in quanto parte del resto delle cause che muovono il mondo e agente sullo stesso piano delle altre. In altre parole sarebbe da considerare solo contingente al resto del creato. In realtà, afferma Teilhard de Chardin, «le sole maniere razionali di concepire l’azione del Creatore sulla sua opera sono quelle che ci costringono a guardare come insensibile (dal punto di vista strettamente sperimentale) l’inserimento dell’energia divina in seno alle cose»[41]. È questa una delle convinzioni più sincere e più forti di Teilhard de Chardin: il divino, creatore e sostenitore

[38] Metto totalmente in disparte il ruolo anche redentivo di Dio nei confronti del mondo. La scelta è stata dettata puramente da questioni di spazio, in quanto il tema, anche solo per essere introdotto, richiederebbe un paragrafo, se non addirittura, un articolo a parte. Sperando di averne occasione in seguito, questo tema sarà sicuramente oggetto di ulteriore approfondimento, visto che lo stesso Teilhard de Chardin offre più di qualche spunto interessante alla questione.
[39] Cfr. Id., *Nota sulle modalità dell’azione divina nell’universo*, 31.
[40] *Ibid*.
[41] *Ibid*.

della creazione, interviene, grazie alla sua onnipotenza, senza che la sua presenza e la sua azione significhino necessariamente una rottura del *continuum* temporale. Afferma egli stesso:

> «la causa prima non si mescola con gli effetti: agisce sulle nature individuali e sul moto d'insieme. A rigor di termini, Dio non fa; Egli fa sì che le Cose si facciano. […] La rete dei determinismi rimane intatta, l'armonia degli sviluppi organici si prolunga senza dissonanza. Eppure il Padrone è entrato in casa sua. […] Ecco quale sembra dunque essere, in definitiva (al di fuori delle dilatazioni eccezionali del miracolo), la forma più generale e più perfetta dell'azione divina sul Mondo: rispettando tutto, costretta a compiere molte svolte e a tollerare molte cose, il che ci scandalizza a tutta prima, – ma finalmente integrando tutto e trasformando tutto»[42].

2.2 I presupposti della riflessione teilhardiana

Da questa ultima citazione si può notare la profonda fede di Teilhard de Chardin in Dio e nel suo essere presente e agente nel creato e ciò ci conduce alla seconda questione di questo paragrafo conclusivo: il modo con cui egli ha costruito il suo sistema di interpretazione dell'evoluzione dell'universo, integrandolo con la propria fede cristiana.

Fondamentalmente egli è un paleontologo e come tale è condotto all'osservazione dei fenomeni e alla loro interpretazione e spiegazione. Le sue riflessioni vogliono essere, come egli stesso afferma, delle descrizioni dei fenomeni:

> «definire attorno all'Uomo, scelto come centro, un ordine coerente tra conseguenze ed antecedenze; scoprire, tra gli elementi dell'Universo, non un sistema di relazioni ontologiche e causali, ma una legge sperimentale di ricorrenza che dimostri la loro apparizione successiva nel corso del Tempo; ecco, ed ecco semplicemente ciò che ho tentato di fare»[43].

Tra queste osservazioni e ricerche compare una verità per lui evidente: l'uomo evolve come il resto dell'universo. Afferma, infatti, in un telegramma mandato nel dicembre del 1929, dopo la scoperta di alcuni resti del Sinantropo:

[42] *Ibid.*, 33.39.
[43] Id., *Il fenomeno umano*, 252.

> «ero abbastanza “*excited*” per i ritrovamenti fatti quest’autunno nelle crepe di Chou-Kou-Tien: mascelle e frammenti di crani di uno strano antropoide o Ominide; dentatura tutta umana, forma della mascella tipicamente scimmiesca, cranio di dimensioni tutte umane (?). Se questo ultimo punto sarà confermato (le parti non sono completamente identificabili) è il colpo di grazia dato agli avversarsi del Trasformismo esteso all’Uomo»[44].

Con questo presupposto, il suo sforzo è quello di integrare, nella descrizione dell’evoluzione dell’universo, anche il cammino evolutivo dell’uomo[45]. Ma insieme a questo, un altro presupposto è chiaro a Teilhard de Chardin, e lo guida nell’impostazione della sua riflessione e del suo impegno a pensare tutto come un cammino unitario: la sua fede cristiana. Anche questa, insieme con il fenomeno umano, deve essere ricondotta all’interno dell’universo senza che appaia come una forzatura venuta dall’esterno. In effetti, egli nota come «il fatto cristiano è davanti a noi. Occupa il suo posto in mezzo alle altre realtà del Mondo»[46]. E se in più di qualche testo egli vuole condurre il lettore all’incontro con il cristianesimo come conseguenza della pura analisi del fenomeno naturale ed evolutivo[47], ciò non è necessariamente vero per lui stesso. Infatti egli compie, per lui e per esprimere al meglio le sue convinzioni di un mondo in cui Dio è presente e agente, un’operazione di questo tipo: si trova di fronte a sé due evidenze, la prima è la realtà e il suo cammino evolutivo, apparentemente guidato solo da leggi meccaniche e incroci casuali; dall’altra parte invece ha la realtà della fede cristiana. Essendo convinto che le due non possano essere in contraddizione tra loro, pena la necessità di dover ammettere la falsità di una delle due, egli integra le due evidenze senza opporle. Anzi, la realtà della fede è quella che, tra le due, illumina il senso e la direzione del cammino dell’universo, salvaguardando ciò che di rivelato e dogmatico viene affermato, ma tralasciando, quando è necessario, le modalità di espressione della fede, le quali, quelle sì secondo Teilhard de Chardin, causavano delle aporie irrisolvibili con l’osservazione della realtà[48]. Afferma egli stesso, cinque anni prima di morire, su questo modo di integrare la sua fede cristiana con l’ipotesi evolutiva, in avanti, della storia:

---

[44] Id. *Lettres de voyage*, 126 [la traduzione è mia].
[45] Cfr. Id., *Il fenomeno umano*, 30.
[46] *Ibid.*, 272.
[47] Cfr. Id., *Il posto dell’uomo nella natura*, 109.
[48] Un esempio di questo suo modo di reinterpretare i dogmi della fede, integrandoli con l’osservazione della realtà, lo si può avere nella sua riflessione sul peccato originale. Non è questo il luogo per un’analisi del suo pensiero sulla questione. Qui si cita quest’esempio solo per mostrare l’applicazione pratica di questa sua metodologia di indagine. Cfr. Id., *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale*, 53.

> «anche se fossi stato un ateo, mi sembra che, abbandonato ai soli impulsi del mio Senso di Pienezza, sarei giunto comunque alla stessa vetta spirituale della mia avventura interiore. Ed è persino possibile che, per semplice approfondimento razionale delle proprietà cosmiche d'Omega […] io sia stato condotto più tardi, in un passo finale, a riconoscere in un Dio incarnato il Riflesso stesso, sulla nostra Noosfera, del Nucleo ultimo di totalizzazione e di consolidamento biopsicologicamente esigito dall'evoluzione d'una Massa vivente riflessiva. Per essere completamente Uomo, sarei stato forse costretto a farmi cristiano. Ma tutto quanto è solo ipotesi gratuita. Infatti, e per mia fortuna, sono nato in pieno "*phylum*" cattolico»[49].

In sintesi, e come conclusione, mi sento di affermare che è necessario, nel contesto attuale, riscoprire non solo le intuizioni e alcune delle riflessioni di Teilhard de Chardin, ma soprattutto questo suo metodo che consiste nello sforzo di comporre tra loro le evidenze sperimentabili della natura, del creato in genere e dell'uomo in particolare, con le evidenze che nascono dalla fede cristiana, in maniera tale che, nel confronto, le due si possano illuminare a vicenda, offrendo delle nuove, o comunque non pienamente battute, piste di approfondimento per la teologia.

ANTONIO GALATI

[49] ID., *Il cuore della materia*, 32.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 105-121

LA PERSONA UMANA NELLA TEOLOGIA DI KARL BARTH

Introduzione

Attraverso i testi di Karl Barth, si coglie con chiarezza come la sua visione dell'uomo raggiunga l'apice nella comprensione di Cristo, che è la figura centrale di tutti i suoi studi teologici. Nell'approccio all'antropologia teologica di Barth, è fondamentale tener presente che il suo studio fosse rivolto anzitutto ai cristiani: solo così infatti diventa chiaro lo stretto rapporto uomo-Dio che ritorna come una costante del suo pensare. La conoscenza di Dio è alla base della realtà da lui approfondita per cui la sua teologia va man mano esaminando la Rivelazione divina. L'uomo pertanto conosce Dio mentre sta dinanzi a lui, in quanto Dio resta per lui un altro, distinto da Lui con il quale è in relazione[1].

La natura umana di Gesù Cristo è la sola rivelazione di Dio data all'uomo che Barth accetti: non ritiene che lo si possa conoscere attraverso altro, perché il peccato originale l'impedisce. Cristo, infatti, è l'unica sorgente della luce[2], perché l'uomo conosca sia Dio che se stesso: la persona umana è, perciò, conosciuta e definita in questo chiaroscuro ottenuto sempre dal confronto con la figura di Cristo.

Barth ritiene che ogni affermazione del cristiano su Dio e sull'uomo non possa prescindere da un'affermazione fatta nella fede rivelata da Cristo. L'uomo da solo non potrebbe nemmeno conoscere se stesso: il nome di Cristo[3] è il solo in base al quale il messaggio cristiano ha la fonte della sua esistenza[4]. L'uomo, perciò, può conoscere Dio solo *per grazia*, per la benevolenza divina; così riconoscendo la grandezza della persona di Cristo può anche riconoscere l'unicità della sua creaturalità, fatta ad immagine del Figlio di Dio[5].

Si nota così una stretta correlazione tra la rivelazione e la fede tanto che egli riconosce il suo maturare nella storia. Ciò permette all'uomo di comprendersi "non estra-

---

[1] Cfr. V. Vinay, *La dottrina di Dio nella teologia di K. Barth,* Torre Pellice 1942, 7.

[2] Per questo Barth respingerà ogni idea di rivelazione naturale, poiché la riterrà in contrasto con la sola rivelazione, che si è pienamente ed unicamente manifestata in Cristo: la storia, la natura, la coscienza non possono rivelarci Dio, a causa del peccato originale. Neanche può prepararci alla conoscenza di Dio; solo la scrittura e la grazia possono compiere questo superamento della limitatezza dell'uomo, e ciò può avvenire unicamente per la benevolenza di Dio, che ha voluto rivelarsi in Cristo.

[3] «Ogni ambiguità ed ogni oscurità sul nostro cammino sono state rischiarate nella misura in cui ci siamo attenuti a questo nome e abbiamo lasciato che esso fosse il primo e l'ultimo, secondo quanto ci testimonia di Lui la Sacra Scrittura». Così K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2,2: traduzione italiana in *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, cur. H. Gollwitzer, Bologna 1980, 92 [in seguito KD].

[4] Cfr. *ibid.*, 94.

[5] Cfr. Vinay, *La dottrina di Dio*, 18-42.

neo alla vita di Dio" e di considerare, inoltre, che egli è pensato, cercato, voluto da Dio, con maggior evidenza quando Dio irrompe nella storia[6]. Cogliendo l'identità che gli appartiene, percepisce la sua personalità, per la quale è voluto dal suo Creatore e da Lui accompagnato nell'esistenza.

La rivelazione, che trova in Cristo il suo apice e compimento, non di meno è iniziata nella Creazione da Dio[7]. Egli si è fatto conoscere dall'uomo. L'uomo, che conosce Dio nel Suo rivelarsi, non fa una conquista nel conoscere il Creatore, ma si rende conto che Dio parla nel mondo e che in ogni Sua azione creatrice Egli si rende visibile.

Naturalmente questo è un linguaggio ancora incompleto; è infatti evidente che nella sua limitatezza la creatura umana non può certo comprendere Dio, abbracciandolo con il suo argomentare come qualcosa di finito, e concludere così in una fissità ideale la conoscenza del suo Creatore. Al contrario, l'uomo, restando proteso verso una sempre maggiore sua conoscenza di Dio, supera la sua finitezza spalancando la propria comprensione in una tensione che lo sospinge e lo sostiene nel desiderio di conoscere la Verità di Dio e lo anima sino all'eterno suo esistere, nella volontà di cercarla ancora.

L'incontro con il Cristo Salvatore, che si è realizzato nella storia della salvezza, è l'espressione più alta dell'attenzione del Creatore per la creatura umana: quando il Verbo si fa carne, nell'Incarnazione di Gesù Cristo, l'uomo può conoscere l'immagine dell'«uomo regale, l'immagine e il riflesso di Dio stesso»[8]; può vedere il volto del Padre[9]. Si tratta di una libera decisione d'amore di Dio, senza la quale Dio stesso non vuole essere Dio, cioè non si sarebbe mostrato rivelandosi Padre nel Figlio per mezzo dello Spirito Santo; questo è riconosciuto da Barth come *dono eterno* che Dio ha fatto in Cristo, nel Suo abbassamento verso l'uomo e nell'elevazione dell'uomo verso Dio[10].

---

[6] «Ciò che è avvenuto nella storia di Gesù Cristo fu il volere dell'unico Dio fedele che eseguiva la riconciliazione appunto del vecchio instancabile, ma ormai domo Israele che lotta contro Dio (la teologia vede sempre mantenersi aperta a ciò, se vuole cogliere e tramandare tutto ciò che è stato detto da Dio)». Così Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, cur. G. Bof, , Torino 1990, 75.

[7] La Rivelazione è un avvenimento che fa sì che l'uomo «veda, comprenda e conosca» e possa dare «una risposta alla condotta logica di Dio». Cfr. KD IV/2, 346s.

[8] Cfr. *ibid.*, 191-200.

[9] Cfr. D.J. Price, *Karl Barth's Anthropology in Lith Modern Thought*, cur. W.B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2002, 99-102.

[10] «Barth mira dunque a svincolare lo Spirito dalle categorie dell'esperienza dell'individuo cristiano e della comunità dei credenti attraverso le quali la pneumatologia precedente si era articolata fino a far coincidere lo Spirito Santo con il sentimento religioso. Per far ciò, Barth comprende di dover assolutamente ripristinare il collegamento essenziale tra lo Spirito e Gesù Cristo, poiché questo è l'unico motivo in grado di fondare l'esistenza cristiana secondo le Scritture» Così G. Meloni, *Lo Spirito Santo in Karl Barth*, Bologna 2006, 114.

Il Figlio per la filiazione, ha rivelato al mondo creato che Dio è Padre. Questa mediazione è necessaria, perché è l'occasione, in cui Dio si pone dinanzi all'uomo e si comunica agli uomini stando con gli uomini.

> «Tra Dio e l'uomo sta la persona di Gesù Cristo che, essendo egli stesso Dio e uomo, fa da mediatore. In lui Dio si rivela all'uomo. In lui l'uomo conosce Dio. In lui Dio sta davanti all'uomo e l'uomo sta davanti a Dio, secondo quella che è la volontà eterna di Dio e, conformemente a questa volontà, la destinazione eterna dell'uomo. [...] Egli è l'elezione della libera grazia di Dio. Perché è per la sua libera grazia che, in lui, Dio sceglie di essere uomo, di comunicarsi e unirsi agli uomini»[11].

In questa prospettiva è certo che l'uomo non possa essere senza Dio e che questa sia una determinazione della sua identità personale: per l'uomo l'essere con Dio è una indicazione precisa che costituisce un fondamento esistenziale, dal quale nessuno uomo può prescindere. Anche la libertà dell'uomo di voler negare l'esistenza di Dio e la sua azione nella storia costituisce un'arbitraria negazione di sé: si sceglie cioè la propria impossibilità, la propria limitatezza e si rifiuta il sostegno di essere assieme a Gesù e quindi assieme a Dio[12].

Questo modo di impostare l'argomentazione teologica di Barth, che parte dal dato rivelato, esprime un'antropologia innestata nella storia della salvezza, che la rivelazione biblica narra al teologo: l'uomo non è solo o isolato, in esercizio di ricerca verso l'ignoto cercato e mai colto, estraneo da sé e totalmente irraggiungibile. Al contrario, l'uomo seppure solo, nella sua inerme creaturalità individuale, è interpellato da Dio; è chiamato a riconoscere il trascendente e ascolta la voce che si rivela, interrogandosi su cosa Dio dice di lui. L'uomo si lascia interpellare da Dio e diventa essere in relazione[13]. La Parola di Dio, che determina in modo "stringente" ciò che è Dio, rivela anche chi sia l'uomo[14].

Per Barth non vi può essere alcun linguaggio analogico che possa permettere all'uomo di conoscere Dio, alcuna riflessione sulla natura che possa da sola lasciare

[11] KD II/2, 101s.

[12] Cfr. *ibid.* III/2, 162.

[13] «Barth afferma che, pur in questa totale dissomiglianza (tra il Creatore e la creatura) permane la possibilità umana di cogliere nella fede la promessa di Dio. [...] nella fede l'uomo può riconoscere Dio in modo simile a come Dio si riconosce nella sua parola. Non si può parlare di analogia dell'essere, giacché la creazione caduta non ci può dire nulla sull'essere di Dio. Nella fede invece si ha una conoscenza vera di Dio. Qui allora si produce l'analogia, oltre l'uguaglianza e la disuguaglianza tra la somiglianza e la dissomiglianza». Così L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, Casale Monferrato ^{2}2002, 461-462.

[14] Cfr. KD III/2, 13.

all'uomo la possibilità di giungere ad affermare l'esistenza di Dio, ma solo alla luce della rivelazione si può conoscere Dio e l'uomo. Cristo, perciò, è il modello da tener presente, da conoscere e a cui far riferimento: una teologia che partisse solo dall'osservazione dell'uomo, privandosi del confronto con Cristo sarebbe, secondo Barth, solo una scienza umana e resterebbe tale. Dio, invece, nel mostrarsi e nel rivelarsi all'uomo gli ha permesso di conoscere se stesso oltre che la sua limitatezza e la corruzione del peccato.

È così evidente l'importanza della Scrittura nell'antropologia di Barth proprio come quello strumento che consente all'uomo di superare la condizione limitata della sua esistenza e di cogliere in Gesù, anche se non pienamente[15], la profondità del progetto del Padre che era fin da principio. Gesù, infatti, è la sola Parola rivelatrice del Padre, in cui tutto si è compiuto: Egli solo ha saputo essere conforme alla volontà del Padre nostro Creatore.

Barth ritiene che la vita di Gesù, vero Dio e vero uomo, sia l'unica fonte attendibile per fare una giusta riflessione sull'uomo. All'esperienza umana quotidiana egli non attribuì né significato né rilievo, poiché l'antropologia a suo parere deve fondarsi sulla cristologia, in quanto solo *in Cristo* l'uomo vede la realizzazione di ciò che egli è: in Lui vede ciò gli è proprio in quanto figlio di Dio e può riconoscere qui ciò che invece gli manca. In Cristo, infatti, non ci sono contraddizioni e la sua esperienza ci dà la possibilità di cogliere un'umanità pienamente compiuta e di riconoscere il dono di grazia nella natura umana ad immagine divina che, attraverso la rivelazione, ci è dato di condividere.

In Gesù, infatti, si può guardare all'uomo come Dio lo ha voluto e creato, come egli è stato pensato nel progetto divino: tutta la vita dell'uomo deve infatti riportarsi a questo confronto con Cristo. È così chiaro come ci sia una luce nell'antropologia di Barth che parte dalla vita e dall'esperienza di Gesù, illuminando quella dell'uomo nella sua identità esistenziale; si mettono, quindi, in risalto i limiti della sua creaturalità, mentre sono nascoste nella sua figura i tratti divini di Cristo[16].

---

[15] «In questi tentativi di riconoscimento della realtà cristologica si rispecchia un'esperienza cristiana comune. Nel momento in cui teniamo bene l'umanità di Gesù Cristo è la sua divinità che ci sfugge, mentre quando pensiamo di cogliere l'intero significato della sua divinità non sappiamo più bene come render conto della sua umanità. […] Riprendendo il discorso lasciato aperto da Nicea, Calcedonia ha fatto un lavoro importante. Se Gesù deve essere pensato interamente dalla parte del Padre, se egli è l'impronta stessa del Padre, lo è però nella sua umanità ed è soltanto in questa doppia luce che egli può essere significativo per noi. Viceversa, se Dio incontra qui veramente l'umanità, chi incontra veramente è l'uomo, non una figura di semidio». Così S. Rostagno «La formula di Calcedonia», K. Barth, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, Torino [3]2010, 94.

[16] «L'uomo non è un soggetto in sé neutro e libero nel suo rapporto con Dio, capace di decidersi tanto pro quanto contro il *Deus revelatus*. L'uomo è un essere *già deciso*, deciso per Dio, capace solo di corrispondergli. [...] L'essere umano è necessariamente in rapporto a Dio, è necessariamente in ascolto

Nella storia quel progetto divino, che era stato espresso nella Creazione, trova il suo senso nell'evento salvifico della Croce: Cristo diventa *pontefice*[17] per il mondo intero e la grazia diventa scopo della Creazione. Questa considerazione ha dato lo spunto ad un dibattito, sul quale si soffermerà anche Hans Urs von Balthasar, il quale, affermando che la Rivelazione non presuppone le creature, come se essa le ponesse insieme all'atto della rivelazione, ha spiegato che questo approccio induceva ad una restrizione di prospettiva, costringendo nei fatti ad un "quadro aprioristico", che agli occhi del cattolico pone in evidenza la posizione esclusivamente protestante[18].

Barth ha un'intuizione nel riconoscere che in Cristo si trova ciò da cui l'uomo può capire quello che è e, inoltre, che la natura umana, nella dinamica relazione di grazia e di salvezza con Dio, riconosce in Gesù l'essere, al quale somiglia in una tensione di desiderio e di compimento nella perfezione definitiva. L'uomo, perciò, è strettamente legato alla Persona di Gesù e può essere conosciuto e capito solo in questa relazione, in quanto Gesù è stato l'uomo perfetto mandato dal Padre, che ha espresso nella pienezza della Sua esistenza e nella Sua esperienza terrena l'essere e la funzione per la quale era stato inviato. In Lui non vi è stata separazione tra il Suo essere vero uomo e il Suo essere inviato dal Padre; non vi è stata distinzione tra essere e funzione, ed il suo stesso Nome è un nome salvifico. Non è venuta in Cristo prima la Sua umanità e poi la Sua missione, poiché questa ha manifestato pienamente l'umanità e la divinità proprie del Figlio di Dio, venuto per salvare l'uomo "dai suoi peccati".

---

della sua Parola; "è ontologicamente determinato dal fatto che tra tutti gli uomini, uno di loro è l'uomo Gesù" (KD III/2). L'uomo ha anche una realtà fenomenica, ma questa è qualcosa di ambiguo. Non vi è alcuna via razionale che possa portare dal fenomeno al noumeno. Ci si deve invece già trovare nella verità per poter scorgere il fenomeno per ciò che esso è realmente. Alla verità, insomma, non si arriva se non tramite la verità stessa. Solo dal punto di vista della rivelazione di Dio (accolta per fede dall'uomo), è possibile scorgere ciò che dell'uomo appare». Così E. Cerasi, *Il paradosso della grazia – La teo-antropologia di Karl Barth*, Roma 2006, 164.

[17] «È soltanto in lui che il popolo di uomini, da lui convocato e radunato, e soltanto in questo popolo i singoli uomini insieme nei loro rapporti privati con Dio. In questa elezione originaria si fonda ogni provvidenza divina, per cui la dottrina generale della provvidenza deve essere assolutamente concepita come una parte della dottrina particolare dell'elezione, e non viceversa». Così KD III/4, 47.

[18] «Certo da una parte, non si mette in questione una deduzione della natura dalla Cristologia lasciando in tal modo la natura ad una scienza e ricerca proprie. Dall'altra però a questa scienza non viene concesso uno spazio reale perché possa svilupparsi; tra queste due possibilità ci si muove parlando del Cristo uomo vero come se tutta la rimanente umanità non fosse che un epifenomeno. Eppure, siccome l'uomo non è Cristo, si è incapaci di stabilire, alla luce della teologia, la misura della distanza che intercede tra Cristo e l'uomo, la misura della distanza tra l'essere per l'altro e l'essere con l'altro dell'uomo. Proprio nella determinazione di questa misura la teologia ha, segretamente o apertamente, bisogno dell'aiuto della filosofia. E proprio la distinzione colta da Barth tra il per e il con dimostra quanto si è detto: essa è perfettamente arbitraria o piuttosto opinabile, protestanticamente condizionata (in quanto dal "con" deve essere escluso l'essere-l'uno-per-l'altro, cioè il "co-meritare" degli uomini». Così H.U. von Balthasar , *La teologia di Karl Barth*, Milano 1982, 260-261.

Gesù è mandato dal Padre perché manifesti agli uomini la sovranità di Dio sull'uomo e perché nella Sua rivelazione costui riconosca la perfezione, alla quale è chiamato: in Gesù ciò è pienamente realizzato, ma non lo è nell'uomo, che è corrotto dal peccato. Infatti, il paradosso dell'essere umano è l'essere uguale a Colui che non ha uguali. Qui si vede il modo di proporre il tema della grazia nella Teologia di Barth: la Parola di Dio richiede la risposta umana, che viene dopo la sollecitazione di Dio. L'uomo esistente è colui che è uguale al Figlio di Dio nella Sua natura umana, ma con una differenza essenziale: la divinità. La definizione ontologica è determinata dal fatto che in mezzo a noi c'è un essere umano chiamato Gesù, simile a noi fuorché nel peccato e che tutto il nostro essere viene da Gesù.

Si apre così uno dei punti più problematici nell'antropologia teologica di Barth. Se ciò che noi siamo viene tutto da Gesù, c'è qualcosa in noi però, nel nostro agire, che non viene da Lui; infatti abbiamo la possibilità di dire di *no* alla somiglianza con il Figlio di Dio.

1. Il fondamento cristologico dell'antropologia teologica di Karl Barth: "Gesù un uomo fra tutti gli altri"

Barth costruisce la sua antropologia esclusivamente sulla Cristologia: infatti afferma che solo l'uomo Gesù Cristo ha espresso pienamente la persona umana e l'uomo lo può raggiungere nella pienezza di grazia. Non sarebbe possibile, infatti, cogliere la profondità e la verità di ciascun uomo in altro modo[19]. Per questo sorge la necessità di fare un'osservazione: mettendoci dinanzi all'umanità di Cristo e riconoscendo che Essa è per ciascun uomo il luogo della Redenzione, in cui il Creatore manifesta e afferma la Sua gloria. L'uomo Gesù è colui che annuncia il Regno e il Suo essere è nella tensione del compimento della missione salvifica, compiendo la volontà del Padre. Di conseguenza, per Barth l'uomo vero è colui che, come Cristo, ha ricevuto l'esistenza da Dio; vive in Dio esistendo solo per Lui e non più per se stesso.

Cristo è stato l'*Uno* tra i tanti uomini che per primo ha compiuto questa volontà nella piena comunione con Dio, vivendo veramente da uomo, pur essendo Dio. Questa realtà immutabile, verificatasi nella storia, non può essere negata: il fatto che quest'Uno sia esistito, in un preciso momento della storia, in un contesto sociale, e che in una precisa condizione sia stato prossimo, fratello, compagno di altri uomini, ha determinato l'esistenza di tutti gli altri, al punto che la realtà di ciascuno sarebbe mu-

[19] «Come se potessimo dall'esame di un uomo qualsiasi poter apprendere che cos'è il vero uomo». Così KD III/2, 158.

tata, se non ci fosse stato quell'Uno[20]. Diventa così necessario porsi un'inevitabile domanda: l'uomo potrebbe essere uomo senza quel Prossimo, senza cioè riconoscere il divenire di Gesù nella storia?

Pur dovendo porre le dovute differenze in un prospettiva analogica relativa proposta da quest'autore tra l'uomo e Cristo, sembra innegabile affermare con lui che nessun discorso sull'uomo, seppure solo storico-filosofico, potrebbe mai prescindere da Cristo. Così neanche la riflessione dell'antropologia teologica può dispensarsi dal riconoscere che Cristo è vero compagno dell'uomo, che si è fatto prossimo, che si è fatto vicino; quanto afferma la Scrittura sarebbe proprio in questa prospettiva, cogliendo poi la responsabilità di questa eredità, più che la dignità acquisita dall'Incarnazione del Cristo. Ogni uomo deve comprendere la portata di questo concetto che caratterizza il suo stesso essere.

> «Questa è la nota ontologia che non deve sfuggire se si vuol comprendere perché questo messaggio, che parla di ciò che quest'Uno è e fa della fede in Lui, è così assoluto e incondizionato eppure per nulla "entusiastico" ma anzi così lucido. Effettivamente l'evangelo parla di colui che non soltanto a posteriori, ma già a priori, per natura, è il prossimo, il compagno, il fratello di ogni uomo»[21].

La centralità della fede cristiana, che si fonda sulla Parola di Dio e che in Essa trova nutrimento, è costituita dalla Resurrezione di Gesù Cristo e dalla nostra attesa della Sua apparizione nella gloria: già i primi cristiani hanno atteso così il Signore. Da allora l'uomo ha avuto in sé la forza di superare le sue paure in quanto, dopo gli eventi della Pasqua, si accorge che ogni minaccia è passata e ogni timore è fugato, perché nella vittoria di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, egli non può essere annientato dal nulla[22].

Cristo ha condiviso tutto con l'uomo, eccetto il peccato, fino alla Sua morte in Croce: con essa si è compiuta la salvezza di tutti gli uomini in uno scandalo, che Lo ha reso uno in mezzo ai tanti, ma nel quale era l'unico tra tutti ad essere capace di portare il peso del peccato del mondo. Quindi, Barth sottolinea quanto l'uomo Gesù, con la sua esistenza terrena, abbia determinato in modo fondamentale quella di ogni uomo. Infatti, l'esperienza di Cristo non è stata casuale; essa costituisce, invece, la determinazione originaria ed immutabile dell'uomo[23].

---

[20] «L'essere di ogni uomo è qualificato dal fatto che accanto a lui e in mezzo a tutti gli altri suoi simili è esistito quell'Uno». Così *ibid.*,159.

[21] *Ibid*., 160.

[22] Cfr. *ibid.* IV/2, 191-200.

Questa argomentazione teologica sfocia nella conclusione, per cui l'uomo, riconosciuta questa determinazione fontale, non può comprendersi senza il preciso riferimento a Cristo: essere senza Dio rappresenta, perciò, una negazione dinanzi all'identità di persona, che ogni uomo ha in sé. Se infatti Gesù, l'Uno fra tanti, è insieme all'uomo unito al Padre e allo Spirito Santo in un unico amore, allora anche gli uomini, seppur tanti, sono ciascuno insieme a Dio. È evidente che l'essenza della teologia di Barth si fonda sulla comprensione della relazione tra Dio e l'uomo nel disegno divino di salvezza: cogliendo ciò, si arriva al cuore della dottrina della giustificazione che questo autore propone.

L'essere della persona umana, quindi, la dignità della sua esistenza, risiede nell'essere stesso di Gesù Cristo[24]: se tutto l'uomo riceve in Cristo la salvezza, egli è in certo qual modo previsto in Lui. Ogni uomo, perciò, senza confusione, è chiamato ad una particolare comunione con Dio: potremmo dire ad una unica collaborazione al mistero della salvezza, che lo invia, poi, in una particolare missione, portando a compimento il suo personale disegno, parte dell'unico piano salvifico divino, nell'attesa della ricapitolazione finale.

Ecco che risuona qui l'insegnamento di Calvino, per il quale vi è una particolare vocazione, che contrassegna e sancisce l'eterna elezione di Dio in modo da rendere palese ciò che prima è stato in Lui nascosto. L'uomo può riconoscere l'elezione divina solo in un atteggiamento di fede, che accomuna tutti gli uomini, ma non li discrimina: infatti è la sola grazia di Dio, che permette ad alcuni di conoscere e credere conformemente al rivelarsi di Dio. Ogni vita umana pertanto, colta in questa prospettiva cristologico-salvifica, assume una valenza d'eccezionale importanza, che allarga gli orizzonti di una comprensione esclusivamente storico-contingente, immettendo così la finitezza della creaturalità umana nell'infinita prospettiva divina, per cui diventa essenziale ciascuna esistenza.

Barth afferma che l'uomo, che esiste nel mondo, è colui che co-esiste con Gesù. Ed è uomo, solo in quanto è conforme a Cristo: solo *da* e *per* Cristo l'uomo è tale. L'uomo, però, può peccare ed il peccato diventa causa della sua distruzione e del suo annullamento; lo salva solo l'esperienza salvifica di Cristo, con cui Dio ha riconciliato il peccatore. Barth, però, tenendo presente l'uomo salvato per grazia, non accetta la possibilità che egli si stabilizzi in uno stato di peccato, perché ciò renderebbe nullo il sacrificio di Cristo. Così afferma nella *Dogmatica Ecclesiale*:

[23] Cfr. *ibid.* III/2, 162.

[24] «È nascosto con Cristo in Dio» (Col 3, 3).

> Il peccatore è una persona che l'uomo può rappresentare, ma non esserlo. Il Figlio di Dio, assumendo per noi morte e croce, ci ha tolto la possibilità di essere un peccatore[25].

Il peccatore, quindi, quello che ha detto di *no* a Dio, risponde ad una realtà che l'uomo può rappresentare, ma che non può vivere per sua stessa identità personale. L'uomo infatti può *fare* il peccatore, ma non può *essere* peccatore, perché Gesù ha preso su di sé ogni peccato; ciò rappresenta un'impossibilità ontologica per l'uomo, poiché Cristo ha assunto su di sé il peccato una volta per tutte.

Barth intraprende una linea antropologica interamente discendente. L'uomo, che vive in Cristo e con Cristo in uguaglianza e diversità, è un essere creato da Dio, non autonomo, perché appartiene a Colui che lo ha creato. Se appartiene a Dio, non appartiene a se stesso. La sua esperienza di ribellione nel negare la divinità è espressione della sua libertà viziata dal peccato. Così Barth riconosce la dignità alla creatura umana, voluta da Dio per una relazione unica con Lui. Per questo motivo anche la determinazione morale si basa sulla chiamata, che l'uomo riceve nell'elezione alla trascendenza. Barth parla, infatti, di una elezione: l'uomo è stato eletto in Cristo. Ma perché si sofferma su questo e a quale scopo?

Da Cristo viene il contenuto di ciò che è l'uomo: si tratta di un'elezione nella Chiesa, elezione del singolo; essere uomo è essere co-eletto con Cristo. Il primo prescelto da Dio è Cristo; in Lui siamo stati scelti, eletti. Nella singolarità e nella personalità irrepetibile di ciascuno, si può esprimere l'unicità di ogni insegnamento divino per chi ascolta la Parola. L'uomo si inserisce nella storia che Gesù stesso ha toccato: così la realtà della storia umana è la risposta umana alla volontà divina. Anche la verità non si può dedurre da alcuni sintomi. La realtà ultima può essere conosciuta in Cristo e per Cristo. L'uomo in ascolto della Parola di Dio è colui che si lascia interpellare e diviene capace di rispondere all'insegnamento divino. Questa disposizione rende possibile l'elezione di ogni persona umana capace d'ascolto. Tutta l'esperienza dell'uomo deve essere vissuta in questa stretta relazione a Cristo.

2. "La Parola fatta carne": la Persona e l'opera di Gesù sono una cosa sola

Barth mette al centro del destino del mondo la Persona e l'opera di Gesù di Nazaret: evento fondante dell'esistenza degli uomini. Non si possono, infatti, distinguere in due analisi differenti la Persona e l'opera salvifica di Cristo: esse sono inscindibili e determinanti per noi, al fine di riconoscere che il carattere proprio della Persona di

[25] KD II/2, 3.

Cristo sia "l'essere per gli altri". La "Parola fatta carne" è l'espressione più forte, con la quale Dio mette alle strette il mondo[26]; e fa questo con la venuta dell'uomo Gesù. Dio stesso, in questo diventare compagno dell'uomo nella storia, ha fatto di più che mettersi al nostro fianco, in quanto si è reso interprete ed esecutore della Sua volontà redentrice. Ha voluto assumere così la nostra causa senza però coprire l'abisso, che ci separava da Lui, se non colmandolo "con Se stesso", con la Sua stessa vita.

L'attenzione di Dio per l'uomo si esprime con i tratti di una singolare esperienza di condivisione da parte di Dio della vita umana: l'uomo Cristo Gesù è un uomo assolutamente unico, perché per il bene di noi tutti, ed al nostro posto, ha reso giustizia alla nostra dignità, che avevamo calpestato nel peccato, perdendo la salvezza. Cristo è uomo in modo *totalmente diverso* da noi, poiché Egli, che è Dio, può soffrire per tutti anche come vero uomo e «dà soddisfazione a se stesso per quel che ci concerne»[27]. In questa libera obbedienza alla volontà del Padre, Egli, vero Dio e vero uomo, accetta la destinazione dell'uomo alla salvezza, e, per il nostro vero bene, ridona luce alla dignità creaturale e personale di ciascun uomo[28], dinanzi a Dio, morendo in Croce. Pertanto, la lettura, che Barth ripropone dei momenti della sofferenza della Croce, mette in risalto due aspetti: la volontà salvifica di Dio e la libera adesione del Figlio nel vivere l'esperienza della Croce, perché tutti gli uomini riconoscano la loro dignità filiale, beneficiando della grazia della salvezza, che sola può permettere all'uomo di vincere la contraddizione della sua esistenza segnata dal peccato e dalla morte.

Dio esprime la libertà del Suo amore divino e, superando ogni definizione umana che gli può essere attribuita, liberamente si fa mondano, in quanto assume la forma del mondo; si fa servo[29], facendosi carne, senza intaccare in alcun modo la Sua propria forma divina nel porre la Sua tenda fra gli uomini. Il rivelarsi di Dio in questo modo

[26] Cfr. *ibid.* IV/2, 200.

[27] *Ibid.* IV/1, 11.

[28] «Si tratta dell'essere *di Dio* con l'uomo, il che è da Dio sovranamente costituito in Se stesso e solo da Lui determinato, delimitato, ordinato. Così e non altrimenti, in quel contesto, è avvenimento ed è percepibile. Si tratta però dell'*essere insieme* di Dio con l'uomo. Chi sia e quale Egli sia nella sua divinità, Iddio non rivela nello spazio vuoto di un divino essere-per-sé, ma, autenticamente, proprio in quanto Egli esiste, parla e agisce come *partner* – certo, un *partner* assolutamente superiore – dell'uomo. Colui che compie *questo* è il Dio vivente. E la libertà nella quale Egli fa *questo* è la sua divinità. Essa è la divinità che come tale ha anche il carattere dell'umanità. In questa forma e in essa sola era ed è da contrapporsi l'affermazione della divinità di Dio alla teologia del passato: accogliendo in modo positivo, non rifiutando avventatamente la particella di vero che non le si può contestare, se anche si scruti fino in fondo la sua debolezza. Proprio la *divinità* di Dio, ben compresa, include la sua *umanità*». Così Barth, *L'umanità di Dio*, 23.

[29] Cfr. Fil 2,1-6.

misterioso, ma nello stesso tempo visibile anche ai sensi della nostra umanità, ha rivelato il progetto esistente da sempre in Dio:

> «Questa è la determinazione che l'uomo ha ricevuto ed ha perso, per riceverla poi nuovamente in modo inconcepibile, infinitamente accresciuta, per la partecipazione personale di Dio alla sua natura in Gesù Cristo»[30].

L'uomo, malgrado la sua creaturalità, partecipa alla santità di Dio attraverso la grazia mediatagli da Cristo. Il legame alla nostra origine divina non può e non deve essere offuscato o tradito, ma deve essere riconosciuto, perché l'uomo possa vivere in modo conforme alla sua elezione. Questa conformità, appunto, è intesa sia come imitazione del modello divino di Cristo Gesù, ma anche come tensione da parte dell'uomo alla grazia nella consapevolezza della sua indegnità[31]. Quanto Cristo ha compiuto per la salvezza dell'uomo, lo ha fatto senza la sua partecipazione, poiché egli in Gesù Cristo riceve nuovamente la sua destinazione, anche se talvolta rifiuta di contribuire alla sua salvazione.

La prospettiva escatologia di Barth viene affermata, seppure incompletamente nella *Dogmatica Ecclesiale*, come una tensione dell'uomo alla sua destinazione compiuta, quella cioè di essere testimone, insieme con Dio, per essere stato personalmente specchio, eco, riflesso della gioia eterna di Dio. L'uomo riceve da Dio in Cristo la grazia che gli permette di conoscersi nella sua vera identità, e anche di sorprendersi della sua regalità.

> «Se sappiamo veramente qualcosa dell'uomo lo sappiamo dalla grazia. Perché dalla grazia risulta chi e che cosa egli sia veramente»[32].

In Cristo l'uomo ha potuto vedere e rendersi conto della presenza rivelatrice di Dio ed ha potuto osservare quale via il Salvatore Gesù abbia intrapreso per la sua salvezza. L'umiliazione del Figlio, accusato, ingiustamente giudicato e condannato alla ignobile prova dell'oltraggio della Croce, è stata l'espressione paradossale della Sua rivelazione. Il Suo volto, spregevole per gli stolti, è stato il volto amante e dispensatore di grazia per i sapienti. La prova di fuoco del giudizio è anche il momento, in cui avviene la glorificazione: l'uomo, che ha conosciuto la Sua limitatezza e lo scandalo della Croce, si riconosce vero uomo nella grazia che gli si è manifestata in Gesù di Nazaret.

---

[30] Cfr. KD II/1, 730.
[31] Cfr. Barth, *Parola di Dio e parola umana*, cur. F. Festa, Napoli 1999, 83-85.
[32] Cfr. KD III/4, 45.

2.1 Cristo prossimo ad ogni uomo

Vi è un messaggio dato dalla Rivelazione, che è alla portata di tutti, e cioè che vi è stato un uomo, Cristo, Uno fra tutti uguale a tutti per la Sua natura umana, prossimo ad ogni uomo, che nel Suo farsi vicino a lui ha assunto la sua stessa condizione vitale da Emmanuele. Ciò fa riflettere sulla presenza di Cristo come fratello, come compagno di cammino: perciò, la Sua è una presenza, della quale l'uomo non può più fare a meno, anche se volesse, poiché la Sua esistenza terrena ha manifestato la Sua vicinanza alla natura umana. Dopo queste argomentazioni Barth si pone una domanda assai pregnante: è possibile essere uomo senza questo prossimo? Si può disconoscere o ignorare volutamente questa verità e vivere un'esistenza pienamente umana?

L'esperienza cristiana di questi duemila anni dimostra che è valido lo stimolo di Barth: non ci si può liberare di questa presenza. Non si può fare a meno di Cristo.

> «È impossibile sbarazzarsi di questo prossimo. Egli è nostro prossimo in modo irreversibile e noi, essendo uomini, siamo coloro tra i quali anche Gesù è uomo – uomo come noi – nonostante tutte le differenze»[33].

La riflessione sulla vita dell'uomo e sul suo essere in relazione potrebbe partire dalla sua stessa esperienza nella Creazione, per la quale egli non può essere in sé, se non vi è prima di lui qualcun Altro da sé; ma ciò che Barth afferma è messo in relazione al parallelismo Cristo-uomo: l'uomo non solo non può togliere da sé l'immagine divina che gli è data, ma deve riconoscerla anche in chi ha dinanzi, nel volto del fratello che gli è simile. Ignorare questa somiglianza che accomuna gli uomini tra loro e relaziona ciascuno a Dio, sarebbe annientare la propria identità di persone umane create da Dio in questa reciprocità. La conoscenza di Cristo fa riconoscere all'uomo che non è stato pensato e voluto da Dio come un essere isolato, auto appagato e appagante, egoistico, ma che è stato creato per un'esistenza con vocazione totale alla relazionalità.

Barth aveva detto che teologicamente la Creazione non è «l'atrio dei gentili della teologia»: in questa osservazione c'è un punto profondo di verità. Se consideriamo il senso del creato è evidente che noi non possiamo prescindere da Cristo. Tutto sussiste in Lui. Nei secoli ultimi, con il bisogno d'impostare la teologia della Creazione da un punto di vista apologetico, lo si è fatto in modo collegato alla teodicea, dimostrazione razionale.

Se in Dio c'è questa possibilità è coerente che questa si realizzi. La libertà di Dio nell'inviare suo Figlio, con il fine salvifico il cui epilogo sarà la Croce, non spiega il

[33] KD, III/2, 159.

paradosso apparentemente incoerente con il *Dio Amore*[34]. In questa rivelazione Dio manifesta Se stesso. Collocando la questione dal punto di vista vetero-testamentario, la Creazione è il presupposto estrinseco dell'alleanza.

Egli dice che la Creazione non è la prima verità: questa è l'alleanza, la liberazione; l'esodo porta alla riflessione che Colui che libera è colui che ha fatto tutto[35]. Barth ha assunto questa posizione: la Creazione è il presupposto estrinseco dell'alleanza. Se Dio vuole entrare in rapporto con qualcuno, deve prima crearlo.

2.2 Creazione e alleanza, Adamo e Cristo

Dio crea, perché vuole entrare in contatto con l'uomo e questo è il presupposto intrinseco. Nel suo disegno ciò che è importante non è la Creazione ma la salvezza. Intrinsecamente è il disegno di salvezza, che fonda la Creazione. Dio dà vita, perché vuole comunicare Se stesso: c'è, in conseguenza di ciò, un rapporto intrinseco tra le due azioni divine del creare e del costituire un'alleanza. L'alleanza è l'espressione fattiva di Dio, di voler costituire un patto, su cui edificare il rapporto di reciprocità con l'uomo. Attraverso di essa, Dio stabilisce una continuità nella storia tra la Creazione e la salvezza necessaria a causa del peccato.

I Padri dicevano che lo stesso Dio, che ha creato, è Colui che salva: Egli non abbandona l'uomo dopo il peccato, ma continua ad assisterlo con la Sua grazia. E per questa stabilità divina nell'amore che si comprende come Dio voglia ancora sostenere la Sua creatura umana e la Creazione tutta. La Creazione è un atto di amore. La salvezza stabilita da Dio, nell'alleanza dell'Antico Testamento e in quella stabilita in Cristo nel Nuovo Testamento, non si è compiuta nell'estraniarsi dal mondo, ma nel riconoscere che essa si concludeva in esso. Per questo l'esperienza di Cristo è avvenuta nella storia.

---

[34] «Anzi, su questo terreno ci imbattiamo di nuovo appunto in questo "altro", nel nuovo che prende avvio dalla Bibbia. È proprio così: per essa la cosa capitale non è l'agire dell'uomo, ma l'agire di Dio – non le diverse strade che possiamo prendere se abbiamo buona volontà – non come si sviluppa e si cimenta quello che noi possiamo intendere col termine amore, ma che è presente e irrompe un amore eterno, l'amore come Dio l'intende, non come noi, nel nostro vecchio, abituale mondo e sottostando ai suoi ordinamenti; possiamo essere diligenti, onesti e caritatevoli, ma scoprire che un mondo nuovo è fondato e cresce: il mondo in cui regna Dio e la sua morale. […] La Bibbia, se la leggiamo attentamente ci conduce diritto a quel punto in cui si deve addivenire a questa decisione: accettazione o rifiuto della sovranità di Dio. È questo appunto il *nuovo* della Bibbia. Quello che essa ci offre è la magnifica, feconda vita piena di speranza del seme di grano, un nuovo inizio a partire dal quale tutto è destinato a diventare nuovo. Il mondo nuovo, la vita del chicco di grano non la si può imparare né imitare». Così Barth, *Parola di Dio*, 77.

[35] A tal proposito Barth fece riferimento agli studi di Gerhard Von Rad.

Si può trasporre nel parallelismo Adamo-Cristo questo pensiero di Barth: il rapporto Creazione-alleanza si esprime con grande efficacia nel rapporto Adamo-Cristo. Vi è una priorità cronologica d'Adamo ed una priorità ontologica dell'alleanza di Cristo. Adamo è il presupposto estrinseco di Cristo, ma Cristo è il presupposto intrinseco di Adamo: in Cristo ogni uomo è stato scelto, prima della Creazione del mondo. Tutto è stato pensato da Dio prima che nel contingente, già nell'essenza della Sua esistenza, proprio in Cristo.

Il divenire nella storia dell'alleanza, come espressione dell'attenzione di Dio per l'uomo, è anche un'aspettativa della Creazione divina. Dio crea l'uomo, secondo la riflessione di Barth, volendo creare una relazione con questa creatura. Le connotazioni bibliche di tale rapporto saranno quelle del dialogo personale: per questo la Creazione rappresenta il presupposto estrinseco dell'alleanza.

Chiaramente il dato, che è specifico di questa relazione personale, è il fine salvifico dell'umanità e del mondo. La salvezza, quindi, è intesa non come una fuga da ciò che è mondano, piuttosto è l'evento che entra nella storia: Cristo porta al mondo la salvezza. Ecco allora che il parallelismo Creazione-alleanza torna nella relazione Cristo-Adamo. I fulcri di questo parallelismo non possono essere trasposti; restano opposti, eppure l'uno è legato all'altro in modo presupposto. Adamo è presupposto estrinseco di Cristo; egli venne prima, nell'ordine temporale, ma non nell'ordine ontologico. Cristo, infatti, è il presupposto intrinseco di Adamo.

Il rapporto Creazione-alleanza si concretizza per Barth nel rapporto Adamo-Cristo: l'aspetto salvifico dell'esperienza di Cristo gli è propria ontologicamente. L'uomo gode della salvezza, ne beneficia e ciò lo determina a riconoscere in Cristo Salvatore il suo modello originale. Il vero volto umano l'uomo lo riceve nella sua determinazione in Cristo, poiché Egli è l'uomo *autentico*.

Cristo vive pienamente della comunione intra Trinitaria e come Lui anche l'uomo può prendere consapevolezza della sua identità di persona umana, creata ad immagine di Dio, in Cristo, e anelante a questa comunione divina. Il desiderio nell'uomo di sperimentare la comunione si manifesta in modi differenti, prevalentemente riconducibili a due riferimenti principali: la comunione con Dio e la comunione con i suoi simili. Ed è proprio nella comunione con Dio che Barth inserisce la comunione con gli altri uomini: in Cristo l'uomo è scelto da Dio, prima della Creazione, per essere in una comunione di santità con Lui. Questo concetto espresso da Barth si riferisce al fondamento scritturistico degli scritti di San Paolo[36].

In questa lettura della Creazione il merito, che si attribuisce a Barth, è di aver sottolineato che la Creazione non può essere considerata come un evento compiutosi in una origine lontana, sganciata dall'oggi dell'uomo. Essa deve essere riconosciuta

[36] Cfr. Ef 1,3ss.

come l'atto in cui, l'agire di Dio esprime il Suo legame con l'uomo. Nel pensiero di Barth, per il quale il momento della Creazione è coesistente con quello della corruzione del disegno originario del Creatore, l'essere umano, inserito nella Creazione, ha una connotazione puramente cristologica.

Quanto affermato, seppure rigoroso nel suo argomentare, offre a Barth l'opportunità di essere equivocato: Cristo è certamente il centro della Creazione, ma i contenuti di questa creaturalità non possono essere tutti spiegati, partendo da Cristo. Si deve anche abbracciare il contenuto di fede, in quanto non si può giungere a questa conoscenza solo dall'osservazione della Creazione, secondo l'autore; e si deve fare accenno alla libertà dell'uomo di accettare l'invito di Dio alla comunione con Lui[37]. Questo registro regola il rapporto dell'uomo con Dio: la libertà dell'accoglienza della fede e la giustificazione per la grazia. Dio, con la Sua iniziativa espressaci nel Suo auto-rivelarsi, sollecita l'uomo ad una risposta libera. Lo sollecita perché accolga liberamente il Suo amore e viva da uomo nuovo. Questi, che riceve l'essere da Dio, non è schiacciato dalla colpa; può sollevarsi e ripercorrere la strada da Adamo a Cristo, che lo condurrà alla salvezza. Seppure cada nel peccato, egli, sperimentando la sua incoerenza, comunque non è un essere totalmente corrotto, grazie alla fedeltà di Dio[38].

3. La persona umana nella dimensione relazionale

La persona umana gode della presenza del Suo Creatore e risponde a tale presenza nella lode sincera di una fede rinvigorita dall'assistenza divina. Dinanzi all'opera di Dio l'uomo risponde con l'obbedienza della fede: liberato dell'oppressione della colpa è stato elevato alla dignità filiale e può imitare l'agire di Dio. Questo è il tema della seconda parte del secondo volume sulla riconciliazione, che Barth scrisse, riflettendo sull'uomo capace di amare.

In assoluto, l'amore cristiano è considerato come l'espressione più alta di libertà e rispetto dell'altro da sé. Esso è il volgersi all'altro in modo semplice e disinteressato:

[37] Se sottolineiamo in Cristo il valore della realtà creata, il valore teologico diminuisce e si cade nella contraddizione. Se diciamo Creazione in Cristo – il fatto d'insistere sulla Creazione in Cristo – è perché non si può significare il valore della realtà altrimenti. Così Paolo in Romani 1,19-20: «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni visibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità». Nella *Dei Verbum* si afferma che Dio nella Creazione ha dato perenne testimonianza di sé, per questo una tale conoscenza di Dio non è altro che una risposta alla Rivelazione divina.

[38] Sul tema dell'uomo nuovo, cfr. Barth, *Réalité de l'homme nouveau*, ed. Labor et fides, Paris 1949, 59-65.

in tal modo la persona umana dona se stessa in modo incondizionato, senza curarsi di sé e senza pretese personali, e senza tornaconto alcuno. Si tratta di un amore, che sospinge l'uomo a donare tutto di sé a chi ama, vincendo ciò che lo esorta ad amare per interesse, per l'appagamento della sua soggettività e della sua umana realizzazione.

L'amore cristiano non può scendere a questi compromessi e tanto meno essere un amore disincarnato dalla sua umanità; esso deve essere vissuto nel contesto, in cui ciascuna persona vive la sua esistenza terrena, ed ogni cristiano lo sperimenta nella sua storia personale. Barth pone l'accento nella distinzione di questi due tipi di amore: il primo corrisponde all'agape, il secondo all'eros.

> «In entrambi i casi si tratta, come si vede, di amore ed anche di amore per Dio, ma in due sensi ben diversi. E come si vede, tanto l'uno quanto l'altro sono eventi che si verificano in rapporto a ciò che costituisce l'essenza dell'uomo, in rapporto a ciò che è peculiare alla sua natura, creata e strutturata da Dio, - soltanto che l'uno, l'agape, è conforme a questa natura, l'altro, l'eros la nega; l'uno la supera, l'altro la mortifica»[39].

L'uomo vive la sua relazionalità nell'essere *per* l'altro, protendendo la sua vita fuori di sé in una dinamica di relazioni scambievoli e reciprocamente arricchenti. Ciò avviene quando, superate le ragioni dell'amor proprio, la persona umana riesce a vivere nell'amore di sé e dei fratelli con generoso scambio, abbandonando ciò che rappresenta la soddisfazione delle necessità egoistiche, che possono gratificare la sua persona. *Eros* ed *agape* sono i due volti del modo di amare dell'uomo: due volti che, secondo Barth, sono legati e distinguono i modi di amare che l'essere umano conosce nella sua esperienza esistenziale. Sono due modi di esperire il mondo e le creature, e due modi di sperimentare se stessi[40].

L'amore cristiano è un amore, che è dedizione a Dio e all'uomo, in modo incondizionato, in cui il *sì* di Cristo espresso sulla Croce si richiede nell'esperienza quotidiana di ciascuna persona. La misura, con cui l'uomo deve amare, è la stessa che Dio ha usato con lui, cioè quella di un amore gratuito. Nella dinamica relazionale l'uomo, che vive per appagare i suoi desideri e il suo egoismo, è un uomo, che cerca solo se stesso e il suo benessere. Ma cosa può provocare in lui il desiderio del vero bene?

Solo un grande amore disinteressato lo induce a dimenticarsi di sé e a volere il bene della persona amata, vincendo le sue resistenze egoistiche. La persona umana

[39] KD III/2, 217-218.

[40] Price, *Karl Barth's Anthropology*, 146-158.

percorre questa via, riconoscendosi amata da Dio e osservando il modo in cui Dio ha amato l'uomo e il modo in cui Egli si lascia amare dagli uomini. Il comportamento di Dio è disarmante. L'uomo, nonostante la sua limitatezza, sperimenta la sicurezza della comunione con Lui: è il presagio di una gioia non ancora conquistata ma già fruibile, quella che l'uomo riceve nella grazia. Nessun amore egoistico, infatti, potrebbe essere paragonabile a questo dono infinito, ovvero trovare se stesso e non perdersi più. Ciò avviene appunto quando, avendo perso la sua vita in Dio e avendo rinunciato a cercare se stesso, è già salvato: ha già trovato se stesso in Dio[41].

ALBERTA MARIA PUTTI

[41] Cfr. KD III/2, 225.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 123-130

LA CHIESA COME *COMMUNIO*. PRIMO APPROCCIO ALL'ECCLESIOLOGIA DI WALTER KASPER

1. La *communio* al cuore dell'ecclesiologia

La proposta ecclesiologica del cardinal Walter Kasper, unanimemente annoverato tra i massimi teologi viventi, è da cima a fondo incentrata sulla categoria teologica di *communio*, che ne rappresenta al contempo il principio ispiratore e il tema unificante. Lo dimostrano in modo inequivocabile due recenti saggi, entrambi dedicati alla dottrina della Chiesa, apparsi a poca distanza l'uno dall'altro: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg/Br. 2008, e *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Br. 2011[1].

Non stupisce, in tal senso, che Kasper abbia addirittura intitolato «In cammino verso un'ecclesiologia della *communio*» l'autobiografia posta in apertura al primo dei due saggi in questione. Il cardinale precisa colà che l'idea di interpretare l'ecclesiologia a partire dalla categoria della *communio* risale al periodo immediatamente precedente al sinodo straordinario dei vescovi del 1985, al quale fu chiamato da Giovanni Paolo II in qualità di segretario speciale. In quell'occasione, in cui si rifletteva sul Vaticano II e la sua recezione a vent'anni dalla conclusione dell'assise conciliare, Kasper realizzava non solo che «la *communio* è il motivo ecclesiologico dominante del Concilio», ma pure che «l'ecclesiologia della *communio* sta sullo sfondo di tutte le immagini bibliche che descrivono l'essenza della Chiesa»[2].

È noto del resto che, proprio grazie al contributo determinante di Walter Kasper, il sinodo del 1985, soprattutto in reazione alla confusione ingenerata dopo il Concilio dalla proliferazione di proposte ecclesiologiche fra loro alternative e non di rado conflittuali, giungeva a indicare nella *communio* la chiave ermeneutica globale dell'ecclesiologia conciliare e forse, sommessamente, dell'ecclesiologia *tout court*[3].

Prontamente tradotti anche in lingua italiana, *Die Kirche Jesu Christi* e *Katholische Kirche* rappresentano l'ultimo atteso tassello di una trilogia teologica avviata da

[1] In traduzione italiana: W. Kasper, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia 2011; Id., *Chiesa cattolica. Essenza – realtà – missione*, Brescia 2012. Ad essi, per completezza, vanno affiancati un volume sui ministeri ecclesiali: Id., *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg/Br. 2009, e uno dedicato alla teologia liturgica: Id., *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg/Br. 2010.

[2] Id., *Chiesa cattolica*, 41.

[3] Si legga in particolare il celebre passaggio della «Relazione finale del secondo sinodo straordinario. La Chiesa – sotto la Parola di Dio – celebra i misteri di Cristo – per la salvezza del mondo» (9 dicembre 1985), in Id. [cur.], *Il futuro dalla forza del concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Brescia 1986 (originale tedesco: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche*

Kasper molti anni addietro con i due volumi *Jesus der Christus*, Mainz 1974, e *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, entrambi rieditі più volte e ormai considerati dei "classici" della teologia contemporanea[4]. Alla cristologia e alla dottrina trinitaria si affianca dunque la teologia della chiesa, e ciò non stupisce affatto, se si considera che dagli anni Ottanta le questioni ecclesiologiche hanno catalizzato in modo crescente l'attenzione del teologo tedesco, chiamato nel frattempo a ricoprire importanti incarichi ecclesiali (vescovo di Rottenburg – Stuttgart dal 1989 al 1999; segretario del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani dal 1999 al 2001; presidente del medesimo dicastero dal 2001 al 2011; cardinale dal 2001)[5].

Die Kirche Jesu Christi, che già nel nome si riconnette idealmente ai due saggi ad argomento cristologico e trinitario, suggerendo che il *fil rouge* dell'opera di Kasper va rintracciato nella concentrazione cristologica della teologia, è in verità una raccolta di saggi in origine indipendenti, cui viene premesso un compendio di ecclesiologia «limitato all'essenziale»[6]. Al contrario, *Katholische Kirche* intende configurarsi come una trattazione unitaria e organica sul mistero della Chiesa, sebbene di sottofondo tradisca anch'essa uno stile discorsivo e una composizione compilatoria: come mostra

---

Bischofsynode, Freiburg/Br. 1986), 29: «L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio. La *koinonia*/comunione, fondata sulla Sacra Scrittura, è tenuta in grande onore nella Chiesa antica e nelle Chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal Concilio Vaticano II perché la Chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita. Che significa la complessa parola "comunione"? Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa. L'eucaristia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana (cfr. *Lumen gentium* 11). La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica, l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la chiesa (cfr. 1 Cor 10,16)». Come si vede, in questa descrizione della chiesa come comunione sono comprese sia la dimensione verticale (comunione con Dio) sia la dimensione orizzontale (comunione con i fratelli), significativamente raccordate nell'eucaristia, giacché questa, proprio mentre realizza la comunione dei credenti con Dio, edifica pure la comunione dei credenti fra loro.

[4] In traduzione italiana: ID., *Gesù il Cristo*, Brescia [1]1975, [11]2010; ID., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia [1]1984, [8]2008.

[5] Così il Cardinale annota nella «Premessa» a *La Chiesa di Gesù Cristo*, 5: «Ai due volumi *Gesù il Cristo* e *Il Dio di Gesù Cristo* succede ora un volume con il titolo *La Chiesa di Gesù Cristo*. Così doveva intitolarsi un libro che volevo scrivere verso la fine della mia fase accademica. La chiamata dal servizio accademico a quello della Chiesa in senso più stretto ha reso impossibile la realizzazione di questo piano. Il tema non mi ha certo abbandonato, anzi mi ha accompagnato continuamente durante il periodo in cui sono stato vescovo di una grande e vitale diocesi e poi negli ultimi anni passati al servizio della Chiesa universale e dell'unità ecumenica della Chiesa. In questi due ultimi decenni di "ecclesiologia pratica", la questione della chiesa e del suo futuro mi è addirittura divenuta cara in un modo del tutto nuovo».

[6] Così l'autore confessa: «In esso [nel compendio di ecclesiologia] mi sono dovuto limitare all'essenziale; non ho potuto trattare tutte le questioni ecclesiologiche e ancor meno analizzare in modo esaustivo la recente e numerosa letteratura sull'argomento». *Ibid*.

il titolo, Kasper offre una proposta di "ecclesiologia cattolica" nella convinzione che, non esistendo più (o, meglio, non esistendo ancora) una concezione di chiesa condivisa dalle diverse Chiese e comunità cristiane, sia necessario operare preliminarmente un'opzione confessionale. Della Chiesa cattolica egli ricerca, più esattamente, l'essenza (*cos'è*), la realtà (*com'è*), la missione (*cosa fa*). Ancora più precisamente, il libro vuole presentare «un'ecclesiologia cattolica rinnovata nel senso del Concilio Vaticano II»[7], dal momento che l'evento conciliare ha profondamente riplasmato l'autocoscienza della Chiesa cattolica[8].

2. L'ecclesiologia di *Katholische Kirche*

Proprio perché *Katholische Kirche* si presenta consapevolmente come la "ecclesiologia" di Kasper, cioè come la sintesi riepilogativa di un lungo cammino di approfondimento speculativo del mistero ecclesiale, unito al concreto servizio pastorale nella Chiesa, vale la pena soffermarsi brevemente sull'impianto dell'opera. La trattazione comincia con una introduzione di taglio autobiografico, in cui l'autore ripercorre il suo cammino «nella chiesa e con la chiesa», soffermandosi in particolare sulla scuola di Tubinga, sul Vaticano II e sul postconcilio, sull'avvio di una propria concezione ecclesiologica in concomitanza con il sinodo del 1985, sui successivi sviluppi in chiave pastorale ed ecumenica della propria riflessione.

Solo dopo si entra nella sezione propriamente dogmatica. Il porporato esamina le principali definizioni ecclesiologiche (mistero, sacramento, popolo di Dio, corpo di Cristo, sposa di Cristo, tempio dello Spirito Santo, ...), mostrandosi attento a inquadrare la Chiesa nella storia della salvezza, a collegarla con l'evento Cristo e a metterla in relazione con il regno di Dio, di cui essa è l'inizio misterioso. In seguito Kasper si concentra sulle proprietà "tradizionali" della chiesa (unità, santità, cattolicità, apostolicità), affermando che esse «coincidono con l'essenza della Chiesa e la esprimono

[7] Id., *Chiesa cattolica*, 64.

[8] Utili anche ora le annotazioni contenute nella *Prefazione*: «Questo libro, intitolato *Chiesa cattolica. Essenza – realtà – missione*, ha alle spalle una lunga storia. Lo volevo scrivere verso la fine della mia attività accademica, dopo le due monografie *Gesù il Cristo* e *Il Dio di Gesù Cristo*. Da allora sono passati più di vent'anni. Nel corso di questo tempo la pubblicazione allora programmata è cresciuta e maturata grazie a esperienze pastorali, ecclesiali universali ed ecumeniche, alcune prospettive sono cambiate e si sono ampliate, come del resto non poteva che avvenire, e molte cose sono diventate anche più concrete. Le istanze fondamentali "scientificità, ecclesialità, contemporaneità critica e costruttiva" sono rimaste le stesse. [...] Spero che il libro, che vuole coniugare fra di loro accuratezza scientifica e esperienza pastorale e ecumenica, possa offrire nella crisi attuale e al di là di essa un orientamento teologico e suscitare nuova gioia nella Chiesa e per la Chiesa». *Ibid.*, 5.

concretamente sotto quattro diversi aspetti»[9]: è qui che egli affronta questioni cruciali e dibattute, come la legittima pluralità all'interno della Chiesa, il dramma delle divisioni confessionali, la "pretesa" della Chiesa cattolica, il peccato nella Chiesa santa e la necessità della purificazione.

Interessante è pure il capitolo dedicato alla «forma concreta della Chiesa come *communio*»: è questa la «parte più difficile e controversa dell'ecclesiologia»[10], perché esamina l'attuazione concreta dell'essenza permanente della Chiesa, sviluppando quando necessario anche una critica alle strutture esistenti. Kasper si concentra qui sulla relazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, sulla missione dei laici, sulla funzione dei ministri ordinati, sul ministero petrino, chiudendo con una riflessione sulle istituzioni collegiali, sul rapporto tra Chiesa universale e chiesa particolare, sulla parrocchia. Rispetto a quest'ultima egli auspica il superamento di una concezione meramente amministrativa e territoriale e la trasformazione della parrocchia in una «comunità personale di fedeli»[11], ovvero in una «comunità di comunità, una rete di circoli, gruppi, associazioni formali e informali», definite «biotopi della fede»[12].

Nel successivo capitolo sulla missione ecclesiale, il Cardinale delinea il volto di una «Chiesa in dialogo» (con l'ebraismo, le altre confessioni cristiane, le religioni, il mondo contemporaneo): sebbene la missione non possa esaurirsi nel dialogo, perché non può accontentarsi di incontrare l'altro ma mira a suscitare la sua adesione al vangelo, essa ha però bisogno del dialogo per entrare in contatto vitale con l'altro e rispettare la sua libertà.

L'ultimo capitolo, infine, tenta di rispondere ad una questione decisiva: Dove va la Chiesa nel tempo dell'eclissi di Dio? La risposta, che rivela la volontà dell'autore di coniugare insieme dottrina e pastorale, poggia su tre pilastri: fiducia nella promessa di Dio; congedo dalle "zavorre" del passato; partenza all'insegna della «nuova evangelizzazione», che significa «proclamare in un modo nuovo in questa nuova situazione l'unico e medesimo vangelo di Gesù Cristo»[13].

Indubbiamente ci troviamo di fronte a una proposta ecclesiologica autorevole e completa, in cui nessun tema viene tralasciato e nessuna domanda elusa. E, del resto, il fatto che, in poco più di un anno, il nuovo saggio abbia raggiunto in Germania la terza edizione e sia stato tradotto nelle lingue principali, ne lascia presagire una notorietà non minore di quella dei due volumi della trilogia che l'hanno preceduto.

[9] *Ibid.*, 246.
[10] *Ibid.*, 318.
[11] *Ibid.*, 444.
[12] *Ibid.*, 449.
[13] *Ibid.*, 539.

3. Il significato della *communio*

Dopo aver confessato che «dal sinodo [del 1985] in poi l'idea della Chiesa come *communio* è diventata per me determinante»[14], Walter Kasper eleva di fatto la *communio* al livello di una "supercategoria" deputata a riassumere e armonizzare tutte le immagini bibliche e le definizioni tradizionali della Chiesa.

> «Studiando a fondo ancora una volta i documenti del Concilio giunsi al risultato che l'ecclesiologia della *communio* costituisce l'impulso e il motivo di fondo dell'ecclesiologia conciliare. L'ecclesiologia della *communio* era già stata preparata molto tempo prima del Concilio [qui l'autore rimanda a Henri de Lubac, Ludwig von Hertling e Hans Urs von Balthasar], come si accenna in molti testi conciliari (*Lumen gentium* 3; 7; 9; 11; 48; ecc.), sebbene espressamente si sia sviluppata soltanto dopo il Concilio. A un primo sguardo un'ecclesiologia della *communio* non sembra stare alla base dei testi conciliari. Qui sono usate immagini come popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito santo ecc. per descrivere il mistero della Chiesa. Soprattutto la metafora del popolo di Dio ha giocato un ruolo decisivo nel tempo dopo il Concilio. Tuttavia è possibile mostrare che sullo sfondo di tutte queste espressioni sta un'ecclesiologia della *communio*. Per questo è legittimo definire la *communio* come l'idea guida del Concilio dal punto di vista ecclesiologico. Essa è fondata, con riferimento ai padri della teologia, nella *communio* intratrinitaria tra Padre, Figlio e Spirito Santo. La Chiesa è quindi immagine e, per così dire, icona della Trinità (*Lumen gentium* 3; *Unitatis redintegratio* 2)»[15].

Si possono sintetizzare almeno in quattro punti i guadagni principali dell'ecclesiologia della *communio*: 1) la capacità di mostrare che il fondamento della Chiesa è la comunione trinitaria: la manifestazione storica dell'eterna *communio* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo è insieme, per la Chiesa, il dato da riconoscere e il compito da realizzare; 2) la capacità di mostrare che il centro della Chiesa è la comunione eucaristica: l'eucaristia, insieme alla Parola di Dio e agli altri sacramenti, alimenta la comunione ecclesiale, secondo l'effato tradizionale *unus panis unum corpus*, ispirato alle parole di Paolo: «Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane» (1 Cor 10,17); 3) la capacità di mostrare che la forma della Chiesa è la comunione sinodale, ovvero che nella Chiesa vige il principio di corresponsabilità sia quando si parla di *communio perso-*

[14] *Ibid.*, 41.
[15] Id., *La Chiesa di Gesù Cristo*, 22ss.

narum: nella Chiesa-*communio* al vertice sta la *communio* del papa e dei vescovi radunati nel collegio episcopale, mentre alla base sta la *communio* dei ministri ordinati e dei laicC nel fecondo interscambio fra ministeri e carismi; sia quando si parla di *communio ecclesiarum*: nella chiesa-*communio* si promuove *ad intra* la *communio* tra le chiese particolari nella Chiesa universale, mentre si cerca *ad extra* il dialogo con le altre Chiese e comunità cristiane per riedificare con esse la perfetta e visibile *communio*; 4) la capacità, da ultimo, di mostrare che il fine della Chiesa è la comunione umana: la Chiesa intende "entrare in comunione" con il mondo, nella convinzione di non dover soltanto dare ma anche ricevere da esso, di non essere soltanto sua maestra ma anche sua discepola, ultimamente consapevole che Cristo le ha assegnato l'unica missione di introdurre escatologicamente l'umanità redenta nella *communio* trinitaria.

> «Nella scia della teologia dei Padri della Chiesa, il Concilio fonda [la *communio* ecclesiale] nella *communio* intratrinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. La Chiesa è, in quanto *communio*, l'immagine e per così dire l'icona della Trinità. Dal sinodo [del 1985] in poi l'idea della Chiesa come *communio* è diventata per me determinante. Nell'incontro con la teologia ortodossa potei successivamente sviluppare questa concezione in una ecclesiologia eucaristica. L'ecclesiologia eucaristica dice: dove si celebra l'eucaristia, lì c'è Chiesa. Nella celebrazione dell'eucaristia la Chiesa concepita come *communio* diventa concretamente realtà; la Chiesa vive in fondo dell'eucaristia. Poiché l'unico Signore è presente in ogni celebrazione dell'eucaristia, noi siamo uniti in ognuna di tali celebrazioni con tutte le comunità celebranti l'eucaristia. Perciò non vedo alcun contrasto radicale, ma un rapporto complementare tra l'ecclesiologia eucaristica, prevalentemente sostenuta nella Chiesa orientale e muovente dalla chiesa locale, e l'ecclesiologia universale il più delle volte preferita nella tradizione occidentale e muovente dal battesimo. […] Corrispondentemente l'ecclesiologia della *communio* non vuole essere una teoria astratta lontana dalla realtà e dal mondo o addirittura una specie di ideologia ecclesiologica. Essa deve diventare concreta nella vita della Chiesa e condurre ivi a un'approfondita comprensione della chiesa e in particolare della liturgia, nonché a una sua forma comunicativa e dialogica rinnovata. Sotto questo aspetto sono necessari molti passi nel campo del rinnovamento ecclesiale. La Chiesa soffre infatti attualmente di una carenza interna e esterna in fatto di comunicazione. La costruzione di una cultura comunicativa, di uno stile dialogale e di strutture comunicative, in particolare sinodali, costituisce un desiderato urgente. L'ecclesiologia della *communio* va perciò teologicamente approfondita e deve diventare anche praticamente il fondamento della comunicazione all'interno della Chiesa, nonché

tra la Chiesa e le altre Chiese, con le religioni non cristiane e con la cultura moderna e postmoderna»[16].

4. L'attualità del Concilio

Colpisce ancora, nella proposta ecclesiologia di Kasper, l'apertura ecumenica e in particolare l'attenzione prestata all'ecclesiologia della Riforma: il suo si presenta, in tal senso, come un contributo all'accordo tra le diverse confessioni cristiane «su quel che la Chiesa è e, di conseguenza, su quello che l'unità della Chiesa significa»[17]. Al contempo, ammirevole è lo sforzo di delineare un'ecclesiologia "in contesto", cioè misurata sulla situazione attuale segnata dalla «crisi interna della Chiesa»[18].

Un ulteriore, e fondamentale, elemento distintivo dell'ecclesiologia di Kasper è infine l'assoluta concentrazione sulla lezione conciliare. Il Vaticano II è insistentemente indicato come «permanente saldo punto di riferimento»[19] e i suoi documenti come «una bussola per il cammino verso il futuro nel nuovo secolo e nel nuovo millennio»[20]. Il Cardinale non perde occasione per "difendere" il Concilio: se dopo di esso si è prodotta una crisi all'interno della Chiesa, essa va imputata non all'evento conciliare in sé, ma a quelle interpretazioni parziali e tendenziose che hanno da ultimo finito per congelarne la recezione. Soprattutto, si deve affermare che il Concilio non ha affatto voluto segnare una rottura con il passato, ma «una continuità accompagnata da un rinnovamento creativo»[21].

> «Quale sarà il significato permanente del Concilio Vaticano II? Che cosa rimarrà di esso nel terzo millennio? Per dirlo con una parola, rimarrà una visione rinnovata della Chiesa. Una visione rinnovata, non nuova! Infatti la Chiesa è la stessa in tutti i secoli e in tutti i concili, eppure è anche continuamente in cammino per capire meglio e più a fondo il suo annuncio. La Chiesa è vissuta e ha sofferto per quasi due millenni, ha predicato e chiarito in molti modi la sua dottrina. Mai, però, aveva espresso con chiarezza e in modo ufficiale che cosa pensasse di se stessa, che cosa essa fosse. Chiesa, che cosa dici di te stessa? Questa fu la grande domanda dell'ultimo concilio. Da allora la risposta a questa domanda ha dato vita a troppe parole ed è stata anche annacquata. In molti casi

[16] Id., *Chiesa cattolica*, 41ss. 44.
[17] *Ibid.*, 55.
[18] *Ibid.*, 56ss.
[19] *Ibid.*, 22ss.
[20] *Ibid.*, 529.
[21] *Ibid.*, 27.

non è stata per nulla compresa. A maggior ragione vale la pena di riacquisire la consapevolezza di questa risposta e tradurla nella vita. È l'immagine di una Chiesa che non è strutturata né in modo clericale "dall'alto verso il basso" né in modo laicale "dal basso verso l'alto", ma che è un'unica realtà vivente di comunione, popolo di Dio nella piena pluralità dei carismi, dei ministeri e dei servizi, una chiesa che siamo tutti noi. È l'immagine di una chiesa che non appare come un'istituzione immobile, ma come chiesa in cammino per le vie polverose della storia, che ha sempre bisogno di purificazione e di rinnovamento, che non è stritolata dalla *routine* e che non ha paura del nuovo. È l'immagine di una Chiesa che, pur preservando ciò che le è proprio, è ancora Chiesa nel mondo e per il mondo, che si comprende come sacramento messianico della salvezza, della speranza e della libertà per il mondo, come avvocata dell'uomo e dei suoi inalienabili diritti, in particolare come avvocata dei poveri e degli oppressi. È l'immagine di una Chiesa che è aperta al mondo con la missione, ma che non si conforma affatto al mondo, ma vive e opera a partire dalle fonti della parola di Dio e della liturgia, che sa e crede di vivere del mistero, poiché in ultimo è corpo di Cristo ed è edificata dallo Spirito Santo. [...] Riassumendo si deve dire quanto segue: il Concilio non è stato affatto una catastrofe, bensì un dono di grazia dello Spirito Santo alla Chiesa e al mondo. Esso possiede una ricchezza teologica che siamo ben lungi dall'aver esaurito, e che soltanto oggi iniziamo pienamente a scoprire»[22].

PASQUALE BUA

[22] ID., *La Chiesa di Gesù Cristo*, 191ss.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 131-146

LA NASCITA DELLA COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

1. Il contesto: la crisi post-conciliare della fede

Nel giorno della festività dell'Immacolata del 1966, Paolo VI si ritrovava a celebrare il primo anniversario della conclusione del Vaticano II, affermando di esso:

> «Non dobbiamo chiudere gli occhi su fatto di tale natura e di tale rilievo; non lo possiamo classificare tra le cose passate, quando per ogni verso ci segue, ci stimola, ci illumina, ci impegna. [...] Un secondo dovere succede a quello della riconoscenza, ed anche questo subito noi promettiamo di compiere; ed è la fedeltà al Concilio. Esso ci impegna. Dobbiamo comprenderlo; dobbiamo seguirlo»[1].

Il pontefice proseguì nel discorso sostenendo la continuità del Concilio Vaticano II con la tradizione dottrinale e disciplinare che lo precedeva. Ciò non sarebbe stato, infatti, conforme alla definizione storica e allo spirito autentico del Concilio, quale lo presagì Giovanni XXIII[2].

La *notificatio Post Litteras*[3] del 14 giugno 1966, firmata dai cardinali Alfredo Ot-

[1] *Insegnamenti di Paolo VI*, IV (1966), 620-624. Il presente contributo scaturisce direttamente dalla fruizione di fonti e bibliografia edite, ma concettualmente è anche frutto di fonti inedite o orali, di cui mi sono potuto avvalere nel corso delle mie investigazioni su questo argomento. Le fonti edite utilizzate sono state le seguenti: a) in lingua italiana: Commissione Teologica Internazionale, *Documenti (1969-1985)*, Roma 1987 [con una prefazione del card. J. Ratzinger] e Id., *Documenti (1969-2004)*, Bologna 2010 [con una prefazione del card. W.J. Levada e un'introduzione di L.F. Ladaria]; b) in lingua francese: Commission Théologique Internationale, *Textes et documents*, I. *1969-1985* – II. *1986-2009*, ed. G. Emery, Paris 2013. L'analisi delle suddette raccolte è stata suffragata da alcuni studi essenziali pubblicati in riferimento alla materia, come: I. Döpfner, «Commissione Teologica e regola della fede: due proposte del Sinodo dei vescovi», in *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, cur. V. Fagiolo – G. Concetti, Firenze 1969, 181-188; Ph. Delhaye, «Préface», in *Morale et Ancien Testament*, cur. M. Gilbert – J. L'Hour – J. Scharbert, Louvain-la-Neuve 1976, 1-7; Id., «Ricordi sul primo quinquennato della Commissione Teologica Internazionale», in *Osservatore Romano*, 14 luglio 1976; Id., «Paul VI et la Commission Théologique Internationale», in *Revue Théologique de Louvain* 9 (1978) 417-423; Id., «Présentation», in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien* (= Collection Lex Spiritus vitae 4), ed. Commission Theologique Internationale, Louvain-la-Neuve 1979, 13-21; Id., «L'après Vatican II et la constitution de la Commission Théologique Internationale», in *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 288-315; Ph. Chenaux, «La Commission Théologique Internationale entre centre et périphérie», in *Un nouvel âge de la théologie 1965-1980.* Colloque de Montpellier (juin 2007), cur. D. Avon – M. Fourcade,

[2] Cfr. l'Allocuzione inaugurale del Concilio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, in EV 1, 26-69.

[3] Cfr. AAS 58 (1966) 445.

taviani e Pietro Parente, toglieva valore di legge ecclesiastica all'Indice dei libri proibiti e, richiamandosi espressamente al Vaticano II, annunciava per le opere edite una prassi di collaborazione con le chiese locali. Era un segno importante della ricezione dello spirito conciliare e, soprattutto, di speranza e di fiducia nel cammino delle chiese. Dopo pochi giorni, però, il 24 luglio 1966, una lettera della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Cum Oecumenicum*[4], che sarebbe dovuta restare segreta, veniva inviata ai Presidenti delle Conferenze Episcopali con un nutrito elenco di sentenze e errori che sorgevano da una cattiva interpretazione dei decreti del Concilio[5].

La lettera enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950 di Pio XII non veniva espressamente citata, ma emergono certamente alcuni raffronti, come la difesa del magistero ordinario[6] e della verità certa e immutabile[7], la denuncia del relativismo dogmatico[8] e della limitazione dell'inerranza biblica, nonché del misconoscimento della Tradizione nella interpretazione della Scrittura[9], la difesa della dottrina tridentina sul peccato originale e sulla transustanziazione[10]. Apparivano nuovi pericoli, invece, nella *Cum oecumenicum*, rispetto a quelli denunciati dalla *Humani generis*, ovvero quelli che toccavano l'umanità e la divinità di Cristo e la sua risurrezione, la penitenza e la perenne validità della legge morale. Secondo gli ambienti integralisti, la lettera, a firma del card. Ottaviani, sarebbe stata scritta su iniziativa dello stesso Paolo VI[11]. Egli, infatti, nell'udienza generale del 30 novembre 1966 si era mostrato preoccupato per le opinioni errate e le interpretazioni arbitrarie della dottrina cattolica. Per il papa, tuttavia, si trattava di voci, poche in verità, ma sparse nel mondo[12], tendenti a defor-

[4] Cfr. *ibid*., 659-661.

[5] Gli errori riguardavano i seguenti punti: a) ignoranza della Tradizione, limitazione dell'ispirazione e dell'inerranza, valore storico dei testi; b) evoluzione del senso oggettivo delle formule dogmatiche; c) opinabilità del magistero ordinario, relegandolo nella sfera delle libere opinioni; d) negazione della verità assoluta, ferma ed immutabile e introduzione del relativismo storico; e) umanesimo cristologico con l'affermazione che Cristo abbia preso progressivamente coscienza della sua filiazione divina; ammissione puramente verbale della concezione verginale, dei miracoli e della stessa risurrezione; f) interpretazione della conversione del pane e del vino in termini di significatività, preferendo la categoria di agape rispetto a quella di sacrificio; g) la non necessaria confessione personale dei peccati, pensata solamente come funzione sociale di riconciliazione con la Chiesa; h) disprezzo e oscuramento della dottrina tridentina del peccato originale; i) rigetto del criterio oggettivo di moralità e della legge naturale; l) irenismo e indifferentismo nell'ambito dell'azione ecumenica.

[6] Cfr. DZ, n. 3885.

[7] Cfr. *ibid.*, n. 3892.

[8] Cfr. *ibid.*, n. 3883.

[9] Cfr. *ibid*., n. 3887.

[10] Cfr. *ibid*, n. 3891.

[11] Cfr. lo studio di *Informations Catholiques Internationales* 278 (1966) 5.

[12] Cfr. *Osservatore Romano*, 31 novembre 1966.

mare le verità della risurrezione di Cristo, la presenza reale, la verginità della Madonna e, di conseguenza, il mistero dell'Incarnazione[13].

Karl Rahner[14], rispondendo alla lettera del card. Ottaviani[15], sosteneva che occorreva trovare una via di mezzo tra un

> «monolitismo pianificato, per il quale tutto era chiaro ed, in ogni caso, tutto ciò che in qualche modo era importante poteva essere deciso facilmente, chiaramente e soprattutto celermente e, di fatto veniva anche deciso, con una dichiarazione papale in una qualsiasi forma (enciclica, discorso del papa, dichiarazione del Santo Uffizio ecc.) da una parte, ed una sconcertante confusione, in cui teologi e laici pensano di poter pensare e dire a piacere qualsiasi cosa in materia di fede, dall'altra parte»[16].

---

[13] Cfr. *ibid*.

[14] Karl Rahner nacque in Friburgo in Brisgovia il 5 marzo 1904. Gesuita e teologo tedesco cattolico, chiamato da Giovanni XXIII come perito nel Concilio Vaticano II, membro della CTI fin dalla nascita, morì ad Innsbruck il 30 marzo 1984. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di K. Lehmann, in *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil* [in seguito PLVK], 224-227.

[15] Alfredo Ottaviani nacque a Roma il 29 ottobre 1890. Cardinale dal 12 gennaio 1953, fu prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, morì in Città del Vaticano il 3 agosto 1979. Per ulteriori informazioni, cfr. J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo 1994, 196-205.

[16] K. Rahner, *Magistero e teologia dopo il concilio*, Brescia 1967, 25. Il testo è una risposta alla lettera del card. Ottaviani sugli errori dottrinali. Per il teologo tedesco, anche se il documento non voleva essere un esposto di dottrine teologiche, ma solo un'interpellanza ai vescovi, mancano in esso alcune questioni altrettanto importanti, come la questione di Dio, della possibilità della sua conoscenza e dell'ateismo (cfr. *ibid.*, 28-29). Senza negare l'esistenza delle tendenze e dei pericoli segnalati nella lettera, Rahner constava che «una volta si opponeva un semplice no ad una formulazione della dottrina ufficiale della Chiesa, e si abbandonava la Chiesa; oggi si interpreta volentieri questa dottrina a proprio modo e si vuole che questa interpretazione diventi patrimonio comune nella Chiesa» (*ibid.*, 34). Se da una parte auspicava una maggiore libertà di elaborazione scientifica per i teologi, dall'altra Rahner condivideva i maggiori compiti dei vescovi, come maestri della Chiesa: «I vescovi stessi hanno un compito, di modo che non possono più aspettare semplicemente, come per lo più in passato, che giungano da Roma decisioni ufficiali o norme di politica dottrinale, lieti che oggi la Congregazione per la Dottrina della Fede li sollevi dal grave ufficio di maestri nella Chiesa. […] L'autorità dei vescovi può essere più efficace perché può reagire convenientemente in modo più preciso ad una situazione concreta, perché può raggiungere e valutare più facilmente non solo le opinioni, ma anche gli stessi autori e, quindi, in pratica, è (o potrebbe essere) più capace di dialogo, ed infine anche perché non costituisce l'ultima istanza e perciò può anche rischiare di più (e deve avere il coraggio di farlo)» (*ibid.*, 40-41). Riguardo il clero, esso doveva comprendere che non tutto ciò che veniva trattato nella scienza teologica, poteva essere esposto dal pulpito: «Il pulpito non è il luogo adatto per dubbiose demitizzazioni. Una simile distinzione non implica affatto che il predicatore debba dire dal pulpito qualcosa di cui non possa rispondere di fronte alla coscienza onesta ed ecclesiale della verità del teologo di professione; implica solo la conoscenza di ciò che una predica vuole: la salvezza cioè dell'uomo concreto che ascolta ed al quale anche

La prima non era più possibile: il Vaticano II aveva preferito un altro metodo, lasciando che tendenze diverse nella teologia si esprimessero più liberamente. La seconda via sarebbe stata una strada falsa, poiché nella Chiesa ci deve essere una confessione di fede certa, che non sia il frutto di interpretazioni[17].

La situazione dei teologi e il loro compito furono molto differenti se si considerano prima o dopo il Concilio. Scrive Joseph Ratzinger[18]:

> «durante il Concilio vi è stata inevitabilmente, se mi è possibile dirlo, una specie di politica teologica che ha quindi prodotto un fenomeno che potremmo chiamare dei partiti teologici; a me sembra che ora, in questo periodo conciliare, sarebbe un fenomeno pericoloso e distruttivo per la ricerca e il lavoro teologico, che continuasse a ripetersi lo stesso fatto accaduto durante il Concilio, e per quel periodo in un certo senso inevitabile e utile»[19].

Per il teologo tedesco sarebbe stato un grave errore la formazione, dopo il Concilio, di veri e propri partiti teologici, poiché

> «il Concilio, come del resto tutto il magistero ecclesiastico, non offre una teologia elaborata scientificamente, ma offre piuttosto una direzione, una indicazione di frontiere, degli elementi per la meditazione teologica; ora, si può ben essere d'accordo su di una data direzione pur conservando allo stesso tempo delle grandi differenze scientifiche nella formulazione teologica»[20].

Verso la fine del 1966 suscitò molto eco a Roma il *Nuovo Catechismo* olandese, sottotitolato «Annuncio della fede ad uso degli adulti». Il testo, che fu rapidamente

---

una proposizione esatta, se considerata in astratto, può arrecare danno se viene detta in modo falso. Che qui i vescovi stessi debbano fare qualcosa e non soltanto riferire, lo dice anche la lettera. Su questo punto essa è quindi post-conciliare in un senso molto buono» (*ibid.*, 41-42).

[17] Cfr. *ibid.*, 25-26.

[18] Il teologo cattolico tedesco Joseph Ratzinger nacque a Marktl, in Baviera, il 16 aprile 1927, partecipò ai lavori del Concilio Vaticano II come consulente teologico dell'allora arcivescovo di Colonia, card. Joseph Frings. Ebbe contatti con de Lubac, Daniélou, Congar, Philips. Membro della Commissione Teologica Internazionale fin dalla sua nascita, nominato arcivescovo di Monaco e Frisinga il 24 marzo 1977 da papa Paolo VI, creato cardinale dallo stesso pochi mesi dopo, fu nominato prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede da Giovanni Paolo II il 25 novembre 1981. Fu eletto al soglio pontificio il 19 aprile 2005, dopo la morte del predecessore, con il nome di Benedetto XVI. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di K. LEHMANN, in PLVK, 224-227.

[19] J. RATZINGER, «Il compito dei teologi e delle scuole teologiche nel periodo post-conciliare», in *Verso il sinodo dei vescovi: i problemi* (= Giornale di Teologia 9), cur. R. Gibellini, Brescia 1967, 119-120.

[20] *Ibid.*, 120.

tradotto nelle principali lingue, conteneva gravi errori o omissioni, in particolare sulla questione della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia[21], sul peccato, sulla redenzione, sulla verginità della Madonna e sul ruolo del papa. Una commissione *ad hoc* di cardinali voluta da Paolo VI, in dialogo con i cardinali e i vescovi olandesi, propose una serie di integrazioni al testo, con tono dialogante e non ultimativo[22]. Il documento non venne cambiato, ma in calce al libro vennero pubblicate le correzioni richieste dalla commissione. Le modifiche, quindi,

> «non toccavano se non una piccola parte del *Nuovo Catechismo* e non intendevano affatto togliere ad esso i suoi pregi essenziali, che secondo noi, consistono nel fatto che i suoi autori riuscirono a presentare l'insieme del messaggio cristiano in un linguaggio semplice ed accessibile, che parla nello stesso tempo al cuore e all'intelligenza del lettore, compiendo un adattamento pastorale del messaggio evangelico, che ci sembra veramente notevole. […] Certamente tale sforzo di adattamento pastorale non fu coronato sempre da successo»[23].

Le osservazioni furono apertamente contestate, però, da una larga parte dell'*establishment* cattolico olandese, con alla testa il cardinale primate Bernard Jan Alfrink[24], principale difensore del *Nuovo Catechismo*.

Un'altra questione delicata del post-Concilio fu quella del celibato ecclesiastico, che il papa aveva sottratto alla discussione del Concilio. Alcuni insistevano, nella logica di farsi comprendere dagli uomini del nostro tempo, una modificazione profonda dello statuto tradizionale del sacerdote, che permettesse di incontrare dal di dentro l'esperienza umana. Altri insistevano, al contrario, sulla fedeltà alla tradizione spirituale e canonica. Nell'Enciclica *Sacerdotalis coelibatus*[25] del 10 giugno 1967 il papa

---

[21] Alla precisazione chiarificatrice del 29 luglio 1968, a proposito dell'intercomunione (cfr. *Civiltà Cattolica* 3 [1968] 395), il Segretariato per l'unione dei cristiani fece seguire il 5 ottobre le «Note circa l'applicazione del Direttorio Ecumenico», in *Osservatore Romano*, 6 ottobre 1968. Si ricordavano le disposizioni prese dal Concilio Vaticano II e applicate dal «Direttorio Ecumenico», approvato dal Pontefice il 27 aprile 1967 e pubblicato negli AAS del 5 luglio 1967, alle pp. 574-592. In alcune parti del mondo cristiani protestanti e anglicani erano stati ammessi a partecipare alla comunione eucaristica durante la celebrazione della messa, nonostante che facessero difetto i permessi richiesti dalle norme vigenti e la riprovazione della competente autorità ecclesiastica.

[22] Cfr. AAS 60 (1968) 685-691.

[23] G. De Rosa, «La Dichiarazione della commissione cardinalizia sul Nuovo Catechismo olandese», in *Civiltà Cattolica* 4 (1968) 568. Paolo VI affermava a riguardo: «Ricordo il bel libro di p. Sertillanges che lessi tempo fa e che si intitolava *Catéchisme pour les Incroyants*. Credo che il Catechismo Olandese abbia voluto imitare Sertillanges». Così J. Guitton, *Paolo VI segreto*, Cinisello Balsamo 1985, 92.

[24] Bernard Jan Alfrink, nacque a Nijkerk (Olanda) il 5 luglio 1900. Cardinale, morì il 17 dicembre 1987 a Nieuwegein. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di U. Ruh, in PLVK, 36-37.

[25] Cfr. AAS 59 (1967) 657-697.

integrò nella concezione del sacerdote cattolico una più esplicita considerazione della sua dimensione missionaria, ma non modificò l'obbligo del celibato. Il problema riaffiorò, però, nel sinodo pastorale della Chiesa olandese. Il papa dapprima replicò in una lettera al card. Jean-Marie Villot[26] del 2 febbraio 1970 e poi fece riprendere la questione nel sinodo episcopale del 1971, che confermò la disciplina del celibato. Al di là del pur importante oggetto, il suo intervento significava la rivendicazione del suo diritto di intervento nelle decisioni di una Chiesa locale. In secondo luogo il pontefice non accettava la forma in cui nel sinodo si esprimeva la corresponsabilità dei laici, perché essa attenuava molto, a volte sopprimendola, la responsabilità personale dei vescovi.

Questi casi apparivano al papa come un sintomo di un pericolo più vasto, di una mentalità secolarista che portava all'abbandono della tradizione.

Per Yves Congar[27] uno dei problemi spinosi post-conciliari a cui la Chiesa doveva far fronte era la difficoltà di fede. Per lui problemi analoghi erano percepiti dai modernisti, a cui solitamente si rispondeva con un'affermazione piuttosto assolutistica della Chiesa e dell'assoluta validità del suo giudizio:

> «Ho incontrato persone colte che consideravano intere encicliche come pronunciamenti infallibili. Il Concilio comunque ha ammesso che la Chiesa non ha in sé tutte le risposte; che non è un monolito e che comprende una certa diversità di opinioni, a dir poco. Il Concilio è stato un esempio di libera discussione»[28].

Per Jean Daniélou[29] il confronto della Chiesa con il mondo moderno si sarebbe fatto anzitutto al livello del pensiero, fra la scienza e i diversi sviluppi del pensiero

[26] Jean Marie Villot nacque a Saint-Amant-Tallende (Francia) l'11 ottobre 1965. Partecipò al Concilio Vaticano II nelle funzioni di Sottosegretario. Arcivescovo di Lione nel 1965, fu creato cardinale da Paolo VI nel concistoro del 22 febbraio dello stesso anno. Nel maggio del 1969 fu nominato segretario di Stato Vaticano e l'anno successivo camerlengo. Morì in Città del Vaticano il 9 marzo 1979. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di M. QUISINSKY, in PLVK, 278-279.

[27] Yves Marie-Joseph Congar nacque a Sedan l'8 aprile 1904. Teologo e sacerdote domenicano francese, consulente della Commissione preparatoria del Concilio Vaticano II, ci partecipò come esperto per tutta la sua durata. Membro della Commissione Teologica Internazionale fin dalla sua nascita, creato cardinale da Giovanni Paolo II nel 1994, morì a Parigi il 22 giugno 1995. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di M. QUISINSKY, in PLVK, 82-83.

[28] Y.M-J. CONGAR. et alii, *La risposta dei teologi* (= Giornale di Teologia 27), Brescia 1969, 12.

[29] Jean Guenolé Marie Daniélou nacque a Neuilly-sur-Seine (Francia) il 14 maggio 1905. Teologo e cardinale, fu esponente con de Lubac e Congar della *Nouvelle théologie*. Su richiesta di Giovanni XXIII prese parte al Concilio Vaticano II come esperto. Creato cardinale nel concistoro del 28 aprile 1969, morì a Parigi il 20 maggio 1974. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di M. QUISINSKY, in PLVK, 87-88.

moderno, da una parte, e la fede cristiana dall'altra, partendo, innanzitutto, dall'ermeneutica, cioè della ricerca del significato delle principali affermazioni della fede cristiana[30]. Per lui il problema fondamentale a questo riguardo era quello posto da Rudolf Bultmann[31] e dalla sua scuola, nel tentativo di stabilire il significato delle affermazioni cristiane sul piano della storia della salvezza, o il carattere più soggettivo di tali affermazioni, nella misura in cui esse fossero espressione essenziale dell'incontro personale dell'anima con il Cristo. Per Bultmann la risurrezione, l'incarnazione, ad esempio, diventano anzitutto i segni e i simboli di un'esperienza interiore, ma non significano che qualcosa sia realmente e materialmente accaduto nel mondo obiettivo della storia. Per il teologo francese alla demitizzazione, che è destoricizzazione, si aggiungeva un secondo aspetto di difficoltà per la Chiesa post-conciliare: la messa in discussione della stessa possibilità di un discorso su Dio, la negazione della validità di tutto ciò che è sforzo di espressione concettuale di ciò che è Dio, in modo che Dio sarebbe semplicemente l'inconoscibile, e, di conseguenza, il discorso su Dio non sarebbe mai altro che l'espressione delle nostre categorie soggettive che, in quest'ottica, non significano nulla di assolutamente reale[32].

Paolo VI in occasione del XIX centenario del martirio di Pietro e Paolo, reagì a tali problemi, indicendo il 22 febbraio 1967 l'Anno della Fede, con la Costituzione Apostolica *Petrum et Paulum apostolos*[33]. In essa affermava:

---

[30] Cfr. Congar *et alii*, *La risposta dei teologi*, 29.

[31] Rudolf Karl Bultmann nacque a Wiefelstede il 20 agosto 1884, fu un teologo evangelico tedesco, noto principalmente per il suo programma di demitizzazione del messaggio evangelico. Morì a Marburgo il 30 luglio 1976.

[32] Cfr. *ibid.*, 29-30. Per Daniélou, secondo l'impostazione bultmaniana, l'idea stessa del dogma definito, avente un contenuto permanente, per esempio, è pressoché svuotata: «Che cosa significa, ad esempio, l'esistenza di un solo Dio in tre persone? Che cosa significa la definizione del Cristo come due nature in una sola persona? Tutto questo è considerato come una serie di espressioni relative e transitorie di qualcosa di inaccessibile. E questo si ritrova a tutti i livelli. Che cos'è, se si vuol considerare l'eucarestia, la presenza reale del Cristo nel pane e nel vino consacrati? La forma della transustanziazione appare come una sorta di approssimazione suscettibile di essere sostituita da altre approssimazioni. La possibilità, in genberale, do un'espressione obiettiva valida, sia nella realtà di Dio al livello stesso della conoscenza naturale, sia delle manifestazioni di Dio nella storia della salvezza e nella rivelazione cristiana, è contestata» (*ibid.*, 31). Anche nelle ricerche sul linguaggio in Francia di uno studioso come Michel Foucault, ad esempio, in *Les mots et les choses*, tendevano a sottolineare, per il teologo francese, che ogni linguaggio non era altro che un sistema relativo di segni, e che non c'era, dunque, in questo senso, espressione linguistica veramente obiettiva, definitiva e assoluta: «Siamo in presenza, mi pare, di una messa in discussione radicale dell'idoneità dell'intelligenza umana ad una conoscenza obiettiva, sempre imperfetta s'intende, ma tuttavia reale. A questo proposito, bisogna andare fino in fondo alle cose. Alla fine, questo è un porre in questione la capacità dell'intelligenza a conoscere ciò che deriva dall'ordine metafisico o dall'ordine soprannaturale. Siamo in un'epoca che segna la rinuncia totale alla metafisica» (i*bid.*, 32).

[33] AAS 59 (1967) 193-200.

> «Mentre vien meno il senso religioso fra gli uomini del nostro tempo, privando la fede del suo naturale fondamento, opinioni esegetiche o teologiche nuove, spesso mutuate da audaci, ma cieche filosofie profane, sono qua e là insinuate nel campo della dottrina cattolica, mettendo in dubbio o deformando il senso oggettivo di verità autorevolmente insegnate dalla Chiesa, e, col pretesto di adattare il pensiero religioso alla mentalità del mondo moderno, si prescinde dalla guida del magistero ecclesiastico, si dà alla speculazione teologica un indirizzo radicalmente *storicistico*, si osa spogliare la testimonianza della Sacra Scrittura del suo carattere storico e sacro, e si tenta di introdurre nel Popolo di Dio una mentalità cosiddetta *post-conciliare*, che nel Concilio trascura la ferma coerenza dei suoi ampli e magnifici sviluppi dottrinali e legislativi con il tesoro di pensiero e di prassi della Chiesa, per sovvertirne lo spirito di fedeltà tradizionale e per diffondere l'illusione di dare al cristianesimo una nuova interpretazione arbitraria e isterilita. Che cosa resterebbe al contenuto della nostra fede e della virtù teologale che la professa, se questi tentativi, emancipati dal suffragio del magistero ecclesiastico, avessero a prevalere?»[34].

In occasione dell'Anno della Fede, l'episcopato italiano rivolse al clero e ai laici un messaggio sul tema *Teologia e magistero al servizio della parola di Dio e del popolo cristiano nell'attuale momento storico*[35], con il quale si chiedeva di uscire dalla persuasione che per i laici, anche colti, fosse sufficiente una cognizione elementare degli articoli della fede, rimandando, per le questioni difficili, alla fede della Chiesa e, delegando solo ai teologi i problemi più sottili[36]. Per i vescovi le discussioni dei teologi

> «erano considerate non di rado come bizantinismi astratti, di nessuna importanza per una genuina vita cristiana; tale giudizio del resto non era del tutto infondato, a causa del distacco che, fino ai tempi recenti, esisteva tra la problematica e il linguaggio dei teologi da una parte, e la vita della comunità cristiana dall'altra. Il cattolico medio, anche colto, raramente prendeva in mano un libro di teologia o andava a sentire una conferenza religiosa che superasse il livello apologetico. […] Il clero, gli educatori, gli organi di stampa cattolici non possono sottrarsi al dovere di corrispondere alle legittime esigenze del popolo di Dio che vuole essere informato sui problemi e sui progressi della teo-

[34] *Ibid.,* 196.
[35] Cfr. *Civiltà Cattolica* 1 (1968) 269-273.
[36] Cfr. *ibid*., 269.

> logia. […] Tuttavia, ciò deve essere fatto tenendo conto del pubblico a cui ci si rivolge, […] in modo da stimolare e non da sviare il pensiero religioso»[37].

L'Anno della fede terminò con il *Credo del popolo di Dio*, formulato il 30 giugno 1968 da Paolo VI[38].

2. L'avvenimento: aspetti e problemi

Fu nel corso della sessione riguardante le opinioni pericolose e l'ateismo del primo sinodo ordinario dei vescovi del 1967 che nacque l'idea della costituzione di una Commissione di teologi con respiro internazionale. Negli argomenti proposti all'esame dei Padri circa la dottrina della fede troviamo la necessità di stimolare l'apprendimento teologico e la cura pastorale secondo la via tracciata dal Concilio Vaticano II[39]. I problemi dottrinali del post-Concilio, il sacerdozio, la collegialità, l'eucarestia, i matrimoni, il pluralismo (solo per citarne qualcuno) scaturivano dal contesto storico, dalla necessità di conservare intatta la fede in una civiltà soggetta a profondi mutamenti, auspicando un rapporto più stretto tra centro e periferia, tra teologi e magistero, di un serio approfondimento degli studi filosofici e teologici[40].

---

[37] Cfr. *ibid*., 270-271. Il diffondersi della cognizione della letteratura cattolica estera mostrava che il rigido conservatorismo teologico, affermatosi in Italia dopo il superamento della crisi modernista, non era l'unico atteggiamento possibile per chi volesse rimanere fedele alla Chiesa cattolica. Cfr. Z. Alszeghy – M. Flick, «Il movimento teologico italiano», in *Gregorianum* 48 (1967) 302-325. I vescovi italiani riconoscevano espressamente il senso storico della fede, da non confondere con lo storicismo: le formule della fede, infatti, una volta riconosciute come vere, non possono diventare false, e gli errori ripudiati dalla Chiesa non potevano diventare veri con il decorrere del tempo o con l'avvicendarsi delle culture. L'aggiornamento della dottrina cristiana non consisteva, quindi, nel lasciar cadere dogmi diventati incomodi perché meno graditi alla mentalità contemporanea. Allo stesso tempo, però, la Chiesa come organismo vivente, cresce e si sviluppa; il suo sviluppo riguardava anche la conoscenza della verità, ricevuta, una volta per sempre, mediante l'annunzio del Vangelo. Secondo il messaggio dei vescovi questo sviluppo sarebbe avvenuto tramite: «una crescita interna nella conoscenza sempre e più profonda della fede, verso traguardi di pienezza della verità» e con «un incessante confronto e dialogo della parola di Dio con le parole dell'uomo, e con i suoi problemi, per inserirla nel tessuto vivo delle nuove situazioni, in cui viene a trovarsi di continuo l'umanità». Così *Civiltà Cattolica* 1 (1968) 269-273. Cfr. M. Flick, «Teologia e magistero nel messaggio dell'Episcopato Italiano», in *ibid*., 336-337.

[38] Cfr. AAS 60 (1968) 433-445.

[39] Cfr. *Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu Synodi episcoporum*. Pars altera. Typis Polyglottis Vaticanis, 1967, 5-26.

[40] Cfr. *Relatio de opinionibus periculosis hodiernis necnon de atheismo.* Typis Plyglottis Vaticanis, 1967, 20ss.

Tra i pionieri di tale necessità troviamo il card. Léon-Joseph Suenens[41] che il 5 ottobre 1967 propose l'istituzione di una Commissione Internazionale di teologi di primo piano e di fama mondiale, di tutte le scuole e di tutte le legittime tendenze, sul modello della Pontificia Accademia delle scienze e della Commissione biblica.

Si è dovuto attendere due anni per la nascita della CTI (1967-1969). L'atteggiamento della Santa Sede fu precisato da mons. Angelo Fausto Vallainc[42] il 22 novembre 1968, nel suo incontro settimanale con la stampa. Circolavano, in quel tempo, molte critiche per il ritardo, che fu attribuito anche alla tensione esistente tra Roma e alcuni noti teologi, esclusi dalla CTI, come Hans Küng[43] e Edward Schillebeeckx[44], o anche alle difficoltà di stabilire con chiarezza i rapporti tra la Commissione e la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. Un certo apprezzamento critico verso la CTI era contenuto anche nella «Dichiarazione» dei teologi facenti capo alla rivista *Concilium*, in cui fra l'altro si leggeva:

> «Bisognerebbe costituire immediatamente la Commissione internazionale dei teologi, secondo il voto del Sinodo dei Vescovi, in modo tale che essa pure integri, in una proporzione giustificata, le diverse tendenze e mentalità teologiche. La Congregazione per la Dottrina della Fede dovrà collaborare con questa Commissione nel modo più stretto. Di più, le competenze della Congregazione e quelle delle Commissioni episcopali per le decisioni concernenti la fede, nel quadro delle Conferenze Episcopali, devono essere delimitate legalmente e in modo preciso»[45].

---

[41] Léon-Joseph Suenens, nato a Ixelles il 16 luglio 1904, arcivescovo di Malines-Bruxelles e primate del Belgio dal 1961 al 1979, fu creato cardinale da papa Giovanni XXIII nel concistoro del 19 marzo 1962. Morì a Bruxelles il 6 maggio 1996. Per ulteriori informazioni sul card. Suenens e sugli altri protagonisti del Concilio Vaticano II. Cfr. J. GROOTAERS, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo 1994.

[42] Angelo Fausto Vallainc nacque a Buissoney (Valle d'Aosta) il 14 ottobre 1916. Svolse l'incarico di direttore dell'Ufficio stampa del Concilio Vaticano II per poi assumere l'incarico di direttore della Sala Stampa della Santa Sede. Morì ad Alba l'8 dicembre 1986.

[43] Hans Küng, nato a Sursee il 19 marzo 1928, teologo, sacerdote e scrittore svizzero fu molto critico verso l'*Humanae vitae*. «In futuro, come per es. nel caso della *Humanae vitae* contri i mezzi contraccettivi, il papa potrà con estrema naturalezza appellarsi al presunto consenso infallibile dell'episcopato. Ma anche il richiamo all'infallibilità del collegio episcopale (il magistero "ordinario") non farà che occultare diligentemente, a Roma, il sempre più obsoleto assolutismo dottrinale del papa». Così H. KÜNG, *La mia battaglia per la libertà. Memorie,* Reggio Emilia 2008, 414.

[44] Edward Cornelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx nacque ad Anversa il 12 novembre 1914. Teologo e presbitero belga, domenicano, fondò, insieme a Chenu, Congar, Rahner e Küng la nuova rivista *Concilium*. Morì a Nimega il 23 dicembre 2009. Per ulteriori informazioni, cfr. la voce di H. HÄRING, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, 142-143.

[45] «Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella Chiesa», in *Concilium* 5/1 (1969) 1-7.

L'Istituto della CTI, in occasione del sinodo straordinario dei vescovi del 1969[46], fu, senza dubbio, tra gli eventi più rilevanti del post Concilio Vaticano II e una grande intuizione di papa Paolo VI. Agli occhi dell'opinione pubblica, le attività della CTI a Roma dovevano contribuire alla ricezione del Concilio negli ambienti curiali. L'obiettivo di Paolo VI era quello di instaurare un dialogo proprio tra una certa teologia romana e i rappresentanti del rinnovamento teologico e biblico in un contesto tumultuoso, tra la promulgazione dell'enciclica *Humanae vitae*[47] (1968) e il dibattito sulla collegialità nella prima assemblea straordinaria dei vescovi del 1969.

Creata ufficialmente il 29 aprile 1969 da Paolo VI, era composta di trenta teologi di diciotto paesi differenti. Lo Statuto provvisorio della CTI fu approvato il 12 luglio 1969[48], in occasione dell'udienza concessa da Paolo VI al Prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. Lo Statuto definitivo fu approvato tredici anni più tardi da Giovanni Paolo II il 6 agosto 1982 con il Motu proprio *Tredecim anni*[49].

Una delle caratteristiche essenziali della CTI è la personale qualificazione scientifica dei membri. Essi devono essere *sapientia praestantes,* uomini, cioè, che si distinguono per saggezza. Ciò significa qualcosa di più che la pura scienza erudita o la pura intelligenza razionale. Vuol dire che il singolo possiede e, di conseguenza, può mettere a disposizione una scienza solida in quanto personalità umana matura, come cristiano credente: «proprio la molteplicità e la differenziazione della scienza moderna esigono oggi quella visione soppesata di cui è capace solo l'uomo veramente saggio»[50].

Si richiede, inoltre, una *fama scientiae*. Possono essere chiamati nella commissione quegli scienziati che godono di una certa stima pubblica, escludendo, quindi,

---

[46] Cfr. G. Caprile, *Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea straordinaria (11-28 ottobre 1969)*, Roma 1970.

[47] Cfr. AAS 60 (1968) 481-503. L'Enciclica sul retto ordinamento della trasmissione della vita umana riprendeva il discorso del Vaticano II di una visione rinnovata dell'amore coniugale e della paternità responsabile. Le reazioni manifestarono chiaramente le reticenze dell'opinione cattolica in merito alla morale sessuale: «L'*Humanae vitae* non è caduta in un ambiente relativamente calmo, in cui gli uomini possono permettersi il lusso di scambiare le loro idee sulla natura o la collegialità dell'episcopato, sull'infallibilità dei documenti pontifici: l'*Humanae vitae* è arrivata in un mondo dove l'uomo si chiede se potrà continuare a lavorare tranquillamente, nella certezza che tale lavoro porterà, prima o poi, alla fine del colonialismo, o se, al contrario, dovrà prendere le armi e impegnarsi nella guerriglia per riportare più in fretta le cose a buon termine». Così F.V. Joannes, *L'Humanae Vitae*, International Documentation and Communication Center, Milano 1969, 276. Per le reazioni *all'Humanae vitae*, vedi anche J. Grootaers, «"Humanae vitae" et les réactions dans les pays du Tiers Monde», in *Pour relire "Humanae vitae". Déclarations épiscopales du monde entier*, cur. Ph. Delhaye – J. Grootaers – G. Thils – Gembloux 1970, 51-66.

[48] Cfr. AAS 61 (1969) 540-541.

[49] *Ibid.*, 74 (1982) 1201-1205.

[50] Cfr. Döpfner, «Commissione teologica», 182.

uomini isolati o marginali, ma anche principianti[51]. Un'altra caratteristica è l'indicazione della nomina, che avviene *pro definito tempore*.

Proprio la composizione mondiale del collegio, fortemente voluta da Paolo VI, è un altro elemento importante della CTI: «La Commissione Teologica è composta da teologi di scuole e nazioni diverse, che emergono per scienza teologica e fedeltà verso il Magistero della Chiesa»[52]. I teologi della Commissione non solo devono provenire da più parti del mondo, ma vi devono anche abitare, svolgere in esse il loro compito normale, che è interrotto solo per il lavoro della commissione, convocata almeno una volta l'anno, normalmente a Roma. Essi devono, quindi, mantenere il contatto con le realtà locali per portare nelle convocazioni romane tutta la ricchezza e l'esperienza della mondialità.

Un'altra caratteristica della CTI è la scelta dei teologi tra le diverse scuole. Il Sinodo non puntò solo ad una pluralità geografica, ma anche ad una pluralità dottrinale, in un libero scambio di opinioni nella CTI, istituita presso la Congregazione per la Dottrina della fede per «prestare il proprio aiuto alla Santa Sede e in modo precipuo alla medesima Sacra Congregazione nel vagliare le questioni dottrinali di maggiore importanza»[53].

La CTI si presenta, quindi, come un organo per la formazione del consenso, affinché, nella molteplicità e dalla molteplicità, sarebbe potuta nascere l'unità, come avvenne nello spirito del Concilio.

Spettava al Sommo Pontefice la nomina dei teologi, ma, al contrario della nomina di quelli della curia, il voto del Sinodo dei vescovi del 1967 prevede un diritto di proposta delle Conferenze Episcopali[54], facendo apparire realmente la vita della Chiesa nella sua ampiezza. Grande importanza assumono le università e le facoltà teologiche nella scelta di membri idonei a tale scopo, secondo quanto già asserito dal Concilio[55].

Le questioni e gli argomenti da sottoporre allo studio possono essere proposti alla Congregazione per la Dottrina della Fede, oppure dalla CTI o dai singoli membri. Le conclusioni, alle quali la Commissione teologica giunge nell'Assemblea plenaria o

---

[51] Già la Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae universae* del 15 agosto 1967 affrontava le caratteristiche dei collaboratori della Sede Apostolica. Cfr. AAS 59 (1967) 885-928.

[52] *Statuto provvisorio della Commissione Teologica Internazionale*, n. 4, in AAS 61 (1969) 540-541.

[53] *Ibid*., n. 1.

[54] Anche nelle nomine per la curia il papa può chiedere delle proposte alle Conferenze Episcopali o ai singoli vescovi, ma a sua discrezione. Per la CTI è già stabilito al n. 5 dello Statuto provvisorio: «I membri della Commissione Teologica sono nominati dal Sommo Pontefice per cinque anni su proposta del Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, previa consultazione con le Conferenze Episcopali». Cfr. *ibid*.

[55] «È pure compito di queste facoltà approfondire i vari settori delle scienze sacre, in modo che si abbia una cognizione sempre più piena della rivelazione divina, sia meglio esplorato il patrimonio della

nelle commissioni speciali, come pure i singoli pareri dei membri, devono essere sottoposti al Sommo Pontefice e consegnati per l'analisi alla Congregazione per la Dottrina della fede.

Il ruolo dei teologi , soprattutto quello dei membri della CTI, non è quello di ripetere o commentare gli insegnamenti del Magistero, secondo lo schema classico sotto Pio XII[56], ma di presentare suggerimenti che rispondano ai perché e ai come della fede[57]. La maggior parte di loro furono dei teologi conciliari. Quindici su trenta furono esperti al Concilio, come Congar, Philips, de Lubac[58], Delhaye, Colombo[59], Rahner, Ratzinger.

Paolo VI, presenziando nella Cappella Matilde la semplice cerimonia di apertura del primo raduno del 1969[60], dopo un accenno alla potestà di Magistero, soggiunse:

> «Chi lo rifiuta, o chi lo impugna attenta alla Chiesa unica e vera; indebolisce la sua virtù apostolica, favorisce non già l'integrazione ecumenica nella verità e nella carità, ma piuttosto la dispersione del gregge di Cristo, e contrae perciò grave debito verso le anime che hanno, ovvero che cercano la fede, e incontra responsabilità davanti al giudizio di Dio»[61].

Nell'esercizio di tale potere, il papa, non solo non intende prescindere dalla riflessione teologica, ma la considera una funzione vitale, intrinseca, necessaria del magistero ecclesiastico. Di qui la sua stima per i teologi e la sua fiducia sia nello studio della fede, sia nella ricerca di ogni cognizione che ne rende più esatta, più ampia, più divulgabile la comprensione.

---

sapienza cristiana, trasmesso dalle generazioni passate, sia favorito il dialogo con i fratelli separati e con i non cristiani, e si risponda ai problemi emergenti dal progresso culturale», in *Gravissimum educationis*, n. 11. Si considera che non sono nominate solo le facoltà teologiche, ma anche le università in generale. Se la CTI doveva dialogare anche con il sociologo, il filosofo, il fisico, il matematico e il medico odierno, essa aveva bisogno di elementi pronti a lanciare la sfida della fede in un mondo così vasto.

[56] Cfr. Ph. Delhaye, «La collaboration de la hiérarchie et de tous les chrétiens dans la formulation des normes morales», in *L'Année canonique* 12 (1978) 43-60.

[57] Cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, X (1972) 1038-1040.

[58] Henri-Marie de Lubac nacque a Cambrai il 20 febbraio 1896. Gesuita e teologo francese, nominato nel 1960 da Giovanni XXIII, consultore della Commissione Teologica preparatoria al Concilio Vaticano II, creato cardinale da Giovanni Paolo II nel 1983, morì a Parigi il 4 settembre 1991.

[59] Carlo Colombo nacque a Olginate il 13 aprile 1909. Vescovo cattolico e teologo italiano, nominato nel 1960 da papa Giovanni XXIII membro della Commissione teologica preparatoria del Concilio Vaticano II, fu membro della CTI dal 1964 al 1974. Morì a Milano l'11 febbraio 1991.

[60] La breve preghiera comunitaria comprendeva, oltre al canto del *Veni Creator*, due letture bibliche prese da Sap 7,7-15 e da 1Cor 2,1-3. Si concludeva con la benedizione apostolica.

[61] DZ, nn. 3020ss.

Così il pontefice continuava:

> «Desidero rassicurarvi della nostra intenzione di riconoscere le leggi e le esigenze proprie dei vostri studi, di rispettare cioè quella libertà di espressione della scienza teologica e di ricerca reclamata dal suo sviluppo, la quale sappiamo sta molto a cuore a ciascuno di voi. Vorremo a questo proposito dissipare in voi il timore che il servizio a voi richiesto debba così condizionare e restringere l'ambito dei vostri studi da impedirne le sue legittime indagini e le sue logiche formulazioni. Noi non vogliamo che sia indebitamente annidato nei vostri animi il sospetto di un'emulazione fra due primati, il primato della scienza e il primato dell'autorità, mentre in questo campo della dottrina divina uno solo è il primato, quello della verità rivelata, quello della fede, alla quale sia la teologia, sia il Magistero ecclesiastico vogliono dare un diverso ma convergente suffragio»[62].

Paolo VI rimarcò, poi, l'oggetto di studio dei membri della CTI:

> «Siate altrettanto fedeli all'oggetto dei vostri studi, la fede, quanto fiduciosi nella possibilità di svolgerli secondo le loro proprie esigenze e secondo il vostro genio personale. Questo significa che volentieri ammettiamo lo sviluppo e la varietà delle scienze teologiche, quel "pluralismo" cioè, che sembra oggi caratterizzare la cultura moderna, non senza evidentemente ricordare l'imprescindibile necessità sempre professata dalla tradizione ecclesiastica di conservare alla dottrina cattolica la medesima intrinseca verità, "*in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*", come tutti ben conoscete»[63].

Riguardo alla collaborazione con la Congregazione per la Dottrina della Fede, il pontefice affermava:

> «Vorremmo infine esprimere il voto che la vostra collaborazione con il dicastero della Santa Sede, preposto alla tutela della dottrina della fede, riesca quanto mai provvida e salutare, non solo per difendere il popolo di Dio dai tanti, troppi e incalzanti errori che assalgono il divino deposito della verità rivelata e autenticamente insegnata dalla Chiesa cattolica, ma altresì ad altri due scopi della più grande importanza: quello di trovare nella fermezza della nostra fede il misterioso segreto di un linguaggio persuasivo al dialogo ecumenico, inteso a ristabilire nella medesima fede e nella medesima carità la perfetta e felice

[62] *Ibid*.
[63] *Ibid*.

> comunione con i fratelli tuttora da noi separati; e quello di ravvivare la nostra pedagogia cherigmatica, la nostra capacità di presentare l'annuncio della rivelazione divina e della umana salvezza con l'autenticità che certamente supera le capacità dell'intelligenza nostra e tanto più le attitudini dell'uomo moderno, ma insieme con la chiarezza di parola, la freschezza di stile, l'ardore di carità, in modo che l'apostolato della Chiesa nel mondo contemporaneo irradi oggi più che mai la sua luce di verità, di bellezza e di certezza»[64].

Tale dichiarazione risultava importante sia alla luce delle affermazioni del card. Suenens – il quale , nelle sue memorie, affermava che Paolo VI non era favorevole alla nascita della CTI, poiché «tutto il male veniva dai teologi»[65] –, sia alla luce del testo della *Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella Chiesa*[66], in cui i firmatari vedevano a rischio il principio di libertà di ricerca scientifica da parte dei teologi, avanzata dal Concilio Vaticano II, ma traballante nel post-Concilio.

L'assistenza del teologo si era attuata in una dimensione ecclesiale molto estesa durante il Vaticano II, nella misura in cui il Concilio, secondo la direttiva di Giovanni XXIII, non era di definizione contro l'errore, ma espressamente un'assemblea che intendeva prendere coscienza della missione della Chiesa sotto la spinta di un mondo che, per il profondo mutamento della condizione umana, la metteva in discussione nel suo essere stesso.

Nella scelta dei membri della CTI[67] si era tenuto conto della diversità geografica e dell'impostazione teologica. Ci furono teologi provenienti da Paesi geograficamente lontani da Roma, come la Yugoslavia, biblisti, patrologi, ma anche ortodossi, protestanti e non cattolici chiamati a dare il proprio contributo come periti, dietro l'appro-

---

[64] *Ibid*. Cfr. anche «Cronaca contemporanea. Attività del Santo Padre», in *Civiltà Cattolica* 4 (1969) 175-177.

[65] Cfr. L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 153.

[66] Il documento, sottoscritto da 38 teologi provenienti da diverse università, apparve in allegato al primo numero dell'anno 1969 della rivista *Concilium* in formato *extra* rispetto al sommario e senza numerazione delle pagine. Nelle sue "memorie" Hans Küng sosteneva di aver suggerito personalmente l'idea di elaborare una dichiarazione, difendendosi tuttavia da un pregiudizio romano, secondo il quale *Concilium* sarebbe stata la sua rivista personale. Cfr. Küng, *La mia battaglia*, 454. I firmatari dell'appello, tra i quali Congar, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx e Schoonenberg, focalizzando la loro attenzione sulla controversa questione tra Magistero e libertà dei teologi, deploravano l'uso di misure coercitive da parte dell'autorità del papa e dei vescovi rispetto ad alcune posizioni teologiche ritenute non pienamente ortodosse. Nessuno di essi desiderava mettere in dubbio l'esistenza di un Magistero di natura pastorale del papa e dei vescovi, ma soltanto affermare la necessità di riconoscere anche il ruolo e il valore della missione dell'insegnamento scientifico.

[67] La creazione della lista dei membri fu annunciata da Paolo VI nel discorso del 28 marzo 1969. Cfr. *Osservatore Romano*, 1 maggio 1969.

vazione di Franio Šeper[68], allora cardinale presidente della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede e, di conseguenza, presidente della CTI. Fu alla prima sessione, infatti, nell'ottobre del 1969, che l'assemblea scelse i cinque grandi temi che forniranno la base dei lavori dei futuri anni: unità della fede e pluralismo teologico (1972), il sacerdozio e l'apostolicità (1970 e 1973), i metodi della teologia morale e i criteri della coscienza (1974), la salvezza cristiana e la promozione umana (1976). Lo studio di questo dossier fu poi orientato verso la teologia della liberazione, sotto richiesta del Segretario di Stato.

Se all'inizio ci fu qualche riserbo per la pubblicazione dei testi, Paolo VI nel discorso dell'11 ottobre 1973, ha espresso pubblicamente il suo desiderio di una loro più larga diffusione:

> «Ci sembra [...] che l'attività di questa commissione deve poter essere più largamente conosciuta e meglio utilizzata, particolarmente pubblicando i suoi risultati (come già è stato fatto in parte), così come le conclusioni delle sessioni. I suoi lavori, in effetti, se sono conformi alla dottrina della Chiesa e se possono essere utili ai bisogni dei nostri tempi, devono essere onorati e divulgati. Occorre, dunque, che essi escano dal cerchio stretto nel quale sono stati realizzati, affinché siano da stimolo per gli specialisti delle sacre discipline»[69].

Tra le riviste che hanno accolto maggiormente gli interventi, si ricordano *Gregorianum*, *La Civiltà Cattolica* e, in francese, la *Documentation Catholique*.

EMANUELE AVALLONE

[68] Tra i grandi assenti troviamo i teologi Schillebeeckx, Küng, Chenu, Metz, Benoît, Aubert, Böckle, Schoonenberg e Murphy.

[69] *Insegnamenti di Paolo VI*, XI (1973) 988-989.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 4 (2015) 147-155

A PROPOSITO DI LIBERALIZZAZIONE DEI MERCATI. LIBERA CIRCOLAZIONE DEI CAPITALI E RESPONSABILITÀ MORALE

Premessa

In occasione delle ricorrenti crisi valutarie e finanziarie, che in maniera più o meno violenta incidono sulla vita di intere popolazioni, si torna spesso a riflettere sulle regole da offrire ai mercati. Si pensi alle riflessioni sull'opportunità di regolamentare le operazioni finanziarie e ai dibattiti sulla responsabilità verso le nuove e le future generazioni.

Nelle crisi, gli Stati si sono rivelati inadeguati ad affrontare da soli le conseguenze del riconoscimento alla libera circolazione dei capitali.

Spesso l'elemento ricorrente nelle crisi valutarie e finanziarie è proprio la fragilità degli Stati, che, con eccessive quote di debito contratte – in valuta estera, nel caso delle crisi valutarie – espongono le loro economie a fenomeni speculativi. Anche in Paesi della zona euro (si veda il recente caso della Grecia, ma non solo), il meccanismo di reperimento dei capitali per finanziare la spesa porta a pesanti conseguenze sulle persone; su tutte l'insicurezza lavorativa e sociale.

Il problema della *governance* dei movimenti di capitali – inquadrato solitamente nei capitoli dell'economia che studiano il collocamento delle risorse per finanziare i progetti di sviluppo dei Paesi – deve dunque tener conto anche delle situazioni debitorie, che possono diventare di crisi quando i capitali diventano difficilmente reperibili.

In tutto questo, mentre i capitali hanno conquistato un diritto pressoché assoluto alla libera circolazione, in nome del principio di efficienza del libero mercato, gli Stati hanno perso di fatto la propria sovranità sul controllo dei flussi, ritrovandosi spesso impotenti di fronte alle conseguenze della liberalizzazione. Come sottolinea uno dei maggiori pensatori contemporanei, Zygmunt Bauman[1], se da un lato c'è un legame dei capitali con lo spazio delle persone, dall'altro troviamo un'indipendenza da esso. Lo Stato appare asservito alle dinamiche capitalistiche, ormai diventate sovranazionali, al tal punto che queste si servono dell'opera e delle garanzie degli Stati[2]. Sempre secondo Bauman, lo Stato è chiamato solamente a rimuovere gli ostacoli che i "locali" possono erigere rispetto ai possessori di capitali. A fare le spese

[1] Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma – Bari [12]2010, 5.

[2] Id., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna 2002, 37. Vedi anche Id., *Vite che non possiamo permetterci.* Conversazioni con Citlali Rovirosa-Madrazo, Roma – Bari 2011, 61-63.

dei piani di rientro dal debito sono quasi sempre il *welfare* e le garanzie per i lavoratori e i cittadini: politiche sulle quali lo Stato ha costruito spesso, almeno in Europa, parte consistente della sua organizzazione.

1. Ascoltare

Al centro della riflessione del Magistero intorno alla *governance* dei movimenti di capitali, troviamo le sollecitazioni agli Stati affinché intervengano per indirizzarne l'utilizzo e la circolazione. Anche se è diffusa la consapevolezza che il raggio d'azione degli Stati è sempre più condizionato da trattati, da organismi sovranazionali e internazionali, dalle relazioni finanziarie e commerciali e dalla cultura liberista promossa dai potenti mezzi di comunicazione, almeno nominalmente lo Stato nazionale ha ancora pienamente la capacità di porre azioni di governo, in quanto la sua potestà non è messa formalmente in discussione.

D'altronde è opportuno ricordare che, tra i principi fondamentali che in economia regolano i rapporti tra le persone nei mercati, è contemplato esplicitamente l'intervento statale volto a garantire sia l'equità che la correzione dei fallimenti di mercato, di cui le crisi valutarie e finanziarie sono un classico esempio. In questi casi non mancano gli economisti che, per contrastare i fenomeni speculativi che si innescano sui mercati, invitano gli Stati a porre in atto una serie di azioni che vanno dal controllo dei capitali alla regolamentazione del mercato creditizio parallelo[3].

Interessante risulta ancora essere la riflessione di Bauman quando aiuta a cogliere altri aspetti legati alla mobilità incondizionata dei capitali. Si pensi alle conseguenze sugli operai condannati ad assistere passivamente al disimpegno delle attività produttive, perché implementate in altri Paesi, senza che né essi né gli Stati possano avere un confronto con chi interviene anonimamente nei loro destini[4].

Per la Chiesa, il destino di ogni uomo è un valore dal quale non si può prescindere, e nella sua dottrina sociale appare tutta la sollecitudine per le condizioni dei lavoratori. Sin dagli insegnamenti di Pio XI si sottolinea con particolare enfasi l'impossibilità per i lavoratori di poter disporre di una loro proprietà[5] come mezzo per raggiungere una condizione di vita dignitosa. Questo criterio, secondo il quale bisogna ritenere importante la prospettiva di realizzazione di vita futura, può essere posto tra i fondamenti di un giudizio etico sulle condizioni del lavoro.

---

[3] Ad esempio si può consultare: P.R. KRUGMAN, *Il ritorno dell'economia della depressione*, Milano 2009, 215-216. Vedi anche ID., *La deriva americana*, Roma – Bari 2004, 278.

[4] BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*, 5; vedi anche ID., *La solitudine del cittadino globale*, Milano [2]2009, 123-125; IDEM, *La società individualizzata*, 154.

[5] Cfr. PIO XI, lettera enciclica *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), n. 61.

E' interessante, riguardo al ruolo dello Stato in economia, quanto troviamo nella dottrina sociale della Chiesa (DSC) sin dalla *Quadragesimo anno*, che a sua volta riprende esplicitamente la *Rerum novarum*. Lo Stato, contrariamente a quanto ritenuto dal liberalismo, non può limitarsi semplicemente a garantire l'ordine pubblico e l'amministrazione della giustizia, ma deve intervenire nel mercato al fine di promuovere la prosperità di tutti. Lo Stato nel promuovere e difendere la libertà di tutti, «nella protezione dei diritti stessi dei privati deve tener conto principalmente dei deboli e dei poveri»[6] e, nel garantire la libertà di azione, deve vigilare affinché questa non rechi danno alle persone e al bene pubblico.

Il Magistero pontificio va così a sancire il dovere per lo Stato di difendere gli interessi delle persone, innanzitutto dei deboli e dei poveri, attuando una decisa politica sociale. Più avanti Pio XI, tra le conseguenze dovute al libero mercato che classifica come «funeste», mette il ridimensionamento del ruolo dello Stato «che si fa servo e docile strumento delle passioni e ambizione umane»[7], mentre dovrebbe perseguire il bene comune e non interessi di parte.

Anche Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* afferma il principio dell'autorità e, citando san Giovanni Crisostomo, ricorda come questa sia di origine divina[8].

A ribadire che la vita economica deve svolgersi all'interno di un chiaro e determinato quadro giuridico è Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*. L'economia di mercato, per poter funzionare, ha bisogno di adeguate certezze circa: la salvaguardia del diritto di proprietà; l'efficienza di servizi pubblici; la stabilità della moneta. Questi compiti, secondo il dettato dell'Enciclica, devono essere perseguiti dallo Stato affinché «chi lavora e produce possa godere i frutti del proprio lavoro e, quindi, si senta stimolato a compierlo con efficienza e onestà»[9].

Insieme a ogni cittadino, lo Stato è chiamato a farsi garante del rispetto dei diritti umani, oltre che a intervenire temporaneamente sul mercato, se la sua azione può essere in grado di salvaguardare i posti di lavoro, rimuovere i monopoli e proteggere settori dell'economia nazionale troppo deboli[10].

Senza cadere nell'errore di diventare assistenziale, lo Stato è chiamato a intervenire attraverso l'attuazione del principio di sussidiarietà, per proteggere le fasce più deboli della popolazione, favorendo l'intervento di quelle realtà che operano accanto ad esse[11].

---

[6] *Ibid.*, n. 25.
[7] Cfr. *ibid.*, n. 109.
[8] Cfr. Giovanni XXIII, lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), n. 26.
[9] Cfr. Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), n. 48.
[10] Cfr. *ibid*.
[11] Cfr. *ibid*.

Infine Giovanni Paolo II[12] riconosce che, nelle attuali dinamiche economiche svincolate dal territorio e dunque dalla politica ad esso limitata, è importante riscoprire i valori dell'eticità in tutti i passaggi del processo economico, oltre che garantire che nei mercati possano operare quelle realtà imprenditoriali che non pongono il massimo profitto come criterio guida per le loro scelte aziendali.

Un quadro abbastanza esaustivo della situazione che genera instabilità sociale, proprio nel senso di una mancanza di sicurezza, è fornito da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*. Secondo il dettato dell'Enciclica[13], a spingere verso la delocalizzazione è quel percorso intrapreso da alcuni Stati che, per attirare i capitali esteri, adoperano politiche di deregolamentazione nel mercato del lavoro e una fiscalità bassa: fenomeni che generano insicurezza sociale sia negli Stati di emigrazione dei capitali sia in quelli di importazione dei capitali stessi.

Per le persone, la situazione si aggrava nella misura in cui queste politiche di delocalizzazione, portano con sé anche un taglio della spesa sociale e una sempre minore efficacia delle organizzazioni sindacali, che secondo la DSC sono chiamate a scoprire, ricercare e costruire una solidarietà oltre i confini nazionali[14].

Le conseguenze di questa incertezza esistenziale toccano la vita delle persone in maniera importante: secondo il Papa emerito, insidiano addirittura la scelta a favore del matrimonio e lo stesso equilibrio psicologico e spirituale, andando così a compromettere il bene della persona stessa[15].

Una novità sembra rappresentata dell'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco. Il Papa richiama spesso la politica, senza riferirsi esclusivamente a un soggetto, che dal contesto appare individuabile volta per volta in realtà statali e nazionali ma anche sovranazionali o internazionali[16].

In conclusione possiamo affermare che la scienza economica e la sociologia, attraverso studiosi autorevoli, come anche il Magistero sociale, inquadrano il problema della *governance* dei flussi di capitali sui mercati finanziari soffermandosi a considerare anche le conseguenze sulla vita delle persone. Evidenziano come parlare di libera circolazione dei capitali significa parlare di indebitamento e insicurezza sociale (compromissione del *welfare* e peggioramento delle condizioni dei lavoratori). Infine è riconosciuta in maniera diffusa la necessità, o almeno l'utilità, dell'intervento statale o della politica nel mercato, al fine di correggere le ingiustizie provocate presso le popolazioni.

---

[12] Cfr. *ibid.*, n. 37.

[13] Cfr. BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 25.

[14] Cfr. *ibid*.

[15] Cfr. *ibid*.

[16] PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Per una riforma del sistema finanziario e monetario internazionale nella prospettiva di un'autorità pubblica a competenza universale* (24 ottobre 2011); Cfr. FRANCESCO, papa, lettera eciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), nn. 38;129; 196-197; 214.

E si può anche affermare che di fronte all'internazionalizzazione del mercato dei capitali si stenta a trovare il modo in cui lo Stato possa efficacemente agire per svolgere il ruolo che tutti auspicano. Nelle soluzioni ipotizzate si tende a proporre la riproduzione della struttura governativa alla nuova realtà dei mercati internazionali, e in questo senso sembra che vada anche l'orientamento del Magistero[17] e di alcuni teologi[18]. Si tratta di tentativi che danno per acquisita la situazione creatasi, ossia la conquistata libertà di movimento dei capitali, anche se con l'auspicio di non lasciarla senza alcun controllo.

Per una lettura morale da offrire alla coscienza è bene ricordare che l'interconnessione dei mercati richiama la responsabilità di ciascuno verso tutto il genere umano o, per usare l'espressione della DSC, verso l'intera famiglia umana. La ricerca teologico-morale deve cercare di contribuire a definire i modi attraverso i quali si può esercitare questa responsabilità, consapevole che ciascuno sente più forte la responsabilità verso chi può essere incontrato realmente nella storia, mentre esercita con maggiore difficoltà la responsabilità verso chi è più lontano.

2. Giudicare

In seguito allo sviluppo tecnologico e alla conseguente possibilità di intervenire a livello planetario, è cresciuto il dibattito intorno alla responsabilità globale. Dalle zone più ricche del pianeta si può influire sui destini di chi non si è mai incontrato né conosciuto.

Senza voler giocare con le parole, si può affermare che in un contesto di finanza globale si sono moltiplicati, quasi all'insaputa dei soggetti, rapporti "disincarnati", mentre proprio il principio teologico dell'incarnazione riporta al centro della nostra riflessione sulla *governance* dei movimenti dei capitali la necessità di riprendere il rapporto da uomo a uomo, e chiede di inquadrare il tema dando priorità alla responsabilità. Sul tema si corre il rischio, ben noto a noi che viviamo nell'epoca dell'informazione attraverso la rete, di conoscere tutto di quanto accade lontano e di non essere a conoscenza di quanto accade vicino a noi. Per riorientare il discorso della *governance* mondiale del mercato dei capitali è opportuno partire dagli elementi costitutivi della *governance* locale, da dove è più facile far emergere le modalità dell'esercizio della responsabilità.

[17] *Ibid.*, n. 175.

[18] Tra gli articoli si possono consultare: L. Lorenzetti, «La "Gaudium et spes" sulla Chiesa nel mondo contemporaneo e l'etica teologica sociale», in *Rivista di Teologia Morale* 173 (2012) 45-53; D. Santangelo, «Un'autorità pubblica universale per governare la globalizzazione economico-finanziaria», in *ibid.*174 (2012) 223-230.

Da At 2,34-47[19] emergono gli elementi di una responsabilità all'interno di una vita comunitaria. Nel brano in questione, uno dei sommari in cui viene presentata la vita della comunità cristiana, Luca pone particolare attenzione alla dinamica che consente alla comunità di svilupparsi. La crescita è una prerogativa di Dio[20], che si prende cura del suo Regno, che si mostra Padre della sua comunità, ma è entro il vissuto descritto nel brano che Dio ne fa dono alla sua comunità.

La prima caratteristica che emerge da questa descrizione la troviamo all'inizio del v. 42: è la perseveranza. Luca, nello stesso versetto, specifica le azioni in cui si manifesta questa perseveranza. *In primis*, evocando l'annuncio cristiano, «nell'insegnamento degli Apostoli»; poi nello «spezzare il pane e nelle preghiere»: pur essendo controversa l'interpretazione dello "spezzare il pane"[21], essenziale sembra il fatto che la comunità è fedele a un gesto in cui il Risorto si rende presente e riconoscibile in mezzo ad essa.

La via per la crescita è la comunione. Comune è l'adesione al messaggio cristiano, comune è l'utilizzo dei beni, come ci mostrano i vv. 44-45: «Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune, vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo quanto ciascuno ne aveva bisogno». Nel processo di conversione a Cristo la comunione diventa possibile in quanto si ha a cuore la promozione dell'altro nella libertà e non in base alla legge.

Qualche versetto prima (At 4,34) troviamo una indicazione importante; il ricavato delle vendite veniva messo ai piedi degli Apostoli e ridistribuito a seconda dei bisogni. Le risorse vengono distribuite a partire dalla condizione di ciascuno e non a tutti nella stessa misura. La comunione dei beni è dunque finalizzata alla relazione. Il fare spazio nella propria esistenza al fratello che con la sua presenza interpella tutta la comunità viene prima della considerazione dei beni in sé.

Il v. 46 ci dà un'altra informazione: «ogni giorno erano perseveranti insieme»; ma quell'*insieme* andrebbe tradotto piuttosto con "concordemente": cosa che segnala che avevano la stessa intenzionalità e attenzione allo stato di ciascun membro. Dalla tensione che si crea tra l'attenzione al singolo e l'intenzionalità comune, nasce la comunione all'interno di una comunità. Questo è l'indice della vera crescita, il dato numerico altro non è che la conferma della bontà con cui la comunità vive le relazioni, con cui posa lo sguardo sull'altro, con cui sa valorizzare e gestire le proprie risorse proprio per il bene di tutti e di ciascuno.

---

[19] Per il commento al libro degli Atti, cfr. E. GATTI, *Atti degli Apostoli. Il libro della missione*, Bologna 1975; R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, I, Brescia 1985; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998; C.K. BARRET, *Atti 1*, Brescia 2003; J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003; R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Assisi 2005.

[20] Cfr. Mt 13,33 oppure 1Cor 3,6.

[21] Cfr. BARRET, *Atti*, 194-198.

Dal brano di Atti cogliamo dunque l'importanza della prossimità, nel momento in cui vengono poste e perché vengano poste in essere azioni nei riguardi dell'altro. L'azione di redistribuzione dei beni esercitata dagli Apostoli ha la sua ragion d'essere in quanto essi sono presenti al volto dell'altro e in quanto la redistribuzione è frutto di un'attenzione condivisa da tutta la comunità. Questa prossimità rende ragione dell'organizzarsi per la gestione delle risorse secondo i bisogni di ciascuno, secondo quel disegno di salvezza in cui Dio stesso agisce facendosi prossimo e non restando fuori dal rapporto con la sua creatura.

3. Agire

La comunità matura e cresce corrispondentemente alla crescita della responsabilità della persona e della comunità stessa. Essa, affidata alla responsabilità dei suoi membri, si arricchisce dei doni di Dio nella misura in cui al suo interno vengono a stabilirsi alcune condizioni. Queste condizioni sono figlie di una consapevolezza che porta a compiere degli atti precisi, implicanti una volontà determinata.

Caratterizzante diventa mettere in comune ciò che si possiede (segno di accoglienza dell'altro) ma altrettanto fondamentale è la *governance*, la gestione di questo patrimonio attraverso la ridistribuzione a seconda del bisogno di ciascuno.

Se l'organizzare la gestione dei beni ha la sua ragione d'essere nel fatto che tutti si sentono responsabili del bisogno dell'altro, una *governance* mondiale dei flussi di capitale dovrà costruirsi intorno al modello delle comunità dove la responsabilità è vissuta fra i membri. Questa responsabilità non può esser data per scontata e senza di essa, o senza mirare esplicitamente ad essa, l'istituzione di nuovi organismi internazionali con il potere di presiedere ai processi mondiali – con la motivazione che sovranazionali sono i movimenti e dunque sovranazionale dev'essere l'Autorità che possa governarli – non sarà risolutiva. Da un altro punto di vista, ugualmente condivisibile, si può affermare che vanno promossi organismi internazionali o sovranazionali, solo e soltanto nella misura in cui questi organismi sono rappresentativi di comunità che realmente vivono la responsabilità tra i loro membri.

Si vuol dire, in altre parole, che l'istituzione di organismi al fine di una *governance* mondiale va di pari passo con la riscoperta della responsabilità reale del soggetto morale, per non incorrere nel fallimento di strutture planetarie che risulterebbero disincarnate dall'esistenza della famiglia umana.

Per promuovere la responsabilità all'interno dei mercati finanziari è da sostenere il principio secondo il quale è possibile condividere i mezzi (capitali) solo se si condividono i fini (il bene della comunità dove vengono impiegati). Se questo non può essere garantito, senza remore e senza necessariamente mettere a tema la necessità di un'Autorità mondiale, è giusto impedire la libera circolazione dei capitali.

Questo potrà risultare scomodo da sostenere in questi tempi, ma bisogna ridire con forza che i beni sono a disposizione di alcuni per il bene di tutti e perché questo bene sia garantito è necessario individuare un sistema di *governance* dove siano chiari i fini, i soggetti, le regole e i criteri; e dunque le responsabilità. Diversamente è bene che il capitale rimanga legato a un territorio dove, almeno potenzialmente, può avvenire l'incontro con l'altro. Ciò non esclude affatto che si possa operare finanziariamente anche in altre parti del pianeta, ma in questo caso è bene che ciò avvenga in maniera puramente gratuita[22] oppure accettando di trasferire con il capitale anche i possessori. Tutte le forme di gestione o di amministrazione dei capitali che non sottostanno a queste forme, devono essere ritenute non lecite in quanto si sottraggono al principio morale fondamentale che il capitale è affidato a ciascuno per il bene comune e amministrato da un sistema di *governance* che ha presente il volto dell'altro.

Anche se può risultare superfluo, è bene infine specificare che nella formula precedente di regolamentazione del trasferimento dei capitali non rientrano quelli che "viaggiano" a compendio del commercio internazionale in quanto legati a tutt'altra tipologia di operazioni.

Rimane ancora una domanda alla quale si dovrebbe cercare di rispondere: cosa ne sarà dei progetti di sviluppo finanziati attraverso i capitali esteri? Probabilmente andrebbe applicata anche all'indebitamento degli Stati la proposta di Paul Robin Krugman riguardante l'indebitamento delle aziende[23], che cioè esso avvenga nella moneta del Paese dove si va a investire, così da legare al territorio, seguendone le sorti, il capitale che cerca di trarre vantaggio da una determinata operazione. Da questo punto di vista, per la zona euro, dove si è preteso avere una moneta unica senza prima costituire una vera unione politica, bisognerebbe ipotizzare una non restituzione del debito piuttosto che pretendere da Paesi come la Grecia, ad esempio, che per restituire privino i loro cittadini dei beni essenziali.

EMANUELE GIANNONE

[22] Penso alle tante esperienze di solidarietà internazionale attraverso le quali si opera una sincera e autentica promozione umana.

[23] «Il mio personale suggerimento è che i governi tentino di scoraggiare le aziende nazionali a chiedere prestiti in valuta estera e, forse, anche a fare eccessivo affidamento sul denaro preso a prestito in generale. Il miglior modo per raggiungere questo scopo è probabilmente quello di tassare le aziende che chiedono prestiti in valuta estera. I Paesi potrebbero così far cadere le valute senza provocare collassi finanziari e, di conseguenza, prevenire possibili crisi finanziarie. Non mi piace l'idea che nazioni abbiano bisogno di interferire sull'andamento dei mercati. […] Ma è difficile immaginare che si possa continuare a fare a meno di questi provvedimenti, e a credere che i mercati finanziari ricompensino sempre la virtù e puniscano il vizio». Così KRUGMAN, *Il ritorno dell'economia della depressione*, 216.

Segnalazioni bibliografiche

M. Petricola, *La rilevanza del cristianesimo come* paradosso *e* con-passione. *Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J.B. Metz* (= Collana "Tesi Gregoriana" 217), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015, pp. 430, € 28,00. ISBN: 978-88-7839-321-9.

«Il messaggio cristiano è ancora rilevante per le persone del nostro tempo?»: intorno a questa domanda, di ascendenza tillichiana, si articola il volume che presentiamo, frutto della tesi dottorale di Mariangela Petricola, pubblicato nella prestigiosa collana «Tesi Gregoriana». Il lavoro si colloca, come sottolinea la *Presentazione* di monsignor Mariano Crociata, nella prospettiva di una Teologia fondamentale che, nel ridefinire la sua funzione apologetica, pone la questione della "credibilità del cristianesimo" come ricerca della sua «significatività per l'uomo di oggi» (p. 8). La finalità, chiarita nella *Introduzione* è, infatti, quella di un ripensamento di modelli esistenti e l'assunzione di rinnovate categorie per ridire la fede nell'odierno areopago culturale, in modo da superare lo scollamento con l'esperienza di vita che è diventato motivo della sua irrilevanza.

Importante, a tal fine, si prospetta la prima delle tre parti in cui è strutturato il testo (*La rilevanza del cristianesimo nel contesto contemporaneo*), la quale intende rintracciare i motivi della "crisi" del cristianesimo attraverso la messa in luce di alcune tendenze presenti nella postmodernità: il processo di "individualizzazione religiosa", con il conseguente spostamento dell'asse simbolico-valoriale dalle forme tradizionali di fede alla contaminazione cognitiva dovuta al pluralismo religioso; lo slittamento semantico da "religione a spiritualità", con la fluidità delle forme con cui si traduce l'esperienza del sacro, ma anche con una metamorfosi dell'idea di Dio e dell'io che si serve di moduli mistici e gnostici; il passaggio dal "disincanto" del mondo della Modernità illuministica al senso di "spaesamento" indotto dall'attuale società. Accanto ad una rilettura della categoria della secolarizzazione, ormai inadeguata ad interpretare l'attuale rapporto tra religione e società, si affianca una densa riflessione sulla "post-secolarità", come contesto nuovo dove non si può più parlare di marginalità del cristianesimo, ma addirittura della sua "rilevanza pubblica", in virtù del ruolo societario riconosciuto alle religioni. La secolarità viene interpretata dall'Autrice, sulla scorta dell'attuale riflessione filosofica e sociologica, come spazio interculturale dove le religioni sono chiamate ad essere comunità di memoria per il loro ricco potenziale semantico nella visione di una laicità ospitale.

In questo quadro culturale vengono proposti due modelli di cristianesimo, il cristianesimo del *paradosso* e il cristianesimo della *con-passione*, attraverso una lettura guidata delle opere teoreticamente più significative dei due autori oggetto di analisi, il cui accostamento risulta di per sé originale: il filosofo urbinate Italo Mancini, a cui dedica la seconda parte (*Il cristianesimo paradossale di I. Mancini*), e il teologo tedesco Johann Baptist Metz, il cui pensiero viene sviluppato nella terza parte (*La teologia fondamentale come* politica *della* memoria passionis *in J.B. Metz*). Le due parti si richiamano reciprocamente nel far emergere attraverso un

complesso lavoro interpretativo, la medesima pro-vocazione «l'indicazione ad assumere un modello ermeneutico ed una progettualità teologica che tenesse conto dell'efficacia pratica della verità, di una reale presa in carico del vissuto storico nella prospettiva di una responsabilità pubblica della fede» (p. 341).

Si comprende allora l'approccio metodologico scelto e annunciato nella *Introduzione*, definito "fenomenologico-ermeneutico", ovvero attento «allo sviluppo tematico e categoriale del pensiero dei due autori nel loro interagire con la cultura a loro contemporanea» (p. 15), in cui lo snodarsi cronologico delle opere e i contributi dei critici che ne hanno costituito l'ampia letteratura sono tenuti presenti, ma non rappresentano esplicito oggetto di analisi. Ciò che siamo invitati a trovare è il pensiero come "laboratorio" dove poter rinvenire lo "stile" adeguato per una teologia alle prese con una nuova narrazione di Dio.

La seconda parte offre, infatti, un profilo teologico di I. Mancini attraverso l'individuazione del luogo critico del suo pensiero, costituito dalla necessità di ritessere il dialogo tra filosofia e teologia per poter misurare il cristianesimo con le istanze della "ragione moderna" in ordine al problema della verità dei suoi fondamenti. Attraverso il suo itinerario speculativo si assiste al cambiamento delle categorie di partenza, legate ad un'impostazione metafisico-scolastica inadeguata a rispondere alla domanda di "significatività" di una fede "adulta": la religione, in quanto evento storico e progetto di salvezza, deve essere definita più propriamente come "rivelazione" ovvero "kerygma"; la "ragione", alla fine della Modernità con la crisi dei grandi racconti, si scopre nella sua "indigenza", questuante nei confronti della verità che non può possedere nella sua totalità; il concetto di "verità" viene ricondotto alla sua matrice biblica, restituendole il suo carattere di evento; il modello metafisico viene sostituito da quello "ermeneutico", a cui è riconosciuta una dignità epistemologica in grado di costituire l'esordio della riflessione teologica, collocando l'attesa del disvelamento veritativo nella dimensione utopico-escatologica. La figura di cristianesimo che emerge dalla suo modello di teologia, è un cristianesimo qualitativamente differente perché biblicamente fondato, capace, nel recupero della logica dirompente del Vangelo, di riproporre il messaggio di salvezza ad un mondo infatuato da altre proposte salvifiche. Ciò a cui egli guarda è un cristianesimo "esperto in umanità", che nella costruzione di una "cultura della riconciliazione" e di un *ethos* globale torni ad essere riserva di senso per il mondo di domani.

La terza parte mette in luce il profilo spirituale e teologico del discepolo di K. Rahner, J.B. Metz, il quale ha tradotto questa esigenza con la proposta di un cristianesimo «con il volto rivolto al mondo», capace di scuotere questo tempo postmoderno segnato dalla "amnesia". Alla "crisi" di Dio e alla tentazione della "privatizzazione" della fede cristiana di fronte alla realtà del pluralismo e del secolarismo ideologico, Metz mette in campo una "ermeneutica mistico-politica" del cristianesimo. Si delineano così i tratti di una "teologia per il mondo (post)secolare" dove le categorie di *memoria Jesu* e *con-passione* costituiscono il cardine teoretico della sua proposta teologica: la memoria, nella connotazione "politica" di "resistenza", traghetta nel tempo un "deposito di senso" in grado di sprigionare energie di liberazione perché si fonda sul testamento di amore di Gesù; la *con-passione* determina un'esistenza che testimonia e condivide la passione di Dio "per" il mondo. Con questo termine si ridefinisce non solo il Nome di Dio, ma anche l'agire dell'uomo nel porsi alla sequela del Dio di Gesù Cristo,

essa diviene «categoria fondante il progetto di mondo del cristianesimo nell'epoca della globalizzazione» (p. 286).

A conclusione di questo studio, prende forma un possibile *itinerarium ad Deum* postmoderno, il cui vertice è la "mistica" della *con-passione*, ovvero la formulazione della grammatica della fede in uno stile biografico-testimoniale dove il Vangelo possa favorire luoghi di promozione dell'umano.

Il volume, pur nell'argomentazione accademica che non sempre consente una lettura semplice, si pone come contributo significativo per l'attuale ricerca teologica, soprattutto nel richiamare l'urgenza di un rimodellamento dell'epistemologia teologica adeguata allo *Zeitgeist,* ma anche nel rimettere al centro la categoria della compassione che oggi con il magistero di Papa Francesco sta assumendo nuovo slancio.

Filippo Carcione

Annibale Pizzi (1937-2014). La pedagogia come progetto di vita e via di salvezza, cur. F. Carcione, Arte Stampa Editore, Roccasecca 2015, pp. 160, € 10,00. ISBN: 978-88-95101-51-4.

Le pagine di questo volume, frutto di un lavoro collettaneo prodotto all'interno dell'Università di Cassino e del Lazio Meridionale da docenti, contrattisti e dottori di ricerca legati a quei corsi di laurea in Scienze dell'Educazione, ove Annibale Pizzi, dopo un inizio salernitano (1972-1979), fu protagonista indiscusso per un trentennio (1979-2009), ricoprendo per buona parte del tempo anche la carica di Presidente (1999-2007), si rivelano come la traduzione in chiave accademica del grande interesse che la Chiesa stessa nutre e coltiva nei confronti della struttura pedagogica dell'uomo. Al di là delle ricche spigolature offerte dai contributi dei singoli autori (Rosella Tomassoni, Bernardo Starnino, Vincenzo Alonzo, Augusto Ciaraldi, Antonio Cartelli, Filippo Carcione, Antonio Fusco, Amelia Broccoli, Daniela Persechini, Angelo Molle, Giovanni De Vita), ci limitiamo nella presente segnalazione ad inventariare per grandi linee l'orizzonte teologico complessivo, in cui si mosse la riflessione di un valido pedagogista, che provò a spalmare i contenuti delle sue lezioni impresse in un notevole arsenale di scritti anche oltre le aule universitarie, dal giornalismo professionista (collaborò tra l'altro con *Il Giornale d'Italia*, *La Nazione*, *il Resto del Carlino* e la redazione molisana del TG3) all'impegno politico (fu sindaco di Pesche dal 1978 al 2001).

In un discorso rivolto ai vescovi italiani, in occasione della loro Assemblea Generale, il 27 maggio 2010, Benedetto XVI invitava ad andare alle radici profonde dell'emergenza educativa per potere rispondere adeguatamente alla tenaglia dell'autonomia intesa come solitaria esternazione dell'ego e dello svuotamento axiologico cagionato dalla propaganda scettico-relativista. Scorrendo il testo papale, secondo cui «l'*io* diventa se stesso solo dal *tu* e dal *voi*» e «solo l'incontro con il *tu* e con il *noi* apre l'*io* a se stesso», si scorge una perfetta sintonia con il manifesto personalista di Pizzi così esplicitato: «La persona umana è un essere inalienabile;

ed esprime, quindi, di per sé un bene; un bene coincidente con *valore*, con il migliore dei valori […], specie se si considera la persona umana come un *essere libero*, perché così creato dall'Onnipotente […]. Il che implica guardare con molti limiti alla *cultura dell'eteroeducazione*; e dare preminenza alla *cultura dell'autoeducazione, o cultura interna alla persona umana*» (p. 132). Ciò che Pizzi ha voluto sottolineare come essenziale è, appunto, il fatto che la persona umana, pur nella libertà che ne caratterizza lo statuto ontologico, diventa se stessa solo con l'altro e dall'altro in un percorso formativo avente relazionalità e comunione come recuperi axiologici determinanti; e un uomo di fede come lui, che negli anni della maturità s'immerse nel servizio ecclesiale fino ad esercitare i ministeri del lettorato e dell'accolitato, ben aveva sperimentato nella propria carne la necessità di questa "dialogicità pedagogica", aprendosi nella fede e per la fede a Colui che è il *Tu* per eccellenza, ovvero Dio stesso.

La riflessione teologica, del resto, parte da un assunto chiarissimo: ogni progetto educativo presuppone sempre una determinata idea di umanità, un'immagine di uomo, che volenti o nolenti si trasmette, non solo con il proprio parlare, ma con il proprio essere e il proprio operare. In altre parole, ogni pedagogia è l'applicazione sul piano formativo di una precisa antropologia globale, che risponde alle domande fondamentali sull'origine della vita dell'uomo, sul suo destino, sul valore della persona umana e sul significato della convivenza umana. Nessun processo educativo può essere efficace se non fa perno sull'unità della persona, se non tiene conto di tutte le sue dimensioni e non accompagna ad una organica esperienza di vita. E in rapporto alla domanda di significato dell'uomo, il lungo magistero di Pizzi continuamente risponde che l'annuncio del Dio amico dell'uomo, che in Gesù si è fatto prossimo a ciascuno, se accolto e vissuto, realizza il progetto di una vita riuscita. Nella sue pagine egli testualmente appuntava: «Quel che non è stato capito compiutamente è il *progetto d'amore* che Dio ha posto in essere mediante Gesù […], per la singola persona umana (= intesa come un *sigillo* impresso direttamente da Dio dentro l'individuo-uomo e l'individuo-donna). Un amore quello di Gesù, Cristo signore, rivoluzionario, "addirittura scandaloso: l'amore diventa *Caritas*, un amore discendente e ascendente insieme, che si espande verso il *largo* e si proietta verso l'*alto*" […]. Ed è proprio grazie all'immensurabile amore di Gesù, che attende *schiavo silenzioso* dentro ciascuno dei nostri cuori, che viene data la possibilità alla singola persona umana di scoprire il valore che la vita singola esprime» (p. 135).

Questi richiami ad alcune bipolarità che entrano in gioco nella pedagogia cristiana, a cui volendo andrebbero aggiunte tante altre, alle quali Pizzi spesso allude nei suoi scritti, sono sufficienti per capire che l'educazione non è un semplice tema da trattare, ma investe la riflessione teologica e antropologica in quanto tale. Se non mancano coloro che teorizzano l'impossibilità di educare, nel senso che la ritengono lesiva del libero orientamento della persona, molti di più sono quelli che – coscienti della loro missione di dover-educare, ma di fatto si sentono impotenti a farlo – sono presi dallo scoraggiamento: educare è diventato impossibile. Si tratta di un sentimento di sconfitta di fronte a forze ritenute più potenti, se non invincibili. A questo *humus* sociale contemporaneo la risposta di Pizzi è stata netta: «In questo paradosso, ci pare che almeno la fede cristiana, proprio per essere ancora e sempre esperienza di salvezza, debba prendere sul serio le domande e i desideri delle persone comuni, debba riconoscere la loro dignità e la loro rilevanza e debba aiutarle a diventare soggetti di speranza e trasformazione verso un mondo più umano» (p. 41).

Una tale possibilità, secondo Pizzi, è radicata nella domanda che ogni persona porta con sé con la sua nascita: di essere messo in grado di accedere pienamente alla sua umanità, di sviluppare le potenzialità che porta con sé. Nessun clima culturale, nessuna situazione familiare o sociale, riusciranno mai a spegnere il desiderio che ogni persona ha nel cuore di essere educato. È un desiderio insopprimibile che, se non è soddisfatto nella verità, cercherà di esserlo in un modo falso. Per quanto cambino le situazioni, non verrà meno nell'uomo la radicale domanda dell'educazione, e dipende dall'incontro tra domanda e offerta la possibilità dell'uomo di poter tradurre in progetto compiuto quell'intenzionalità d'amore con cui è venuto alla luce. Non è sufficiente, dunque, offrire conoscenze, sviluppare competenze, formare, in una parola, professionisti, ma occorre contribuire a formare "una persona", a dare una "forma bella" alla sua umanità, un'armonia e una unità alle sue dimensioni. E quest'opera, impagabile, non è possibile se non si è educati alla gratuità, al dono di sé, e se non si contemplano, con stupore, le possibilità deposte come germe nel cuore di ogni persona. Per questo Pizzi afferma: «Posso conoscere tutto della Genetica, o della Fisica, o di Kant, o di Platone, o di un grande santo, ma ciò non mi aiuta nella retromarcia dell'introversione, verso me stesso/a, come invece avvenuto nel "figliuol prodigo" […]. Questa parabola evangelica è la base per autoravvedermi, autoimpostarmi, autoformarmi, autoeducarmi, sotto un duplice profilo, alla speranza della vita eterna, e anche per la vita terrena e professionale, nel rispetto del mio talento, ma sempre, se ho piacere, in compagnia Tua, Signore» (p. 141).

L'equilibrio in partitura qui delineato tra l'orientamento sicuro del *Theós* e la sedimentazione responsabile dell'*autós*, che in sostanza costituiscono i poli della dialettica formativa d'ogni coscienza personale, racchiude in definitiva tutta la provocazione di Pizzi: si deve dunque educare la coscienza e ci si deve educare alla coscienza, ovvero tenendo cura della propria libertà, che giammai significa totale autonomia dagli altri o radicale rifiuto di impegno, bensì è una conquista, autentica, quando utilizzo il mio diritto di autodeterminarmi (il libero arbitrio) per compiere scelte positive per il bene mio e degli altri, secondo intelligenza e capacità di accogliere il mondo con lealtà e verità.

Un traguardo che il docente cassinate, senza minimamente tradire la laicità istituzionale chiamata ad interpretare nel lavoro quotidiano di pedagogista all'interno dell'accademia statale, auspicava sinceramente a tutto il suo uditorio, osservando *in primis* il rispetto sacrale d'ogni coscienza ed invitando semplicemente chiunque a non privarsi di una particolare proposta: «Invito il lettore e la lettrice, qualora avessero pregiudizi di natura spirituale o religiosa, a liberarsene; e a leggere la seconda parte di questo libro [n.d.r. A. Pizzi, *Pedagogia della salvezza (scienza e fede)*, Roma 2010[2]] come fa chiunque debba studiare un testo di un medico, di un filosofo, di uno storico delle religioni, di un fisico, di un biologo, di un farmacologo, di un antropologo, di un geologo, di un ambientalista, di un astronomo, di un botanico, di un matematico […]. Con ciò voglio dire che, per comprendere l'idea di questo libro, anche se non rispondente alle ipotesi dei propri convincimenti, si deve tuttavia convenire che non occorre essere credenti per esaminare una proposta diversa e non usuale» (p. 146).

E di questa diversità e non usualità egli è stato testimone di fede indimenticabile. Grazie a questa pubblicazione, che ne capitalizza il rilievo scientifico.

Benedetto Minchella

Finito di stampare nel mese di marzo 2016
presso la Tipografia Arte Stampa Editore
Roccasecca - FR