

ANTHROPOTES

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

1997

XIII

N. 1

Pontificia Università Lateranense
MURSIA

ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore scientifico:

ANGELO SCOLA, Preside

Direttore editoriale:

LIVIO MELINA, Roma.

Comitato scientifico di Redazione:

CARLO CAFFARRA, Ferrara, Italia;

GEORGES CHANTRAINE, Bruxelles,
Belgio;

JOHN FINNIS, Oxford, Inghilterra;

ALFONSO LOPEZ TRUJILLO,

Città del Vaticano;

STANISLAW GRYGIEL, Roma;

KURT KRENN, Austria;

JEAN LAFFITTE, Roma;

TADEUSZ STYCZEN, Lublino, Polonia;

ANGELO TOSATO, Roma;

GIANFRANCESCO ZUANAZZI, Roma;

JUAN ANTONIO REIG PLA,

Valencia, Spagna;

CARL ANDERSON, Washington, USA;

OCTAVIO ACEVEDO, Messico.

Segretario di Redazione:

JOSÉ NORIEGA BASTOS

Redazione:

Prof. Livio Melina, Direttore Editoriale Istituto Giovanni Paolo II

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

Tel. ++39 (0)6 69886113 / 69886401 - Fax ++39 (0)6 69886103

E-Mail: pulpigp2@librs6K.vatlib.it - INTERNET: <http://www.pul.it>

Abbonamenti:

Gruppo Ugo Mursia Editore

Servizio Abbonamenti

Via Tadino, 29 - 20124 Milano Italia - Tel. ++39 (0)2 29404404

Quote 1997:

Abbonamento annuo (2 numeri): £ 55.000 (estero Us \$ 50)

Un fascicolo: £ 35.000 (estero Us \$ 33)

Annata arretrata: £ 60.000 (estero Us \$ 55)

Un fascicolo arretrato: £ 40.000 (estero Us \$ 38)

NOTA: La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono contro rimessa dell'importo.

I pagamenti possono essere eseguiti:

a) con versamento su Conto Corrente Postale n. 11791209 intestato a "Gruppo Ugo Mursia Editore" c/Anthropotes;

b) con assegni Bancari all'ordine Gruppo Ugo Mursia Editore, specificando nominativo, indirizzo e causale del versamento.

Con il pagamento si prega indicare il numero della fattura.

Le richieste di abbonamento, le comunicazioni per mutamenti di indirizzo e gli eventuali reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno indirizzati a: Gruppo Ugo Mursia Editore - Servizio Abbonamenti - Via Tadino, 29 - 20124 Milano.

SOMMARIO

ANTROPOCENTRISMO O BIOCENTRISMO?

Editoriale	p.	5
Sommari		9
Articoli		
PHILIPPE CASPAR, <i>La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines</i>		17
PAUL HAFFNER, <i>The Impact of Evolutionary Theory on Theological Anthropology</i>		55
HENRY HUDE, <i>Présupposés philosophiques propres au biocentrisme ou anthropocentrisme</i>		69
GIANFRANCESCO ZUANAZZI, <i>L'uomo e l'animale</i>		91
In rilievo		
ANGELO TOSATO, <i>L'istituto familiare dell'antico Israele e della Chiesa primitiva</i>		109
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, <i>La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás</i>		175
Forum Pannenberg		
<i>Dibattito a proposito di un recente volume sui fondamenti dell'etica</i>		203
LIVIO MELINA, <i>Principio dell'incarnazione e valore teologico dell'agire umano</i>		205
MARTIN RHONHEIMER, <i>Ethik als Aufklärung über die Frage nach dem Guten und die aristotelische "Perversion des ethischen Themas"</i>		211
WILLIAM E. MAY, <i>The Link between the Natural Law and the Question of the Good</i>		225
SERVAIS PINCKAERS, O.P., <i>À la recherche d'une éthique chrétienne</i>		231
RÉAL TREMBLAY, C.S.S.R., <i>Plaidoyer pour une hétéronomie par dépassement</i>		237
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, <i>En el principio: el Amor del Padre</i>		243
Nota critica		
JOSÉ MIGUEL GRANADOS TERMES, <i>Recuperación del concepto de persona en bioética: recensión al libro de L. Palazzani</i>		251

© Copyright 1997 Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - Città del Vaticano
Proprietà letteraria riservata - *Printed in Italy*

Stampa: Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate (VA)

EDITORIALE

Col primo numero del 1997 la nostra rivista entra in una nuova fase della sua esistenza. Si inaugura infatti, con la collaborazione dell'Editore Mursia, una nuova serie, rinnovata nella veste tipografica ed anche nell'impostazione generale. Nella continuità sostanziale con la sua breve ma significativa tradizione, inizia anche qualcosa di nuovo.

Continuità e novità

Le ragioni della *continuità* riguardano l'identità della rivista, come organo ufficiale ed espressione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia. Esplorare e promuovere la ricerca scientifica circa la "*veritas matrimonii et familiae*" costituisce la stessa ragion d'essere di questa pubblicazione. Fin dall'inizio e poi nei momenti cruciali della sua storia (cf. Editoriale del n. I/1/1985 e del n. VIII/1/1992) è risultato evidente che il luogo di questa riflessione doveva essere collocato nella connessione tra etica, antropologia e cristologia: "l'etica può fondarsi solo sull'antropologia e questa è adeguata solo nella luce del Verbo incarnato", scriveva Mons. Carlo Caffarra, primo Direttore scientifico di "Anthropotes". Il pensiero e il magistero di Giovanni Paolo II rappresentano la ricca fonte ispiratrice dell'impegno di riflessione di tutti questi anni.

Tali linee programmatiche non hanno cessato di mostrarsi straordinariamente feconde e si rivelano ancor oggi attuali, pur in un contesto profondamente mutato, in cui la crisi dell'*humanum* nella società ha assunto proporzioni inedite e sconcertanti e la riflessione antropologica e teologica evidenzia gravi difficoltà ad elaborare una proposta adeguata all'emergenza. È oggi ancor più palese che non basta ribadire le norme morali nella loro assolutezza, ma che occorre farsi carico dell'elaborazione di un'antropologia, aprendo un confronto ad orizzonte spalancato, sulla verità della persona. Una certa permanenza nell'immaginario collettivo della concezione "tradizionale" della famiglia, si associa ad una grave crisi della coppia come tale, che a sua volta dipende da un infragilirsi della libertà, legata all'assenza di paternità e maternità.

La crisi del matrimonio e della famiglia è così centrale proprio per-

ché in essa si rivela la crisi dell'uomo come tale. Matrimonio e famiglia, a ben vedere non sono solo un aspetto o un settore della vita, ma una dimensione essenziale, senza la quale non si può capire l'uomo nel suo essere individuo (identità) e persona (relazione). È questa l'idea centrale dell'insegnamento pontificio, che l'importante documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica *Direttive per la formazione dei seminaristi circa i problemi relativi al matrimonio e alla famiglia* (19 marzo 1995), ha cercato di rendere metodologicamente efficace.

Una delle tematiche più rappresentative dell'antropologia, sia filosofica che teologica, del magistero di Giovanni Paolo II, è costituita dalla riflessione sul rapporto uomo-donna in quanto espressione del principio ontologico dell'unità duale. *"L'uomo non può esistere 'solo' (cf. Gen 2, 18); può esistere solo come 'unità dei due', e dunque in relazione ad un'altra persona umana... Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro 'io'"* (*Mulieris dignitatem*, n. 7). Ricollocarsi consapevolmente in questo nucleo dell'antropologia non significa dunque per la nostra rivista limitarsi ad un settore o ad un aspetto parziale, per quanto importante, della riflessione filosofica o teologica, ma piuttosto stabilirsi in quella dimensione nevralgica dell'humanum, a partire dalla quale anche ogni altro aspetto dell'esistenza può trovare luce.

Vi sono anche novità di impostazione, nella serie che inizia con questo numero. Ogni fascicolo semestrale assume un carattere prevalentemente, anche se non esclusivamente, monografico. Di volta in volta una tematica, ritenuta centrale nel dibattito teologico e antropologico, verrà scandagliata mediante convergenti approcci interdisciplinari. La rubrica "in rilievo" ospiterà invece quegli studi più specialistici, che documentano i risultati della ricerca condotta presso le varie Sezioni dell'Istituto, sia dai professori, sia dalle ricerche di dottorato particolarmente significative. Le "note critiche" non intendono offrire una rassegna di recensioni bibliografiche, ma piuttosto entrare in un dibattito, proponendo letture critiche di qualche opera significativa. Viene anche aperto, di tanto in tanto, uno spazio di libera discussione ("forum"), attorno ad una volume o ad una proposta realmente interessante.

Antropocentrismo o biocentrismo?

La ricerca monografica di questo numero si concentra intorno alla questione: "antropocentrismo o biocentrismo?". Il messaggio di Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze del 22 ottobre 1996, ha posto in chiaro i termini essenziali della questione, dibattuta sia nell'ambito del-

la scienza, che in quello della bioetica, con ormai rilevanti implicazioni pratiche. Il discorso magisteriale ha suscitato un certo scalpore: il riconoscimento che oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione da parte di Pio XII dell'Enciclica *Humani generis*, "nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi", ha portato a centrare il dibattito sulla plausibilità dell'antropocentrismo. Il riconoscimento dell'evoluzionismo e quindi della continuità tra le specie, non significa forse a livello radicale, la perdita di ogni centralità dell'uomo nel creato?

J. Rachels, citato nel contributo di G. Zuanazzi, ha infatti affermato nella sua prefazione al libro *Creati dagli animali*: "Dopo Darwin, non possiamo più ritenere di occupare un posto speciale nella creazione - al contrario, dobbiamo renderci conto di essere un prodotto delle stesse forze evolutive cieche e prive di finalità che hanno modellato il resto del regno animale". Il noto filosofo australiano P. Singer bolla conseguentemente come "specicismo" ogni impostazione etica che privilegi l'uomo come uomo, semplicemente in quanto esemplare della specie cui apparteniamo.

Così l'antropocentrismo orgoglioso, programma del Rinascimento e della Modernità, sembra smentito e capovolto. Non più l'uomo deve stare al centro del cosmo, ma la vita, nelle sue forme svariate e molteplici, nei suoi gradi di attuazione diversificati e nel suo inesauribile dinamismo. In questo rinnovato biocentrismo, che ripudia l'eredità dell'antropologia giudaico-cristiana, convergono e confliggono tra loro un vago panteismo tipico di talune correnti ecologiste e la rivendicazione scienziata di poter tutto sperimentare senza attribuire un carattere privilegiato alla vita umana: un naturalismo che si oppone alla ragione ed un razionalismo che pretende di dominare senza più limite alcuno la natura, anche umana. Un antropocentrismo sganciato dal riferimento a Dio perde così le sue stesse ragioni d'essere e si dissolve. L'ateismo antropocentrico che nega Dio per affermare l'uomo, diventa, per necessità logica biocentrismo pagano: idolatria indistinta della vita oppure affermazione prometeica di manipolabilità totale.

Il presente numero di "Anthropotes" intende sondare le ragioni di quella "differenza di ordine ontologico", anzi, di quel "salto ontologico", di cui ha parlato il Papa nel messaggio precedentemente citato. Il punto critico di discernimento dell'accettabilità delle teorie evoluzionistiche consiste, secondo Giovanni Paolo II, nella loro compatibilità con la verità rivelata circa la singolarità dell'essere umano "creato a immagine e somiglianza di Dio" (*Gen* 1, 28-29). Il Concilio Vaticano II ha ricordato infatti che l'uomo "è la sola creatura sulla terra che Dio abbia voluto per se stessa" (*Gaudium et spes*, n. 24): non esemplare di una specie, ma persona, voluta per se stessa, dotata di anima immortale, creata immediatamente da Dio, e chiamata a entrare con Lui in un rapporto di conoscenza e di amore, nel

contesto di una vocazione pienamente manifestata nel mistero di Cristo.

Nel saggio di Ph. Caspar viene affrontata la decisiva questione epistemologica. Le scienze biomediche contemporanee non sono un semplice sapere operativo: esse illuminano la comprensione delle principali caratteristiche ontologiche degli esseri viventi, aprendo la domanda della interpretazione metafisica dei loro risultati. Alla luce del metodo della dinamica delle aporie, l'Autore, interpreta e giustifica il posto centrale dell'uomo all'interno delle scienze biologiche contemporanee. L'articolo di P. Haffner entra nel dibattito relativo all'influsso delle teorie evoluzionistiche sull'antropologia teologica, proponendo una distinzione tra vera scienza e ideologia. Il Prof. H. Hude offre un'analisi dei presupposti filosofici sottesi al biocentrismo e all'antropocentrismo: un naturalismo che nega la ragione e la libertà oppure un razionalismo che nega la natura. Solo l'affermazione di Dio permette di salvare nello stesso tempo natura, ragione e libertà. In un interessante studio di psicologia comparata, G. Zuanazzi, evidenzia, sulla base dei risultati delle ricerche più recenti, la differenza tra istinto, intelligenza pratica degli animali ed intelligenza concettuale e simbolica, propria dell'uomo.

La rubrica "in rilievo" ospita un lungo e documentato studio esegetico di A. Tosato sull'istituto familiare nell'antico Israele e nella Chiesa primitiva e una ricerca di J. Pérez Soba circa l'irriducibilità della relazione interpersonale in San Tommaso d'Aquino. Nella "nota critica", J.M. Grados esamina l'opera di Laura Palazzani circa il concetto di persona in bioetica e in diritto.

Infine questo numero dà spazio ad un "forum" sulla più recente opera del teologo evangelico Wolfahrt Pannenberg circa i fondamenti filosofici e teologici dell'etica. Intervengono: L. Melina, M. Rhonheimer, W. May, S. Pinckaers, R. Tremblay e J. Pérez Soba.

Il Comitato di Redazione

SOMMARI*

(italiano, inglese, francese)

PH. CASPAR, *La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines*

Surrounding modern biology, various anthropological debates are brewing in which the specific originality of man is in question. Namely, is man reducible or not to his psychical-chemical make-up? However, the dynamic of the presuppositions perceived in the limits of scientific omniscience of living beings indicates that the reductionist interpretation, which holds that man is a more developed animal being, is in contradiction with the ultimate principles of molecular biology. The intelligibility of the axioms of molecular immunology (principle of identity, concept of specificity) is not possible from its own dynamism, and for this reason leads to a "crux of relationships" in which reason discovers the metaphysical value of the human. In this way, scientific rationality is included in metaphysical rationality.

Intorno alla biologia moderna si sono tenuti diversi dibattiti antropologici, nei quali è emersa la questione della novità specifica dell'uomo come riducibile o no alla sua organizzazione psico-chimica. Tuttavia, la dinamica delle aporie, che si fissa nei limiti della onnicomprensione scientifica dell'essere vivo, mostra che l'interpretazione riduzionista, per la quale l'uomo è un essere animale più evoluto, è in contraddizione con i principi ultimi della biologia molecolare. L'intelligibilità degli assiomi della immunologia molecolare (principio d'identità, concetto di specificità) non è possibile a partire dai suoi dinamismi propri, e per questo conduce ad un "nodo di relazioni" nelle quali la ragione scopre il valore metafisico dell'umano. In questo modo la razionalità scientifica è inserita nella razionalità metafisica.

* Hanno collaborato al presente numero: Blaise Berg, Christophe Bouvard, Valentino d'Andrea, Francesco Cuzzucra, Leopoldo Vives.

P. HAFFNER, *The impact of evolutionary theory on theological anthropology*

L'articolo cerca di distinguere fra la vera scienza e l'ideologia nella considerazione dell'evoluzionismo. La rigida ideologia Darwinista basata sul caso ha un effetto molto negativo sulla visione dell'uomo, dell'etica e della società. Invece, nonostante il fatto che l'evoluzione sia ben fondata come processo che ha giocato un ruolo nello sviluppo delle forme viventi sulla terra, ci sono parecchi anelli mancanti nei dati empirici riguardo ad ogni fase dei cambiamenti dagli esseri inferiori agli esseri superiori. Il vero apporto dell'evoluzionismo dovrebbe essere nell'indicare la Provvidenza di Dio in un cosmo che è in sviluppo. La natura dell'uomo come corpo ed anima ed anche la sua origine monogenetica devono essere difese anche in un ricorso alle considerazioni Cristologiche.

L'article tente de distinguer la vraie science de l'idéologie dans la considération de l'évolutionnisme. La rigide idéologie darwiniste, basée sur le cas, a un effet très négatif sur la vision de l'homme, de l'éthique et de la société. Or, malgré le fait que l'évolution soit bien fondée comme processus ayant joué un rôle dans le développement des formes vivantes sur la terre, plusieurs chaînons sont manquants dans les données empiriques quant à chaque phase des changements des êtres inférieurs aux êtres supérieurs. Le véritable apport de l'évolutionnisme devrait être de montrer la Providence de Dieu dans un monde qui est en développement. La nature de l'homme comme corps et âme ainsi que son origine monogénétique doivent être soutenues également par un recours aux considérations christologiques.

H. HUDE, *Présupposés philosophiques propres au biocentrisme ou anthropocentrisme*

Biocentrismo e antropocentrismo esprimono due visioni del mondo contrapposte, nelle quali la prima sembra far fronte alla cosmovisione nella quale è cresciuta la società occidentale. Analizzando i presupposti filosofici di entrambe le concezioni, si scopre che nell'antropocentrismo illuminista ciò che stava al centro era la ragione assoluta. A ciò si oppone il biocentrismo in favore della vita e del naturalismo, essendo però incapace di dare ragione della novità dell'uomo, e riducendolo alla individualità umana più empirica ed animale. Invece l'esperienza umana attesta l'unità strutturale dell'uomo, rifiutando tutta la riduzione dall'intellettuale all'istin-

tivo. La via d'uscita dal paradosso attuale si trova nel fuggire dal razionalismo, senza però ferire la ragione: evitare il naturalismo senza negare la natura, salvare la libertà senza permanere nel liberalismo.

Biocentrism and anthropocentrism express two antagonistic visions of the world, in which the first seems to face up to the cosmic vision in which western society has developed. Analyzing the philosophical presuppositions of each conception, it becomes evident that at the heart of enlightened anthropocentrism, one finds the concept of absolute reason. Biocentrism, in favor of life and naturalism, is opposed to this anthropocentrism while remaining incapable of giving an explanation for the uniqueness of man's life, and reducing it to a merely individualistic humanity which is more empirical and animal in nature. However, human experience bears witness to the structural unity of man, rejecting the all reduction of his intellect to the instinct. The way out of the current paradox is found in avoiding rationalism while not abusing reason, thus avoiding naturalism without negating nature and preserving freedom without continuing to be in liberalism.

G. ZUANAZZI, *L'uomo e l'animale*

Next to instinctive behavior, understood as congenital or specific behavior, the animal shows the ability not only to profit from experience, but also to resolve problems which are posed by new situations. With good reason, one can speak of an intelligent conduct. It is a question of a practical intelligence, which is much different from conceptual intelligence, which only man possesses and which, on the contrary, reveals a lack of instinct. It is precisely this biological poverty which demands the presence of thought as a necessity of life and assigns to man a destiny of liberty.

À côté du comportement instinctif, compris comme comportement congénital et spécifique, l'animal démontre la capacité non seulement de tirer profit de l'expérience mais aussi de résoudre des problèmes posés par des situations nouvelles. On peut à bon droit parler d'une conduite intelligente. Il s'agit d'une intelligence pratique, bien différent de l'intelligence conceptuelle, propre à l'homme et dans laquelle est au contraire manifesté un manque d'instinct. C'est justement une telle pauvreté biologique qui requiert la présence de la pensée, comme nécessité de vie, et assigne à l'homme un destin de liberté.

A. TOSATO, *L'istituto familiare dell'antico Israele e della Chiesa primitiva*

En couronnement de nombreuses années d'études consacrées aux thèmes du mariage et de la famille dans l'Écriture Sainte, et comblant une lacune, Tosato offre dans cet article un aperçu essentiel de l'histoire de l'institution familiale dans l'ancien Israël (*Partie I*) et dans l'Église primitive (*Partie II*). Sont mis en évidence des éléments de continuité (dans la structure : l'institution conserve le caractère organique et patriarcal donné par la coutume) et éléments de discontinuité (dans la fonctionnalité : visant essentiellement, à l'origine et par la coutume, la satisfaction des intérêts familiaux, l'institution est ensuite et par loi orientée principalement vers la satisfaction des intérêts nationaux ; dans l'appréciation : tout d'abord vécue très favorablement, et ensuite retenue nécessaire au point d'être rendue obligatoire, l'institution semble au contraire par la suite être considérée avec défaveur et déconseillée, pour à la fin être soutenue comme légitime). L'auteur montre ensuite les connexions respectives de ces éléments, qu'ils soient de continuité ou de discontinuité, avec les racines culturelles, les conditionnements historiques, les dépendances idéologiques. Il propose en complément (*Partie III*) quelques pistes de réflexion pour l'utilisation des résultats exégétiques dans le domaine herméneutique (pour le travail théologique).

J.J. PÉREZ-SOBA, *La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás*

Si è cercata una rilettura della dottrina dell'amore di S. Tommaso per vedere se è aperta ad una concezione interpersonale della morale. Per questo si studia la possibile riduzione dell'"amato" agli altri due elementi dell'atto dell'amore: il "*bonum*" e il "*velle*". Lo studio dei testi di S. Tommaso mostra chiaramente che non si può definire l'amore soltanto in riferimento al bene. Con questo l'Acquinata si separa in modo decisivo dalla dottrina aristotelica dell'amicizia, al contrario si può fondare una relazione polare di carattere intersoggettivo tra l'amante e l'amato. Lo studio della finalità propria dell'"amato" *finis cui*, ci indica che questo "amato" esercita come tale una causalità propria e irriducibile nell'atto dell'amore. Tutto questo ci porta a concludere che la struttura dell'amore che l'Angelico studia come "*amans amato bonum velle*" ha una interpersonalità propriamente detta che la fonda. Questo dato apre lo studio dell'amore ad una nuova dinamica morale radicalmente personalista.

The author rereads St. Thomas's doctrine of love to determine if it is

open to an interpersonal conception of morals. To accomplish this, the author investigates the possible reduction of the "beloved" to the other two elements of the act of love: the "*bonum*" and the "*velle*". The study of the texts of St. Thomas shows clearly that love cannot be defined only in reference to the good. With this, Aquinas decisively separates himself from the Aristotelean doctrine of friendship while establishing an antithetical relation inter-subjective in character, between the one who loves and the beloved. The study of the particular finality of the "beloved" *finis cui*, indicates that this "beloved" as such exercises his own irreducible causality in the act of loving. All this leads to the conclusion that the structure of love which the Angelic Doctor examines, "*amans amato bonum velle*", has an *inter-personality*, precisely stated, which founds it. This insight opens the study of love to a new and radically personal moral dynamic.

ARTICOLI

LA PLACE CENTRALE DE L'HOMME DANS LES SCIENCES BIOLOGIQUES CONTEMPORAINES

Essai d'interprétation à la lumière de la méthode de la dynamique des apories

*Philippe Caspar**

Affirmer la place centrale de l'homme au sein de l'entreprise biomédicale contemporaine ne suffit pas. Cette prééminence de l'homme, il faut encore l'assumer, c'est-à-dire la vivre et la penser. Que la biologie moderne soit devenue l'enjeu des plus puissants débats anthropologiques et spirituels n'a rien d'étonnant. Sa puissance d'investigation est telle qu'elle a complètement renouvelé notre compréhension du vivant. «*Qu'est donc le mortel, que tu en gardes mémoire, le fils d'Adam, que tu en prennes souci ?*»¹ Rarement sans doute, cette interrogation du psalmiste n'aura retenti avec autant de force qu'aujourd'hui. Elle prend même des allures de défi. En effet, les sciences biologiques sont actuellement labourées par des courants positivistes dominants selon lesquels l'homme est entièrement réductible à son organisation physico-chimique. Dans cet article, nous montrons que cette manière de penser est incompatible avec la nature même des principes (ou des postulats) ultimes de la biologie moléculaire, lesquels sont pour une large part d'ordre métaphysique. A cette fin, nous exploitons les ressorts fondamentaux d'une méthode philosophique originale, la dynamique des apories, dont nous avons eu l'intuition dès 1985².

1. L'homme, centre de convergence des sciences biologiques d'hier et d'aujourd'hui

L'impact philosophique d'Aristote est tel qu'il occulte souvent l'importance de la biologie dans l'équilibre interne de son entreprise intellectuelle³. Elle est pourtant considérable. La biologie aristotélicienne

* Docteur en Médecine, Docteur ès Lettres, Agrégation Universitaire en Philosophie (Université Catholique de Louvain).

¹ *Psaume* 8, 5. Voir également *Psaume* 144, 3 et *Job* 7, 17-18.

² PH. CASPAR, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, Lethieloux-Le Sycomore, Paris-Namur 1985, 273-300.

³ P. GRENET, *Aristote ou la raison sans mesure*, Editions Seghers, coll. «Savants du monde entier», n° 12, Paris 1962.

est en effet gouvernée par des intuitions fondamentales dont certaines – citons notamment le primat de l'individuel, la définition de l'organisme comme unité intégrée de structures et de fonctions, le lien établi entre tératologie et embryologie – figurent encore au coeur de la science contemporaine.

Aristote, quoique penseur, aimait aussi pratiquer les sciences de la nature. A l'époque, ses contributions dans la plupart des grands débats scientifiques furent essentielles. Comme tout savant d'envergure, le Stagirite avait l'étonnante capacité d'aller directement au coeur du problème, en son «noeud», comme il aimait à le dire, pour le faire voir sous un jour neuf. Il n'était pas infaillible, loin s'en faut. Il lui arrivait même parfois de compliquer les choses. Son système astronomique ne fit qu'alourdir celui d'Eudoxe, c'est un fait connu de tout le monde. Mais de tels méandres sont rares dans son oeuvre. La force unificatrice de son intelligence n'a jamais cessé de surprendre des générations de lecteurs – et ce trait est une des caractéristiques indélébiles des tout grands. Cette puissance ne se manifeste nulle part ailleurs mieux que dans les sciences biologiques qu'il pratiquait avec prédilection. Dans un passage célèbre du traité *Les parties des animaux*⁴, Aristote avait comparé la jouissance que procure la connaissance des astres et des sphères célestes⁵ – ces «êtres naturels inengendrés et incorruptibles⁶» – aux joies ressenties par le savant lorsqu'il aborde l'étude des êtres vivants, aussi rudimentaires soient-ils: «On doit, de même, aborder sans dégoût l'examen de chaque animal avec la conviction que chacun réalise sa part de nature et de beauté.⁷» L'observation de la vie émerveille. Elle frappe l'intelligence d'étonnement. Elle force l'esprit à marquer le pas avant de s'enfoncer dans la profondeur d'une difficulté⁸. Aristote définit ainsi le cadre psychologique – au sens où il entendait ce terme – à l'intérieur duquel oeuvre tout biologiste, quelle que soit sa discipline particulière et quelle que soit l'époque à laquelle il appartient.

⁴ ARISTOTE, *Les parties des animaux*, tr. fr. par Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956, 644 b 22 - 645 a 23.

⁵ L'observation du ciel suscite en effet une admiration religieuse chez le jeune ARISTOTE: *Du ciel*, 279 a 18-30, tr. fr. par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965.

⁶ ARISTOTE, *Les parties des animaux*, op. cit., 644 b 22.

⁷ *Ibid.*, 645 a, 21-23.

⁸ «Ma religion, dit-il <Einstein>, consiste en une humble admiration envers l'esprit supérieur et sans limites qui se révèle dans les plus minces détails que nous puissions percevoir avec nos esprits faibles et fragiles. Cette profonde conviction sentimentale de la présence d'une raison puissante et supérieure se révélant dans l'incompréhensible univers, voilà mon idée de Dieu.» (L. BARNETT, *Einstein et l'univers*, Gallimard, coll. «Idées», n° 15, Paris 1951).

Près de vingt siècles plus tard, Malebranche témoignera de la pérennité de cette intuition. Non content d'être l'un des plus grands métaphysiciens de l'époque classique, l'oratorien pratiquait assidûment les sciences et avait, tout comme Aristote, un faible pour la biologie: «*Le corps de l'homme au contraire infiniment plus admirable et plus digne de notre application, que tout ce qu'on peut savoir de Jupiter, de Saturne et de toutes ces autres planètes, n'est presque point connu.*»⁹. Sans doute est-ce par pudeur que l'auteur des *Entretiens sur la métaphysique et la mort* met dans la bouche d'Aristote ce lointain souvenir d'enfance: «*Ariste: Quand j'étais enfant, je me souviens d'avoir nourri des vers à soie. Je prenais plaisir à leur voir faire leur coque, et s'y enterrer tout vivants pour ressusciter quelque temps après.*» La conversation qui s'ensuit témoigne de l'admiration des interlocuteurs devant les merveilles de la vie: «*Théodore: Je voudrais bien que vous eussiez lu le livre de Monsieur Malpighi Du ver à soie, et ce qu'il a écrit sur la formation du poulet dans l'oeuf. Vous verriez peut-être que tout ce que je vous dis n'est pas sans fondement. Oui, Ariste, l'oeuf est l'ouvrage d'une intelligence infinie.*»¹⁰ Relais inattendu de ce sentiment d'émerveillement devant la complexité du vivant, et que l'on retrouvera plus tard chez Victor Hugo¹¹, Stendhal¹², Jean-Henri Fabre (1823-1915)¹³, Louis Pasteur¹⁴, et plus récemment André Lwoff¹⁵ et Konrad Lorenz¹⁶, notamment.

⁹ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Livre V, chapitre VII, Gallimard, coll. «La Pléiade», t. 1, Paris 1979, 553.

¹⁰ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XI^e Entretien, article VI, in *Oeuvres*, Gallimard, coll. «La Pléiade», t. 2, Paris 1992, 880.

¹¹ «*Tout à coup, il s'arrêta et il regarda quelque chose à terre; c'était une grosse araignée; noire, velue, horrible. Sa soeur l'entendit qui disait: – Pauvre bête! ce n'est pas sa faute. Pourquoi ne pas dire ces enfantillages presque divins de la bonté? puérilités, soit; mais ces puérilités sublimes ont été celles de saint François d'Assise et de Marc-Aurèle. Un jour il se donna une entorse pour n'avoir pas voulu écraser une fourmi.*» (V. HUGO, *Les Misérables*, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris 1951, 57).

¹² Cité par P. LOUIS, *La découverte de la vie. Aristote*, Hermann, coll. «Savoir», Paris 1975, 27-28.

¹³ «*Il y a du beau partout, à la condition expresse qu'il y ait un oeil apte à le reconnaître. Cet oeil de l'intellect, cet oeil appréciateur de la correction des formes, est-il, dans une certaine mesure, l'apanage de la bête? Si l'idéal du beau pour le crapaud est incontestablement la crapaudie, en dehors de l'attrait irrésistible des sexes y a-t-il réellement un beau pour l'animal? Envisagé de façon générale, qu'est-ce que le beau, en effet? C'est l'ordre. Qu'est-ce que l'ordre? C'est l'harmonie dans l'ensemble. Qu'est-ce que l'harmonie? – C'est... Mais tenons-nous-en là. Les réponses succéderaient aux demandes sans jamais atteindre l'ultime base, l'inébranlable appui. Que de métaphysique pour un lopin de bouse! Passons outre, il est temps.*» (J.-H. FAVRE, *Souvenirs entomologiques. Etudes sur l'instinct et les moeurs des insectes*, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 2 t., t. 1, Paris 1989, 960).

¹⁴ «*Savoir s'étonner à propos est le premier mouvement de l'esprit vers la découverte.*» (L. PASTEUR, *Ecrits scientifiques et médicaux*, Flammarion, coll. «Grands Formats», n° 825, Paris 1994, 28).

¹⁵ A. LWOFF, *L'ordre biologique. Une synthèse magistrale des mécanismes de la vie*, Gérard et Cie, coll. «Marabout Université», n° 209, Paris 1970.

¹⁶ «*Je me sens soudain saisi de cet étonnement devant les choses familières qui est source de philosophie. Je m'étonne profondément qu'il soit possible de nouer avec un oiseau en liberté des relations aussi intimes,*

D'où la biologie tire-t-elle ce mystérieux attrait ? Pour quelle raison fascine-t-elle à ce point ? En tant que science, elle ne se prête pourtant pas à cette admirable mathématisation qui caractérise la physique ou la cosmologie. Aristote l'avait pressenti, la biologie est bel et bien une science de l'individu et, à ce titre, elle offre peu de prise aux mathématiques. S'il a consacré une partie de sa vie à la fondation de la biologie, c'est pour une tout autre raison. A ses yeux en effet, les sciences de la vie font partie intégrante de la connaissance de l'être humain. Ce point de vue inaugure en profondeur une synthèse remarquablement équilibrée entre d'une part l'enquête sur la nature inaugurée par les Présocratiques, et d'autre part la quête morale d'un Socrate, tiraillé par son *δαίμων* et hanté par cette injonction de la Pythie: *Γνωθι σεαυτον*. Platon le rappelait, l'homme est immergé dans la nature, même s'il transcende cette dernière par son âme immortelle¹⁷.

En un sens, la dualité fondamentale d'Aristote – biologiste, philosophe –, témoigne de son souci de penser l'homme dans toutes ses dimensions, les plus organiques comme les plus hautes. La question de l'être humain se trouve bel et bien au centre de l'enquête biologique entreprise par Aristote. N'est-il pas aussi un animal, ce que Platon avait déjà établi¹⁸ ? Il occupe cependant une place privilégiée dans l'économie générale du monde vivant. Aristote avait pleinement conscience de cette double appartenance lorsqu'il écrivait: «*Tel est le genre humain. Seul parmi les êtres que nous connaissons, ou du moins plus que tous ces êtres, il a une part du divin.*»¹⁹ La biologie aristotélicienne est ainsi entièrement animée par la volonté de conceptualiser la vie, et, à travers cet effort, de penser l'homme. Galton se souvenait peut-être du Stagirite – son oncle, Charles Darwin, avec lequel il entretenait une correspondance scientifique, connaissait admirablement *L'histoire des animaux* – lorsqu'il écrivait: «*C'était des données anthropologiques que je désirais, et je ne me préoccupais de graines que dans*

et je sais que c'est là une situation qui procure un bonheur rare et qui nous permet d'oublier un instant que l'homme fut chassé du paradis terrestre.» (K. LORENZ, *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983, *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons*, tr. fr. par D. van Moppès, Flammarion, Paris 1985, 23).

¹⁷ PLATON, *Alcibiade*, in *Oeuvres complètes*, tr. fr. par Léon Robin et M.-J. Moreau, Gallimard, coll. «La Pléiade», 2. t., t. 1, Paris 1950, 133 c, et J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, coll. «Études anciennes», Paris 1971, 5-20.

¹⁸ «... L'homme constitue-t-il, oui ou non, une des espèces animales ? *Calliclès: Comment le nier en effet ?*» (PLATON, *Gorgias*, 516 b, in *Oeuvres complètes*, tr. fr. par Léon Robin et M.-J. Moreau, Gallimard, coll. «La Pléiade», 2. t., t. 1, Paris 1950, 473).

¹⁹ ARISTOTE, *Les parties des animaux*, *op. cit.*, 656 a 7-8. Dans l'esprit d'Aristote, l'être de l'homme se situe bel et bien dans le prolongement de la biologie végétale et animale, comme en témoignent les lignes qui précèdent.

la mesure où cela me permettait de jeter quelque lumière sur l'hérédité chez l'homme.²⁰» C'est que l'être humain occupe une place privilégiée dans l'économie du monde vivant. «Seul parmi les êtres que nous connaissons ou du moins plus que tous ces êtres il a une part du divin.²¹» Étudier un insecte, disséquer un serpent, analyser l'organisation des parties chez un céphalopode, c'est en définitive enquêter sur l'homme. Les généticiens moléculaires d'aujourd'hui ne pensent pas autrement: «... et aussi à cause de notre curiosité innée, qui nous pousse à en apprendre davantage sur nous-mêmes.²²» Quelle que soit l'entreprise intellectuelle dans laquelle il s'engage, l'homme demeure avant tout préoccupé par son énigme. Et c'est peut-être sagesse.

On dirait maintenant: dresser la cartographie d'un génome viral ou bactérien de l'homme en tant qu'être vivant, suivre les premières étapes de l'ontogenèse de la drosophile, étudier les systèmes d'histocompatibilité des souris syngéniques, analyser la production des anticorps chez le lapin, décrire le métabolisme dans une lignée lymphocytaire de singe, c'est mettre le doigt sur les systèmes biologiques dont plusieurs traits fondamentaux se trouvent chez l'homme.

La perspective contemporaine est cependant radicalement différente de la problématique antique. Dès le début du XIX^e siècle, les sciences biologiques apparaissent comme un modèle pertinent pour décrire la société bourgeoise. L'*Avant-propos* de *La Comédie humaine* inaugure ce point de vue: «La Société ne fait-elle pas de l'homme, suivant les milieux où son action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a de variétés en zoologie?²³» Mais chez Balzac, l'étude des animaux reste un simple schème pour penser la société. «Enfin, entre les animaux, il y a peu de drames, la confusion ne s'y met guère; ils courent sus les uns aux autres, voilà tout. Les hommes courent bien aussi les uns sur les autres; mais leur plus ou moins d'intelligence rend le combat autrement compliqué.²⁴» La lutte devient donc le concept-clé pour schématiser la vie sociale. Balzac transpose ainsi sur le plan du roman une évolution radicale dans la conception de la nature qui se répand depuis He-

²⁰ Cité in D.J. KEVLES, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Daniel J. Kevles, 1985, tr. fr. par M. Blanc, *Au nom de l'eugénisme. Génétique et politique dans le monde anglo-saxon*, Presses Universitaires de France, coll. «Science, histoire et société», Paris 1995, 17.

²¹ ARISTOTE, *Les parties des animaux*, 655 b 7-8, *op. cit.*

²² J.D. WATSON - M. GILMAN - J. WITKOWSKI - M. ZOLLER, *Recombinant DNA*, New York, Freeman, 1992, tr. fr. par O. Relevant, *ADN recombinant*, De Boeck Université, Bruxelles 1994, 583.

²³ H. DE BALZAC, *La Comédie humaine, Avant-Propos*, Gallimard, coll. «La Pléiade», 12 tomes, t. 1, Paris 1976, 8.

²⁴ *Ibid.*, 9.

gel. Le réel est en effet perçu comme processus dialectique, source d'opposition, de violence et d'inégalités. Avec les eugénistes du XIX^e siècle et les idéologues de l'inégalité des races, le concept évolutionniste et génétique de sélection devient progressivement le véritable moteur de l'histoire. Plus grave, la biologie devient un instrument mis à la disposition d'une volonté de puissance au sein de l'arène politique. De ce point de vue, l'oeuvre de Galton est exemplaire. Le père de l'eugénisme moderne sonne le glas des idéaux égalitaires forgés par la philosophie des Lumières, dont la Révolution française s'était faite le dépositaire politique et Ludwig von Beethoven le prophète prométhéen²⁵. On assiste à la fin du XIX^e siècle à une collusion presque totale entre la biologie, la médecine, l'éthique et l'action politique, collusion qui interfère presque constamment avec l'histoire de l'Occident depuis la fin de la Première Guerre mondiale²⁶. Les développements les plus spectaculaires de la biologie moléculaire récente relaient plus ou moins explicitement ce culte de la sélection des plus aptes. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les débats que suscite le programme de séquençage du génome humain²⁷.

On le pressent, l'homme demeure bel et bien au centre de la dynamique de puissance – aussi bien conceptuelle qu'opérationnelle – de la biologie moderne. L'homme ! «Ce mystère» pour reprendre le mot du jeune Dostoïevski²⁸, dans toute sa complexité, dans sa grandeur et sa misère, dans sa gloire et sa déchéance et, en définitive, dans la générosité et la perversion de sa liberté. Ce statut privilégié n'est pas sans poser la question philosophique fondamentale des limites des sciences contemporaines de la vie. Quelles sont les limites – ou les apories – de leur puissance d'analyse de la structure et du fonctionnement des organismes ? Quel est exactement le statut épistémologique du type d'intelligibilité qu'elles mettent en oeuvre ? Quelles sont – ou doivent être – les limites de leurs implications dans la vie quotidienne des hommes, des Etats et de la communauté mondiale ? Autant de questions que les sciences biomédicales modernes tendent plus ou moins consciemment à mettre sous le boisseau. Signe révélateur entre tous, la mort

²⁵ L. VON BEETHOVEN, 9 *Symphonies*, avec The Monteverdi Choir et l'Orchestre révolutionnaire et romantique, sous la direction de J.-E. Gardiner, Archiv (439900-2), 1994, et PH. CASPAR, *Beethoven*, L'Harmattan, coll. «Théâtre des Cinq Continents», Paris 1996.

²⁶ L. POLIAKOV, *Bréviaire de la haine. Le III^e Reich et les Juifs*, Calmann-Lévy, coll. «Agora», n° 137, Paris 1951, et ID., *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Nouvelle édition augmentée, Editions Complexe, coll. «Historiques», 1987.

²⁷ R. HUBBARD - E. WALD, *Exploring the Gene Myth*, Boston, Beacon Press, 1993.

²⁸ «Je suis sûr de moi. L'homme est un mystère. Il faut le percer et, si tu passes toute une vie à le percer ne dis pas que tu as perdu ton temps; j'étudie ce mystère, car je veux être un homme.» (F. DOSTOÏEVSKI, *Lettre à son frère Michel*, 16 août 1839, in *Correspondance*, tr. fr. par D. Arban, Calmann-Lévy, 4 t., t. 1, Paris 1949, 26).

n'est-elle pas de plus en plus évacuée des services de médecine spécialisée ? Or, la réalité incontournable de ces limites doit de toute urgence être restituée au coeur du fantastique essor des sciences modernes de la vie.

Mais il ne suffit pas d'énoncer la réalité factuelle des limites des sciences biologiques. La démarche philosophique ne peut se contenter d'une pure facticité. Les exigences du *logos* vont bien au-delà du simple constat. Il importe avant tout de cerner avec le maximum de précision le degré d'intelligibilité du réel vivant qu'offrent les sciences biologiques modernes. A cette fin, l'élaboration d'une méthode rigoureuse s'avère incontournable. C'est l'une des tâches auxquelles nous nous sommes attelés en étudiant le concept d'individu du double point de vue de la raison scientifique et de la raison métaphysique. En montrant les difficultés inhérentes à ces deux types d'analyse conceptuelle du réel, nous avons jeté les bases d'une méthode critique, la dynamique des apories, susceptible d'établir un dialogue fécond entre ces deux démarches de l'esprit souvent pensées comme antithétiques l'une par rapport à l'autre.

2. Dynamique des apories et ontologie fondamentale

A vrai dire, cette dynamique (en première approximation, définissons les apories comme les impasses auxquelles se heurte inévitablement l'objet de notre champ d'investigation propre, à savoir l'entreprise biomédicale contemporaine) revêt aujourd'hui deux facettes principales, selon qu'elle s'intéresse aux failles irréductibles du modèle d'intelligibilité qu'elle propose ou aux limites incontournables de leur puissance opérationnelle.

La dynamique des apories porte tout d'abord sur les limites de la compréhension scientifique du vivant. La biologie moderne a tendance à se vivre comme le seul modèle d'intelligibilité rigoureuse des organismes. Pour de nombreux savants d'aujourd'hui, la métaphysique est perçue comme une chimère dénuée de toute pertinence, lointain héritage des temps anciens ou préscientifiques. A leurs yeux, la vie est entièrement réductible à son organisation physico-chimique²⁹, l'homme n'est qu'un animal un peu

²⁹ J.-D. WATSON, *Molecular Biology of the Gene*, Third Edition, W.A. Benjamin Inc., Menlo Park, Californie 1976, tr. fr. par Ph. Kourilsky, *Biologie moléculaire du gène*, InterEditions, troisième édition, Paris 1978, 25-29, et tout spécialement: «Il n'existe aucun moyen purement chimique de déterminer si un composé a été synthétisé dans une cellule ou dans un laboratoire de chimie. Néanmoins, pendant le premier quart de ce siècle, beaucoup de biologistes et de chimistes pensaient qu'il devait exister une force vitale n'obéissant pas aux lois de la chimie et qui différenciait l'animé de l'inanimé.» (*id.*, 25).

plus élaboré certes, mais obéissant en définitive aux mêmes lois³⁰, et la pensée n'est rien d'autre que l'expression d'une organisation corticale³¹. Bref, s'il existe – c'est l'évidence même – des différences significatives entre les espèces, si certaines sont plus complexes que d'autres, tout organisme vivant est en réalité taillé sur une sorte de patron fondamental, que la génétique, la biochimie, la physiologie cellulaire, notamment, peuvent élucider et dont l'intelligibilité est entièrement du ressort de la raison scientifique, faite d'observations et d'expérimentation à l'intérieur de modèles parfaitement maîtrisables. Telle est l'interprétation réductionniste de la biologie contemporaine, selon laquelle la vie est fondamentalement une et totalement décryptable par les seuls concepts scientifiques.

Nous avons attribué trois tâches prioritaires à la dynamique des apories lorsqu'elle s'applique à décrire les fondements épistémologiques des sciences modernes (et nous en ferons la démonstration à propos du cas précis de l'immunogénétique moléculaire)³². Elle doit tout d'abord mettre en évidence les incohérences irréductibles de la pensée positiviste qui estime que la biologie peut rendre compte par elle-même de sa propre intelligibilité. Sur base de cette analyse critique, elle doit ensuite montrer d'une manière irréfutable l'existence de postulats métaphysiques à la racine des sciences biomédicales. La dynamique des apories doit enfin de montrer comment ces dernières atteignent l'être même du vivant, c'est-à-dire, qu'il lui revient en dernier lieu de montrer ce que nous appelons leur portée ontologique. Mais ces trois démarches ne sont en définitive que des prolégomènes. Appliquées à la question de l'homme d'un point de vue théorique, la dynamique des apories conduit en effet à penser le mystère de l'être humain à l'intérieur d'une articulation moderne entre les rationalités scientifique, métaphysique et théologique. Que l'homme ne se suffise pas à lui-même, mais qu'il porte en lui une exigence d'Infini qui le suspende au mystère de Dieu est une problématique que nous avons saisie ailleurs et que nous considérons comme acquise dans le cadre de cet article. Rappelons simplement ce jugement de Dostoïevski dans *Les Démons*: «*Mes amis, dit-il, Dieu m'est nécessaire parce que c'est le seul être que l'on puisse aimer éternellement...*»³³ Par ces mots, le grand romancier russe ne faisait que

³⁰ Le titre de D. Morris, *Le singe nu*, illustre cette tendance de manière presque caricaturale (Paris Le Livre de Poche, n° 2752).

³¹ Le neurologue français Jean-Paul Changeux, exprime cette position dans toute sa radicalité in *L'homme neuronal*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1983, rééd. Hachette, coll. «Pluriel», n° 8410, Paris 1984.

³² PH. CASPAR, *L'individuation des êtres, Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, op. cit.

³³ F. DOSTOÏEVSKI, *Les Démons*, tr. fr. par Boris de Schloezer, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris 1955, 692.

retrouver le noeud existentiel qui sous-tendait en profondeur l'argument ontologique de saint Anselme³⁴.

La dynamique des apories porte en second lieu sur les limites irréductibles des retombées pratiques des sciences biomédicales contemporaines. Ce deuxième pôle d'intérêt peut même paraître prioritaire, vu l'ampleur prise par leur volonté quasi prométhéenne de maîtriser le vivant, depuis sa conception jusqu'à sa mort. Or, cette maîtrise semble reposer sur deux concepts fondamentaux, celui de «sélection» et celui d'«outil thérapeutique». L'une des errances les plus tragiques du XX^e siècle aura été l'application aveugle du concept à la fois évolutionniste et génétique de «sélection» dans le champ social, économique et/ou politique. C'est ainsi que les cent dernières années auront vu une mise en oeuvre de différentes formes d'eugénisme inégalée – jusqu'à présent – dans l'Histoire de l'Humanité. Il y a là une aberration devant laquelle la raison morale ne peut que se révolter avec radicalité. D'une manière semblable, la fascination qu'exercent aujourd'hui sur les esprits les outils thérapeutiques modernes paraît occulter le fait qu'ils sont également vécus comme une réponse à la finitude de notre condition ontologique. La technologie moderne est en effet souvent ressentie par l'homme contemporain comme une puissance susceptible d'abolir ces maux inhérents à notre nature que sont la souffrance, la maladie, l'infirmité et la mort. L'évacuation de la mort par les services les plus pointus de la médecine technologique et sa prise en charge dans des structures encore marginales aujourd'hui, les unités de soins palliatifs, constitue l'un des signes visibles les plus remarquables de cet état de perception de la technique³⁵. Or, cette occultation de notre condition est purement et simplement illusoire.

Dans un second registre, la dynamique des apories doit selon nous poursuivre trois tâches lorsqu'elle cerne les impasses auxquelles conduit inévitablement le pouvoir opérationnel des sciences biologiques modernes, lorsqu'il est poussé à l'extrême. Elle doit tout d'abord mettre à nu d'une manière critique l'irréductibilité ontologique de notre condition humaine. La souffrance, la maladie, les déficiences, la mort constituent des expériences inéluctables de notre condition, laquelle ne peut être vécue en vérité que si elle est acceptée lucidement et librement dans toutes les dimen-

³⁴ J. PAILLARD, «Prière et dialectique», *Dieu vivant*, n° 6, 1946, 53-70.

³⁵ PH. DRUET, *Pour vivre sa mort, Ars moriendi*, Lethielleux-Culture et Vérité, coll. «Le Sycamore», Paris-Namur 1981; SOEUR LÉONTINE, *Au nom de la vie, Les soins palliatifs, éthique et témoignage*, 2^e ed., Editions Racine, Bruxelles 1994, et ID., *Euthanasie, Pour qui ? Pourquoi ? Témoignage et réflexion*, Editions Racine, Bruxelles 1996.

sions de sa finitude. Forte de cette analyse existentielle, elle doit ensuite montrer comment l'eugénisme et l'acharnement thérapeutique constituent en fait deux manières pour l'homme contemporain de nier ce qu'il est dans sa nature la plus intime. La troisième tâche consiste à montrer comment les négations les plus radicales de notre condition d'homme sont perpétrées dans une conception pervertie du Bien; comment leurs racines ontologiques les plus profondes sont le mensonge et la tromperie; et comment cette troncature de la réalité par le mensonge constitue sans doute le «noeud» ontologique le plus ultime de ce qu'il faut bien appeler la crise spirituelle du XX^e siècle. Cependant, ces trois démarches ne sont également que des prolégomènes. Du point de vue de l'agir, la dynamique des apories doit conduire à penser le mystère du mal, en éclairant ce dernier par les abîmes insondables de la liberté, cette «dernière fibre de l'âme»³⁶ où l'homme touche et est touché par Dieu³⁷.

Il nous faut tout d'abord aborder un point de vocabulaire, en définissant le sens que revêt pour nous le mot aporie.

Le terme *aporie* vient du grec ἄπορία, lequel signifie étymologiquement ἄ-πορος, c'est-à-dire absence (ἄ-) de passage (πορος) ou absence (ἄ-) de voie de communication (πορος)³⁸. Il est utile de rappeler ici l'une des caractéristiques les plus originales de la vie philosophique grecque. Celle-ci recourt souvent à un terme du langage ordinaire pour le faire évoluer et l'amener à signifier un problème ontologique et/ou épistémologique majeur. À l'origine, il signifie la *difficulté de passer*. Xénophon, par exemple, recourt au terme ἄπορία pour désigner les obstacles infranchissables qui s'opposent au déplacement des armées: «Ainsi donc la route, à mon avis, n'est pas seulement difficile, elle est absolument impraticable... À partir d'Héra-

³⁶ «Au fond de l'âme humaine il est une région
Où ni les droits du sang ni ceux de la raison
Ni même ceux de la raison ne se sont fait entendre;
Corde sensible où rien ne touche impunément.
Tout l'être y correspond, et la dernière fibre
Cachée au fond du cœur se tord quand elle vibre.»

(A. DE MUSSET, *Au fond de l'âme humaine*, in *Alfred de Musset, Poésies*, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris 1957, 551).

³⁷ PH. CASPAR, «L'eugénisme: histoire et modernité d'un débat», in *Pâque Nouvelle* 96/3, 16-24; «Le massacre des Arméniens: premier génocide du XX^e siècle», in *Pâque Nouvelle* 97/1, 27-35. Voir également: PH. CASPAR, *Peer Gynt ou le hâbleur*, L'Harmattan, coll. «Théâtre des 5 continents», n° 11, Paris 1995, 18-23; P. GRENET, *Aristote ou la raison sans démesure*, Editions Seghers, coll. «Savants du monde entier», n° 12, Paris 1962.

³⁸ J. TRICOT, traduction de la *Métaphysique* d'Aristote, *op. cit.*, 120, que nous avons légèrement modifié en suivant A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, 26^e ed., Paris 1963.

*clée, vous n'aurez plus d'embarras ni par terre ni par mer.*³⁹» Que faire lorsque l'armée que l'on conduit se heurte à un obstacle de cette taille, sinon le contourner, emprunter un autre chemin... ou faire marche arrière ? On retrouve ce premier sens chez Hérodote⁴⁰. Dans un deuxième temps, le terme *'απορία* signifie globalement le manque de ressources, c'est-à-dire soit la *privation*⁴¹ soit l'*indigence*, le *manque de nourriture*⁴².

Dans les dialogues de Platon, le mot *'απορία* désigne les difficultés qui se présentent à la vie de l'esprit. Il signifie en réalité le moment précis où l'interlocuteur de Socrate, pressé de questions dans la recherche d'une définition, avoue être dérouté et entrevoit son ignorance.

«SOCRATE: *Selon toi, son embarras serait extrême, de savoir ce qu'il doit dire...*

CALLICLES: *Hé ! absolument.*⁴³»

Le recours au terme *'απορία* marque souvent un tournant dans l'économie générale – faudrait-il dire dans la dramaturgie – des dialogues platoniciens. L'esprit ne peut franchir la difficulté, quelque chose l'arrête, de sorte qu'il doit, soit emprunter une autre voie, soit arrêter sa recherche⁴⁴. Il arrive même que ce terme traduise l'embarras de Socrate lui-même, conscient de son non-savoir:

«...car ce n'est pas parce que je suis personnellement exempt de doutes que je suis en état de provoquer des doutes chez les autres, mais ce sont essentiellement les doutes dont personnellement je suis plein, qui me mettent en état de faire naître aussi des doutes chez les autres.»⁴⁵

C'est chez Aristote que ce terme arrive à la maturité de son évolution

³⁹ XÉNOPHON, *Anabase*, V, VI, 10, tr. fr. par P. Chambry, Garnier Flammarion, n° 142, Paris 1967.

⁴⁰ HÉRODOTE, *L'enquête*, tr. fr. par A. Borguet, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris 1964, 1, 79; 1, 190; 4, 131; 9, 98.

⁴¹ Observant les ravages causés par la peste à Athènes, Thucydide note que «... les uns mouraient privés de secours...» (THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, tr. fr. par D. Roussel, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris 1964, 2, 51).

⁴² *Id.*, 1, 11. Voir également 1, 123.

⁴³ PLATON, *Gorgias*, 522 a, tr. fr. par L. Robin, Gallimard, coll. «La Pléiade», 2 t., t. 1, Paris 1950, 582. Voir également *Protagoras* 321 c 6-7, *Politique* 273 d 5, *Théétète*, 174 c, *Les Lois*, 678 d.

⁴⁴ Une étude systématique du rôle joué par le terme *'απορία* dans la progression des idées chez Platon n'a, à notre connaissance, jamais été réalisée.

⁴⁵ PLATON, *Ménon*, 80 c, *op. cit.*, 528. Voir également *Lysis*, 216 c, *Hippias majeur*, 297 d, *Ménon*, 84 a, *Théétète*, 149 a, et *Sophiste*, 244 a.

sémantique. Ἄπορια est défini dans les *Topiques* comme l'*incertitude* dans laquelle l'esprit est plongé «*devant une égalité de raisonnements contraires*⁴⁶». Cette définition s'applique particulièrement bien au Livre B de la *Métaphysique*, dans lequel le Philosophe énumère les quinze apories de la philosophie première, neuf d'entre elles mettant en cause différents aspects de la pensée platonicienne⁴⁷.

Or, l'importance des apories est considérable dans l'économie de la méthodologie d'Aristote. En effet, les difficultés soulevées au début du Livre B ne doivent pas nécessairement – ou pas exclusivement – être résolues par les techniques de raisonnement exposées dans l'*Organon*. La pensée doit avant tout se plonger dans l'épaisseur des difficultés soulevées. Elle doit s'y immerger sans a priori d'aucune sorte. Aux yeux d'Aristote, cette «*innutrition*», pour pasticher les poètes renaissants du groupe La Pléiade, est condition *sine qua non* pour que le noeud en question puisse être démêlé:

«Or, quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'examiner d'abord en tous sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés qui se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un noeud sans savoir de quoi il s'agit.⁴⁸»

Penser, pour Aristote, c'est d'abord épouser la complexité, voire les contradictions, des différentes opinions émises antérieurement. La génie d'un penseur se mesure d'abord, selon lui, à la qualité de son intuition, c'est-à-dire à la force avec laquelle il pose, ou, mieux encore, définit les vrais problèmes. Il y a dans cet art une puissance de la pensée qui se situe en-dehors du champ délimité par la problématique critique, mais dont l'importance est fondamentale. La démarche critique est assurée chez Aristote par cette volonté de se situer dans toute la complexité d'une problématique. Elle n'est pas subordonnée à la recherche de critères jouant le rôle de garde-fou. C'est que la complexité du discours ne renvoie pas nécessairement à un verbiage de la pensée. Elle traduit chez un esprit supérieur l'acheminement vers la vérité des choses:

⁴⁶ ARISTOTE, *Topiques*, 145 b 2, tr. fr. par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1974, 145.

⁴⁷ S. MANSION, *Les apories dans la Métaphysique d'Aristote*, in *Etudes aristotéliciennes. Recueil d'articles*, édité par J. FOLLON, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984, 243-281.

⁴⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, 995 a 27 - 30.

«Eh bien ! la difficulté dans laquelle se heurte la pensée montre qu'il y a un «noeud» dans l'objet même, car, en tant qu'elle est dans l'embarras, son état est semblable à celui de l'homme enchaîné: pas plus que lui, elle n'est capable d'aller de l'avant.⁴⁹»

Aristote ne s'est sans doute pas rendu compte de la portée de cette intuition selon laquelle la réalité est constituée de «noeuds». L'aurait-il fait que sa doctrine de la substance et sans doute l'histoire de la métaphysique occidentale auraient été fort différentes. Voir dans la substance non plus la concrétion de trois principes – la matière, la forme et la privation – mais un «noeud» ontologique, c'est-à-dire un enchevêtrement de relations –, revient à poser tout autrement le problème de l'esse et, plus profondément, la question du rapport de l'esprit à la réalité, c'est-à-dire la problématique de la vérité. Penser la substance comme un «noeud», c'est se mettre d'entrée de jeu du point de vue de son unité concrète. Et cela embarrasse l'intelligence au point de l'enchaîner, selon cette image très forte de la *Métaphysique*. C'est que l'extrême intrication de ses relations ontologiques oblige l'esprit à délaisser toutes les hypothèses simplificatrices pour épouser la richesse – ou la surdétermination – de chaque «noeud» d'esse.

En vérité, ces mots d'Aristote, dont on ne répètera jamais assez qu'il fut également un savant d'exception, n'ont pas fini de nous interpellier:

«De là vient qu'il faut avoir considéré avant toutes les difficultés, à la fois pour les raisons que nous venons d'indiquer et aussi parce que chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller, c'est s'exposer même, en outre, à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé ou non, ce qu'on cherchait. La fin de la discussion, en effet, ne vous apparaît pas alors clairement; elle n'apparaît clairement qu'à celui qui a posé avant les difficultés. Enfin, on se trouve forcément dans une meilleure posture pour juger, quand on a entendu, comme des plaideurs adverses, tous les arguments en conflit.⁵⁰»

La question de l'homme constitue l'un des «noeuds» ontologiques les plus profonds auquel la pensée spéculative ait jamais été confrontée. Or, l'histoire de la pensée occidentale nous livre la structure fondamentale de cette problématique. La question de l'homme est en effet inscrite

⁴⁹ *Ibid.*, 995 a 27 - 33.

⁵⁰ *Ibid.*, 995 a 33 - 995 b 4.

dans un débat séculaire sur l'articulation, variable selon les familles d'esprit, des rationalités scientifique, métaphysique et théologique. L'histoire des doctrines de l'embryon est caractéristique de cette problématique⁵¹. La confrontation de la pensée humaine avec le produit de conception s'est soldée par l'apparition régulière d'aporées, qui soulignent la complexité de cette question. L'origine de ces apories est très variable: absence de sens critique, insuffisance des connaissances scientifiques, relativisation de ces mêmes connaissances, accent excessif donné à telle méthode particulière par rapport aux exigences d'une rationalité globale, notamment. Penser l'origine de ces apories constitue le «noeud» de toute enquête historique, celui où surgit avec force la nécessité d'une démarche critique, ce qu'Alexandrè Soljénitsyne avait admirablement perçu dans cette douloureuse méditation sur les origines, le déroulement et les conséquences de la Révolution d'octobre 1917 qu'est la fresque monumentale *La roue rouge*⁵².

Ce «noeud» de l'homme, qui oriente vers lui tous les axes de l'enquête biologique contemporaine, c'est ce qu'il nous faut à présent penser. En effet, cette place privilégiée n'est pas sans signification. Cependant, il ne nous paraît pas intéressant de faire simplement observer que l'homme reste (et sans doute restera éternellement) curieux de lui-même. A nos yeux, le véritable enjeu de la question est plus fondamentalement la mise au point d'une méthode philosophique neuve qui cerne à la fois l'apport et les limites du discours biologique à une connaissance critique de l'homme. L'application de la dynamique des apories aux limites des sciences biologiques modernes d'un point de vue théorique fournit de premiers éléments de réponse à cette dernière problématique.

3. Les fondements métaphysiques de l'immunogénétique contemporaine

Dans le second chapitre de *L'action* (1893), M. Blondel avait montré que les sciences de la nature se développent dans une tension permanente entre leur extraordinaire pouvoir analytique et leur ambition d'unifier le réel dans une conceptualisation toujours plus englobante⁵³. L'évolution des

⁵¹ PH. CASPAR, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Editions Universitaires, coll. «Penser la Vie», n° 1, Paris 1991.

⁵² A. SOLJÉNYTSINE, *La roue rouge*. 1. *Août 1914*, Fayard, Paris 1983. 2. *Novembre 1916*, Fayard, Paris 1985; 3. *Mars 1917*, Fayard, 2 t., Paris 1993.

⁵³ M. BLONDEL, *L'action* (1893), Presses Universitaires de France, coll. «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», Paris 1973, 45-86. Voir également J. FLAMAND, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Béatrice-Nauwelaerts, coll. «Philosophes contemporains», Paris-Louvain 1969, 283-308.

différentes disciplines appartenant au *corpus* de la physique ou de la biologie illustre très bien cette dynamique. Ainsi, l'immunogénétique moléculaire intègre trois noyaux conceptuels majeurs, l'immunologie – dont on peut considérer que l'acte fondateur fut la première immunisation vaccinale par Jenner en 1798 –, la génétique moderne – fondée par Mendel dans son article de 1865 – et la biologie moléculaire – qui prit un essor fulgurant à partir de la découverte de la structure bihélicoïdale de l'ADN par Watson et Crick en 1953. Très schématiquement, l'immunologie étudie les réactions, spécifiques ou non, par lesquelles un individu vivant se défend contre une agression extérieure; la génétique étudie les lois de transmission des caractères spécifiques et individuels d'une génération à l'autre; la biologie moléculaire approfondit ces deux disciplines du point de vue de la structure moléculaire du vivant.

On pourrait définir l'axiome fondamental de l'immunogénétique moléculaire comme suit: tout organisme vivant – à partir d'un certain stade d'évolution, du moins – est doté d'un système de reconnaissance capable de discriminer les structures moléculaires du Non-Soi par rapport à celles du Soi et de déclencher contre les seules premières une réaction complexe de défense. Considérons deux individus apparentés A et B. Selon ce postulat, A et B contiennent dans leur structure moléculaire des antigènes propres contre lesquels ils ne réagissent pas. La somme de tous les déterminants propres à un organisme est ce que l'on appelle le Soi, concept introduit en 1900 par l'immunologiste allemand P. Ehrlich. On peut donc dire que A est Soi pour A et que B est Soi pour B. En revanche, A est capable de reconnaître et de neutraliser toutes les structures de B et réciproquement: B est Non-Soi pour A et A est Non-Soi pour B.

Le concept de Soi présente globalement trois facettes complémentaires. La première est génétique: elle désigne l'ensemble des caractéristiques moléculaires propres à un individu. La seconde est organique: elle désigne l'aptitude de tout organisme vivant à partir d'un certain stade évolutif à défendre son intégrité par le biais des réactions de défense immunitaire⁵⁴. La troisième est temporelle: c'est l'histoire moléculaire d'un organisme que trois phénomènes notamment (les mutations somatiques, la mise en place de la tolérance durant la vie embryonnaire et la mémoire immunitaire) permettent de poser.

⁵⁴ Pour un exposé plus approfondi de ces notions, nous renvoyons à PH. CASPAR, «L'individuation des êtres vivants selon l'immunologie moderne. Aspects scientifiques et portée ontologique», in *Analise* 18 (1995) 85-124, qui fournit la bibliographie secondaire utile.

La fécondation biologique résulte de l'union de deux gamètes haploïdes (ne possédant qu'un seul chromosome), le spermatozoïde et l'ovule. Le passage de l'état diploïde (noté 2 n chromosomes, et caractéristique des cellules somatiques) à l'état haploïde survient au cours de la méiose. Ce processus met en oeuvre deux mécanismes de variabilité du matériel génétique. Tout d'abord, les chromosomes homologues qu'elle génère durant la première phase se répartissent au hasard dans les gamètes terminaux. Ensuite, ces mêmes chromosomes peuvent échanger entre eux des fragments d'information génétique (ces échanges sont connus sous le nom de «crossing over», recombinaisons génétiques). Il en résulte une individuation considérable du matériel génétique présent dans les gamètes. Des études biochimiques ont en effet montré que le nombre de différences dans l'organisation des protéines entre deux individus de la même espèce vertébrée (et donc, chez l'homme) s'élève à 6.700. On en conclut que chaque être humain est différent d'un autre au niveau de 6.700 loci génétiques. Un simple calcul de probabilités révèle que chaque cellule-souche peut produire $2^{6.700}$ ou $10^{2.017}$ gamètes différents⁵⁵. La fécondation biologique reconstitue donc un patrimoine génétique diploïde absolument singulier. En dehors du cas des jumeaux monozygotes⁵⁶ (et des clones humains, à supposer que l'expérience «Dolly» soit un jour appliqué à notre espèce⁵⁷), les embryons humains sont donc parfaitement individués sur le plan génétique dès la fécondation biologique. Quant aux réactions immunitaires, elles expriment l'aptitude de tout être vivant à partir d'un certain stade évolutif⁵⁸ à reconnaître une structure organique étrangère pour la neutraliser par le biais de réactions moléculaires et/ou cellulaires complexes. On distingue deux types d'immunité. La première, commune aux invertébrés et aux vertébrés est innée ou aspécifique⁵⁹. Elle fut observée pour la première fois par le zoologue russe Elie Metch-

⁵⁵ Ces chiffres sont surprenants à plus d'un titre: les physiiciens estiment en effet à 10^{80} le nombre de particules stables présentes dans la totalité de l'univers. En d'autres termes, il n'existe pas assez de matière dans le cosmos pour réaliser le nombre total de gamètes différents qui pourraient être produits à partir d'une cellule-souche au cours de la méiose. Sur ce point, voir F. AYALA, "The mechanisms of evolution", in *Scientific American* 239 (1978) 53.

⁵⁶ Nous sommes revenus à plusieurs reprises sur le problème des jumeaux monozygotes en montrant que leur existence n'infirmait en rien l'individualité de l'oeuf fécondé: PH. CASPAR, "Individuation génétique et jumeaux: l'objection des jumeaux monozygotes", in *Ethique, La vie en question* 4 (Printemps 1992) 81-90; traduction italienne par A.G. SPAGNOLO in *Medicina e Morale* (1994/3) 453-467, et "Le statut de l'embryon humain dans Donum Vitae", in *Revue Thomiste* 93 (1993) 601-614.

⁵⁷ O. POSTEL-VINAY - A. MILLET, "Comment ça va Dolly?", in *La Recherche* 297 (1997) 50-63 voir à ce sujet Ph. CASPAR, "Embryon et modernité: crise des fondements et révolte métaphysique" in *Nuntium*, sous presse.

⁵⁸ J.J. MARCHALONIS, *Immunity in Evolution*, Edward Arnold Publishers, London 1977.

⁵⁹ On trouvera une présentation récente de la filiation du système immunitaire depuis les invertébrés jusqu'aux vertébrés in G. BECK - G. HABICHT, "Le système immunitaire des invertébrés", in *Pour la science* (janvier 1997), 46-51. De manière schématique, les invertébrés seraient dépourvus de trois

nikoff en 1882⁶⁰. La seconde, restreinte aux vertébrés, est caractérisée par une très grande spécificité. En d'autres termes, chez les vertébrés, les médiateurs d'une réaction immunitaire sont dirigés contre une substance étrangère, à l'exclusion de toute autre. C'est ainsi que les médiateurs du rejet des déterminants antigéniques du groupe sanguin A sont inopérants contre ceux du groupe B, et réciproquement. Cette spécificité est considérable, comme le démontrent les recherches de Landsteiner sur les haptènes – ces molécules simples comme les dérivés du benzène qui ne sont pas immunogènes en soi, mais le deviennent lorsqu'elles sont couplées à une autre substance, par exemple une protéine⁶¹.

L'élucidation des bases à la fois cellulaires et moléculaires de cette spécificité est l'une des tâches prioritaires de l'immunologie. Le cadre théorique qui semble aujourd'hui le plus satisfaisant est la théorie clonale de l'immunité, formulée pour la première fois par Nils Jerne, dans les années cinquante⁶². Selon cette théorie, il existe dans l'organisme des lymphocytes précurseurs qui portent des récepteurs spécifiques des antigènes extérieurs. Ces derniers se lient à l'antigène au cours de l'immunisation primaire, ce qui déclenche la prolifération clonale de ces lymphocytes. Ceux-ci se différencient ensuite en un clone plasmocytaire ou en un clone appartenant à l'une des différentes sous-classes de cellules T (un clone plasmocytaire ne peut synthétiser qu'un seul type d'anticorps: c'est le phénomène d'exclusion allélique). A la fin de la réponse primaire, certains lymphocytes T ou B retournent à l'état non proliférant des lymphocytes précurseurs. On les appelle lymphocytes-mémoire. Lors d'une immunisation secondaire, les lymphocytes-mémoire se réveillent, prolifèrent et se transforment de nou-

caractéristiques essentielles de l'immunité: la mémoire, le système complémentaire (ils disposent en revanche du système équivalent phénoloxydase) et les lymphocytes. D'un point de vue évolutionniste, l'étude du système immunitaire des requins revêt une importance stratégique considérable: Les requins sont en effet les représentants vivants de lignées très anciennes, ce qui revient à dire que leur système immunitaire est vraisemblablement proche des systèmes primitifs. Voir à ce sujet G. LITMAN, «Les requins et l'origine de l'immunité des vertébrés», in *Pour la science* (janvier 1997) 52-56.

⁶⁰ E. METCHNIKOFF, *Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste*, Masson et Cie Editeurs, 2^e ed., Paris 1903; voir également P. LÉPINE, *Elie Metchnikoff et l'immunologie*, Editions Seghers, coll. «Savants du monde entier», n° 28, Paris 1966.

⁶¹ K. LANDSTEINER - J.L. JACOBS, «Experiments on immunization with haptens», in *Proc. Soc. Exp. Biol. and Med.* 29 (1931/1932) 570-571; ID., «II Experiments on immunization with haptens», in *Proc. Soc. Exp. Biol. and Med.* 30 (1932/1933) 1055-1057. Voir également les expériences menées avec les azoprotéines, K. LANDSTEINER - J. VAN DER SCHEER, «Serological studies on azaproteins. Antigens containing azocomponents with aliphatic side chains», in *Journal of Experimental Medicine* 59 (1934) 751-764; ID., «On cross reactions of immune sera with azoproteins. II Antigens with azocomponents containing two determinants groups», in *Journal of Experimental Medicine* 67 (1938) 709-723.

⁶² N.K. JERNE, «The natural selection theory of antibody formation», in *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 41 (1955) 849-857.

veau en cellules effectrices. En clair, cette théorie postule qu'à chaque déterminant antigénique correspond un clone lymphocytaire capable de le reconnaître spécifiquement, de proliférer et de rester quiescent en gardant le souvenir de cette agression⁶³. La notion de mémoire immunitaire, c'est-à-dire de la capacité d'un organisme à garder la trace d'une agression antérieure pour réagir plus vite et plus fort lors d'un second contact, permet d'introduire une dernière caractéristique de l'individualité des êtres vivants, son approfondissement au cours de la vie des organismes. L'individualité d'un organisme n'est pas donnée une fois pour toutes lors de la conception. Au contraire, elle s'élargit avec le temps. Le phénomène des mutations somatiques permet d'illustrer ce dernier trait sur le plan génétique. Par mutation somatique, on entend un changement aléatoire, réversible ou non, survenant au sein d'une cellule non germinale d'un organisme: ce dernier devient une chimère ou une mosaïque. Mais le phénomène le plus marquant de l'histoire de l'individualité au sein d'un organisme est la mise en place de la tolérance au cours de la vie embryonnaire.

La tolérance désigne l'apprentissage de la distinction entre l'individu et le monde. Dans l'espèce humaine, il a lieu approximativement au sixième mois de la gestation. Sa découverte est liée aux travaux d'Owen en 1945⁶⁴. En d'autres termes, l'organisme apprend à vivre avec les déterminants antigéniques qui lui sont propres en inactivant tous les clones lymphocytaires dirigés spécifiquement contre eux.

Toute la question revient à déterminer si l'axiome fondamental de l'immunogénétique moléculaire est démontrable par ses ressources propres ou s'il ne peut être posé que moyennant le recours à un autre type de rationalité (en l'espèce, la rationalité métaphysique). En d'autres termes, il faut maintenant nous demander si la biologie expérimentale, qui a trouvé dans le Soi vivant son véritable objet, est capable, par ses seules ressources, d'en rendre totalement raison. Il nous faut donc nous interroger et déterminer si la structure du Soi ne contient pas une aporie radicale pour la méthode expérimentale. Le problème est décisif. En effet, s'il s'avérait que le Soi contient un noyau conceptuel posé par la raison scientifique, mais

⁶³ J.-FR. BACH, *Immunologie, op. cit.*, 311-313.

⁶⁴ Cet auteur avait observé que certains veaux issus de la même portée et possédant un groupe sanguin différent pouvaient accepter les hématies l'un de l'autre. Owen savait que, chez les bovins, les veaux échangent entre eux leurs globules rouges par le biais des anastomoses entre les vaisseaux placentaires. Il interpréta cette exception aux lois de la transfusion sanguine en postulant que les foetus sont capables de bloquer toutes les réactions immunitaires dirigées contre les déterminants antigéniques qu'ils ont connus durant leur ontogenèse. Ce phénomène est connu sous le nom de tolérance immunitaire naturelle.

dont cette même raison ne pourrait rendre compte, il nous faudrait alors conclure en disant que le fondement ultime de l'immunogénétique moléculaire est, du moins pour une part, d'essence métaphysique.

La cartographie génétique – c'est-à-dire la localisation gène par gène le long de la molécule d'ADN – fait actuellement l'objet de programmes de plus en plus complexes et de plus en plus lourds. Il est devenu relativement simple pour les techniques du génie génétique de cartographier, de cloner et de séquencer un gène individuel. Le génome de certains virus, comme le SV40, est aujourd'hui entièrement décodé. En revanche, la cartographie systématique du génome entier d'organismes plus complexes est une tâche d'une tout autre ampleur. Nous ne connaissons pas encore exhaustivement celui d'*E. Coli* sur lequel les biologistes moléculaires travaillent pourtant depuis longtemps. Il reste que le projet de séquençage du génome humain (on estime qu'il existe environ 10^5 gènes dans l'espèce humaine) est actuellement poursuivi par de nombreux laboratoires, même s'il fait l'objet de controverses éthiques trop peu médiatisées. Arrivera-t-on, par les techniques expérimentales, à passer de l'analyse de gènes individuels à celle d'un génome de taille considérable, par exemple celui de l'homme ? Telle est l'une des questions auxquelles la recherche des vingt ou trente prochaines années devra apporter une réponse⁶⁵. Si oui, il s'agira d'un véritable triomphe scientifique – et technologique. Si non, il reviendra à la communauté des biologistes de s'interroger sur les origines de cet échec. En tout état de cause, une aporie radicale pourrait se profiler. Comment parler d'un seul génome humain, alors qu'il en existe autant qu'il y a d'individus distincts ? Par nature, la vie est individuelle et l'objet propre de la biologie est un Sois, c'est-à-dire une unité irréductiblement singulière et distincte de toute autre. Les sciences biologiques parviennent à une intelligibilité des Sois, de leur structure, de la mise en place de leur individualité, de leurs manifestations. L'individu qui, dans la tradition métaphysique héritée d'Aristote, était pensé comme un noyau d'inintelligibilité⁶⁶, devient objet de raison⁶⁷ avec la biologie mo-

⁶⁵ Sur tous ces points, voir l'excellente mise au point de J.D. WATSON - M. GILMAN - J. WITKOWSKI - M. ZOLLER, *Recombinant DNA*, *op. cit.*, 583-602 et 603-618.

⁶⁶ Selon nous, cette caractéristique propre des sciences biologiques n'a pas encore retenu suffisamment l'attention des épistémologues. Elle est pourtant fondamentale. A la différence des sciences physico-chimiques, dont les lois mathématiques sont universelles, la biologie est science de l'individu. Le recours aux populations clonales pour conceptualiser les Sois est, de ce point de vue, déterminant. Mais il s'agit là d'un tout autre thème de recherches.

⁶⁷ Leibniz, on le sait, défendra le point de vue contraire, mais les apories de sa métaphysique idéaliste ont été clairement mises en évidence. Voir notamment PH. CASPAR, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, *op. cit.*, et M. LECLERC, *L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz*, Culture et Vérité, Namur 1991.

derne. Les déterminants moléculaires qui constituent un Soi sont-ils pour autant totalement intelligibles, moyennant le recours à des stratégies cognitives particulières ? Si le projet de séquençage du génome humain ne devait pas aboutir, cet échec poserait sans doute la question des limites d'intelligibilité des Sois par la biologie moléculaire moderne.

Ce qui demeure à l'état d'interrogation dans le cas du projet de séquençage du génome humain devient certitude avec la question de l'éluclidation exhaustive des mécanismes et des réactions innées ou spécifiques par lesquelles un Soi réagit contre un Non-Soi. Les données quantitatives de départ donnent ici le vertige. Chez l'homme – comme d'ailleurs chez tous les vertébrés –, et en très grossière approximation, les réponses immunitaires spécifiques peuvent être à médiation cellulaire (les lymphocytes T) ou moléculaire (les immunoglobulines ou anticorps). Il existe approximativement 10^{12} lymphocytes T et 10^{20} immunoglobulines différentes. Ce qui nous fait 10^{32} réactions spécifiques différentes. Pour reprendre l'exemple utilisé par Jerne, le système immunitaire largue dans la circulation sanguine environ 10^6 nouveaux lymphocytes et 10^{12} anticorps⁶⁸ pendant les deux heures que dure normalement une conférence. Sans doute ces chiffres peuvent-ils être discutés, sans doute les auteurs peuvent-ils légèrement différer à leur sujet. Peu importe en définitive. Ils expriment un ordre de grandeur qui suffit à situer l'ampleur du problème. Encore faut-il ajouter que ces chiffres ne représentent que la pointe visible de l'iceberg. Chaque réaction qui met en oeuvre un anticorps – ou un lymphocyte T – mobilise également des précurseurs, des systèmes protéiques complexes, comme le complément, des cellules non spécifiques comme les macrophages, des lectines, des interleukines, une participation des antigènes du complexe majeur d'histocompatibilité HLA dans le cas des virus, etc. Bref, toute réaction immunitaire spécifique est à elle seule un monde à explorer. Les plus connues d'entre elles peuvent être reproduites dans des systèmes artificiels qui représentent autant de modèles pour en étudier les principales caractéristiques. Mais on voit mal comment décrire exhaustivement, par le seul recours à l'expérimentation, cette masse considérable de réactions toutes différentes les unes des autres, même à l'aide des algorithmes informatiques les plus puissants. Nous touchons sans doute ici du doigt une première aporie que l'individualité des êtres vivants pose à la raison scientifique: son extraordinaire complexité. L'ensemble des résultats de l'immunologie et de la génétique indique que tout être vivant est un Soi, et ce point n'est contesté par personne. Mais le nom-

⁶⁸ N.-K. JERNE, «The immune system», in *Scientific American* 229 (1973) 52-60.

bre incroyablement élevé de gènes, de protéines, de systèmes antigéniques (que l'on songe à la complexité des quelque trente systèmes de groupes sanguins humains), des réactions immunitaires spécifiques, notamment, rend toute description rigoureuse de la totalité d'un Soi impossible en pratique. La biologie peut prouver que son objet propre est un Soi, mais elle se révèle incapable de l'épuiser par ses seules ressources. Pour penser la puissance d'expression d'un Soi, il faut avoir recours à un autre type de rationalité.

L'incapacité de la raison scientifique à épuiser tout le contenu du concept de Soi, lorsqu'elle s'attelle à la description des réactions immunitaires, renvoie à une aporie plus profonde encore. Une réaction immunitaire innée ou spécifique est toujours générée par cette unité intégrée de structures et de fonctions qu'est un organisme. Lorsque le système immunitaire d'une épinoche réagit contre le déterminant antigénique d'un poisson-pêcheur par exemple, il est réalisable d'en isoler les éléments à partir du système circulatoire de l'épinoche. Il est aussi envisageable de prélever quelques cellules de cet animal pour en isoler le génome et se livrer à un programme de séquençage total. Il est également possible d'isoler les cellules sur lesquelles on espère isoler les systèmes d'histocompatibilité propres à cette espèce. On peut reconstituer *in vitro* de nombreux systèmes de telle épinoche dans lesquels elle s'exprime en tant que Soi. Mais on ne peut isoler de telle épinoche tous les systèmes de son Soi sans la fragmenter totalement, c'est-à-dire sans la perdre en tant que Soi intégré, en tant qu'unité organique. Le Soi comme organisme est inaccessible à la raison scientifique. Telle épinoche comme unité, sans laquelle aucun système du Soi ne pourrait exister, est par nature inexpérimentable. Le Soi connote pour s'exprimer et se vivre l'idée d'une unité intégrée que l'on ne peut entièrement disséquer sans la détruire. Il y a là une limite radicale, une aporie au sens grec premier du terme, au pouvoir de pénétration de la raison scientifique. Or, cette unité existe. Mieux: elle est observable. Cependant, si cette unité est à la racine de la vie, elle est rigoureusement inexpérimentable en tant qu'unité. Elle est posée par la raison scientifique, mais ne peut être théorisée par elle. Elle est d'ordre métaphysique. Dans son principe, la vie, même si elle peut être largement et rigoureusement décrite par les méthodes de la biologie, est d'ordre métaphysique.

En d'autres termes, cette impuissance radicale de l'immunogénétique moléculaire à justifier le principe premier qu'elle se donne à elle-même signe la présence d'une dimension métaphysique incontournable au coeur du réel et de la vie de la raison scientifique.

La mise en évidence d'apories incontournables pour la raison scientifique soulève nécessairement la question des rapports entre la raison métaphysique et la raison scientifique. Ce problème est au coeur des interrogations les plus pertinentes sur l'entreprise biomédicale contemporaine, même s'il est aujourd'hui largement occulté par les préoccupations éthiques, juridiques et/ou politiques.

Si la métaphysique est présente au coeur de la science, il reste à thématiser la relation qu'entretiennent ces deux démarches de l'intelligence. Il ne nous paraît pas pertinent de considérer que la raison métaphysique vient comme englober la raison scientifique, se contentant de fournir une intelligibilité fondée à ses axiomes les plus fondamentaux. Pareille vue reviendrait en effet à circonscrire le champ propre des sciences à la seule dimension objectivable de la réalité, comme si celle-ci était scindée de part en part en deux niveaux hétérogènes d'intelligibilité, l'un d'ordre phénoménal, et l'autre d'ordre nouménal. Si tel était le cas, l'intelligibilité que la métaphysique fournirait aux fondements de la science resterait extérieure à celle-ci. Il nous paraît plus fécond de se placer du point de vue de l'unité concrète des choses et d'accorder davantage aux sciences de la nature en formulant l'hypothèse de leur portée ontologique.

Selon cette intuition, les sciences modernes de la nature – et, dans ce cas précis, les disciplines biologiques – ne se contentent pas d'effleurer le réel pour en décrypter les aspects phénoménaux. Au contraire, elles atteignent l'être même des choses, jusque dans leur dimension métaphysique, pour en dégager des facettes inédites et poser en des termes nouveaux des problématiques véhiculées par la tradition de l'ontologie première. De la sorte, c'est un véritable dialogue entre la raison métaphysique et la raison scientifique qui peut s'instaurer, rendant possible une authentique articulation entre ces deux démarches de la raison humaine. La clé de cette articulation réside dans l'acceptation de l'hypothèse de la portée ontologique des sciences de la nature. Ce fil conducteur amène la métaphysique à formuler ses concepts de telle sorte qu'ils puissent non seulement correspondre à ses exigences propres, mais également rencontrer les résultats scientifiques les plus fondamentaux. Dans le cas particulier de l'immunogénétique moléculaire, la métaphysique doit de toute urgence reformuler un principe d'individuation qui soit en correspondance avec ses intuitions les plus profondes et avec les caractéristiques principales des Sois. L'hypothèse de la portée ontologique des sciences moderne de la nature met la métaphysique au défi de se renouveler pour intégrer les résultats les plus profonds de cet aspect de la vie de l'intelligence humaine.

C'est dans cet esprit que nous avons proposé de réinterpréter l'adage scolastique: «*Individuum indivisum in se, sed divisum a quolibet alio.*» Cette définition constitue un point d'aboutissement de la métaphysique aristotélicienne. A l'époque, nous avons attiré l'attention sur une particularité de cette définition médiévale de l'individu. Les deux termes de la proposition («*non divisum in se*», «non divisé en soi», et «*divisum a quolibet alio*», «séparé de toute autre chose») renvoient en effet à deux propriétés transcendantes de l'*esse*, l'*unum* et l'*aliquid*. Le lien entre la définition métaphysique de l'individu et les propriétés transcendantes de l'*esse* est particulièrement net dans la première question des *Quaestiones disputatae de Veritate*. Thomas d'Aquin y définit l'«*unum*» comme ce qui est «*non divisum in se*», et l'«*aliquid*» comme ce qui est «*divisum a quolibet alio*». L'unité métaphysique est ainsi cette propriété transcendante de l'*esse*, qui désigne la fermeture de toute substance sur elle-même. La convertibilité de l'«*esse*» et de l'«*unum*» entraîne une conséquence: toute substance est une unité par le simple fait qu'elle est. La distinction avec toute substance du monde («*aliquid*») désigne au contraire l'absolue singularité des étants individuels⁶⁹. Ces précisions de vocabulaire éclairent la portée de la définition médiévale des substances individuelles: selon elle, l'individu est une substance close sur elle-même et distincte de toute autre chose⁷⁰.

Ces précisions permettent de proposer un principe d'individuation formulé comme suit: tout acte d'être (*esse*) est un individu tout simplement parce qu'il est tout uniment un *unum* et un *aliquid*.

Cette compréhension de l'individuation des êtres nous a permis de renouveler la question du statut ontologique de l'embryon humain. En effet, la biologie apporte deux types d'arguments pour penser l'individualité de l'oeuf fécondé. Certains d'entre eux plaident en faveur de l'unité organique du zygote, d'autres en faveur de sa singularité génétique irréductible⁷¹.

⁶⁹ «En effet, *aliquid* signifie pour ainsi dire «une autre chose», dicitur enim *aliquid* quasi *aliud quid*.», H.R. SCHMITZ, in *Cahiers Jacques Maritain*, 2, avril 1981, 30.

⁷⁰ Voir PH. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, op. cit., 336-340.

⁷¹ PH. CASPAR, «Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'oeuf fécondé humain», in *Nova et Vetera* 1993/4 304-309, et ID., «Le statut ontologique de l'embryon humain. Les découvertes de la biologie renouvellent-elles le débat ?», in *Revue des Questions scientifiques* 164/3 (1993) 229-248. Qu'il nous soit permis d'apporter ici une précision: J. Chazaud nous a récemment pris à partie, sous prétexte que nous aurions rallumé une querelle embryologiste contre Leibniz (J. CHAZAUD, «G. W. Leibniz: Médecine et Sciences de la Vie (2e partie: Leibniz «biologiste»)», in *Histoire des sciences médicales* 30/1 (1996) 35-40). Loin de nous ces puérides arguties. Notre propos était plutôt de chercher les conditions critiques d'une expérience de la pensée qui mettrait à l'épreuve les deux grandes approches de l'individuation des êtres que véhicule la tradition occidentale: celle, aristotélo-thomiste, de l'individuation par la matière (ou son contraire, l'individuation par la forme des Stoïciens et

Tel est le point de vue qui nous a conduits à thématiser la saisie immédiate de l'oeuf humain fécondé par l'esprit⁷².

4. Le rapport de l'homme à la nature selon l'immunologie

«Vous étudiez à fond le grand et le petit monde» (Goethe, *Faust I*, vers 2012)

Nous l'avons dit, la dynamique des apories sert d'introduction à la formulation d'une articulation neuve entre les rationalités scientifique, métaphysique et théologique. C'est très précisément dans la lumière de cette articulation que le mystère de l'homme peut être appréhendé et pensé en vérité. C'est ce que nous suggérons dans les deux prochains paragraphes, réservant le développement complet de cette thématisation à un ouvrage ultérieur.

Dans leur majorité, les penseurs de notre culture ont toujours jugé que l'être humain est immergé d'une part dans la nature et que d'autre part il transcende cette dernière par ces facultés supérieures que sont l'intelligence, la volonté, le coeur et la liberté.

La philosophie des sciences modernes considère généralement le thème de l'«homme-microcosme» comme l'une des curiosités léguées par l'histoire. Que les Anciens aient pensé une présence du monde dans l'intimité de l'homme est un fait regardé avec condescendance. Or, cette intuition était peut-être plus féconde qu'il ne semblait à première vue. Assez cu-

de Plotin) et celle, leibnizienne, de la monade simple, non divisible et non fusionnable. En d'autres termes, ce qui nous intéressait dans cet ouvrage – qui présente tous les aspects formels d'une thèse d'agrégation universitaire (PH. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, op. cit.) – c'était la recherche d'un principe d'individuation des êtres à partir d'un renouvellement des rapports entre la science et la métaphysique. J. Chazaud ne l'a pas compris. La distance entre l'histoire des idées médicales et la pensée est en effet considérable. De même, il se méprend sur notre critique de la succession des formes dans l'embryologie thomiste, parce que cette «doctrine... pourrait autoriser l'avortement...». Il n'est un secret pour personne que ce terrain est ressenti comme très sensible par la plupart des thomistes actuels. Qu'il nous soit toutefois permis de rappeler quelques notions élémentaires de l'histoire des idées en Occident. Tout d'abord, la tradition de l'Église est riche de textes qui veulent dissocier la question morale de l'avortement de celle, ontologique, du statut de l'embryon humain (cfr notamment, BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre 188*, 2). Ensuite, que Thomas d'Aquin, dont l'engagement en faveur de l'unité ontologique concrète du composé humain a dominé toute la carrière, ait conçu une telle doctrine de la succession des âmes, en a surpris plus d'un à son époque. Et c'est sans doute avec un rien d'incrédulité qu'Albert le Grand songeait, sans le nommer, à son élève en écrivant: «*Quod autem inducunt, quod vegetabilis praecedit sensibilem tempore et sensibilis rationalem, non provenit nisi ex malo intellectu librorum Aristotelis.*» (ALBERT LE GRAND, *Commentarium super de anima*, III, tr. 5, c. 4).

⁷² PH. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, op. cit.

rieusement en effet, l'immunogénétique moléculaire soulève cette question en termes nouveaux.

On le sait, la caractéristique fondamentale des réactions de défense immunitaires est leur spécificité. Lorsqu'un individu est infecté par le choléra, il peut développer une réaction spécifiquement dirigée contre la bactérie responsable de cette maladie, à l'exclusion de toute autre. Concrètement, cela signifie que l'individu synthétise des molécules et des cellules capables de reconnaître spécifiquement ce germe infectieux. Ce raisonnement est valable pour toute substance qui lui est extérieure. Or, ces effecteurs sont codés en dernière analyse⁷³ par le génome de l'individu. Il s'ensuit que ce dernier possède en quelque sorte une «image en miroir inverse» du monde. La nature existe en quelque sorte dans l'individu, comme en creux. Au fur et à mesure que l'on s'élève dans la complexité de la vie, les structures inorganiques et vivantes inférieures sont ainsi en quelque sorte intégrées dans les organismes plus élaborés.

Ce qu'un immunologiste reconnaissait récemment: «*Toutes ces découvertes ont suscité un intérêt accru pour l'un des principaux mystères, le plus insondable peut-être qui entoure le système immunitaire: comment sait-il reconnaître l'infinie variété de virus, de bactéries et d'autres agents étrangers qui menacent la santé de l'organisme ? ...*⁷⁴» Cette présence du monde au sein de chaque être vivant est à coup sûr l'un des mystères les plus étranges et les plus irrésolus de l'immunologie. Les théories modernes de l'évolution parviendront-elles à en rendre compte ? Nous en doutons fortement. En effet, les systèmes immunitaires sont apparus très précocement dans le développement de la vie et les théories de l'évolution ne font qu'en décrire la complexité croissante.

Dans notre perspective, cette connaturalité entre les effecteurs des réactions immunitaires spécifiques et les déterminants antigéniques extérieurs constitue une nouvelle aporie pour l'immunogénétique contemporaine. Cette mystérieuse correspondance est en effet à la fois inexpérimentable et inconceptualisable par la raison scientifique livrée à elle-même.

⁷³ Même si quelques gènes contiennent l'information nécessaire pour synthétiser un grand nombre d'effecteurs, comme c'est le cas pour les immunoglobulines. Sur ce point, voir PH. CASPAR, «L'individuation des êtres vivants selon l'immunologie moderne. Aspects scientifiques et portée ontologique», *art. cit.* 113-114.

⁷⁴ G. NOSSAL, «La vie, la mort et le système immunitaire», in *Pour la science* 30 (novembre 1993) 30-40.

Avant d'aller plus loin, il convient d'examiner la signification précise d'une aporie pour la raison scientifique. Nous l'avons constaté, l'aporie surgit précisément là où l'immunogénétique moléculaire se donne un fondement ou formule un concept dont elle ne peut d'aucune manière rendre compte par ses seules ressources. La mise en évidence d'apories dans l'économie générale du discours scientifique constitue donc une critique radicale de ce dernier. Mais la véritable question ne se limite pas à la découverte d'une dimension métaphysique au coeur du réel et du discours scientifique. Critiquer les sciences et montrer la présence de la métaphysique au centre de leur processus d'observation du réel peut laisser l'esprit insatisfait. Ce dernier n'éprouvera-t-il pas la tentation de prendre un nouvel envol au sein de ces apories pour penser le réel plus en profondeur ? En réalité, au point où nous en sommes arrivés, la situation paraît paradoxale. En nous livrant à une analyse critique des fondements de l'immunogénétique moléculaire – choisie comme exemple parmi d'autres disciplines – nous avons montré la composante proprement métaphysique et non expérimentale des sciences. Sur cette base, nous avons proposé d'interpréter la dynamique profonde des sciences de la nature à l'intérieur d'une hypothèse nouvelle, celle de leur portée ontologique. Est-ce pour cela ouvrir à nouveau la boîte aux spéculations parfois les plus fantaisistes de la métaphysique ?

Certes, nous avons bouleversé la manière traditionnelle de penser le rapport entre la raison scientifique et la raison métaphysique. Mais précisément, ce renversement peut aussi ouvrir à la métaphysique de nouveaux espaces. A y regarder de plus près, la métaphysique a tout à y gagner. En effet, concéder aux sciences une portée ontologique revient à doter la réflexion métaphysique d'une balise assurée pour déployer son propre type de rationalité. Etrange retour des choses. D'une certaine manière, les sciences peuvent également servir d'épreuve critique pour la métaphysique. Ce qui s'esquisse ici, c'est une herméneutique entre ces deux disciplines, herméneutique au sein de laquelle toutes deux confortent leurs fondements respectifs en s'articulant le plus précisément possible l'une à l'autre. Certes, nous ne faisons qu'entrevoir cette dynamique de la pensée. Mais cela suffit pour notre propos actuel. Dans cette perspective, c'est un tout nouvel espace spéculatif qui s'ouvre à nous, à l'intérieur duquel la rationalité métaphysique peut se déployer. Les apories constituent dès lors ces points où la pensée spéculative peut s'ancrer dans la réalité pour la ressaisir à l'intérieur de ses concepts spécifiques.

Les apories constituent aussi autant de lieux où les concepts biologiques appellent une réflexion plus fondamentale, laquelle ne peut être que

de nature ontologique. Le thème de l'«homme-microcosme» peut fournir un point de départ pour une pensée de ce type. Il est un des lieux topiques où la pensée spéculative a thématiquement la place de l'homme dans l'architecture générale du réel. N'est-il pas cet être qui sert de trait d'union entre le monde naturel proprement dit et le royaume des esprits ?

Cette position médiatrice de l'homme peut être rappelée à partir de la philosophie thomiste et, plus précisément à partir de l'article 1 de la question 91 de la *Prima pars* de la *Somme théologique*, où Thomas expose sa doctrine de l'«homme-microcosme». L'Aquinat choisit comme point de départ l'affirmation, héritée de Denys l'Aéropagite, selon laquelle Dieu, en créant, diffuse sa Bonté à chaque niveau de la réalité⁷⁵. Le Dieu-Créateur, Lui qui est à l'origine de tout⁷⁶ et qui possède en Lui chaque chose comme en leur source, est absolument parfait⁷⁷. Les anges participent à la plénitude divine dans la mesure où la totalité du réel existe dans leur intellect à titre d'idées⁷⁸. Ne sont-elles pas les miroirs du monde ? L'homme participe à son tour à la plénitude divine de manière plus imparfaite. En effet, la connaissance commence chez lui avec la perception sensible⁷⁹ et ne couvre jamais la totalité du réel. En revanche, – et à la différence de l'ange –, l'homme contient concrètement en lui les structures ultimes de la matière. L'être humain appartient ainsi à l'ordre de la nature et à celui de l'esprit:

«... mais il (l'homme) est en quelque sorte composé à partir de toutes choses: du genre des substances spirituelles il possède l'âme raisonnable; à la ressemblance des corps célestes il est maintenu dans l'éloignement des contraires par l'extrême équilibre de sa complexion, les éléments étant en lui selon leur substance même.⁸⁰»

Toutefois, les éléments et les structures naturelles ne sont pas en l'homme purement et simplement. Au contraire, l'être humain réalise en

⁷⁵ «Puisque Dieu est parfait, il a, dans ses œuvres, donné à toutes choses la perfection qui leur convient; c'est ce que dit le Deutéronome» (32, 4): «Les œuvres de Dieu sont parfaites.» (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, qu. 91, art. 1, resp.).

⁷⁶ «... à la façon dont des effets divers préexistent dans une cause selon l'unique vertu de celle-ci.» (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, qu. 91, art. 1, resp.).

⁷⁷ *Ibid.*, Ia, qu. 7.

⁷⁸ En un sens, la monadologie leibnizienne est une transposition, au cas particulier de l'homme, des catégories fondamentales de l'angéologie thomiste. À l'instar des anges, les monades sont des substances absolument simples qui contiennent en elles la totalité du réel.

⁷⁹ «En effet, (l'homme) ne possède pas dans sa connaissance naturelle l'idée de toutes les choses de la nature.» (ID., *Somme théologique*, Ia, qu. 91, art. 1, resp.).

⁸⁰ *Ibid.*

lui un mixte parfaitement équilibré entre les énergies et les pesanteurs de chacun des éléments⁸¹. Assumant en lui les forces et les structures élémentaires du réel, intégrant par ailleurs tous les degrés de l'organisation végétale et animale, le corps de l'homme constitue l'organisation naturelle la plus parfaite⁸².

L'homme articule dans son unité substantielle le dynamisme de la nature inorganique et animée, ainsi que la plénitude de la vie des esprits. Il est bel et bien un être en lequel existe la totalité du réel, et il est, au sens fort de ce terme, un microcosme:

«C'est pour la même raison aussi qu'on appelle l'homme un microcosme, car toutes les créatures du monde se trouvent de quelque façon en lui.»⁸³

Mais, si la nature est présente en l'homme, ce dernier transcende également le monde inorganique par le mystère de son âme rationnelle. En effet, de tous les êtres vivant sur la terre, l'homme, seul, parvient à une compréhension conceptuelle de lui-même (il se connaît) et du monde. Le détail de l'épistémologie thomiste importe peu ici. Un fait domine: l'homme cherche à comprendre le réel et il y parvient dans une certaine mesure.

Or, cette connaissance procède par concepts, lesquels sont universels et nécessaires. En acceptant ce point de départ pour penser la vie intellectuelle en l'homme, Thomas assume en fait l'héritage des traditions platonicienne, aristotélicienne et plotinienne. Pour rendre compte de ce double caractère du concept (nécessité, universalité), l'Aquinatense pose le principe de l'immatérialité de l'âme. On le sait, cette thèse était au centre de sa polémique avec les disciples d'Avicébron, partisans de l'hylémorphisme universel⁸⁴. Mais Thomas, déjà, ne se contentait pas de ce point de vue. A ses yeux,

⁸¹ «De telle sorte cependant, que les éléments supérieurs prédominent en lui pour ce qui est de l'énergie, à savoir le feu et l'air, car la vie réside principalement dans le chaud, qui relève du feu, et dans l'humide, qui relève de l'air; par contre, c'est selon leur substance que les éléments inférieurs abondent en lui; autrement l'équilibre du mixte ne pourrait se réaliser, à savoir si les éléments qui sont de moindre vertu n'abondaient pas dans l'homme par leur quantité.» (Ibid.).

⁸² Cette idée est un lieu commun dans toute la biologie antique. Voir notamment PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, VII, 1, tr. fr. par R. Schilling, Les Belles Lettres, Paris 1977: «On commencera à juste titre par l'homme, pour qui la nature semble avoir créé tout le reste, non sans grever ses nombreuses largesses d'un grand, d'un terrible tribut, si bien qu'on ne peut décider si elle est pour l'homme une bonne mère ou une cruelle marâtre.»

⁸³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, qu. 91, art. 1, resp.

⁸⁴ ID., *Tractatus de spiritualibus creaturis*, Editio critica Leo W. Keeler, sj, Apud Aedes Pontificae Universitatis Gregorianae, Romae 1938.

la nature est présente dans l'organisme de l'homme par le biais des lois régissant la physique des éléments. Pareille intuition est en totale conformité avec le combat incessant que l'Aquinat menait pour faire triompher sa vision de l'unité concrète (corps, âme, esprit) du composé humain.

C'est précisément ce dernier aspect que le concept immunologique de spécificité permet de penser d'une manière beaucoup plus puissante. Il est en effet évident que la nature puisse exister dans l'intelligence de l'homme. Que celle-ci soit capable de comprendre les lois du cosmos, la structure physique de la matière ou la mise en place des Sois biologiques, est un fait dont les sciences modernes de la nature sont une des plus éclatantes manifestations. Encore faut-il se rendre compte que cette mystérieuse connaturalité entre l'intelligence et le monde, – c'est-à-dire cette *possibilité même* de comprendre le réel dont l'intelligence semble originairement dotée – n'a encore guère reçu d'explication satisfaisante dans les épistémologies développées à l'intérieur du cadre des philosophies modernes des sciences. En réalité, l'immunogénétique moléculaire nous pousse à aller plus loin. Elle nous invite en effet à penser une présence de la nature dans le corps de l'homme, présence qui s'est constituée et confortée tout au long de l'évolution, et dont la conceptualisation ultime appartient, selon nous, à une philosophie moderne du corps.

Mais c'est là une tout autre dynamique, qui sort largement du contexte de cet article. Toutefois, si le concept de spécificité pose un problème qui se révèle être en définitive d'ordre philosophique, il nous faut maintenant rapidement suggérer comment la raison théologique peut contribuer à l'éclairer.

5. Christologie

«Le soleil s'enfuit; tout sali d'une rouille sinistre, il abandonna le ciel brillant, et se cacha plein de tristesse; et le monde effrayé craignit, dit-on, le chaos d'une nuit éternelle.⁸⁵»

«Sa voix puissante vient d'ébranler le sol en criant vers le Père, elle a pénétré la terre entière qui en renvoie un écho terrifiant... Car le trouble des étoiles, la terre qui tremble et les

⁸⁵ PRUDENCE, *Hymne IX*, v. 79-81, in *Oeuvres*, t. IV, tr. fr. par M. Lavarenne, Les Belles Lettres, Paris 1951.

rochers qui se brisent me servent de leçon ... C'est un spectacle terrifiant et j'ai eu peur en le voyant. Mais la création elle-même me sert de leçon: la terre tremble, les pierres se fendent et les sépulcres des morts s'ouvrent tout d'un coup.⁸⁶

Que les sciences expérimentales de la nature aient une portée ontologique revêt une importance considérable quand il s'agit de penser leur rapport avec la métaphysique. Cette hypothèse postule en effet que le réel est ontologiquement un – et non pas simplement homogène, ce qui est le postulat implicite du positivisme –, qu'il est donc engagé en même temps, en lui-même et en chacun de ses constituants, dans une dimension scientifique, dans une dimension métaphysique et dans une dimension surnaturelle⁸⁷. Elle rend également compte du fait que les résultats scientifiques les plus significatifs peuvent renouveler de vieux problèmes de philosophie première, comme par exemple le thème de l'«homme-microcosme». Il faut maintenant en laisser entrevoir la fécondité théologique. Pour cela, il importe de se situer dans l'éclairage de la christologie en laquelle se trouve la vérité ultime de l'être humain.

Si la nature, entendue comme la totalité du réel créé, se retrouve d'une certaine manière dans l'être humain, son principe et sa vérité doivent être cherchés dans la personne de Jésus. En effet, par son incarnation, Jésus prend sur lui la plénitude de notre nature humaine, à la fois dans la dimension de sa corporalité animée et dans celle de son animation par un esprit⁸⁸. En s'unissant à la nature humaine, Jésus assume non seulement la condition terrestre de l'homme, mais également, à travers ce dernier, la nature tout entière⁸⁹.

⁸⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*, vers 855-858; 872-874 et 1105-1109, tr. fr. par A. Tuillier, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 149, Paris 1969.

⁸⁷ Pour une définition du surnaturel, voir H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, coll. «Théologie», n° 64, Paris 1965, et ID., *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Fayard/Communio, Paris 1980.

⁸⁸ L'une des intuitions les plus marquantes des Pères a été l'établissement d'un lien entre l'anthropologie et la christologie. Cette articulation sous-tend en particulier le thème de la création de l'homme «à l'image et à la ressemblance de Dieu» (A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Desclée, coll. «Re-lais-Etudes», Paris 1987). Un texte de Grégoire de Nazianze illustre à merveille ce point de vue: «Si au contraire c'est pour abolir la condamnation du péché en sanctifiant le semblable par le semblable, de même qu'il lui a fallu une chair à cause de la condamnation de la chair et une âme à cause de la condamnation de l'âme, de même lui-a-il fallu un esprit à cause de la condamnation de l'esprit qui, en Adam, n'avait pas seulement péché, mais avait présenté les premiers symptômes du mal, comme disent les médecins à propos des maladies.» (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre 101*, 51, in *Lettres théologiques*, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 208, Paris 1974).

⁸⁹ Le thème de la participation du cosmos à la déchéance de l'homme se trouve déjà chez saint Paul: «J'estime en effet que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire qui doit être révélée en nous. Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu: livrée au pouvoir du

Il est donc logique que ce ne soit pas seulement le rachat de l'homme qui soit opéré par le mystère pascal, mais également celui de la totalité de la nature créée. On trouve dans les Synoptiques, un point de départ pour penser cette restauration du cosmos. La mort du Christ ne s'accompagne-t-elle pas de divers signes dont certains en manifestent le retentissement cosmique: la survenue des ténèbres, le tremblement de terre et l'éclatement des pierres ? Matthieu, Luc et Marc relatent en effet que l'agonie de Jésus se fait dans les ténèbres: «*A partir de midi, il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures.*⁹⁰». D'autre part, quand le Christ meurt, «*... la terre trembla, les rochers se fendirent.*⁹¹»

L'exégèse patristique de ces versets est extrêmement riche. Ainsi, Origène aborde la question de l'obscurcissement de la terre entre midi et trois heures dans le *Contre Celse*⁹² et dans le *Commentaire sur saint Matthieu*⁹³. Dans le *Contre Celse*, il recourt au témoignage du chroniqueur Phlégon pour affirmer que le scepticisme des auteurs païens devant ces événements témoignent de leur mauvaise foi⁹⁴. En revanche, le *Commentaire sur saint Matthieu* va dans une tout autre direction. L'Alexandrin s'en prend dans ce texte aux calomnieurs de l'Évangile, lesquels expliquent ces événements en invoquant une éclipse solaire. Faux, rétorque notre auteur, les astronomes ne savent-ils pas qu'à l'époque pascalle il y a pleine lune, ce qui exclut la possibilité d'une éclipse⁹⁵ ? D'ailleurs les évé-

néant – non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée –, elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet: la création tout entière gémit dans les douleurs de l'accouchement.» (*Épître aux Romains* 8, 18-21). Voir également *Philippiens* 2, 6, qui exprime la volonté humaine de se servir du cosmos «*comme d'une proie*», et l'exceptionnelle méditation sur ces textes proposées par A. FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la chute, à la Rédemption et à la Gloire finale ?*, Préface de Paul Claudel, Librairie J. Vrin, Paris 1947.

⁹⁰ Matthieu 27, 45. Voir également Marc («*A midi, il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures.*», 15, 33) et Luc («*C'était déjà presque midi et il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures.*», 23, 44). Assez curieusement, Luc se hasarde à émettre une hypothèse et explique ce phénomène par la disparition du soleil (*id.*).

⁹¹ Matthieu 27, 51. Ni Marc ni Luc ne mentionnent ces deux derniers signes.

⁹² ORIGÈNE, *Contre Celse*, tr. fr. par M. Borret, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 5 t., t. 1, Livres I-II, n° 132, Paris 1967.

⁹³ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Matthieu*, P.G. 13, col. 835-1800.

⁹⁴ «*Mais si Celse croit les Évangiles pour y trouver une occasion d'accuser Jésus et les chrétiens, et ne les croit pas quand ils prouvent la divinité de Jésus, on lui dira: holà, mon brave, ou bien on refuse de croire à tout l'ensemble et ne pense pas nous formuler quelque grief, ou bien crois à tout l'ensemble et admire que le Logos de Dieu se soit fait homme dans le but de secourir tout le genre humain.*», ORIGÈNE, *Contre Celse*, op. cit., II, 33, 367.

⁹⁵ Les éclipses avaient suffisamment fasciné les astronomes hellénistiques et alexandrins pour que ces derniers en aient formulé à leur sujet une théorie complète. Cette remarque d'Origène témoigne à cette époque du plus élémentaire bon sens. Elle révèle toutefois que le grand Alexandrin était capable de

nements extraordinaires qui eurent lieu ce jour-là ne se déroulèrent qu'en Judée, et plus précisément, à Jérusalem. Selon lui, ces ténèbres étaient dus à l'accumulation soudaine de nuages extrêmement sombres qui avaient empêché les rayons lumineux d'atteindre la surface de la terre. Pareil phénomène avait déjà été infligé à l'Égypte pharaonique qui refusait aux Hébreux la sortie de son territoire (*Exode* 10, 21-29)⁹⁶. Ce rapprochement sert de point de départ à une lecture allégorique du signe des ténèbres. Tout comme Moïse, en étendant les bras sur le ciel⁹⁷, avait plongé la terre égyptienne dans une obscurité totale pendant trois jours, ainsi le Christ, en étendant les bras sur le bois de la Croix, a induit l'obscurcissement de Jérusalem pendant trois heures⁹⁸. Hilaire de Poitiers (vers 315 – vers 367) estime que l'obscurcissement de la terre suggère le secret dans lequel Dieu se complait à agir pour réaliser son plan de salut⁹⁹. Il rattache ce phénomène au signe de Jonas¹⁰⁰. Dans son *Traité sur l'Évangile de Saint Luc*, Ambroise de Milan se tient soigneusement à l'écart des discussions sur les causalités naturelles mises en oeuvre à l'occasion de ces événements. Selon lui, le signe des ténèbres manifeste la dimension eschatologique de la Passion du Christ¹⁰¹. La disparition du soleil recouvre d'une voile le sacrilège qui s'opère sur la terre¹⁰². Le déicide s'accomplit ainsi dans l'obscurité. Jérôme, reprend la perspective apologétique d'Origène

consulter la science de son temps quand le besoin s'en faisait sentir. Sur tout ceci, voir A. BOISFORT, "Eclipses", in *Encyclopedia Universalis*, t. 7, Encyclopedia Universalis S. A., Paris 1980, 854-856.

⁹⁶ Peut-être Origène tient-il cette explication de Philon d'Alexandrie, qui l'avait retenue comme hypothèse pour rendre compte de la neuvième plaie d'Égypte. Voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Moïsis*, par. 123, in *Oeuvres complètes*, sous la direction de R. ARNALDEZ ET AL., Cerf, 38 vol. parus, Paris 1961-1993, vol. 22, 1967, 83-85: «Comme il faisait grand jour, soudain se répandent les ténèbres, soit qu'il y ait eu une éclipse du soleil plus complète qu'à l'ordinaire, soit que, par la consistance des nuages, par leur masse continue et par leur très forte condensation, la progression des rayons ait été arrêtée, au point que le jour ne se distinguait plus de la nuit, et qu'on pensait – que pouvait-on, en effet, penser d'autre ? – que c'était une nuit unique, très longue, égale à trois jours et à autant de nuits.» Grégoire de Nysse, pour sa part, se contente de noter que l'abolition de la distinction entre le jour et la nuit ne valait que pour les Hébreux (GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, par. 28, tr. fr. par J. Daniéloï, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 1 bis, 1^e éd., Paris 1942, 1955, 3^e éd. revue et corrigée, 1968).

⁹⁷ *Exode* 10, 22.

⁹⁸ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Matthieu*, op. cit., col. 1784.

⁹⁹ «... le mystère secret de l'action de Dieu est ressenti par la création tout entière.» (HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, 33, 6, tr. fr. par J. Doignon, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 2 t., t. 2, n° 258, Paris 1979, 255).

¹⁰⁰ V. MORA, *Le signe de Jonas*, Cerf, coll. «Lire la Bible», n° 63, Paris.

¹⁰¹ «Ainsi la Passion du Seigneur fournit les signes que le présent s'écroulera pour que se lève le futur.» (AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, livre X, par. 128, tr. fr. par Dom Gabriel Tissot, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 2 t., t. 2, Paris 1958, 198).

¹⁰² «Les ténèbres donc se sont répandues sur les yeux des incroyants, pour que la lumière de la foi reparût; le soleil s'est couché ou dérobé aux sacrilèges, pour voiler le spectacle du meurtre criminel.» (*Ibid.*)

ne¹⁰³. Selon lui, Matthieu et Marc précisent la durée des ténèbres (trois heures) pour rejeter toute explication de ce phénomène par la seule survenue d'une éclipse¹⁰⁴. Il conclut comme Ambroise:

«A mon avis, la lumière la plus éclatante du monde, c'est-à-dire le grand «luminaire», retira ses rayons pour ne pas voir le Seigneur suspendu au gibet ou pour priver du bienfait de sa lumière les impies blasphémateurs.¹⁰⁵»

Venons-en aux signes du tremblement de terre et de l'éclatement des pierres. Pour Origène, le tremblement de terre est l'indice de la recreation de la totalité du réel qu'opère la Passion du Christ¹⁰⁶. Le Christ est véritablement l'aboutissement de l'*Ancien Testament*, il est Celui en qui Dieu scelle une nouvelle Alliance avec l'homme. L'éclatement des pierres symbolise également la profondeur des mystères spirituels qui se manifestent¹⁰⁷. Les pierres se brisent, les rochers se fendent, les montagnes se lézardent, laissant contempler des abîmes dans lesquels se reflète l'immensité du geste divin¹⁰⁸. Selon Hilaire de Poitiers, le tremblement de terre témoigne d'une sorte de jugement du cosmos à l'encontre de l'humanité: «*La terre tremble: elle ne pouvait en effet recevoir un tel mort.*¹⁰⁹» Quant au signe de l'éclatement des pierres, il manifeste, toujours selon l'évêque de Poitiers,

¹⁰³ «Selon les insinuations des détracteurs des Évangiles, c'est par ignorance que les disciples du Christ ont interprété en fonction de la résurrection du Seigneur une éclipse du soleil, phénomène qui se produit à des époques fixes et déterminées: alors qu'une éclipse du soleil ne se produit jamais jusqu'à la nouvelle lune. Or, personne n'en doute, au temps de Pâques, la lune était dans son plein.» (JÉRÔME, *Commentaire sur Saint Matthieu*, IV, 27, 45, tr. fr. par E. Bonnard, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 2 t., t. 2, n° 259, Paris 1979, 295-297).

¹⁰⁴ «Pour qu'on ne puisse croire que l'ombre de la terre ou un passage du globe de la lune devant le globe du soleil avait produit des ténèbres brèves et rousses, la durée était spécifiée: trois heures, pour exclure tout prétexte aux chicaneurs.» (Ibid.)

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ «La terre tremble; c'est-à-dire toute chair tremble de par la parole nouvelle, de par les choses neuves selon le Nouveau Testament, de par un nouveau cantique, de par toutes les nouveautés, les cieux venant recouvrir la terre.» — «Et terra mota est, id est omnis cava novo verbo, et novis rebus secundum novum testamentum, et novo cantico, et novis omnibus, atque caelestibus venientibus super terram.» (ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Matthieu*, op. cit., col. 1790).

¹⁰⁷ «*Apertae sunt ergo nunc petrae, et scissae sunt, ut in profundis eorum posita spiritualia mysteria videamus.*» (Ibid.)

¹⁰⁸ Assez curieusement, Origène rattache également le signe de l'éclatement des pierres à ses grands thèmes ecclésiologiques. De même que le Christ est pierre spirituelle, ainsi les rocs dont il est question dans les récits évangéliques symbolisent les disciples qui ont été transformés en profondeur par les événements de la Passion: «... et rationis est omnes imitatores Christi dici similiter petras...». Le grand Alexandrin relie ainsi *Matthieu* 27, 51 à l'acte fondateur de l'Église par Jésus: «*Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas sur elle.*» (*Matthieu* 16, 18).

¹⁰⁹ HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, 33, 7, op. cit.

la Toute-Puissance du Verbe de Dieu, capable de vaincre toutes les résistances. Ambroise de Milan suit Hilaire de Poitiers¹¹⁰. Jérôme quant à lui, s'attache tout d'abord à rappeler la véracité littérale de ces deux signes¹¹¹, avant d'en donner une lecture allégorique. Ces différents prodiges figurent en effet également les croyants qui renoncent à leurs anciens vices, adoucissent leurs coeurs et reconnaissent la Royauté de Dieu¹¹².

Quelles que soient les différences de leurs perspectives exégétiques, les témoignages des Pères concordant. L'ensemble des textes proposés suggère que, pour eux, la crucifixion ne fut pas sans retentissement sur le réel cosmique. D'une certaine manière, la nature tout entière meurt avec Jésus. Cette mort survient à travers celle de la nature humaine du Christ. C'est ce que pourrait montrer une théologie du corps de Jésus. Si Jésus est pleinement homme, son corps humain est véritable, et le concept biologique de Soi lui est pleinement applicable. L'univers créé habitait aussi le génome du Christ, tout comme il est mystérieusement tapi dans celui de chacun de nous.

Thomas d'Aquin le présentait-il, lui qui, dans sa *Vie de Jésus*, avait proposé d'articuler une théologie du corps du Christ autour de quatre moments principaux: l'Incarnation, la Transfiguration, la Mort et la Résurrection ? Que le Christ assume un corps humain dans son incarnation est une nécessité de convenance selon l'Aquinat. Il appartient en effet à la nature humaine d'avoir un corps¹¹³. Par ailleurs, ce corps était véritable¹¹⁴ afin qu'il n'y ait aucune tromperie dans ce mystère. L'Aquinat va d'ailleurs jusqu'au terme de sa logique. Le corps du Christ était soumis aux déficiences et aux infirmités humaines qui sont les châtiments du péché (la faim, la soif, la fatigue, la mort par exemple). Jésus nous assume jusque dans ces conséquences de la chute adamique¹¹⁵.

Ce dernier point ne va pas sans soulever une difficulté de taille. La

¹¹⁰ «Les rochers se sont fendus, afin que la brèche des rocs fit paraître qu'à l'avenir la force de la parole pénétrerait la dureté des coeurs...» (AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, livre X, pat. 128, op. cit.)

¹¹¹ «Et la terre trembla et les rochers se fendirent et les tombeaux s'ouvrirent. Personne n'hésite sur le sens littéral de ces grands prodiges: le ciel, la terre et tous les éléments témoignaient que leur Seigneur avait été crucifié.» (JÉRÔME, *Commentaire sur Saint Matthieu*, IV, 27, 51.52, op. cit.)

¹¹² «Mais, à mon avis, le tremblement de terre et les autres prodiges figurent les croyants: après avoir renoncé aux vices de leurs anciennes aberrations, adouci la dureté de leur coeur, ceux qui auparavant ressemblaient à des sépulcres de morts, ont ensuite reconnu le Créateur.» (*Ibid.*)

¹¹³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III a, q. 5, art. 1, resp.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, III a, q. 14.

Personne du Christ unit en elle la nature humaine et la nature divine. Jésus est Homme-Dieu, ce qui entraîne une conséquence. L'âme rationnelle du Christ, créée par Dieu¹¹⁶ et infusée dans son corps dès sa conception¹¹⁷, contemple en permanence le Verbe divin «de cette vision dont les bienheureux le voient¹¹⁸». Or, l'âme mise en présence de la divinité vit dans la béatitude et glorifie le corps. Comment dès lors le corps de Jésus peut-il être déficient ? Par l'effet d'une disposition spéciale de la volonté divine, répond l'Aquinat. Jésus maintenait cette joie plénière dans la fine pointe de son âme et l'empêchait de rejaillir sur son corps¹¹⁹. Cet acte gratuit de la volonté du Christ ne connut qu'une seule exception, à l'occasion de la transfiguration¹²⁰. Cet événement, qui inspira à Duccio un tableau empreint d'une paix sereine¹²¹ et à Raphaël l'un de ses derniers chefs-d'oeuvre¹²², devait conforter les disciples avant leur confrontation à la réalité brutale de la crucifixion¹²³. La transfiguration n'est-elle pas prémices de la gloire du Ressuscité ? Mais avant de connaître cette dernière, Jésus devait d'abord mourir. Comme tout homme, le Christ a donc vécu cette déchirure par laquelle l'âme se sépare du corps¹²⁴, lequel toutefois, conserva son rapport au Verbe¹²⁵. Il en allait de même pour son âme¹²⁶. La résurrection de Jésus lui restitue son unité ontologique concrète. L'âme et le corps du Christ se trouvent de nouveau et concrètement unis au Verbe. Aussi, parvenu au terme de sa mission rédemptrice, Jésus a mérité¹²⁷ de laisser resplendir sa gloire¹²⁸.

¹¹⁶ Sur ce point, voir PH. CASPAR, «La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques», *art. cit.*, 253-255.

¹¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III a, q. 33, art. 2 et 3.

¹¹⁸ *Ibid.*, IIIa, q. 14, art. 1, obj. 2.

¹¹⁹ «Selon le rapport naturel qui existe entre l'âme et le corps, il est très vrai que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps. Mais ce rapport naturel était soumis chez le Christ à la volonté divine qui renfermait la béatitude dans l'âme et l'empêchait de rejaillir sur le corps.» (*Ibid.*, ad 2).

¹²⁰ *Ibid.*, IIIa, q. 45.

¹²¹ G. RAGONIERI, *Duccio. Catalogue complet des peintures*, tr. fr. par M. Lonjon, Bordas, coll. «Les fleurons de l'art», Paris 1992, 111.

¹²² *The complete work of Raphael*, An Artabras Book, Harrison House Publishers, New York 1969.

¹²³ «Et c'est pourquoi il convenait qu'il montre à ses disciples sa gloire lumineuse, qui est sa transfiguration, à laquelle il configurera les siens, selon l'épître aux Philippiens (3, 24): «Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire.» (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III a, q. 45, art. 1, resp.)

¹²⁴ «Que le Christ ait été vraiment mort est un article de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi.» (*Ibid.*, III a, q. 50, art. 4, resp.)

¹²⁵ «Puisqu'il n'y a eu aucun péché dans le Christ, il a été impossible que l'union de sa divinité à sa chair ait été dissoute.» (*Ibid.*, art. 2, resp.)

¹²⁶ *Ibid.*, art. 3.

¹²⁷ *Ibid.*, IIIa, q. 54, art. 2, resp.

¹²⁸ «... l'âme du Christ a été glorieuse dès le début de sa conception grâce à la jouissance parfaite de la divinité. Or, nous l'avons vu, c'est par un dessein providentiel que dans le Christ la gloire n'a pas rejailli

Or, cette gloire de la résurrection saisit le Christ dans toutes les dimensions de son être. Le Verbe n'illumine pas pleinement son âme créée seulement, mais également son corps. Jésus resplendit et, à travers cette transfiguration définitive, c'est la gloire de tout ce que l'incarnation du Fils a assumé qui se trouve déjà manifestée. C'est-à-dire l'homme dans son esprit, dans son âme et dans son corps et, à travers ce corps, la nature tout entière.

Si l'homme médiatise le monde de la nature et de l'esprit, Jésus est la médiation éternelle entre l'humanité et Dieu. La glorification de l'homme entraîne par conséquent la transfiguration de ce que ce dernier contient en lui et médiatise dans l'être.

Dans sa fresque *La résurrection du Christ*, Piero della Francesca avait symbolisé le renouvellement de la nature opéré par la résurrection¹²⁹. Pouvait-on donner un commentaire plus magistral de ce passage de Jean Damascène:

«Que la création entière soit en fête et chante d'une sainte femme le saint enfantement. Car elle a enfanté au monde un trésor impérissable de bienfaits. Par elle le Créateur a transmué toute nature en un état meilleur, par l'entremise de l'humanité. Car si l'homme, qui tient le milieu entre l'esprit et la matière, est le lien de toute la création visible et invisible, la Parole créatrice de Dieu, en s'unissant à la nature humaine, s'est unie par elle à la création entière.»¹³⁰

6. Conclusion

Dans cet article, nous avons montré que l'immunogénétique moléculaire ne peut pas faire abstraction de la rationalité métaphysique. En effet, son axiôme le plus fondamental contient des noyaux d'ordre métaphysique. Pour atteindre cet objectif, nous avons recouru à une méthode originale dont nous avons eu l'intuition dès 1985 et que nous développons, la dynamique des apories.

de l'âme sur le corps, afin qu'il accomplisse par sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, aussitôt l'âme fit rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris à la résurrection; et c'est ainsi que le corps est devenu glorieux.» (Ibid.)

¹²⁹ A. PAOLUCCI, *Piero della Francesca*, 1989, Cantini Editore, tr. fr. par D.-A. Canal, *Piero della Francesca*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1992, 186-187.

¹³⁰ J. DAMASCÈNE, *Homélies sur la nativité et la dormition*, tr. fr. par P. Voulet, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», Paris 1961, 47-49.

L'immunogénétique moléculaire repose en effet entièrement sur l'axiome du Soi, qu'elle se donne sur la base de certaines observations, qui fonde son intelligibilité, mais dont elle se révèle incapable de rendre compte par son dynamisme propre. Il en va de même pour le concept de spécificité. Veut-elle aller au bout de cette réalité expérimentale, et cette discipline se heurte invinciblement à un noyau résolument rebelle à ses méthodes d'investigation mais dont elle ne peut faire abstraction sans perdre sa cohérence conceptuelle. Ce résultat va dans le même sens que certains travaux récemment publiés en philosophie des sciences. Ainsi, M. Leclerc et D. Lambert ont montré dernièrement l'impossibilité de penser les fondements de la mathématique et de la cosmologie moderne en des termes autres que métaphysiques¹³¹. L'une des conséquences les plus fécondes de ces travaux convergents pourrait être l'élaboration commune d'une philosophie de la nature basée sur une analyse critique des sciences modernes.

L'incidence des disciplines biomédicales sur la connaissance de l'homme est de tous les temps. D'une part, les sciences biologiques offrent des outils d'analyse et de compréhension de la corporéité de l'être humain; d'autre part, la médecine est depuis toujours organisée autour de trois expériences fondamentales de l'existence, la souffrance, la maladie et la mort.

Cependant, les interrelations entre l'anthropologie philosophique et ces domaines scientifiques sont aujourd'hui impressionnantes. La dimension faustienne des sciences biomédicales modernes est devenue une évidence pour tous. Tout se passe même comme si le *ποιειν* avait désormais pris le pas sur le *θεορειν*.

Pourtant, les sciences biomédicales contemporaines sont autre chose qu'un simple savoir opérationnel – aussi puissant soit-il. Leurs résultats centraux renouvellent notre compréhension des principales caractéristiques ontologiques des êtres vivants, parmi lesquels figure l'homme. Cette puissance d'investigation du réel soulève la question redoutable des rapports entre la biologie moderne et la métaphysique, que nous avons proposé de penser à l'intérieur de l'hypothèse de la portée ontologique des sciences contemporaines de la vie.

Qu'en définitive l'homme demeure, aujourd'hui encore, au centre de l'entreprise biomédicale pose un problème philosophique de fond, celui

¹³¹ D. LAMBERT ET M. LECLERC, *Au coeur des sciences. Une métaphysique rigoureuse*, Beauchesne, coll. «Bibliothèque des Archives de Philosophie», n° 60, Paris 1996.

des limites (ou, plus précisément, des apories) conceptuelles et pratiques de ces disciplines. Or, de nombreux indices suggèrent que les sciences biomédicales modernes se définissent, se développent et se thématisent dans un oubli, voire une occultation, de leurs limites.

Y a-t-il pire aveuglement que celui-là¹³² ?

¹³² Nous préparons actuellement un ouvrage consacré à la dynamique des apories et à l'hypothèse de la portée ontologique des sciences: PH. CASPAR, *La métaphysique au coeur des sciences. Essai pour une nouvelle méthode de critique philosophique*.

THE IMPACT OF EVOLUTIONARY THEORY ON THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

*Paul Haffner**

Pope John Paul II recently stated that “today, almost half a century after the publication of the Encyclical *Humani Generis*, new knowledge has led to the recognition that the theory of evolution is more than a hypothesis.”¹ The purpose of this essay will be to examine the effects of evolutionary theory on the philosophico-theological understanding of the origins and the nature of man. Evolution may be defined in terms of a series of theories via which scientists seek to explain how present-day living organisms may have successively developed from simpler life-forms in the course of a process which lasted hundreds of millions of years. The process of evolution, as will be seen, poses two kinds of problems which have hitherto not been completely solved. First, the status of its proofs and second the mechanisms underwhich evolution was brought about.

1. Science versus ideology

First of all, it is significant that many newspapers and magazines misinterpreted the Holy Father’s Message, and especially the passage cited above. Despite the fact that Darwin was not mentioned once in the Pope’s Message, the world press resounded with front-page headlines such as “The Pope Enlists Darwin” or “Darwin Rehabilitated.” This shows how deeply rooted is a Darwinist ideology of evolution within present-day society. A brief history of the Darwinist approach shows how this state of affairs has come about.

From the scientific point of view, evolutionary theory was spread by

* Professor of Theology at the Pontifical Lateran University.

¹ POPE JOHN PAUL II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences*, 22nd October 1996, § 4. English translation from *L'Osservatore Romano* (Weekly English edition) N. 44 (1464) 30 October 1996, p. 7 with an error corrected.

J.-B. de Monet, chevalier de Lamarck (1744-1829), who propounded a mechanism of inheritance of new acquired characteristics. Darwin (1809-1882), in his works *The Origin of Species* (1859) and *The Descent of Man* (1871), proposed a different mechanism for evolution, namely natural selection. The latter theory contained the notions of random variations, the struggle for survival and the survival of the fittest. Initially, Darwin was an Anglican, but gradually he lost his faith in a personal Creator God, and sought to eliminate any divine role in evolution, substituting for Divine Providence his theory of natural selection as the guiding force. Darwin inherited the train of thought begun by Rousseau: paradoxical as it may seem, Rousseau, who was against the sciences, set a new course for the science of man. Rousseau bequeathed a romanticist denial of logic and distinctions, to which Darwin added materialism, when he stated: "Why is thought, being a secretion of the brain, more wonderful than gravity, a property of matter?"² Having deprived man of the spiritual side of his nature, Darwin's norm became an allegiance to the absence of all norms. This system "beckoned toward unfathomable whirls in which one was no more than flotsam hurled round and round by the blindest of blind fates."³

Darwin's disciples, especially E. Haeckel (1834-1919) and T.H. Huxley propounded evolutionary theory as a materialist and atheist ideology and as an instrument of anti-religious propaganda. Molecular biology revealed that the mechanisms of inheritance are located at the microscopic genetic level and neo-Darwinism sought to extend Darwin's approach by considering evolution as a combination of casual genetic changes with natural selection. Richard Dawkins exemplifies the neo-Darwinist ideology, in which chance is endowed with the metaphysical properties of a creative force.

The essence of life is statistical improbability on a colossal scale. Whatever is the explanation of life, therefore, it cannot be chance. The true explanation for the existence of life must embody the very antithesis of chance. The antithesis of chance is nonrandom survival, properly understood... We have sought a way of taming chance... 'Untamed chance', pure, naked chance, means ordered design springing into existence from nothing, in a single leap... To 'tame' chance means to break down the very improbable into less improbable small components arranged in a series... And provided we postulate a sufficiently large series

² *Darwin's Early and Unpublished Notebooks transcribed and annotated by P.H. Barrett*, with a foreword by J. Piaget, C notebook, E.P. Dutton, New York 1974, 451.

³ S.L. JAKI, *Angels, Apes and Men*, Sherwood Sugden and Company, La Salle Illinois 1983, 55.

of sufficiently finely graded intermediates, we shall be able to derive anything from anything else.⁴

This constitutes a negation of the idea of any extra-cosmic causality, which is lost in a web of infinitesimal quantities. Chance is neither able to explain the presence of beauty in the universe nor the human capacity for appreciating such cosmic beauty. In Stanley Jaki's words, "Darwinism is among all major scientific theories the one that claims the most on the basis of relatively the least."⁵

Therefore, evolutionism must be distinguished from Darwinism, so that the Christian does not throw out the evolutionary baby with the materialistic bathwater. It is necessary for the Christian to distinguish the "gold from the straw in the evolutionary theory."⁶ Time has a special dignity within the framework of Christian faith, because Christ came in time. Hence, in itself, the attempt to understand the biological realm in relation to its time-development should pose no problem. Nevertheless, Christian thinkers have often failed to notice the "huge piles of straw" in evolutionary theory. This failure lies in not noticing that Darwinian ideology effectively turns time into a hopeless treadmill. Nor did Darwin notice that Christian faith liberated man from a pessimistic imprisonment within a world-picture based on inexorable cycles in time. It is rather tragic that, having been freed from the bondage of ancient pagan visions, man should once again fall into another cyclic world-picture, this time modern.⁷ Huxley conjured up "the vision of a meaningless evolution in which higher and lower were indistinguishable precisely because moving into the future was not, in the Darwinian perspective, different from receding into the past."⁸ The confrontation with Darwinism once again brought to the fore the relation between human nature and time within Christian theology, as had already been seen in the great clash involving "nascent Christianity and Hellenistic culture over the question whether life, including the redeeming life of Christ, was a once-and-for-all proposition, or whether life was mere flotsam on the unfathomable cyclic currents of blind cosmic force."⁹

⁴ R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, Longmans, Harlow 1986, 317.

⁵ S.L. JAKI, *The Purpose of It All*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1990, 32.

⁶ ID., *Angels, Apes and Men*, 66.

⁷ For an account of how the Christian linear vision of the cosmos freed man from cyclic, pantheistic and eternalist pagan notions, see S.L. JAKI, *Science and Creation*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1986.

⁸ S.L. JAKI, *Angels, Apes and Men*, 67.

⁹ *Ibid.*

There is no opposition between creation and evolution: the clash with Darwinism arises because the latter is a materialist position which excludes creation. Further, the basic problem in the Darwinian perspective on evolution is the blindness towards purpose and mind in a philosophy of "ultimate meaninglessness, in which the partial aspects are found meaningful, but never the whole."¹⁰ Jaki notes that on Anglo-Saxon soil Darwinism finds its most fertile growth: there "the encyclopaedias contain articles on evolution, anthropology, family, procreation, education, psychology, language, and even on intelligence, while Man as such is ignored."¹¹

2. *The science of evolution*

In a manner analogous to the study of the development of the material cosmos, the theory of evolution seeks to uncover the secrets of the world of living creatures from its earliest phases in the remotest past. The scientific theories of evolution are based on various strands of empirical data. From paleontology, which studies the fossils and other remains of ancient organisms buried in earth and ice, is obtained the only direct evidence of evolution. There are, however, many theories regarding the passage from one animal to another, to attempt an explanation of how the various transitions took place.¹² Comparative anatomy and physiology have indicated relations between living beings and have also uncovered evidence of evolutionary adaptation. Comparisons between the genetic make-up of different species of living organisms have demonstrated a link between various living beings, even between plants and animals. The geographical distribution of various species yields evidence concerning evolution, if continental drift is taken into account. From all the data, it has been possible to draw up evolutionary trees, to show how some living organisms have developed from more primitive species. The various strands of evidence corroborate each other, converging to the view that evolution played a part in the development of life upon this planet. Nevertheless, in the scientific domain, several empirical links are missing in the various chains of evidence needed to prove evolution at every stage in the biological developmental process.

¹⁰ *Ibid.*, 70.

¹¹ *Ibid.*

¹² See POPE JOHN PAUL II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences*, 22nd October 1996, §4, where he states "rather than *the* theory of evolution, we should speak of *several* theories of evolution."

An analogical relationship exists between various types of proof, be they legal, scientific, mathematical, philosophical, or theological. In a legal case, it is clear that it is harder to prosecute a criminal for an offence committed a long time in the past, because some of the key witnesses may no longer be available. Moreover distortion of the facts can occur over the years, and even tampering with the evidence. Definite criteria are required in order to admit a body of evidence from some time in the distant past. In scientific proof, which differs from legal proof, there are nevertheless some extrapolations which are made in the discussion of the development of the early cosmos and the evolution of early life-forms. Moreover while micro-evolution (the study of transitions between very similar organisms) can in some cases be clearly documented, macro-evolution (which studies a larger picture of relations between very different living organisms) is a much more difficult proposition.

The empirical data cannot justify the proposition of some evolutionists that genetic mutations came about by chance. Care must be taken to distinguish between hard scientific fact (obtained in an *a posteriori* manner) in the theory of evolution and an unjustified *a priori* extrapolation of this theory to form an atheist ideology. A complete understanding of the evolution of living beings should take into account not only the effects of the environment or genetic modifications, but above all should be open to considering the power of Providence guiding created beings through the laws inscribed upon them. Chance cannot be responsible for directed and coordinated developments which gave rise to complex biological structures like the eye or the ear. Evolution cannot be seen as a means to exclude the Creator but rather presupposes creation. Indeed creation can be seen in the light of evolution as an event which is extended in time – like a continuous creation – in which God is clearly seen as the Creator of heaven and earth¹³. The theory of natural evolution, understood in a sense that does not exclude divine causality, does not necessarily contradict the truth which the Book of Genesis presents concerning the creation of the visible world¹⁴. Evolution may be envisaged as a kind of programmed creation, in which God has written into creation the laws for its evolution; in this way a clear link can be seen between God's action at the beginning of the cosmos and His constant Providence which guides its constant development.

¹³ See POPE JOHN PAUL II, "Discourse to participants in an international symposium on «Christian faith and the theory of evolution»" (26 April 1985) in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 8/1 (1985) 1129.

¹⁴ See ID, "Discourse at General Audience" (29 January 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 9/1 (1986) 212.

From ancient times until the eighteenth century, it was assumed that sub-human life could come into being from inorganic matter, without the intervention of another living being. This theory, known as spontaneous generation, was discarded as a result of the research of L. Pasteur and other scientists last century. Up until now, science and technology have not been able to produce life *in vitro* from inanimate material. The principle *omne vivum ex vivo* seems to hold, namely that living beings can only evolve from other living beings. Even if the spontaneous generation of living beings was seen to be possible, this would not be an argument against the existence of God, since He would be responsible for life by directing secondary causes to this particular end. However some special divine intervention, even using evolutionary causes, cannot be excluded in the passage from inanimate matter to living being. Marcozzi would say that there at least three phases in which God's intervention is necessary and evident: "The appearance of life, that is of the first living organisms; the evolutionary possibilities with which God imbues these organisms; and finally the coming of man, whose spiritual qualities implicate God's special intervention."¹⁵ It can be seen empirically that while, in the sub-human world, there is a hierarchy in the plant and animal kingdom, nevertheless the distinction between plant and animal is not so sharp, since there are certain primitive organisms which manifest both plant and animal characteristics. The higher species in the animal kingdom are those which are more developed and thus closer to man. The human person, having a spiritual soul, is the apex of the visible creation; he is thus endowed with intellect and free will, and can choose for good or ill and thus is not determined or programmed by his environment so making him essentially distinct from the animals.

3. *Evolution and the creation of man*

The rôle evolution may have played in the formation of the human body was a question already considered by Pope Pius XII in 1950:

The teaching of the Church does not forbid that the doctrine of evolutionism, in so far as it enquires into the origin of the human body from already existing and living matter, be, according to the present state of human disciplines and sacred theology, treated in research and discussion by

¹⁵ See interview with V. MARCOZZI in *Inside the Vatican* 5/1 (January 1997) 27. See also A. HOLLOWAY, *God's Master Key. The Law of Control and Direction*, Faith Keyway, Wallington 1988, 18, who states that life should be regarded as "God's secret".

experts on both sides; as to the souls, the Catholic faith demands us to hold that they are immediately created by God¹⁶.

Generally, attempts to conceive the spiritual soul as a product of evolution and thus derived from matter would more or less imply materialism, an evolutionist ideology employed to deny the spiritual nature of man and the work of God the Creator. If one were to maintain, however, that evolution applied only to the body of the human person, preparing it up to a certain point to receive the soul, which then was immediately created by God, this would not necessarily be contrary to Christian belief.

It is one matter to consider the effect of the laws of evolution on the animal kingdom, but it is quite another to apply them arbitrarily to the creation of man. Thus, a discussion of the origin of man in an evolutionist perspective does not mean that Adam was actually generated from an animal as his father. What would be more consonant theologically with Christian tradition is that the programmed creation which may be called evolution gave rise to a species which was then used by God to create man¹⁷. The inferior being (which could be called a proto-human) arrived at a point where it had been prepared to receive the human soul, then at the appropriate moment, God infused the soul either into an embryo or into an adult member of the species. At the same time God modified and reshaped the genetic structure of the proto-human under consideration, so that it could indeed accept the soul and become a human being. In this way the genetic structure that the new being possessed was partly inherited from the inferior being and partly fashioned by direct divine intervention. This hypothesis cannot, of course, be checked by scientific investigation. Doubtless, some Christian thinkers would prefer to maintain that even the body of the first human being was, in its totality, the result of a di-

¹⁶ POPE PIUS XII, *Encyclical Letter Humani Generis* §36. Earlier, on 30th November 1941, in a discourse to the Pontifical Academy of Sciences, the Pope had affirmed:

"At the summit of the ladder of all that lives, man, endowed with a spiritual soul, was made by God to be a prince and sovereign over the animal kingdom. The multiple research, be it in palaeontology or of biology and morphology, on the problems concerning the origins of man have not, as yet, ascertained anything with great clarity and certainty. We must leave it to the future to answer the question, if indeed science will one day be able, enlightened and guided by revelation, to give certain and definitive results concerning a topic of such importance."

¹⁷ Pope John Paul II mentioned this idea in a discourse at a General Audience on 16 April 1986 (in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 9/1 (1986) 1041), pointing out that there would be no difficulty, from the viewpoint of the doctrine of the faith, to explain the origin of man's body through the hypothesis of evolutionism, which he stressed was a probable possibility and not a scientific certainty. The human body would have been gradually prepared for in preceding living beings. However, the human soul, upon which depends the humanity of man, could not have emerged from matter.

rect divine intervention without any influence of evolution. However, it is not so easy to say that the creation of the first man's body is simply a creation out of nothing, since the Scriptures refer to his formation from the dust of the soil (Gn 2:7). Even if the precise link between what is the contribution of evolutive processes in the creation of man's body and what is due to direct divine intervention remains a mystery, God is nonetheless ultimately responsible for the creation of the whole Adam and the whole Eve.

The creation of the human soul as the direct action of God the Creator has been especially strongly reaffirmed by Pope John Paul II in his recent document dealing with evolution. The Holy Father stresses that the infusion of the soul constitutes a leap in the order of being, "an ontological leap."¹⁸ The Pope was most concerned to reject as incompatible with the truth about man theories of evolution "which, in accordance with the philosophies inspiring them, consider the mind as emerging from the forces of living matter, or as a mere epiphenomenon of this matter."¹⁹ These inadequate wrong-headed philosophies are mainly variants of atheistic materialism. A defence of the true nature of man is necessary to defend his dignity, as the Pontiff made very clear. Indeed human experience shows that where Darwinism and similar ideologies reared their head, human dignity was set at great risk.

A Darwinist perspective lay behind the most repressive totalitarian politics of this century: "The enthusiasm for Darwinism of the advocates of the dictatorship of the proletariat and of a master race is all too understandable. Marx was quick to notice the usefulness of Darwinist theory for promoting class struggle, and Hitler volubly echoed Darwinist views very popular among German military leaders prior to the First World War as a justification of their and his plans."²⁰ The real danger to man and society is presented by those philosophies which deny the true nature of man and therefore deprive society of its foundation. As Stanley Jaki stated: "The real enemies of open society are not societies based on absolute and even on supernatural revealed truths, but the ideas of intellectual circles that opted for chance as the ultimate... Ideas are more dangerous than weapons." Western society has been thriving on an inherited corpus of absolute beliefs which are implicitly held. Since the reason and background for these

¹⁸ POPE JOHN PAUL II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences*, 22nd October 1996, §6.

¹⁹ *Ibid.*, §5.

²⁰ S.-L. JAKI, *Cosmos and Creator*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1980, 114 and notes 5 and 6 on p. 160.

beliefs, Christian Revelation, is not acknowledged, secular society thrives on these implicitly Christian truths as a "parasite."²¹

The current reductionist tendency as regards man, with its Darwinist origins, is also to be seen in the question of "artificial intelligence," or thinking computers, another side of the same coin; exalting matter to the realm of a thinking being is tantamount to reducing man to mere matter. An ultimate extension of the Darwinian creed, with its two central tenets, namely "the spontaneous origin of life and the spontaneous emergence of mind,"²² also implies the random existence of life and rational beings on other planets. However, since the great majority of stars are older than the sun, planets around them should have developed supercivilizations whose representatives should already have made contact with us. The Darwinists escape this by appealing to the gigantic size of the universe, but then "our own search for extra-terrestrial intelligence must also be considered an enterprise far less promising than looking for a needle in a haystack."²³

The question of extra-terrestrial intelligence is "a truly open question which cannot be prejudged scientifically. Clearly, no one can prescribe to God to create intellects everywhere or to limit his power to do so."²⁴ If there was to be intelligent life elsewhere in the cosmos, the question arises about communication between ourselves and the extra-terrestrial intelligence. Darwinism would not be helpful here because it does not see anything universal or fixed in man's nature, nor would it look to a *nature* or *essence* of the other beings. The possibility of a rational discourse between extra-terrestrial intelligence and human beings depends upon metaphysical realism, but would be undermined "within a philosophical discourse which rests, directly or indirectly, on nominalism."²⁵ Often, Darwinist advocates of extra-terrestrial intelligence are forced into taking intellectual somersaults, because of their *a priori* approach to cosmology. In any rejection of the foregoing reductionist views of man, the existence of the human soul is the

²¹ ID., "Order in Nature and Society: Open or Specific" in G.W. CAREY (ed.) *Order, Freedom and the Polity (Critical Essays on the Open Society)*, University Press of America, Lanham, Maryland/London 1986), 100-101.

²² ID., *Cosmos and Creator*, 118, 122.

²³ *Ibid.*, 123.

²⁴ *Ibid.*, 125.

²⁵ S.L. JAKI, *Cosmos and Creator*, 124. In "Religion and Science: The Cosmic Connection" in J.A. HOWARD (ed.), *Belief, Faith and Reason*, Christian Journals, Belfast 1981), 24, Jaki states: "One may suspect that the ridicule poured since Ockham on the question of universals may indeed turn out to be a boomerang. All advocates of ETI are in fact so many Ockhamist chickens come home to roost."

keystone in the defence of human dignity. It is necessary to uphold the Christian notion of creation in contrast to the view that intelligence evolves by chance or appears as an epiphenomenon of matter.²⁶ As soon as one casts doubt on the true nature of man, one closes off a road to faith in God the Creator. By denying the distinction between spirit and matter, either all becomes matter which exists on its own without the need for a Creator, or else all becomes a mind closed within its *a priori* presuppositions; as a product of such a mind, the material world is no longer a privileged realm which reveals itself as the work of the Creator. The solution in Christian dualism is unity in duality and this position concerning the nature of man has consequences for his social and political life.

Furthermore, the construction of ethics depends on an understanding of the nature of man. It was "man" which was the key word in "the philosophical debates that led to Ockham's nominalism, and beyond it to empiricism and rationalism."²⁷ The debate centred on universals, and in particular on the question whether there was a human nature shared by all men. The view which gained ground through nominalism was that there are only individuals. If such is the case, then the road is closed to universally valid ethical values. Nominalism allows an easy entry to world-views steeped in chance; a Darwinian view of man and Darwinian ethics are then inevitable consequences. The practical implications of Darwinian ethics are then reaped in a society which cheapens human life, rejects the family, and embraces the culture of death in the forms of artificial contraception, abortion and euthanasia.

4. *Monogenism and polygenism*

The book of Genesis indicates that all the human race originates from one couple. Elsewhere in the Old Testament, it is affirmed that from Adam and Eve "the human race was born" (Tb 8,6). St. Paul mentions in his speech to the Council of the Areopagus that the whole of the human race is descended from a single couple: "From one single stock... He created the whole human race" (Ac 17,26). The Apostle also parallels the way in which just as the Fall came through one man, Adam, so also the Redemption came through Christ, the New Adam: "Death came through one man and in the same way the resurrection of the dead has come through one man. Just

²⁶ See POPE JOHN PAUL II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences*, 22nd October 1996, §5.2.

²⁷ S.-L. JAKI, *Cosmos and Creator*, 113.

as all men die in Adam, so all men will be brought to life in Christ" (1 Co 15:21-22; cfr. Rm 5:12-21). St. Athanasius further developed the Christological foundation of the doctrine known as *monogenism*, namely that the whole human race is descended from Adam and Eve: "What was born of Mary, according to Scripture, was by nature human; the Lord's Body was a real one – real, because it was the same as ours. This was so because Mary was our sister, since we are all descended from Adam"²⁸. The fact that Cain's wife (Gn 4:17) is not explicitly mentioned among the children of Adam and Eve does not prove that she is not descended from them. Our first parents had many sons and daughters (Gn 5:4). The objection that monogenism is not possible because it involved the sons of Adam marrying their sisters is not valid either: under the special circumstances of the beginning of the human race, generation between close relatives was permitted, as can be seen on at least one other occasion in the Old Testament (Gn 19:31-38), for the perpetuation of the human race. Monogenism is necessarily connected with Christian teaching in regard to original sin.

On the other hand, *polygenism* is the theory proposing many couples at the origin of the human race. Support for polygenistic theories of the origin of the human species is often charged with ideological undertones, including a chance notion of evolutionism. Where such an idea prevails, it is easier to envisage the spontaneous development of various "original" human beings in a random manner here and there, according to no other criterion than natural selection. Polygenism leads to one or more of at least three unacceptable hypotheses. First that original sin is not transmitted to all the members of the human race. Second that even though original sin is transmitted to all the members of the human race, it is transmitted by a process other than by generation. The third erroneous hypothesis is that original sin is transmitted to all men by generation, but Adam is not a single individual, but a collection of persons.²⁹

There is a difference between *monophyletic* and *polyphyletic* polygenism. In the former, the human race is descended from several human

²⁸ ST. ATHANASIUS, *Letter to Epictetus*, n. 7 in PG 26, 1061-1062.

²⁹ See POPE PIUS XII, *Humani generis* §37, where he stated in regard to polygenism that one could not safely hold "a theory which involves either the existence on this earth, after Adam, of true men who would not originate from him, as the ancestor of all, by natural generation, or that 'Adam' stands for a plurality of ancestors. For, it is not at all apparent how such views can be reconciled with the data which the sources of revealed truth and the documents of the Church propose concerning original sin, namely, that it originates from a sin truly committed individually and personally by Adam, and it is a quality native to all of us, only because it has been handed down by descent from him."

beings rather than just Adam and Eve, but all of the original human beings belong to one stem or phylum. In this case it is much easier to say that all of these primary human beings committed original sin together, and then this sin was transmitted to their descendents. Nevertheless, even monophyletic polygenism would be unsatisfactory in explaining the Pauline letters and the affirmation of all men dying in Adam. With polyphyletic polygenism, the human race is descended from many stems or phyla and so it would be impossible to guarantee the Church's teaching that original sin is inherited through generation. In any case, Pope Paul VI reaffirmed the Church's reservations with regard to polygenism in the context of inadequate explanations of original sin given by some modern theologians. These authors, whose starting point is polygenism "which has not been proven", practically deny the doctrine of original sin. The Pope also very strongly indicated Adam as the universal first parent.³⁰ The descent of the whole human race from a single couple underscores the essential unity of the whole of mankind and the equality of all people in a single nature and is thus a powerful shield against racism in its various forms.

There is a tendency among recent theologians to deny monogenism or call this doctrine into question, since they see that it has not been reaffirmed in an explicit way very recently. However, the fact that the Magisterium has not made a very recent statement on the matter does not imply that the doctrine has been abrogated. For a Church teaching (which has not yet been declared irreformable) is understood to hold until it is explicitly changed. One may well ask why such theologians are keen to support polygenism. One feels that it may be because they do not want to be left behind by the findings of science. However, so far science has not been able to prove either polygenism or monogenism. Some scientists proposed on genetic grounds that the human body had a monogenetic origin³¹. Differences in the colour and form of the human body may be explained in terms of evolutionary adaptation, according to the conditions in different parts of the globe. Assuming that evolution had played a part in the preparation of the proto-human, before the infusion of the soul, and even assuming that science could point to a polygenism in regard to these inferior beings, revelation seems to indicate that God infused the soul only into one chosen pair among these various hypothetical

³⁰ See POPE PAUL VI, "Discourse at Symposium on Original Sin", 11th June 1966, in *AAS* 58 (1966) 654.

³¹ For a summary of the scientific arguments in favour of monogenism, see P.-F. FORSTHOEFEL, *Religious Faith meets Modern Science*, Alba House, New York 1994, 29-37; M. ARTIGAS, *Le Frontiere dell'Evoluzionismo*, Ares, Milano 1993, 35-36, 215-217.

proto-humans. The act of the infusion of the soul directly by God renders the human being essentially different from the animals. This action lies outside the competence of scientific investigation, as Pope John Paul recently affirmed:

The sciences of observation describe and measure the multiple manifestations of life with increasing precision and correlate them with the time line. The moment of transition to the spiritual cannot be the object of this kind of observation, which nevertheless can discover at the experimental level a series of very valuable signs indicating what is specific to the human being.³²

In other words, the measurement of the act of infusion by God of the first human soul and then all subsequent souls does not lie within the competence of the empirical sciences, which only deal with the measurement of successive material states³³. Hence, the monogenetic beginnings of humanity, as a divine choice, are not purely a result of the evolutionary process and so it is questionable whether a definitive scientific proof could be obtained in favour of either monogenism or polygenism. While it is true that the science of paleontology can indicate which fossils are human and which are not, the dating of such material, in order to locate the first human beings, is not always so precise. The latter problem exists even given the possibility of distinguishing scientifically between human and pre-human remains. The difficulty lies in tracing the link between the pre-human and the human, especially since many remains are now no longer to be found. It is very doubtful whether science will really ever be able to disprove the monogenetic origin of the human person. On the other hand, it is possible that genetic considerations may in fact indicate that human beings all originated from a single couple.

5. Conclusion

The most fundamental point to be made against the reductionism of Darwinian approaches to anthropology, is that the dogma of the Incarnation guarantees the true nature of man. Purpose within the universe is reinforced by Christ whose coming is the full and definitive unfolding of

³² POPE JOHN PAUL II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences*, 22nd October 1996, §6. See P. HAFFNER, *Mystery of Creation*, Gracewing, Leominster 1995, 75, 174.

³³ HAFFNER, *Mystery of Creation*, 75.

God's economy of salvation. Outside this Christian vision, the concept of purpose is endangered, and not only is the universe often viewed as a product of chance or chaos, but human life therein is expressed in such terms.³⁴ The Second Vatican Council clearly taught that the mystery of man must be read in the light of the mystery of Christ:

In reality it is only in the mystery of the Word made flesh that the mystery of man truly becomes clear. For Adam, the first man, was a type of Him who was to come, Christ the Lord. Christ the New Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of His love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling.³⁵

The tenet that Christ had an immortal human soul is key in this respect, for "it is upon that soul, inseparably united to his divine nature and divine person, that Scripture and the Creeds predicate Christ's descent into hell." Belief in Christ's human soul reinforces the fact that man is "radically different from the rest of creation and even from the rest of the evolutionary process."³⁶

³⁴ See S.L. JAKI, *The Purpose of It All*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1990, 205-238.

³⁵ Second Vatican Council, *Gaudium et spes* §22.1. See POPE JOHN PAUL II, *Redemptor hominis* §8.

³⁶ S.L. JAKI, *Chesterton, A Seer of Science*, University of Illinois Press, Urbana 1986, 79-80.

PRÉSUPPOSÉS PHILOSOFIQUES PROPRES AU BIOCENTRISME OU ANTHROPOCENTRISME

Objet, problème et méthode

*Henri Hude**

Comme l'indique le sujet de l'article, il s'agit ici de recenser et d'expliciter les présupposés philosophiques propres au biocentrisme et à l'anthropocentrisme.

Un tel sujet pose d'abord un problème de langage, qui est aussi un problème de méthode. Car il faut faire un choix de dénomination entre deux options possibles. Soit on décide de nommer "biocentrisme", par exemple, les doctrines énoncées par X, Y, Z, dans un corpus C de textes (x, y, z) – mais, ce faisant, on présuppose implicitement la validité d'une définition du biocentrisme, permettant de classer les textes x, y et z dans le corpus C. Telle est la première option. Soit on décide de ne pas présupposer la validité d'une telle définition, et le terme de "biocentrisme", par exemple, ne signifie plus qu'un concept possible et impersonnel, encore vague, et dont il s'agit précisément de rechercher les éléments essentiels qui le définissent. Telle est la seconde option du choix de dénomination.

À ces options concernant les dénominations correspondent des choix de méthode. Dans la première option, la méthode à suivre est récitative-analytique : on expose un ensemble d'opinions concrètement soutenue par X, Y ou Z, et on remonte de celles-ci à leurs conditions d'intelligibilité et de validité, avant de passer à leur critique. Dans la seconde option, on part d'une conception très abstraite, définie par quelques éléments définitionnels (doctrine, vie, centralité, etc.), dont on ne peut pas même présupposer la cohérence effective, et on entreprend d'enrichir cette conception, en la rattachant à tel ou tel autre élément conceptuel, ou en la remplaçant dans telle ou telle totalité significative. Ces éléments et ces totalités sont alors les présupposés que nous cherchons. Au terme de cette étude,

* Professeur titulaire de Métaphysique, Institut Pontifical Jean Paul II, Section centrale.

nous sommes en présence de conceptions beaucoup plus déterminées, mais encore impersonnelles et assez générales. Un tel ensemble de recherches apporterait sans doute une réponse correcte à une première question : “*Quels sont les présupposés philosophiques du biocentrisme et de l’anthropocentrisme ?*” (question de définition). Alors, et alors seulement, dans un tel second choix de dénomination, il serait possible de poser une seconde question : “La doctrine soutenue dans le texte x ou y, par l’auteur X ou Y, mérite-t-il, ou non, d’être tenu pour partie de l’extension du concept préalablement défini ?” (question d’attribution).

Ayant donc à faire un choix, nous avons décidé, dans cet article, de retenir l’option numéro 2. et, celle-ci étant faite, de ne répondre qu’à la question de définition.

1. Quatre présupposés communs

La question posée semble nous obliger à considérer des présupposés propres à chacune des deux positions. Pourtant, l’une et l’autre semblent avoir des présupposés *communs*, avant d’en avoir des *propres*. J’énumère donc ces présupposés communs (au moins en apparence) en soulevant au passage certaines questions qu’ils posent.

Premier présupposé commun. De quelque manière qu’on puisse ou veuille définir ces deux termes, ils ont en commun d’être des “centrismes”. De quoi s’agit-il d’être centre ? Et qu’est-ce qu’un centre de ce quelque chose ? Ce quelque chose est-il d’ailleurs tel qu’il doive nécessairement avoir un seul centre et non plusieurs ?

Deuxième présupposé commun. Ces deux positions s’opposent, en ce qu’elles se disputent une position centrale. Elles estiment donc chacune exprimer une prétention juste à la centralité, opposée à la prétention injuste d’un autre candidat. Elles ont donc en commun un certain concept de droit à la centralité. Ce droit existe-t-il ? Quel est-il ? Quel en est le sujet ? Quel en est le fondement ?

Troisième présupposé commun. Quand on se propose de comparer bio-centrisme et anthropocentrisme, force est aussi d’admettre, au moins en un certain sens, la dualité des candidats à la centralité. Même si l’on déclarait fausse la thèse de la spécificité réelle de l’homme, il faudrait tout de même admettre une certaine différence dans les apparences, qui

fût de nature à expliquer la simple possibilité de l'erreur. Donc, même si le biocentrisme voulait nier la différence réelle de l'homme comme vivant, il resterait encore que l'homme serait différent, en ce sens qu'il serait, semble-t-il, le seul vivant à pouvoir s'imaginer être différent des autres vivants. Une différence imaginaire est encore réelle en un sens, dans la mesure où l'imagination n'est pas un pur néant et où les représentations, aussi subjectives soient-elles, peuvent avoir des effets. Or tel est certainement le cas.

Quatrième présupposé commun. Encore plus radicalement, chacune des deux positions doit forcément admettre qu'elle est intrinsèquement non-contradictoire. Cela ne va pourtant pas de soi. Y a-t-il cohérence logique, ou contradiction, entre l'admission d'une centralité en général et la prétention à y placer tel ou tel élément, par exemple, la vie ? Cela ne va pas de soi, et nous verrons que là se trouve, pour le bio-centrisme, la pierre d'achoppement.

En somme, et d'un point de vue très formel de première analyse, nous listerons quatre présupposés communs: 1° Une certaine différence entre l'homme et le vivant, 2° l'existence d'un centre et d'une centralité, 3° la possibilité de revendiquer un droit à la centralité, 4° la cohérence entre la vie et la centralité (pour le bio-centrisme), entre l'homme et la centralité (pour l'anthropocentrisme).

Maintenant, il est très clair que les deux positions considérées, biocentrisme et anthropocentrisme, ne sont pas d'accord, au moins sur la définition à donner des trois premiers présupposés communs. Nous pouvons donc admettre qu'elles ont au moins chacune en propre des définitions ou des interprétations différentes de ces concepts qu'elles ont pourtant en commun.

Nous pourrions trouver là le fondement d'une tripartition plausible de cet article. Mais comme on ne peut pas exclure l'imprévu, disons que ces trois premiers présupposés (1° la centralité ; 2° la différence entre l'homme et le vivant ; 3° le droit à la centralité), peut-être illusoire, formeront plutôt le thème "central" d'une suite de réflexions et de remarques librement enchaînées. D'autre part, je parlerai plus volontiers du biocentrisme, l'anthropocentrisme apparaîtra surtout par contraste¹.

¹ Bien que leur emploi soit inévitable, en un tel sujet et avec une telle méthode, j'ai envie de demander pardon au lecteur pour la présence ici d'un assez grand nombre de termes en "isme".

2. De qui parle-t-on ?

Nous pouvons maintenant sortir d'une complète abstraction formaliste et recenser, d'une manière très générale, les intervenant au débat. Du côté de l'anthropocentrisme, nous trouverions deux acteurs principaux : le christianisme et les lumières, pour une fois, semble-t-il, et à première vue, dans le même bateau. Du côté du biocentrisme, nous trouverions des positions à la fois anti-chrétiennes et anti-illuministes. Du point de vue métaphysique, on ne se trompera pas beaucoup en les caractérisant sommairement, en première approche, comme des formations à la fois panthéistiques et anti-rationalistes. Même s'il n'y a pas lieu de ramener trop vite le nouveau à l'ancien, on peut être sûr, toutefois, de trouver un air de famille entre le biocentrisme (en son concept pur) et un courant traditionnel de panthéisme naturaliste, vitaliste et irrationaliste. Ce concept pur pourra d'ailleurs faire l'objet de mélanges et de fusions syncrétiques avec des éléments issus soit du christianisme, soit des lumières. En tous cas, nous nous trouvons, avec le biocentrisme, en face d'une contestation radicale des deux principales sources de la civilisation occidentale.

3. La centralité

Anthropocentrisme et biocentrisme sont tous deux, par définition, des centrismes. Qu'est-ce qu'un centre ?

Le terme de centre évoque toutes sortes d'idées : géométriques, physiques, biologiques ou sociologiques, logiques et pratiques. On parle du centre d'un cercle, ou d'un segment, ou d'une sphère. On parle aussi du centre de gravité d'un système physique et des centres nerveux d'un animal. Le centre d'un pays est soit son centre géographique, soit sa capitale ou sa région la plus importante économiquement. Le centre d'une pensée et d'une action est le principe, ou le but, à partir duquel tout s'illumine et devient intelligible.

Dans tous les emplois qu'on pourrait qualifier de cosmologiques, le centre est un élément d'un système, dont toutes les parties, bien que toutes relatives entre elles, sont toutefois d'une manière spéciale relatives à cet élément central, à cause de la fonction éminente de cet élément central, qui est principal au sens fort, c'est-à-dire principe : principe de commandement, d'organisation et, en un sens, de subsistance. Dans l'idée de centre se rencontrent donc l'idée de localisation centrale et de primauté fonc-

tionnelle. — Ces deux idées peuvent être dissociées. Ce qui est au centre n'est pas forcément le plus important. Le centre de la France n'en est pas la partie la plus dynamique. Le centre du corps est moins élevé que la tête, qui est généralement tenue pour plus digne et plus importante. L'image du centre entre ainsi en rivalité avec celle de sommet, avec laquelle toutefois elle peut tendre à se synthétiser, par l'intermédiaire de l'image du cône, si celui-ci est conçu comme une portion d'une sphère dont le centre serait aussi le sommet du cône². Les débats sur la primauté du coeur ou de cerveau ont peut-être aussi fourni, dans l'histoire des idées, une expression intéressante de ces problèmes d'interprétation de nos concepts et images.

Mais l'image de la centralité évoque aussi le concept de primauté ontologique ou noétique. En effet, ce qui est plus au centre est aussi ce qui est, pour ainsi dire, le plus profond par rapport à toutes les périphéries et cette image évoque l'idée de ce qui serait soit le plus intérieur, soit le plus intime, le plus personnel, le plus secret, soit encore le plus essentiel, d'un point de vue ontologique ou noétique. Par exemple, la substance est souvent imaginée comme un centre d'où provient et où subsiste tout ce qui existe en elle³. Plotin se représente l'Un comme le centre d'où jailliraient la totalité des rayons représentant l'être et le cosmos émané de lui⁴. On parle couramment du centre d'une pensée, comme de son intuition (précisément appelée centrale) à partir de laquelle tout le reste se laisse comprendre plus aisément⁵. Ce centre d'intelligibilité est d'ailleurs souvent la conception ou l'intuition de ce qu'il y a d'ontologiquement central. Le centre d'une action est son intention maîtresse, celle qui peut fonctionner comme premier principe architectonique de toute l'action.

Concluons que le centre peut être cosmologique, ontologique ou théologique (au sens de la simple métaphysique), ou encore noétique, voire pratique. Les deux sens qui semblent avoir le plus de rapport à notre sujet sont le premier et le troisième.

4. Un ou plusieurs types de biocentrisme ?

Quand donc on parle d'anthropocentrisme, il s'agit de savoir de

² H. BERGSON, *Matière et mémoire*, Édition du centenaire, PUF, Paris 1959, 293, 302, etc.

³ SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, sur l'âme, I, q. 77, a. 6.

⁴ PLOTIN, *Ennéades*, VI, 5, 5. Au reste, un tel "centre" est partout.

⁵ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, "L'intuition philosophique", éd. citée, 1345-1364.

quoi on parle. Veut-on dire que l'homme serait le centre du cosmos, ou le centre de tout l'Être ? S'agit-il de cosmocentrisme ou d'ontocentrisme ? La première conception serait celle de l'anthropocentrisme chrétien, ou cosmologique, la seconde serait sans doute plutôt celle du rationalisme illuministe, qui aura donc un caractère métaphysique, même s'il se défend de faire de la métaphysique, au sens de la métaphysique théiste.

Et quand on parle de biocentrisme, de quoi parle-t-on ? Voudrait-on insinuer une métaphysique vitaliste pour laquelle la Vie serait le centre de l'Être ? Mais il faudrait alors spécifier si l'on se situe, ou non, dans une perspective de type panthéiste. Car il n'y a rien de choquant, du point de vue théiste, à dire que Dieu est Vie⁶. Il s'agirait alors, pour ainsi dire, d'un théocentrisme métaphysique, qui n'aurait rien de contradictoire avec l'anthropocentrisme cosmologique. Ou alors, on se situe au contraire dans le cadre d'une métaphysique de type panthéistique où la Substance du Tout est caractérisée comme Vie. On peut aussi vouloir dire que la vie serait le centre du monde physique, – l'homme étant laissé à part. En ce cas, même le théisme pourrait admettre un biocentrisme cosmologique, qui aurait pour contenu l'affirmation d'une finalisation de l'ordre purement matériel à l'ordre vital. La question serait de savoir si cet ordre vital serait lui-même finalisé à l'ordre humain. Si la réponse était oui, on aurait un biocentrisme subordonné à un anthropocentrisme, au sein d'un étagement hiérarchique des trois grands degrés de la réalité cosmique.

On comprend donc que le biocentrisme est un concept que peut, dans une certaine mesure, accepter le théisme anthropocentrique, dans la mesure où il s'agira soit d'un théocentrisme insistant sur la contemplation de Dieu comme Vie, soit d'un biocentrisme cosmologique subordonné. L'anthropocentrisme théiste (donc aussi chrétien) peut donc se situer dans une perspective métaphysique et cosmologique générale laissant un vaste espace au déploiement de la notion analogique de vie. La centralité de l'homme se ferait sur fond d'Absolu-Vie et dans le prolongement d'un biocentrisme cosmologique relatif ou subordonné. L'homme lui-même serait un vivant dont la spécificité n'aurait pas forcément à être conçue sans rapport à la vie en général. Au contraire, son activité spirituelle pourrait être qualifiée de vie (vie spirituelle) et est vouée à s'épanouir (métaphore végétale) en vie éternelle. Si donc on prenait le terme de vie en toute son amplitude analogique, selon laquelle même la spiritualité serait un degré de vie, alors on pourrait aussi parler de l'anthropocentrisme comme d'un bio-

⁶ Jn I, 4 ; 1 Jn 1, 2, etc.

centrisme analogique. En face de lui se dresserait seulement un biocentrisme panthéistique, anti-humaniste et univoque. La question se pose de savoir s'il est légitime de laisser à une telle forme de bio-centrisme le monopole de l'emploi du terme. Dans ce qui suit, nous ferons souvent comme si un tel monopole était établi de fait et qu'il faille y consentir.

Tout ceci ne tend pas à combler l'abîme béant entre un panthéisme biocentrique antihumaniste et un théisme humaniste anthropocentrique, mais doit permettre d'éviter de confondre ce premier conflit avec celui qui oppose le même biocentrisme à l'anthropocentrisme rationaliste.

5. *Anthropocentrisme ou rationalisme ?*

Il est probable qu'un biocentrisme naturaliste dur et néopaien, ou encore orientalisant, réagit surtout à la version rationaliste de l'anthropocentrisme. Mais peut-on vraiment parler d'anthropocentrisme à propos de cette dernière version ? On ne peut le présupposer comme si cela allait de soi.

Ici, tout commence toujours avec Descartes. Du point de vue cartésien, l'homme, en tant que totalité originale et personnalité psychosomatique, reste une énigme rationnellement insoluble. *Res extensa, res cogitans*. Tant qu'on voudra penser clairement et distinctement, il faudra séparer les substances. Au sein de la pensée claire, nul lien, nulle synthèse, nulle composition n'est pensable entre la *res cogitans* et la *res extensa*. Il n'y a donc là ni bio-centrisme, ni anthropocentrisme. Au point de vue de la raison, il n'y a pas de concept de vie. Tout ce qui est corps est objet physique et la physique n'est que géométrie et mécanique. Il ne peut donc y avoir de biocentrisme dans un tel système, tout simplement parce qu'il ne peut y avoir de vie. Mais en tant que l'homme est un corps, il est machine et étendue géométrique, comme l'est l'animal. L'animal est machine. L'animal ne pense pas, ce qui, pris au sens cartésien précis du mot pensée⁷, signifie qu'il n'a aucune vie psychique. Le réductionnisme anti-vitaliste cartésien est total, aussi longtemps tout au moins qu'on se situe au plan de la pensée claire et vraie. Il y avait peut-être chez Descartes de quoi développer d'autres perspectives, mais il ne l'a pas fait. Ces réductionnismes seront encore exagérées par les matérialistes ultérieurs, qui parleront de l'homme-machine, procédant à une négation brutale de la conscience. Symétriquement, le cartésianisme suggère une angélisation de l'esprit hu-

⁷ R. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, Partie I, art. 9.

main⁸. L'homme en tant que tel, ou en tout cas tel qu'il peut être sûr d'être et d'être vrai, est esprit. Et même si Descartes a pris ce terme de pensée en un sens très large⁹, la tradition rationaliste a tendu de plus en plus à identifier l'esprit à la pensée cognitive, elle-même conçue comme pensée scientifique, c'est-à-dire formaliste et constructiviste, mesuratrice et calculatrice, mécanique et fabricante. L'aspect affectif ou moral tendait à se réduire, parallèlement, aux intentions corrélatives de telles opérations de la raison, quand leur déploiement se produit en dehors de tout contexte de nature à les civiliser : égoïsme calculateur et utilitaire, volonté de puissance. Les deux traductions doctrinales de ces réductions étaient soit la spécialisation analytique poussée jusqu'à l'absurde, soit la démesure et le vague du système omni-englobant. Dans les deux cas, la vie spirituelle personnelle et la simple vie au sens où l'homme est aussi un animal n'ont aucune place rationnellement justifiable.

6. *Théisme et humanisme*

Ainsi, non seulement la vie n'existe pas, mais encore, peu à peu, même l'homme comme tel cesse d'exister, quand la vie n'existe pas. Car l'individualité physique se résorbe dans l'infinité de la substance étendue, sa spontanéité disparaît dans la nécessité universelle des lois physiques, son devenir psychologique se rattache en vertu du parallélisme psycho-physiologique à la série nécessaire des états physiques du système nerveux, et, peu à peu, l'homme se scinde en deux : l'homme d'en bas, qui est quelque chose comme une marionnette, apparence et illusion, et l'homme d'en haut, qui est Esprit, mais au sens où le sujet de la science est Esprit : impersonnel, unique et transcendantal ; ou au sens où l'Objet de la science est encore Esprit : *Selbstbewusstsein* du système éternel des vérités.

Ainsi, la conception classique des Lumières ne peut être qualifiée d'anthropocentrique qu'en un sens très discutable. Car ce qui est au centre, c'est l'Absolu de la Raison. Et la Raison se trouve au centre et au sommet ontologiques de l'Être. En quel sens la Raison est-elle homme ? En quel sens l'homme est-il Raison ? On décrirait, peut-être, assez correctement ces doctrines anthropologiques en les décrivant comme des christologies monophysites et nécessitaristes, qui prendraient pour objet tout homme, en tant que

⁸ Thème brillamment développé, comme on sait, par J. MARITAIN, dans son essai "Le songe de Descartes", recueilli dans *Trois réformateurs*.

⁹ Voir plus haut, note 7.

tout homme serait naturellement un homme-Dieu ou un Dieu-homme. Ce qu'on appelle donc anthropocentrisme rationaliste serait en réalité un humano-"christo"-centrisme panthéistique. Ces formations se caractérisent en outre par une logique et une morale qui tendent à mettre hors jeu et hors la loi le sensible comme tel. Elles sont donc susceptibles de produire, chez de nombreuses personnes, une impression d'aliénation ou un sentiment de culpabilité, dont ces personnes tenteront de se défaire, et qu'il faut certainement mettre au nombre des ressorts les plus puissants du bio-centrisme¹⁰.

Pourquoi donc parler ici d'anthropocentrisme ? N'est-ce pas plutôt un panthéisme, de type anthropologique, où l'homme serait un moment de la vie de Dieu ? Nous devrions alors repenser nos présupposés, relatifs à l'identification des acteurs de la présente discussion : il n'y aurait pas d'un côté les "amis de l'homme", chrétiens et rationalistes illuministes, de l'autre les "amis des bêtes", biocentristes. Il y aurait plutôt opposition, d'abord, entre le théisme (anthropocentrique) et deux panthéismes, l'un rationaliste, l'autre naturaliste ; il y aurait, ensuite, opposition entre ces deux panthéismes eux-mêmes. Du point de vue métaphysique, le théisme chrétien est seul face à ses adversaires, quelque opposés entre eux ceux-ci puissent-ils être. Le bio-centrisme est un néo-paganisme. L'anthropocentrisme des Lumières est la sécularisation anthropologique d'une christologie hérétique. Du point de vue pratique, on peut estimer que le christianisme sera assez souvent plus proche d'un certain rationalisme, où il trouve a des restes d'esprit et des traces de son dogme, que d'un naturalisme cru et volontiers brutal, où tout cela disparaît¹¹.

Ce qu'on appelle bio-centrisme sera souvent une réaction, plus ou moins confuse, à un mélange inanalysé de christianisme et de rationalisme. Dans ce mixte confus, l'intention critique porte d'abord contre l'élément rationaliste, puis sur l'élément chrétien qui lui semble, non sans raison, plus fondamental¹².

¹⁰ Cf., par exemple, NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, § 659.

¹¹ Quand donc il s'agira de choisir entre ces diverses conceptions et de dire laquelle est vraie, il s'agira d'opter entre théisme et panthéisme. Un tel choix est inéluctable, si nous ne donnons pas une définition trop restrictive du panthéisme. Sur une manière d'opérer rationnellement un tel choix, qui n'est pas de l'objet de cet article, cf. H. HUDE, *Prolégomènes. Introduction à la responsabilité philosophique*, Criterion, 2ème éd., Paris 1997, passim.

¹² Prenons une comparaison politique. Le bio-centrisme serait comparable à un irrationalisme fascisant, d'abord hostile au parlementarisme, au commerce, à la banque, à la bourgeoisie, etc. et glissant peu à peu vers une hostilité au christianisme en tant que celui-ci admet l'idée de personne humaine, de loi morale et de droits absolus, etc. Tant qu'il en reste à son premier moment, le bio-centrisme peut être qualifié d'anti-rationaliste, plus que d'irrationaliste.

Nous avons cru devoir présupposer en commençant, que bio-centrisme et anthropocentrisme étaient d'accord au moins sur l'idée d'une centralité. Mais nous avons reconnu l'équivoque de ce terme, selon qu'il s'agit du centre de l'Être (l'Absolu) ou du centre du cosmos. D'autre part, c'est un lieu commun du prétendu anthropocentrisme des Lumières que de se glorifier au contraire d'avoir décentré l'homme¹³. La Raison est au centre du système des phénomènes élaborés par elle, mais l'homme y peut n'être plus qu'un détail dans le tableau. L'homme comme Raison est au niveau de Dieu ; et l'homme comme individu vivant et social peut être au niveau de rien. L'individu sera pourtant apprécié, comme vecteur provisoire de la Raison. Ou au contraire, on tentera d'imaginer une Raison plus dynamique, se déployant à travers les moments successifs d'une dialectique historique, ce qui permettrait de stabiliser davantage l'être humain comme tel dans le tout du système. Mais enfin, dans l'un ou l'autre cas, l'*anthropos*, au sens de substance individuelle vivante et spontanée, spirituelle et libre, n'est pas, dans un tel système, ce qui importe, le *centre*. On peut même dire, en un sens, qu'il n'y existe pas, sinon au niveau d'un point de vue comportant une bonne part d'illusion. L'*anthropos* étant en fait un *christos* monophysite, ces anthropocentrismes rationalistes sont en réalité des logocentrismes. Le terme d'anthropocentrisme resterait donc le monopole du théisme (surtout du christianisme). On s'explique mieux alors pourquoi, ayant décoché leurs flèches aux divers rationalistes, les bio-centristes finissent par concentrer leurs tirs sur le christianisme.

7. La "vie" contre le "centre"

Nous avons aussi supposé que le concept même de bio-centrisme était consistant, je veux dire non contradictoire. Ce n'est pas certain. Car le bio-centrisme va avoir le choix entre deux orientations.

a) Ou bien il se rattache à un concept rationaliste de la vie (concept mécaniste, matérialiste, anti-finaliste, réductionniste, etc.) et, en ce cas, il est voué à se retrouver phagocyté par l'"anthropocentrisme" des Lumières. La Raison transcendante aura été un temps contestée au nom de son implantation dans un individu biologique. Mais cet individu sera lui-même reconstruit transcendentalement comme un objet de l'entendement en

¹³ Voir à ce sujet l'intéressante mise au point de Rémi BRAGUE, dans "Le géocentrisme comme humiliation de l'homme", dans R. BRAGUE et J.F. COURTINE (éd.), *Herméneutique et ontologie, Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, PUF, 1990, 203-223.

général, de sorte que le Sujet finira par reprendre sa place, juste un peu plus dépersonnalisé et désindividualisé. L'individu humain sera encore plus abaissé et intégré dans le réseau des déterminismes, mais le sujet épistémologique s'élèvera d'autant plus haut au dessus de tout. De même reviendrait-on encore à des formules relativement classiques, si la vie n'était pas conçue comme un objet possible, mais comme une sorte de fond commun du sujet et de l'objet.

b) Ou alors, le bio-centrisme entend se constituer de telle sorte que toute phagocytation soit à jamais inconcevable. Alors, il y a de fortes chances pour que l'on aille vers un irrationalisme intégral, et vers une sorte de scepticisme radical, qu'il est sans doute possible de concevoir, mais bien difficile de soutenir effectivement. Parler de bio-centrisme dans une telle conception est fort difficile, car l'idée même d'un centre, d'un ordre ou d'un système, va se rapporter à une projection illusoire du besoin vital et si l'on veut bien admettre que la Volonté puisse être à l'origine de toutes ces projections, on voit mal comment elle pourrait s'y inclure en leur point central. *En un mot, si la vie est irrationalité pure, ce qui semble pourtant requis pour avoir un bio-centrisme au sens fort, la vie a-t-elle encore quelque chose à voir avec la centralité ?*

Dans ces conditions, parler de bio-centrisme est encore faire un système rationnel à partir de ce qui devrait exclure tout système et toute rationalité, donc, probablement, toute centralité.

En un mot, ou bien il y a centre, mais il ne peut plus y avoir de bio-centrisme ; ou bien il y a *bios* en un sens qui se voudrait vraiment "bio-centrique", au sens fort, mais le terme de centre devient alors tout-à-fait inadéquat et avec lui le terme de bio-centrisme ou de quelque centrisme que ce soit. Il n'y aurait donc que l'*anthropos* à pouvoir être "centriste" (à moins de définir aussi l'animal par la raison, ce que, je ne sache, personne ne fait vraiment¹⁴). Le concept même de bio-centrisme risque donc d'être contradictoire et on ne peut tenir pour accordé le présupposé de sa cohérence logique. Au contraire, il risque de relever d'une équivoque, d'un jeu sur double tableau et d'une incohérence¹⁵.

¹⁴ Exalter l'instinct face à l'intelligence, comme peuvent parfois le faire La Fontaine ou Plutarque, n'est sans doute pas définir l'animal par le logos et l'intellect.

¹⁵ De la sorte, le premier argument en faveur de l'anthropocentrisme, qu'il soit de l'un ou de l'autre type, ce serait le caractère logiquement inconsistant du simple concept de bio-centrisme.

8. Pourquoi la vie plus qu'autre chose ?

Nous avons contesté à l'anthropocentrisme des Lumières sa qualification d'anthropocentrisme, en ce sens que cet homme qui est pour lui au centre de tout l'Être, est d'abord l'auto-connaissance de l'Absolu, par exemple de l'Absolu substantiel à travers l'Absolu modifié¹⁶. Nous pourrions de même contester au bio-centrisme naturaliste sa qualification de bio-centrisme, pour au moins deux raisons. Voici la première :

Sans doute dans cette conception, l'homme disparaît-il, non dans le système rationnel, mais dans le *fleuve des vivants*. De la sorte, ce qui existe en fait, selon cette pensée, c'est la Vie universelle, laquelle est mise au centre de tout l'Être, ou de tout le Devenir universel. Nous avons bien là, si l'on veut, un bio-centrisme, mais où la vie dont il s'agit est en réalité une Vie divine. Ceci n'a pas à leur être reproché, dans la mesure où, en un sens, toute pensée, quelle qu'elle soit, y compris celle qui se prétend a-métaphysicienne, est un théocentrisme¹⁷. Mais pourquoi parler ici de bio-centrisme ? Ce qui est décrit comme vie ne pourrait-il l'être aussi bien comme tendance, instinct, force, puissance, nature, volonté obscure, inconscient, énergie¹⁸, etc. ? Comment justifier une primauté du terme de vie par rapport à d'autres ? Il semble y avoir là un élément d'arbitraire.

9. Au centre de la vie, l'homme ?

Et maintenant, passons à la seconde raison de contester au bio-centrisme naturaliste sa qualification de bio-centrisme. Mettons la vie au centre de l'être, au centre du monde. En aurons-nous fini avec l'anthropocentrisme ? Dans la mesure où, de fait, le mouvement de la vie aboutirait à la vie humaine, serait-il possible de ne pas replacer l'homme au centre de la vie elle-même, comme son sommet, voire son axe et son sens ? Et comment éviter que l'émergence de l'homme ne devienne, alors, l'apparition subite d'un nouveau degré d'être, que les précédents auraient préparé, et que le dernier, pour greffé qu'il soit en eux, dépasserait, comme la fin dépasse les moyens, au sein d'un finalisme universel ?

¹⁶ SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, L.II, Prop. 9.

¹⁷ Si l'on prend le terme de *theos* en son sens le plus large, incluant à la fois l'idée d'un Dieu transcendant et celle d'un Sujet ou d'une Substance panthéistiques.

¹⁸ NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, 1067.

On ne peut, semble-t-il, éviter une aussi catastrophique conséquence que de deux manières. Soit on rejette entièrement l'idée d'une histoire de la vie aboutissant à l'homme, soit on adhère à une conception simplement mécanique et afinaliste de ce processus. Mais dans le premier cas, on risque de se trouver en contradiction avec les faits ; tandis que dans le second, on se trouve à la remorque du rationalisme "anthropocentrique". Et dans les deux cas, on n'existe plus (comme bio-centrisme radical). Peut-on se tirer d'un si mauvais pas ? Il faudrait, pour ce faire, garder l'histoire d'une vie, qui aboutirait à l'homme, mais qui ne tendrait pas vers lui, sans pourtant que cela résultât du hasard mécanique (donc rationaliste, et par suite anthropocentrique...). J'avoue ne pas voir la solution d'une pareille énigme. Cela ne suffit d'ailleurs pas à établir qu'elle ne puisse exister. Quoi qu'il en soit, il faudra aussi, et en tous cas, concevoir une histoire des vivants qui ne culminerait pas avec l'homme, en dépit des apparences ? Mais qu'est-ce qu'une telle thèse peut bien vouloir signifier ?

Prenons un peu de temps pour bien poser le problème dans lequel se débat le biocentrisme (abstraction faite de ses problèmes, déjà considérés, d'auto-cohérence logique). Pour exclure l'anthropocentrisme, il ne suffit pas de mettre la vie au centre du cosmos, voire de l'être. Il faut encore établir que 1° l'homme n'est pas au centre de la vie et 2° qu'au cas où il y serait, cela n'impliquerait pourtant pas qu'autre chose que la vie serait au centre.

10. Quand le meilleur n'est pas le meilleur

Comment peut-on soutenir que l'homme ne serait pas au centre de la vie ? Il faut pour cela nier bien des choses, sans pour autant les nier d'une manière qui nous ramènerait sans plus au rationalisme anthropocentrique. Il faut d'abord dire que l'histoire des vivants ne va pas vers l'homme, bien qu'elle y aboutisse de fait. Mais cette négation de toute espèce de finalité¹⁹ ne doit pas impliquer un simple mécanisme classique, qui signifierait encore l'anthropocentrisme. J'avoue ne pas voir, en dehors, précisément, de la thèse du chaos et de la volonté de puissance, qui exclut, comme il a été dit, la réalité de l'ordre, donc du centre, et, avec elle, le biocentrisme lui-même.

¹⁹ C'est-à-dire : aussi bien la finalité qui est le simple corrélat logique du mécanisme (voir, par exemple, H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 528), qu'une autre forme plus subtile (op. cit., p. 529 sq.).

N'ayons donc recours à aucune espèce de finalisation et imaginons même que nous avons résolu le problème précédent sans devoir renoncer à poser un bio-centrisme. On admettra sans doute qu'il n'est pas possible, dans ces conditions, de se passer du concept de la sélection du plus apte. Si l'homme est le résultat d'une sélection du plus apte, et, en ce sens, du meilleur, comment éviter de dire qu'il serait le meilleur, donc le placer au centre actuel de l'ordre du monde, parce qu'il est de fait au sommet de la perfection des vivants ? – Réponse : la sélection du plus apte n'implique aucune espèce de hiérarchie dans la nature. Soit. Mais que signifie alors le bio-centrisme, qui implique une sorte de supériorité hiérarchique de la vie par rapport à l'univers matériel ? Il faudra dire que la vie est plus haute que la matière brute, mais que cependant aucun animal n'est plus haut qu'un autre.

Chacun voit sans peine que ce sont des propositions assez arbitraires. Si le mot de hiérarchie a un sens dans le cas d'une comparaison entre des termes aussi différents et éloignés que la matière brute et les organismes vivants, à plus forte raison devrait-il en avoir un dans le cas d'une pluralité d'organismes. Si donc il n'y a pas de hiérarchie possible à l'intérieur du monde vivant, il n'y en aura pas non plus dans l'univers en son ensemble et donc nous nous trouvons devant un univers *an-archique*, où ne sont concevables ni un centre, ni un centrisme, ni donc un bio-centrisme. À moins qu'on ne décide d'appeler vie le principe du chaos : mais pourquoi le chaos aurait-il une raison d'être et pourquoi l'appeler la vie plutôt que quoi que ce soit d'autre, et en quoi, en tous cas, cette vie-là, principe métaphysique, aurait-elle nécessairement quelque chose de particulier à voir avec celle dont il est question quand on parle des êtres vivants (oiseaux, reptiles, poissons, etc.) ? On peut sans doute donner des raisons, mais pour qu'elles soient acceptables, il faut admettre la validité de principes non illusoire, et donc rejeter le chaos. C'est triste pour le bio-centrisme mais, de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne voit pas comment lui sauver la mise.

On répondra sans doute que le tout de la vie vaut plus que sa partie et que, si la vie est entendue dans sa totalité, l'homme n'en est qu'une partie et donc vaut moins que le tout. Le tout (incluant l'homme) vaut mieux plus que chaque partie (donc aussi que l'homme). Admettons le principe. Mais notons d'abord que même Saint Thomas admet et soutient expressément une telle thèse²⁰. Mais cela montre surtout que cette thèse-là n'a pas de sens anti-anthropocentrique radical. On répond que là n'est pas la ques-

²⁰ SAINT THOMAS, *Summa theologica*, II-II, q. 44, a. 2.

tion et qu'il s'agit de dire que toute la nature vivante *moins* l'homme vaut plus que l'homme. Mais alors ce n'est plus un principe évident, c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer.

11. *L'homme dans le cosmos*

C'est pourquoi il leur faut sans doute rétrocéder sur une position plus modeste, qui serait à peu près celle-ci : un panthéisme naturaliste, imaginant le déploiement de la *natura naturata* à partir de la *Natura naturans*, la nature naturée présentant le caractère d'un ordre solidaire. C'est à l'intérieur de ce cosmos clos sur lui-même, solidaire et divin, qu'il leur faudrait imaginer la primauté du vivant. Ce n'est pas très facile. Pour justifier la réalité d'un ordre universel, on doit poser que la Nature soit aussi en quelque façon Raison ou *Nous*. Le Principe, ou au moins une hypostase divine, devrait être en quelque sorte une totalité cohérente et systématique, pour pouvoir s'exprimer dans un cosmos bien lié. C'est ainsi que, chez Plotin, la solidarité des parties de l'univers exprime la liaison logique de toutes les Idées, dont chacune est en quelque sorte tout le monde des Idées²¹.

C'est pourquoi, encore une fois, la notion de bio-centrisme est très difficile à justifier. Car ou bien on décide de relativiser par rapport à une vitalité générale tout l'ordre de la pensée, de la réflexion, de la rationalité, mais de telle sorte que cette dernière ne puisse jamais objectiver valablement le vivant et la vie – mais en ce cas, la notion même d'ordre et de centre perd toute signification et tout discours verse dans l'arbitraire ; ou bien on s'en tient à un panthéisme naturaliste modéré, tel que celui esquissé précédemment, mais il devient alors impossible de ne pas placer dans le Principe une forte dose de rationalité et d'idéalité systématique – et en ce cas, comment éviter de donner un statut privilégié à l'homme, en tant que miroir conscient où, dans la systématité d'une pensée, s'exprimerait la totalité idéale du monde intelligible, émanée de la simplicité du Bien, et exprimée dans la totalité organique du cosmos²²?

Le bio-centrisme sera donc obligé de battre en retraite sur une position moins immédiatement intenable, qui serait à peu près celle-ci : scinder franchement l'homme en deux parties : a) la raison supérieure, en tant que capacité de pensée absolument vraie, qui serait un développement de la

²¹ PLOTIN, *Ennéades*, VI, 7, 12-16.

²² SAINT THOMAS, *De veritate*, Q.2, art. 2., solution.

Raison principielle ; et b) l'individualité humaine, qui relèverait toujours radicalement de la vie, au sens de l'animalité. L'homme conserverait alors sa primauté, en tant que seul être capable d'évoluer vers l'identité avec l'absoluité (en somme, la seule partie capable de comprendre son identité avec le tout et de s'annuler comme partielle au moyen même d'une telle compréhension, identique par hypothèse à l'auto-compréhension du tout par lui-même); et cependant, l'homme perdrait sa primauté en tant que maître du cosmos. Précisément parce que sa primauté serait celle de l'Absolu même, il n'y aurait plus lieu de lui reconnaître la moindre primauté, excellence ou supériorité en tant que simple individualité vivante. On n'aurait plus alors affaire à un bio-centrisme global ou radical, mais à un bio-centrisme limité. Un tel concept paraît plus proche de modernes positions que l'on pourrait qualifier de biocentriques²³. Ainsi compris, le bio-centrisme fait déjà place à une forte dose de ce que tout un chacun appellerait anthropocentrisme.

12. *L'unité humaine*

Cela dit, il reste extrêmement difficile d'aller jusqu'au bout d'une telle séparation à la hache de l'unité humaine en deux parts, l'une absolue et divine, l'autre empirique et animale. Toute l'expérience fine de l'humain est précisément celle du composé, qui n'est pas un mélange d'où l'on devrait extraire le divin par purification, mais une structure où se composent stablement des degrés d'être différents, de manière à constituer un être original, irréductible à rien d'autre, et qui soit à la fois et synthétiquement un résumé sublime de toute la création visible et le plus bas degré de la création invisible.

Ni l'art, ni le langage, ni le corps, ni l'expérience d'autrui, ni le choix – aucune expérience humaine fine ne se laisse valablement interpréter dans le cadre d'un tel dualisme. Comment le bio-centrisme s'en sortira-t-il ? Il sera sans doute forcé de renvoyer sommairement toutes ces expériences à une illusion fondamentale à laquelle il sera forcé de donner une portée quasi universelle. Mais il se trouvera renvoyé du même coup à une conception toute différente et déjà examinée, à une sorte de mysticisme irrationaliste, que l'on peut bien soutenir, mais dans laquelle il semble exclu de pouvoir parler de centre, de centrisme et de bio-centrisme.

²³ Par exemple, J.E. LOVELOCK, *La Terre est un être vivant*, (traduction française), Éditions Le Rocher, 1986.

En somme, le bio-centrisme est voué, ou bien à dissocier l'unité humaine, auquel cas il nous renvoie toujours à ce chaos dépourvu de centre, de centrisme – et le bio-centrisme est autodétruit aussi bien que toute autre centrisme ; ou bien à reconnaître l'unité humaine, mais alors l'homme sera forcément le sommet de l'édifice visible. Car dans un monde ordonné et forcément émané d'un Principe qui soit en partie Logos, une synthèse de vie et d'esprit telle qu'est l'homme sera forcément compris comme un plus que ce qui est seulement vie et donc exprime moins le Principe en tant qu'il est aussi Logos.

C'est pourquoi il n'est peut-être pas aussi paradoxal qu'il y paraît de prétendre qu'un certain anthropocentrisme serait le présumé nécessaire de toute forme, peut-être légitime, de bio-centrisme dérivé. Car dans la mesure où l'homme *vit*, un certain bio-centrisme peut être immanent à l'anthropocentrisme. En tant que l'homme est vivant, la vie devient dans une certaine mesure centrale, si l'homme l'est aussi²⁴. Il y aurait là un bio-centrisme second, indirect et participé.

C'est ainsi que, de quelque manière qu'on veuille regarder les choses, le bio-centrisme (radical) est une position sans espoir, qui ne présente, au niveau gnoséologique et métaphysique, guère de cohérence et de solidité rationnelles. Cela ne veut pas dire qu'elle n'ait pas de pertinence en tant que réaction contre certaines mutilations psychologiques imputables pour l'essentiel au rationalisme "anthropocentrique". Cela ne veut pas dire non plus qu'elle n'exprimerait pas des idéaux, des espoirs et des craintes dignes de considération.

13. Les bio-centrismes ponctuels

Si inscrire une quelconque forme de bio-centrisme systématique à l'intérieur d'une vue métaphysique cohérente est donc à notre avis une entreprise sans espoir, il reste à examiner les formes ponctuelles du bio-centrisme.

J'entends par bio-centrisme ponctuel un complexe formé : a) de telle ou telle assertion théorique, b) de réactivités vitalistes et anti-rationalistes solidièrement liées à ces assertions, c) d'une dénomination du-

²⁴ Voir aussi ce qui a été dit plus haut, sur l'analogie de l'idée de vie et le bio-centrisme analogique.

dit complexe par le terme de : bio-centrisme.

L'usage des mots étant libre, on peut accepter cet emploi, sous réserve de ne pas oublier tout ce qui vient d'être dit.

Quelles sont les assertions principales du bio-centrisme ponctuel ? Elles forment partie d'une polémique d'ensemble anti-humaniste, procédant à l'éloge paradoxal de l'animalité et au procès corrélatif de l'humanité. Il s'agit toujours a) ou bien de contester l'existence d'une différence réelle entre l'homme et l'animal, ou bien b) tout en reconnaissant la réalité de cette différence, d'en changer le sens et d'y voir un défaut plus qu'une qualité.

14. *L'homme et sa différence*

Nous voici en face des différences effectives entre l'homme et l'animal. Énumérons les principales, notamment : différence entre connaissance sensible, instinctive, et connaissance intellectuelle ; la différence qui en dérive dans l'affectivité ; l'ouverture corrélatrice des domaines de la science, de l'art, de la religion ; la réflexion ; la liberté du vouloir et la conscience morale ; la pensée critique ; la capacité technicienne ; le langage articulé et la vie politique libre ; la capacité de culture et de progrès.

Tous ces caractères se traduisent ensemble par un fait incontestable : l'homme est plus fort que tous les autres animaux et que toutes les plantes réunies. Il domine despotiquement sur le reste de la nature vivante.

En face de tels faits, qu'il semble bel et bien impossible de récuser, que peut signifier soutenir une conception bio-centrique, même ponctuelle ? 1° Prétendre que tous ces éléments de l'humain sont et ne sont que du vital : réduction de l'humain au vital. 2° Ou alors, prétendre que ces éléments, bien qu'aberrants par rapport au pur vital, exprimeraient moins un progrès ou un perfectionnement, qu'une décadence, par rapport à une norme de perfection qui serait celle du pur vital : le moins aurait été pris pour du plus, le plus pour du moins. 3° Autre aspect de la même idée : la plus grande force de l'homme serait en fait une imperfection pour lui et la domination de ce prédateur démesuré représenterait une catastrophe pour le monde vivant dans son ensemble. Heureusement, le prédateur reste animal par un certain côté et pourrait redevenir capable de se soumettre volontairement à la norme de sagesse de la nature, qui est parfaitement suivie dans le reste de la nature vivante. Réductionnisme et thèse de la déca-

dence, plus perspective d'une sagesse naturaliste. Telles sont donc les trois assertions du biocentrisme ponctuels, face à la différence humaine.

15. Réduction de l'humain ?

Pour réfuter la thèse de la réductionniste, il suffit de la mettre en échec sur un seul point. Or je dis que réduire, par exemple, l'intelligence à l'instinct est à peu près insoutenable. Bergson, à notre avis, a démontré cela de manière définitive et avec une clarté de conception et de démonstration qui ne laissent rien à désirer²⁵. Cela n'empêchait pas Bergson de trouver quelque analogie entre l'instinct et l'intuition. Il voyait en elle une sorte de connaissance "instinctive" *lato sensu*, mais ce rapprochement n'allait pas pour lui au point de justifier une identification, encore moins un éloge paradoxal, de l'instinct ou une dépréciation de l'intelligence.

Ce premier échec de la réduction a un retentissement sur toute la ligne des autres réductions possibles, qu'il s'agisse de la technique, du langage, ou du reste. Il y a une structure globale typique de l'humain et c'est peine perdue que de vouloir la retrouver par des additions à l'animalité, alors que l'expérience fine manifeste au contraire des diminutions de compétences spécialisées et une perte d'instruments naturels inclus dans l'organisme, et leur remplacement par des compétences générales et formelles, essentiellement solidaire du bloc de capacité symbolisatrice et réflexive, caractéristique d'un être indéterminé ayant à faire des choix, à la lumière de principes exprimant dans une large mesure une recherche de l'Absolu. - Mais ce n'est pas l'objet de cet article que de développer trop longuement ces points.

Les assertions du bio-centrisme ponctuel auront toujours quelque chose de faible : d'une part elles ne peuvent pas s'inscrire dans une vision des choses globable et cohérente, comme il a été dit ; mais comme, d'autre part, nulle pensée ne peut subsister sans unité, faute d'une inscription explicite dans une philosophie générale quelque peu déterminée, on est soumis à la nécessité d'une inscription implicite et non réfléchie, qui ne permet ni la définition, ni le raisonnement résolutif. Aussi, les comparaisons entre l'homme et l'animal risqueront-elles d'en rester aux analogies superficielles, aux impressions de sensationnel, ou aux rapprochements verbaux, et

²⁵ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Chap. III, éd.cit., 609-644.

généralement à une certaine confusion où la structure d'ensemble de l'humain resterait le plus souvent inaperçue, ou méconnue.

16. *La sensibilité bio-centrique*

C'est dans cette eau trouble que viendront nager les frustrations, la sentimentalité et la morale bio-centriques. Autant l'élément intellectuel des bio-centrismes ponctuels risquera d'être décevant, autant les éléments affectifs et éthiques en seront riches et, plus d'une fois, intéressants. À eux tous, il tendent à dessiner les contours d'une sensibilité où l'histoire humaine est ressentie non comme un progrès, mais comme un déclin, à partir duquel, toutefois, est nécessaire et possible un salut.

On trouverait déjà chez Rousseau certains éléments importants de cette philosophie de l'histoire, parfois sécularisation de certains éléments de pensées chrétiennes, parfois aussi conscientes négations des idéaux chrétiens, parfois enfin reprises de vieux thèmes païens ou inventions curieuses, le tout indéfiniment élaboré et réélaboré au cours des temps. On me pardonnera d'en livrer, si l'on peut dire, un paquet en vrac. Ce serait une tâche infinie, sans espoir et paradoxale, que de vouloir les mettre en système.

“La culture a beau rendre intelligent et libre un animal stupide et borné²⁶, elle est malgré tout une dénaturation qui fait violence à l'homme. – En devenant plus instruit et plus raisonneur, il perd la simplicité, la droiture et le sens commun. – Une intelligence constructrice et mécanique se substitue à une sympathie universelle qui établissait l'harmonie entre l'homme et le cosmos. – Par la projection de cette rationalité dans le monde extérieur, l'apprenti sorcier rompt tout équilibre naturel, aliène l'homme de sa naturalité et rend la terre inhabitable. – La socialisation d'un animal plutôt solitaire aura tendance à le rendre méchant. – Son égoïsme naïf et plutôt bienfaisant devient cruel, cynique et calculateur. – Elle introduit des passions artificielles, des inégalités et des dépendances politiques, qui rendent esclave un être né libre. – Il vit asservi à des préjugés, se tourmente de vaines questions, se soumet à des règles morales sans aucun lien avec la nature. – La multiplication du nombre des hommes les voue à la famine. – La croissance de leur industrie les voue à l'étouffement. – Décidément, tout tourne rond dans l'univers, tant que l'homme n'arrive pas pour introduire le désordre. – Les produits de la technique sont intolérablement

²⁶ J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, L.I, Chap.VIII.

laid. – Le gazon disparaît sous le macadam, la forêt sous le béton. – Les temps passés étaient meilleurs, plus poétiques, plus harmonieux, plus calmes et reposants, moins mouvementés. – Notre pensée n’a plus les moyens de comprendre notre vie. – La manière dont on élève industriellement les animaux est monstrueuse. D’ailleurs elle les rend malades et nous avec. – Au vrai, pourquoi tuer les bêtes ? – Pourquoi les manger ? N’ont-ils pas droit à la vie, aussi bien que nous ? – D’ailleurs, pourquoi serions-nous les seuls à avoir des droits ? Qui nous rendra une alimentation saine ? – Notre médecine aussi devrait être plus douce et plus naturelle. – Il nous faudrait une spiritualité relaxante. – Les principales valeurs sont une fraternité universelle, pitoyable et bienveillante, étendue même à l’animal et à la plante. – Le salut est dans un sommeil bienfaisant, vraie forme du bonheur ici-bas et de l’accès à l’absolu ou, à défaut, au néant. – Assez d’orgueil et de volonté de puissance. – *Make love, not war*. – Vivons la sexualité comme une fusion mystique dans la Vie universelle et comme une pédagogie de l’extase salvatrice. – Notre rationalisme est inhumain. – Il faut réhabiliter l’intuition, le sentiment, le sensible, l’immédiat, la communauté, la tradition, l’autorité, la hiérarchie, la différence, le mythe, le mysticisme, le totémisme, la magie, la zoolatrie, etc. – Il nous faut inventer des modes de vie plus naturels, plus communautaires, plus clos. – Non à la clôture égoïste, à la dureté juridique, oui à l’ouverture universelle à la différence, à la vie. – La position de la différence humaine est légitime, mais conçue d’une certaine façon, qui ne doit pas conduire à affirmer une supériorité et à affirmer un droit à la domination sur les bêtes. – Que savons-nous si nous n’avons pas été un jour des oies ou des cachalots ? – La démocratie doit faire un pas en avant. Il faut inventer un démocratism extra-spécifique. – Toutes les espèces naissent et demeurent libres et égales en droit. – Qui est alors le sujet du droit ? La vie ? L’individu ? L’espèce ? La chaîne ou le flux ? Un mystérieux continuum de toutes choses ? – Redevenons de bons sauvages, à l’âge technicien, cela va de soi. Etc.”

Telle est ce qu’on pourrait appeler la culture ou l’affectivité de fond du bio-centrisme. Qu’il y ait là-dedans de nombreux éléments contestables (naïfs, loufoques, consternants dégradants, ou inquiétants), ne saurait nous empêcher de reconnaître là de très nombreuses questions implicites ou explicites.

Selon ce que Bergson appelle la loi de double frénésie²⁷, le développement monstrueux d’un rationalisme unilatéral nourrit l’affirmation mul-

²⁷ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Chap. IV, éd. cit., 1227 sq.

tiforme d'un irrationalisme exprimant dans la plus grande confusion les frustrations spéciales de ce temps, mêlées aux interrogations et aux soucis de l'homme de tous les temps.

Pourrait-on dégager de ce magma d'assertions, dont la cohérence est surtout affective, un programme valable ? J'aurais tendance à dire, malgré tout, oui : sortir du rationalisme sans tuer la *raison*, éviter le naturalisme sans nier la *nature*, et sauver la *liberté* sans en rester au libéralisme. C'est en un sens l'objet, l'enjeu et le problème de la civilisation du III^{ème} millénaire. Mais aucun de ces trois buts ne sera atteint, si n'est pas reconnu, au centre, Dieu.

L'UOMO E L'ANIMALE

Gianfrancesco Zuanazzi

Nel secolo scorso, Ch. Darwin scriveva: «Non può esservi alcun dubbio che fra l'intelligenza dell'uomo più basso e quella dell'animale più perfetto ci sia un'immensa differenza [...] Nondimeno, per quanto grande sia la differenza che passa fra la mente dell'uomo e quella degli animali più elevati, è differenza solo di grado e non di qualità»¹. Cento anni dopo, James Rachels, professore dell'Università dell'Alabama, nella prefazione al suo libro *Creati dagli animali*, afferma: «Dopo Darwin, non possiamo più ritenere di occupare un posto speciale nella creazione – al contrario, dobbiamo renderci conto di essere un prodotto delle stesse forze evolutive cieche e prive di finalità che hanno modellato il resto del regno animale». Secondo il filosofo americano, il darwinismo «mina tanto l'idea che l'uomo sia fatto a immagine di Dio quanto l'idea che l'uomo sia l'unico essere razionale», pertanto la teoria segna il tramonto della dottrina tradizionale della dignità umana, «emanazione morale di una metafisica screditata». Essa va dunque sostituita con «qualcosa di meglio», con l'individualismo morale, per il quale «il mero fatto di essere umani non dà titolo ad alcuna considerazione speciale. Come un individuo debba essere trattato dipende dalle sue particolari caratteristiche, piuttosto che dal fatto se sia o meno membro di qualche gruppo preferito – perfino del “gruppo” degli esseri umani». Di qui «un diverso approccio sia a questioni come il suicidio e l'eutanasia, che al problema di come dobbiamo trattare gli animali»².

In realtà l'antitesi tra l'istinto, proprio dell'animale, e l'intelligenza, propria dell'uomo, è superata da tempo. Le ricerche di biologia molecolare e gli studi sull'ereditarietà hanno confermato l'evoluzione degli organismi viventi (anche se occorre distinguere tra microevoluzione e macroevoluzione)³ mentre la psicologia comparata e la moderna etologia mettono in

¹ C. DARWIN, *The descent of man*, London 1871, p. 70.

² J. RACHELS, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, trad. it., Edizioni Comunità, Milano 1996.

³ D.J. FUTUYMA, *Biologia evolutivista*, trad. it., Bologna 1985.

evidenza le analogie (ma anche le differenze) tra lo psichismo animale e quello umano⁴. Eppure la Scolastica, attribuendo all'uomo un posto particolare e privilegiato nella creazione del mondo della natura, aveva visto giusto. Non per l'opporci dell'intelligenza all'istinto, ma per l'individuazione di un piano umano di esistenza, qualitativamente diverso da quello animale. Il che non dovrebbe destar meraviglia nemmeno in una prospettiva evuzionistica, dato che l'evoluzione non ha un andamento lineare, ma procede invece a salti, con la comparsa improvvisa, cioè non prevedibile, di nuove funzioni⁵.

1. Il concetto di istinto, pur se antichissimo, è stato definito in vari modi e ha dato luogo, in ambito scientifico, a molteplici interpretazioni. La discussione delle diverse teorie ci porterebbe molto lontano; del resto, le polemiche sono oggi alquanto scolorite e gli autori moderni tendono ad una convergenza delle rispettive posizioni. Possiamo dire che l'istinto, negli animali, è un comportamento innato, caratteristico della specie, adattato a fini, inconsapevoli, essenziali per la sopravvivenza dell'individuo e della specie (nutrizione, riproduzione, raggruppamento, salvaguardia e allarme ecc.). L'azione si svolge secondo linee precostituite, a seconda delle possibilità anatomiche e fisiologiche della specie, ma viene più o meno modulata a seconda dell'esperienza che l'animale compie nel proprio ambiente di vita.

Certamente l'istinto non può essere ridotto ad una catena di riflessi, coordinati secondo sequenze invariabili; ciò contrasta con la complessità del fenomeno e il suo carattere unitario, come sostenne la scuola della *Gestalt*, e soprattutto non spiega l'attuarsi di reazioni diverse in uguali situazioni né la loro cessazione quando il fine sia stato raggiunto. È vero che a certi livelli il meccanismo del comportamento istintivo può ridursi ad una cascata di riflessi, ma è il determinismo dello scatenamento della condotta che presenta una differenza fondamentale con il riflesso ordinario. In realtà l'animale non può essere visto come un automa che risponde passivamente ad uno stimolo esterno. Si tratta piuttosto di un individuo attivo, la cui condotta – secondo la concezione di Uexküll – trova il suo significato nell'ambiente in cui si svolge e secondo un preciso

⁴ Cfr. G. GOTTLIEB, *Psicologia comparata e etologia*, in E. HEARST (a cura di), *Cento anni di psicologia animale*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1979, vol. II, pp. 11 ss.; H.M. JENKINS, *Apprendimento animale e teoria del comportamento*, in E. Hearst, op. cit., vol. II, pp. 41 ss.; I. EIBL-EIBESFELD, *I fondamenti dell'etologia. Il comportamento degli animali e dell'uomo*, trad. it., Adelphi, Milano 1996.

⁵ Cfr. S.J. GOULD, *La vita meravigliosa*, trad. it., Feltrinelli 1990, per il quale solo una rappresentazione grossolana del darwinismo può mostrare una scimmia che camminando progredisce e acquista via via i caratteri umani.

piano di vita⁶. L'aspetto soggettivo è stato efficacemente sostenuto dalla psicologia omerica di McDougall e di Bierens de Haan⁷ distinguendo, da un lato, la "spinta" e, dall'altro, l'azione; ma l'accento posto sull'emozione (secondo una prospettiva antropomorfa) mal si presta ad interpretare i comportamenti istintivi di animali molto lontani dalla costituzione umana. Di qui le critiche, non infondate, da parte degli etologi. Lorenz⁸ e Tinbergen riconducono l'attività istintiva a specifici meccanismi ereditari e la intendono come una coordinazione ereditaria di atti, un'attività innata e specifica, stereotipata: se il comportamento di appetizione può variare a seconda delle circostanze e magari utilizzare un'esperienza precedente, l'atto consumatorio finale si realizza sempre nella stessa maniera, fissa e immutabile, appartenendo al patrimonio genetico della specie; tale atto ha carattere automatico, potendo manifestarsi anche "a vuoto". Per Tinbergen l'istinto è «un certo meccanismo neurofisiologico organizzato gerarchicamente, sensibile a determinati fattori interni o esterni di carica o di scarica, ai quali risponde con movimenti coordinati, diretti allo scopo della conservazione della specie»⁹. La definizione si iscrive in una concezione di tipo organicistico. Da parte sua, Lorenz nega recisamente «che i fini a cui tende la condotta e i fatti soggettivi che l'accompagnano possano essere inclusi come anelli nelle concatenazioni causali della condotta stessa». E Zunini, respingendo questa posizione, giustamente osserva che «sono proprio i fattori soggettivi che entrano ad avviare, a controllare e guidare la condotta». Ciò non significa che l'animale abbia presente un certo progetto e lo esegua; significa piuttosto «che percezioni, bisogni e azioni (fatti quindi che implicano un soggetto che sente, cerca, fa) non soltanto sono intimamente connessi con le possibilità anatomo-fisiologiche dell'organismo, ma collegati fra loro in modo unitario. È l'ordinamento dell'attività istintiva, e la sua adattabilità più o meno larga alle circostanze, ciò che ne costituisce il carattere fondamentale»¹⁰.

Le diverse concezioni risentono del fatto che l'istinto non presenta ovunque le medesime caratteristiche e sarebbe più giusto parlare di istinti anziché di istinto. «Resta vero tuttavia che ogni comportamento istintivo dipende, schematicamente, da una motivazione e da una percezione; è

⁶ J. VON UEXKÜL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1921.

⁷ J. A. BIERENS E DE HAAN, *Psicologia degli animali*, trad. it., Mondadori, Milano 1951.

⁸ K. LORENZ, *L'aggressività*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1976; Id., *L'etologia. Fondamenti e metodi*, Boringhieri, Torino 1980.

⁹ N. TINBERGEN, *The study of instinct*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 12.

¹⁰ G. ZUNINI, *L'attività istintiva*, in L. ANCONA (a cura di), *Questioni di psicologia*, La Scuola, Brescia 1962, p. 347.

anche vero che questo comportamento si realizza grazie a dispositivi motori o piuttosto a tendenze specifiche, secondo una certa norma»¹¹. Il fattore interno, di cui Lorenz ha sottolineato l'importanza (confermando quanto già aveva detto Talete), rimanda al concetto di bisogno, inteso in senso stretto come mancanza di qualche cosa, una necessità dell'essere vivente in relazione con il mantenimento dell'equilibrio organico (omeostasi). Connesso a sensazioni somatiche mal localizzate, il bisogno si manifesta in modo autonomo. È l'avvertimento che l'individuo riceve della propria realtà biologica fondamentale. Per il suo soddisfacimento tale stato carenziale richiede un oggetto specifico, sensibile, e in questo rivela la sua dipendenza dall'ambiente. Vale a dire che pur sorgendo in modo spontaneo, il bisogno richiede e, in certa misura anticipa, l'oggetto idoneo alla propria gratificazione e questo oggetto costituisce il segnale capace di scatenare il comportamento adattativo. Quando si tratta di un'attività di appropriazione, il comportamento istintivo si conclude nel piacere, il quale pertanto non può essere ridotto ad un'eccitazione esterna, indipendente da un fattore interno, soggettivo, che la chiama, l'anticipa e la completa. Resta tuttavia la nostra incapacità di identificare il legame tra il bisogno soggettivo e l'oggetto idoneo a soddisfarlo, se si considera che il piacere sorge quando l'atto è stato consumato e che certi animali sperimentano la gratificazione una sola volta nella vita¹².

2. Pur essendo una disposizione naturale, l'istinto non ha sempre carattere obbligatorio e ineluttabile. Negli Insetti superiori e nei Vertebrati superiori non c'è forse un atto che sia interamente istintivo; il loro comportamento presenta, accanto a caratteri specifici o innati molto netti, reazioni acquisite nel corso della loro vita ed anche vere e proprie invenzioni¹³. Alcune specie sono dotate nativamente di meccanismi percettivi e motori ereditari, che producono reazioni stereotipate, e non hanno per così dire nulla da apprendere né da inventare, almeno in un certo ordine di attività. Altre specie non hanno attività così strettamente predeterminate e devono perfezionare il loro comportamento; ma questo perfezionamento va naturalmente pressappoco nello stesso senso negli individui della stessa specie: c'è sempre una «norma specifica dell'istinto», tuttavia con varianti individuali¹⁴.

In particolare nei Mammiferi la stereotipia del comportamento istin-

¹¹ G. VIAUD, *Les instincts*, PUF, Paris 1959, p. 180.

¹² M. PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, PUF, Paris 1958, vol. I, pp. 291 ss.

¹³ G. VIAUD, *Les instincts*, PUF, Paris 1959, p. 159

¹⁴ *Ibid.*, 181 ss.

tivo tende ad attenuarsi, a mano a mano che si sale nella scala zoologica, per lasciar spazio ad un adattamento più duttile e meglio rispondente alle esigenze ambientali. Vale a dire che ci sono comportamenti innati, in senso stretto, e comportamenti nei quali entrano reazioni acquisite o l'apprendimento di una certa abilità. L'animale cessa di rispondere ad uno stimolo quando questo non è associato ad una gratificazione; mentre l'ottenimento di una ricompensa costituisce un "rinforzo" che porta alla ripetizione dell'esperienza. Il meccanismo (condizionamento operante) è stato studiato in laboratorio (gabbie di Skinner) ed interviene nel migliorare le prestazioni motorie dei piccoli degli Uccelli e dei Mammiferi. Tutti i pulcini appena usciti dal guscio beccano qualunque cosa, ma solo dopo un certo esercizio imparano a beccare correttamente ciò che serve a nutrirli. Va ancora ricordato il fenomeno dell'*imprinting*, studiato da Lorenz, per cui alcuni animali (per es. gli anatrocchi), appena nati, seguono il primo oggetto che vedono in movimento, adottandolo come madre; una volta diventati adulti, essi ricercano il medesimo oggetto come compagno sessuale.

Saper approfittare dell'esperienza significa possedere, da un lato, una certa consapevolezza per riconoscerla e, dall'altro, una capacità mnemonica per ritenerla. Ma gli animali superiori sono anche in grado di risolvere un problema di adattamento posto da una situazione nuova. Gli psicologi della *Gestalt* hanno criticato gli studi sugli animali condotti utilizzando le tecniche del condizionamento secondo Pawlov, Thorndike o Skinner, poiché questi metodi non sono idonei a saggiare le funzioni cognitive. Occorre invece lasciare più libero l'animale, permettendogli di utilizzare tutti gli elementi che può trarre dall'ambiente e che possono dare origine ad una soluzione "intelligente", qualora vengano opportunamente collegati tra loro. Se si pone del cibo al di là di una rete, il cane, dopo qualche esitazione, aggira di colpo l'ostacolo e prende il cibo; una gallina non sa fare altrettanto e continua a tentare con il becco le maglie di ferro. Ma nemmeno tutti i cani vi riescono. In questi casi e in altri analoghi, siamo di fronte a qualche cosa che è caratteristico dell'individuo e non della specie, qualche cosa di acquisito e non di innato. Non si tratta solo di migliorare le azioni istintive alla luce dell'esperienza passata, ma di cogliere i rapporti spaziali e causali di una data situazione. È questa senza dubbio una forma di intelligenza, che toglie l'animale dall'anonimato della specie. Anche se le reazioni istintive servono da punto di partenza per l'elaborazione di risposte intelligenti, tuttavia il comportamento per le sue caratteristiche è nettamente distinto da quello istintivo; esso dipende da processi di comprensione (della situazione) e d'invenzione (di atti nuovi)¹⁵. Per questo non

¹⁵ G. VIAUD, *op. cit.*

è pensabile una filiazione diretta tra istinto e intelligenza, come affermava Lamarck.

3. L'intelligenza animale trova il suo culmine nell'uso, perfezionamento e costruzione di utensili¹⁶. Notissime sono a questo proposito le esperienze di Köhler¹⁷, compiute nel primo quarto del nostro secolo. Gli scimpanzé, per raggiungere il cibo appeso troppo in alto nella loro gabbia, imparavano ad utilizzare strumenti diversi, ma funzionalmente equivalenti (un bastone, una scala, una cassa, un essere umano), il che presuppone la comprensione della funzione che può avere l'oggetto. Alcuni erano anche in grado di sovrapporre delle scatole per costruirsi una sorta di torre o di servirsi di un bastone più corto per prenderne uno più lungo posto fuori della gabbia. Gli animali, dopo un periodo di esitazione in cui presentavano un comportamento più o meno disordinato, improvvisamente, quasi per una specie di illuminazione, trovavano la soluzione appropriata. Köhler parlò di "intuizione" (*insight*). In realtà, come precisa Petter, l'animale non oltrepassa l'intelligenza pratica o senso-motoria, non perviene a forme che presuppongono l'intervento dell'attività rappresentativa. La scoperta dei rapporti di ordine spaziale o dinamico fra un oggetto e l'altro è possibile solo a condizione che tali oggetti siano entrambi percettivamente presenti e solo considerando due oggetti alla volta. Un'identica intelligenza senso-motoria predomina nel bambino fra i dodici e i diciotto mesi¹⁸.

Anche tralasciando il fatto che gli scimpanzé possono aver avuto occasione, nello stato di libertà, di fare esperienze con bastoni od altri oggetti e che pertanto l'*insight* non è poi tanto differente dal condizionamento graduale, questa intuizione sensoriale, che dimostra di possedere anche il cane quando aggira l'ostacolo, è, secondo Bierens De Haan, Buytendijk ed altri, più un "vedere" che un "pensare": la scimmia che costruisce una torre di case vede quello che ha da fare e lo fa; ma questo vedere non è pensare¹⁹.

Del resto, l'animale non sa formare concetti, pur essendo capace di formare generalizzazioni percettive. I ratti, che avevano imparato a saltare verso un triangolo e ad evitare figure diverse da questa (cerchi o rettangoli), rispondono ancora quando il triangolo cambia le sue proporzioni, ma non quando cambia il suo orientamento nello spazio o viene dipinto con un

¹⁶ Non sempre però l'uso di un utensile è prova di intelligenza poiché può osservarsi anche a livello istintivo (per es. nel comportamento della formica tessitrice): cfr. J.A. BIERENS E DE HAAN, *op. cit.*, 137.

¹⁷ W. KÖHLER, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, trad. it., Ed. Universitaria, Firenze 1960.

¹⁸ G. PETTER, *Il significato delle ricerche di Köhler sugli scimpanzé*, presentazione al volume di Köhler cit.

¹⁹ J.A. BIERENS E DE HAAN, *Psicologia degli animali*, trad. it., Mondadori, Milano 1951, 147 ss.

altro colore. Nei Mammiferi superiori, negli scimpanzé, si ottengono però risposte più fini: lo scimpanzé continua a scegliere i triangoli, anche quando si muta l'orientamento, la forma, il colore. Questi animali riescono dunque ad acquisire il concetto di triangolarità? In realtà rispondendo alla situazione caratteristica di una serie di oggetti, essi rispondono a stimoli equivalenti o non equivalenti. Pertanto questi esperimenti mettono in evidenza solo funzioni di associazione e di selezione; non processi di astrazione, bensì semplici processi di discriminazione sensoriale²⁰.

Ancora è opportuno ricordare l'esperimento eseguito da Révész nel 1923. Si presentò a dei piccoli bambini una serie di scatole, nella prima delle quali si trovava un pezzo di cioccolato. Dopo qualche tentativo, i bambini trovarono la scatola giusta. Allora fu posta la cioccolata nella seconda scatola e via via in quelle successive, ripetendo l'invito a cercare quella che conteneva la ricompensa. Bambini di tre anni furono in grado di risolvere il problema e di scoprire, dopo un piccolo numero di ripetizioni, il principio che regolava il mutamento di posto della ricompensa. Esperienze analoghe compiute su scimmie non portarono ad alcun risultato positivo, pur dopo molti tentativi²¹.

Gli animali non sanno formare concetti; ancor meno sanno formare simboli. Per questo non parlano. Riescono bensì a comunicare, nelle relazioni intraspecifiche, mediante sistemi tattili, chimici, ottici o acustici modulati in vario modo, per le loro esigenze sociali (raggruppamento e definizione del territorio, cooperazione sociale, attrazione sessuale e riproduzione); ma non si tratta propriamente di un linguaggio: gli animali infatti conoscono solo segni, non simboli. Un cane può facilmente acquistare l'abitudine a reagire ad una parola o ad una frase del padrone: è una reazione ad un segnale, ma l'animale non comprende le parole, che per lui non sono legate simbolicamente a ciò che designano, e quindi non reagisce ad un'associazione non usuale delle parole o delle frasi²².

Fin dall'inizio del secolo, si cercò di insegnare il linguaggio ai Primati, ma i tentativi di far pronunciare agli animali delle parole non ebbero ovviamente alcun successo. Risultati migliori si ottennero invece quando si cercò di insegnare agli scimpanzé una comunicazione non verbale, costituita da una versione del linguaggio gestuale per sordomuti²³ o dalla scelta

²⁰ A. SOULAIRAC, *Les limites psychologiques et intellectuelles de l'acte infra-humain*, in AA.VV., *Limites de l'humain*, Desclée de Brouwer, Paris 1953, 112 ss.

²¹ F.J.J. BUYTENDIJK, *L'homme et l'animal*, trad. fr., Gallimard, Paris 1965, 165.

²² *Ibid.*, 163.

²³ B.T. GARDNER e R.A. GARDNER, *Two-way communication with an infant chimpanzee*, in A.M. Schrier e F. Stollnitz (a cura di), *Behavior of nonhuman primates: Modern research trends*, Academic Press, New York, 1971, vol. IV.

di forme di plastica²⁴. I coniugi Gardner, secondo quanto essi stessi riferiscono, riuscirono a far imparare ad un giovane scimpanzé un vocabolario gestuale di circa 130 parole che l'animale comprendeva per eseguire ordini ed usava per rispondere a domande o chiedere qualche cosa, servendosi in modo appropriato di costruzioni grammaticali elementari. Premack riuscì a far leggere ad una scimmia frasi composte con figure di plastica, di forme diverse. Altri autori ottennero risultati analoghi con metodi più sofisticati²⁵. Tutto questo è molto interessante e ci porta a riconoscere che le scimmie più vicine all'uomo posseggono capacità sorprendenti, non ancora del tutto esplorate. Tuttavia è giusto chiederci con Bovet se «ciò che si studia corrisponde veramente alla capacità di astrazione dei soggetti o non è in definitiva l'uomo che impone la sua struttura cognitiva utilizzando le analogie che scopre man mano nei riguardi dei Primati non umani»²⁶. In effetti i concetti vengono appresi dalle scimmie mediante le tecniche di condizionamento, le stesse che furono usate per insegnare il linguaggio ai bambini autistici e insufficienti mentali, i quali in questo modo imparavano ad associare la parola e il suo referente, cioè la cosa designata; negli scimpanzé la parola viene sostituita con il gesto o con la figura di plastica, ma il meccanismo è lo stesso. Un tempo si credeva veramente che anche nell'uomo il linguaggio potesse essere appreso per condizionamento o per imitazione, ma oggi, dopo gli studi di Chomsky, sappiamo che non può essere ridotto a meccanismi così semplici e che richiede la conoscenza, probabilmente innata, di regole complesse²⁷. Terrence et Al., che hanno addestrato alcuni scimpanzé, negano che questi animali, pur avendo appreso dei sistemi di comunicazione simili al linguaggio, siano in grado di apprendere delle frasi²⁸.

4. Da quanto abbiamo esposto, sia pure in modo sommario, risulta evidente che gli animali superiori sono capaci di un comportamento intelligente, se per intelligenza s'intende l'attitudine a comprendere i dati concreti di una situazione, a cogliere i rapporti spaziali e temporali e ad inventare una soluzione nuova che li riorganizzi. In effetti è questa l'intelligenza pratica. Secondo la teoria della *Gestalt*, si tratta di una sorta di illuminazione improvvisa, di una intuizione in cui il campo percepito si riorganizza di colpo. Diversa, invece è l'intelligenza concettuale, sviluppata per mezzo della riflessione. Questa intelligenza è propria dell'uomo. Essere

²⁴ D. PREMACK, *Intelligence in ape and man*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale (N.J.), 1976.

²⁵ Si veda una rassegna dei lavori in R. BROWN e R.J. ERRNSTEIN, *Psychology*, Brown, Boston 1975.

²⁶ D. BOVET, *Psicobiologia*, Enciclopedia Italiana, IV Appendice, 1978.

²⁷ J.M. DARLEY ET AL., *Psicologia*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1986, 239.

intelligenti sul piano umano significa non tanto risolvere dei problemi quanto piuttosto porsi dei problemi. E nessun animale si pone dei problemi, ma può essere messo nella condizione di doverli risolvere.

Gli studi sul ragionamento e l'astrazione mostrano delle importanti possibilità nell'animale, cosicché non è sempre agevole tracciare un confine netto tra le modalità di ragionamento e di astrazione nell'uomo e nell'animale. Ma l'intelligenza animale non è mai simbolica. L'atto infra-umano resta essenzialmente vincolato a delle necessità sensoriali immediate o mediate dall'immagine dell'oggetto. Tutte le relazioni constatate sono o relazioni di segnale a segnalato (cioè reazioni di tipo sensoriale mediato) o relazioni strumentali. Gli animali sono incapaci di superare la situazione concreta: la figura geometrica, il numero, il gettone sono rappresentativi di situazioni concrete, ma non suscettibili di diventare entità astratte generali. L'atto umano invece implica una componente irriducibile a ogni substrato sensoriale o immaginativo²⁹. È propriamente la capacità di creare e intendere simboli che qualifica l'uomo, il che spiega, tra l'altro, come la psicosi, che implica di regola un'alterazione della funzione simbolica, sia, diversamente dai disturbi d'ansia, un fenomeno specificamente umano³⁰.

Nemmeno sa l'animale cogliere l'ambiguità dell'esistenza (che muove al riso il bambino) o abbandonarsi all'illusione, a somiglianza del fanciullo che molto presto è in grado di piazzare un cubo come se fosse un treno o qualche altra cosa³¹.

Aristotele e gli Scolastici non ignoravano che l'animale poteva mostrare un quasi-giudizio, di ordine pratico, una facoltà che s. Tommaso chiamava *estimativa*³². Ma ritenevano – come è confermato dalle moderne ricerche – esclusiva dell'uomo l'intelligenza concettuale, la ragione appunto.

Le due forme d'intelligenza, pratica e concettuale, non si escludono vicendevolmente. Ogni individuo le usa tutte e due di volta in volta a seconda dei problemi che gli pone l'esistenza e le situazioni che deve affrontare. Con Zunini «non dobbiamo peraltro dimenticare che "l'uomo ragionante" non è, come si penserebbe, la forma predominante, normale del comportamento umano; anzi, ne è una fase relativamente rara, ma tuttavia reale. Ecco perché così facilmente si cade nell'errore di chiamare

²⁸ H.S. TERRANCE ET AL., *Can an ape create a sentence?*, Science, 206, 891, 1979; H.S. TERRANCE, *Nim*, Knopf, New York 1979.

²⁹ A. SOULAIRAC, *Les limites psychologiques et intellectuelles de l'acte infra-humain*, in AA. VV., *Limites de l'humain*, Desclée de Brouwer, Paris 1953.

³⁰ Cfr. E. MINKOWSKI, *Trattato di psicopatologia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1973.

³¹ F.J.J. BUYTENDIJK, *op. cit.*, 135-136.

³² *De Veritate*, q. 18, a. 7, ad 7; *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

intelligenti alcune azioni degli animali e persino non si ha altro vocabolo per distinguerle da quelle istintive. Noi attribuiamo in blocco all'animale quello che ci è caratteristico, mentre in realtà l'animale ne possiede solo una parte. Cioè noi abbiamo il così detto "comportamento intelligente" dell'animale e qualche cosa di più: e non riusciamo a convincerci che è questo qualcosa di più che manca all'animale»³³. Ma perché questo più? E qual è il suo significato?

Rifacendoci a Lersch, dobbiamo dire che tutta la vita è orientata alla realizzazione delle possibilità dell'essere. Questa dinamica finalistica domina tanto la vita psichica animale quanto l'umana, ma nella prima appare in maniera distinta rispetto alla seconda. Questa differenza giustifica la distinzione, operata da Klages, tra istinti e tendenze. Essa non riguarda la differenza di contenuto dei fini – che anche esiste, come è naturale, tra la vita psichica animale e umana – bensì la forma nella quale questi impulsi si traducono in un comportamento. Se, talvolta, parliamo nell'uomo di istinti, ci riferiamo a quegli impulsi che – considerandoli nei loro contenuti finalistici – l'uomo ha in comune con l'animale. Per di più l'uomo mostra quasi sempre una conoscenza del fine degli impulsi e una comprensione delle circostanze e delle loro relazioni³⁴.

Nell'uomo, dunque, non esistono istinti in senso proprio, cioè comportamenti congeniti e specifici, che per l'animale costituiscono la soluzione a priori di un problema di adattamento. In quanto radicato nella vitalità organica, l'uomo presenta bensì pulsioni, che nascono da un bisogno specifico e per ciò possono dirsi istintive, ma queste non implicano il comportamento adattativo corrispondente. Occorre aggiungere che il bisogno qui non corrisponde sempre alla mancanza di qualche cosa: può essere anche slancio di affermazione e accrescimento dell'esistenza, assumendo carattere anti-omeostatico. Non è più allora un puro richiamo fisiologico, bensì un desiderio, che supera il bisogno reale o lo sostituisce con uno immaginario. Il bisogno si rivolge ad un oggetto concreto, finito, e nell'urgenza di essere soddisfatto va alla ricerca della propria morte. Il desiderio, vivendo della rappresentazione dell'oggetto, non è strettamente dipendente dalla concretezza del reale, è infinito, e tende a rimandare la soddisfazione completa per prolungare il godimento. Ma perché infinito e indefinito, la sua soddisfazione è sempre impari all'attesa. Alla stregua del sogno, il desiderio nutre qualunque immagine, anche le più inquietanti.

La carenza istintuale si accompagna ad una mancanza di solidarietà

³³ G. ZUNINI, *Animali e uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1957, 50.

³⁴ Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, trad. sp., Ed. Scientia, Barcelona 1971, 98-99. Anche Freud distingue *Instinkt* e *Trieb*, distinzione non sempre osservata da discepoli ed epigoni.

con un prestabilito ambiente di vita. Ecco perché il pensiero non è per l'uomo un consumo di lusso, ma una necessità biologica.

Ogni specie animale possiede il suo ambiente – dice Uexküll – e animale e ambiente si adattano l'uno all'altro come la chiave alla serratura. Ma Buytendijk osserva giustamente che l'uomo non ha un *ambiente* (*Umwelt*), ha un *mondo* (*Welt*), di fronte al quale *si sceglie* un punto di vista. L'animale esplora l'ambiente per mezzo dei propri organi di percezione e di movimento, condizionato dalle determinazioni del momento. Per l'uomo, invece, il mondo è dono e dato, ed egli lo conosce e vi risponde di sua libera iniziativa. «L'uomo esiste non solo con il mondo e nel mondo come l'animale, ma di fronte al suo mondo»³⁵.

L'intelligenza umana ricrea mentalmente il mondo dato. Non è più allora questione di adattarsi a nuove condizioni ambientali, bensì di adattare l'ambiente, di trasformarlo. Secondo Gehlen, la povertà istintuale condanna l'uomo al dominio della natura mediante la tecnica. La trasformazione della natura in cultura «è un processo biologicamente necessario, perché un essere, che per natura è così problematicamente dotato, deve fare di una natura trasformata il punto di appoggio della sua propria, dubbia, capacità di vivere»³⁶.

Le scimmie antropomorfe dimostrano una certa intelligenza e sanno utilizzare l'esperienza; ma non sanno darsi dei fini, bensì li ricevono. Esse rispondono cioè ai fini dati loro dalla natura, i quali riguardano sempre bisogni fondamentali (alimentazione, riproduzione, raggruppamento) e agiscono come cause determinanti. L'uomo si dà dei fini e può moltiplicarli all'infinito³⁷. Solo l'uomo *agisce*, mentre l'animale *re-agisce*.

Sorretti e guidati dall'istinto gli animali *vivono* la loro vita, la loro strada è già tracciata; l'uomo non vive ma *conduce* la propria vita, la sua stessa esistenza è per lui un compito ed anche la mera conservazione della vita è un problema la cui soluzione è affidata interamente a lui³⁸.

5. Per la stessa povertà biologica, l'uomo, a differenza degli animali, non resta semplice spettatore delle proprie pulsioni. Non solo perché può guidarle, inibirle, sublimarle, sovraordinarle o subordinarle, ma perché le pulsioni stesse, per il fatto del cambiamento del piano di esistenza, subiscono un'evoluzione profonda. Già Ch. Blondel aveva teorizzato un pro-

³⁵ F.J.J. BUYTENDIJK, *L'homme et l'animal*, trad. fr., Gallimard, Paris 1965, 56-57.

³⁶ A. GEHLEN, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1994 (ed. originale 1956).

³⁷ M. PRADINES, op. cit., II, p. 344.

³⁸ A. GEHLEN, *L'uomo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, pp. 382 ss.

cesso di socializzazione per cui il gruppo definisce e classifica gli stati affettivi, li giudica e impone agli individui il suo modo di giudicare, cosicché la soddisfazione delle tendenze individuali può essere impiegata per il raggiungimento di fini sociali. Ma esiste una modificazione anche più profondamente impressa alle nostre tendenze che risponde ad un processo di spiritualizzazione. Molto presto, infatti, l'uomo fa l'esperienza del carattere instabile e incompleto del piacere animale. Egli prende coscienza che una pulsione, dal momento in cui interessa la coscienza, non può essere interamente soddisfatta dal possesso di un oggetto concreto, il quale perde la sua attrazione non appena è posseduto o, più semplicemente, quando diventa abituale. Perché l'oggetto mantenga il suo valore, nonostante la quotidianità o il possesso, è necessario che la riflessione lo valorizzi. Allora l'uomo prende coscienza che l'oggetto può avere una significato diverso da quello immediato e concreto; allo sforzo di appropriazione più o meno diversificato, che l'uomo ha in comune con l'animale, si sostituisce un'istanza etica³⁹. Così si passa dalla semplice assunzione del cibo alla confidenza del desco familiare o dal primitivo approccio sessuale all'intimità dell'amore.

Anche gli animali si riuniscono per divorare e spesso contendere la preda, ma a livello umano il pasto può essere occasione di incontro che permette alle persone di manifestarsi l'una all'altra nella reciprocità delle coscienze. Il linguaggio stesso ci offre una pluralità di vocaboli che evocano, della medesima azione, significati differenti: mensa, è concetto che ha un vago alone di anonimia; banchetto, richiama cerimonie ufficiali; convito, sottolinea il trovarsi insieme; agape, conferisce al pasto preso in comune un'intonazione fraterna. Il fatto è che il bisogno di alimentarsi è un fenomeno fisiologico, non psicologico; di natura psicologica invece è il nostro atteggiamento nei confronti del cibo, la ricerca o il rifiuto di alimentarci: fenomeni certo collegati con il primo ma che con questo non si identificano, sia perché un organismo affamato può essere così indebolito da non manifestare alcun desiderio di mangiare sia perché un organismo sazio può ancora appetire il cibo. Così c'è differenza tra l'aver fame e provare appetito, tra l'aver sete e il gusto di bere: l'assetato unicamente esige qualche cosa da bere, così come l'affamato chiede qualche cosa da mangiare, qualunque essa sia, purché idonea a togliere una sofferenza. Colui che ha appetito, invece, sceglie il cibo e vuole che questo sia ben preparato, che stimoli e invogli; analogamente solo quando non si ha sete si può apprezzare il vino. È in fondo la distinzione tra necessità, che risponde ad un equilibrio organico turbato, e pienezza e gusto della vita. Il pasto dunque riunisce la famiglia o coloro ai quali si vuol testimoniare amicizia. L'invito alla mensa è a

³⁹ S. DAVAL E B. GUILLEMAIN, *Psychologie*, PUF, Paris 1959, II, 576-577.

sua volta un passo verso l'amicizia. Il condividere la mensa crea tra i comensali una comunanza di esistenza. Ecco perché chiamiamo compagno (dal latino *cum-panis*) la persona che con noi divide la tessa fatica e spezza il nostro stesso pane. Nella Bibbia il pasto è segno di ospitalità (*Gen* 18,1-5; *Lc* 24,29), di riconoscenza (*Mt* 9,11), di gioia (*Tob* 7,9; *Lc* 15,22-32) o di ringraziamento (*Atti* 16, 34). Era predetta la sventura a colui che non rispettava le leggi dell'ospitalità o tradiva il legame creato dalla comunanza di mensa, «colui che ha mangiato il mio pane», dice il Salmista (*Sal* 41,10). Quando il pasto assume carattere sacro, il tema dell'unione viene ancor più valorizzato fino ad intendere il pasto come annuncio messianico e il banchetto come simbolo escatologico dell'avvento del Regno di Dio⁴⁰.

Anche l'atto sessuale umanizzandosi subisce una mutazione essenziale⁴¹. Nel mondo animale, il significato della sessualità si identifica con lo scopo a cui essa è destinata, cioè l'unione, più o meno transitoria, di due individui in vista della riproduzione. Nell'uomo l'attrazione reciproca dei sessi, in quanto radicata nella vitalità organica, presenta bensì una pulsione, che nasce da un bisogno specifico e per questo può dirsi istintiva, ma non implica il comportamento adattativo corrispondente; la sua componente emotiva, l'erotica, va poi oltre il bisogno reale o lo sostituisce con uno immaginario. È anche assente nell'uomo la periodicità dell'insorgenza del bisogno. Infine l'essere umano è in grado di dissociare il piacere dal fine biologico dell'accoppiamento, cosicché il piacere diventa un nuovo fine del comportamento sessuale. Umanizzandosi" la sessualità si libera dunque dalla "necessità" che governa il regno animale; in certo qual modo perde la sua innocenza e corre il rischio di cadere nell'insignificanza. Il comportamento istintivo, proprio dell'animale, è scatenato dalla percezione di un segnale specifico e determinato; l'erotica si giuoca sul simbolo, sull'ambiguità, sull'interpretazione inesauribile di una significanza. Per questo non ha nulla da spartire con i corteggiamenti degli animali. È l'attitudine a sperimentare il proprio essere sessuale non semplicemente nell'atto genitale ma in tutti gli atti che sono in qualche modo correlati con la sessualità. L'erotica differisce dalla sessualità elementare come il desiderio differisce dal bisogno. Così il fine dell'erotica è la seduzione, laddove la sessualità elementare, nella sua precipitosa ingordigia, mira al possesso immediato, alla consumazione dell'oggetto. La pulsione riguarda il corpo, in quanto "cosa corporea", e nulla al di là di questa: non la persona né la relazione. L'istinto muore nel possesso della carne, senza alcun rimando. Non solo non è questione di un tu, ma l'io stesso è spento: è una vera e propria caduta, una regressione nella vita prein-

⁴⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Dizionario di Teologia biblica*, trad. it., Marietti, Torino 1971.

⁴¹ G.F. ZUANAZZI, *Tem e simboli dell'eros*, Città Nuova, Roma 1991, 86 ss.

dividuale, dove non esiste né io né tu. L'erotica, invece, chiede la presenza umana dell'altro. In essa si compiono gesti che hanno significato umano; in qualche misura si valorizza l'altro, strappandolo dall'anonimato di un rapporto puramente genitale per immergerlo in una tenerezza sensuale. L'erotica insomma esprime la funzione ludica della sessualità e in quanto tale è un aspetto della tenerezza. Ma essa è pur sempre un attenersi-a-se stessi, un esistere-per-sé; non esce dall'esistenza individuale, non promuove l'attuarsi di quella intenzionalità alla coesistenza che anima fin dal profondo la persona umana. Solo quando «l'amore s'impone all'erotica, questa riceve quasi una consacrazione e diventa essa stessa una delle cause fondamentali dell'estremo intensificarsi del movimento in cui si esprime l'amore»⁴². La sessualità cessa così di essere un puro impulso o un semplice gioco per rivolgersi ad un tu, facendosi dono. L'atto di soddisfazione organica diventa il simbolo di una comunione spirituale. Non per caso il simbolismo coniugale ritorna con insistenza per significare l'avventura spirituale dei mistici e nell'antico Israele l'alleanza di Dio con il suo popolo.

Potremmo continuare ricordando le condotte sociali o le manifestazioni aggressive o altri comportamenti, analoghi ma non mai omologhi, nemmeno nelle scimmie superiori, a quelli che si riscontrano nell'uomo⁴³.

6. La carenza istintuale rimanda infine al problema della libertà e della scelta. Gli animali compiono la loro vita secondo vie prestabilite, sicuri nella loro esistenza particolare, l'uomo invece porta in sé l'incertezza; tutti gli animali (una volta esaurito il compito evolutivo imposto dalla natura) sono finiti in vicoli ciechi, solo l'uomo resta possibilità aperta⁴⁴. In realtà, la vita non è *data* all'uomo, come è data agli animali: la vita all'uomo viene *affidata*.

Per l'insufficienza biologica – afferma Gusdorf – la libertà è «imposta all'uomo come un destino». «L'esistenza è qui rimessa in gioco dall'affermazione di una capacità creatrice e questo diritto di iniziativa è all'origine di tutte le opere della tecnica, del pensiero e dell'arte. Così dunque, in prima istanza, la libertà è questa vocazione particolare della specie umana che le apre una storia dai prolungamenti imprevedibili, mentre le specie animali sembrano ricominciare indefinitivamente l'esecuzione di un programma vitale fissato una volta per tutte». L'ambiguità del mondo umano non può essere risolta se non per un'iniziativa esterna. La libertà pertanto appare come un fatto, in quanto fondamento obbligato dell'esistenza, e co-

⁴² Cfr. K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it., Astrolabio, Roma 1950, 153.

⁴³ R.A. HINDE, *Il comportamento animale*, trad. it., Edagricola, Bologna 1980.

⁴⁴ Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, trad. it., U.T.E.T., Torino 1978, 810.

me un valore, in quanto rimessa in questione e trasfigurazione della situazione⁴⁵.

Come è noto il comportamentismo, riferendo all'uomo i risultati ottenuti con l'osservazione dei topi in laboratorio, conclude che l'uomo è condizionato in modo assoluto dall'ambiente naturale o dalla società⁴⁶. Ma una seria teoria della motivazione umana non può trascurare le funzioni cognitive, se non altro perché il comportamento si iscrive nel funzionamento globale dell'essere vivente, e accanto a motivi omeostatici, i quali tendono a ristabilire un equilibrio turbato, esistono quelli antiomeostatici, di sviluppo, di arricchimento e di autorealizzazione messi in luce dai lavori di Woodworth, White, Goldstein, Maslow, di neofreudiani come Hartmann o Fromm, di psichiatri umanisti come Frankl ecc.⁴⁷. Il che non esclude che la modalità propria del comportamento animale possa, in certe situazioni, verificarsi anche nella condotta umana. Non c'è dubbio infatti che dividiamo con gli animali un certo numero di disposizioni.

È propriamente la libertà che conferisce all'uomo la sua dignità e al tempo stesso lo espone al rischio di una disfatta. Tutti gli impulsi istintuali di un animale selvatico – afferma Lorenz – sono congegnati in modo da volgere infine a vantaggio suo e della specie cui appartiene. Nello spazio vitale di un animale non esiste conflitto fra le sue inclinazioni e un certo “dovere”: tutti gli impulsi interiori sono “buoni”. Al contrario l'uomo non può affidarsi ciecamente a quanto gli suggeriscono gli istinti⁴⁸. L'uomo infatti ignora una gratuita innocenza e deve ogni giorno “disciplinarsi” o, meglio, “ricquistarsi”, poiché l'esperienza etica non concerne semplicemente la condotta dell'essere umano, bensì la sua autenticità, il suo modo di essere al mondo, quel “profondo” dell'esistenza che non è mai del tutto conquistato.

«La singolarità compete all'individuo animale e a quello umano, ma l'animale è solamente individuo ed è essenzialmente “specie”; l'uomo è anche individuo, ma è essenzialmente “persona” [...] Vi è una storia dell'umanità, ma non dell'animalità»⁴⁹.

Tralasciamo di illustrare, per l'ovvia e insuperabile distanza rispetto al regno animale, le altre manifestazioni del genio umano: l'esperienza este-

⁴⁵ G. GUSDORF, *Signification humaine de la liberté*, Payot, Paris 1962, 16-17.

⁴⁶ B.F. SKINNER, *Oltre la libertà e dignità*, trad. it., Mondadori, Milano 1973.

⁴⁷ Cfr. G. W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, trad. it., PAS, Zürich 1969, 181 ss.; J. NUTTIN, *Teoria della motivazione umana*, trad. it., Armando, Roma 1983, i primi due capitoli. Una critica al comportamentismo di Skinner si trova anche in E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1976, specie 65-66.

⁴⁸ K. LORENZ, *L'anello di Re Salomone*, trad. it., Adelphi, Milano 1967, 252-254.

⁴⁹ W.J. REVERS, *Sentimento, volontà, personalità*, in D. E. R. KATZ, *Trattato di psicologia*, trad. it., Boringhieri, Torino 1960, 228.

tica, noetica, religiosa. Cicerone seppe comprenderle tutte e tre in un'unica frase. Solo l'uomo – egli scrisse – sa cogliere la bellezza e l'armonia dell'universo e nel cielo contemplare la sua parentela e sede originaria⁵⁰. O perché mai al cane non piace il cielo stellato? Risponderemo con: Perché il cielo non è commestibile.

⁵⁰ M. TULLIO CICERONE, *De legibus*, 1, 9, 26.

IN RILIEVO

L'ISTITUTO FAMIGLIARE DELL'ANTICO ISRAELE E DELLA CHIESA PRIMITIVA

Angelo Tosato

*«Tutte le valli vanno alzate,
tutti i monti e i colli vanno abbassati;
gli avvallamenti vengano livellati,
le alture vengano spianate:
si manifesterà così la gloria del Signore.»
(Isaia 40,4-5)*

Introduzione

Il presente studio ha per oggetto l'istituto *famigliare* dell'antico Israele e della Chiesa primitiva, di cui danno testimonianza prevalentemente gli scritti biblici; non ha per oggetto l'istituto *matrimoniale*. Per quanto strettamente collegati — nell'ambito culturale di cui qui ci si occupa il matrimonio sta alla base della famiglia —, i due istituti sono tra loro distinti, e richiedono, per la vastità e la complessità delle rispettive tematiche, due trattazioni separate. L'istituto *famigliare* viene studiato nella sua consistenza sociale, nella sua conformazione legislativa, nella sua presentazione dottrinale; il tutto nel suo divenire storico, perché, come ogni realtà umana, anche l'istituto familiare dell'antico Israele e della Chiesa primitiva, ovviamente, vive nella storia e ha una sua storia.

Se lo studio s'incentra sull'*istituto*, e non sulla *dottrina*, non è perché questa non interessi, o interessi meno. Interessa al massimo grado. Si tratta infatti di dottrina biblica; per noi credenti, quindi, di verità divinamente rivelata. Avviene però che mai, in nessuna parte della Bibbia, essa ci venga elargita a modo di trattazione sistematica, astratta; sempre, invece, e un po' dovunque nella Bibbia, a modo di istruzione puntuale, concreta, in correlazione immediata con i problemi che la famiglia veniva di volta in volta affrontando nelle varie contingenze storiche della popolazione. Lo studio della dottrina rivelata circa la famiglia richiede perciò lo studio della storia di tale dottrina, e questa lo studio della storia dell'istituto familiare dell'antico Israele e della Chiesa primitiva.

Il *metodo* seguito in questo studio è quello scientifico (storico-critico) dell'esegesi moderna. Avendo a che fare con l'interpretazione di testimonianze scritte, trattasi di *esegesi*, e cioè di una ricerca del loro senso autentico (ciò che gli autori hanno originariamente detto e hanno effettivamente inteso dire). Avendo a che fare con testimonianze antiche, di non facile decifrazione (provengono da un mondo a noi per tanti versi remoto), trattasi di esegesi *scientifica*, e cioè di una ricerca del senso originario basata su di un esame storico e critico di tali testimonianze (del loro testo, della loro lingua, della loro forma letteraria, dei loro autori, del loro contesto sociale, politico, culturale, religioso, ecc.).

Adottando il metodo storico-critico, s'intende prendere atto di un'esigenza dettata dall'oggetto del nostro studio esegetico; s'intende anche ottemperare alle direttive del magistero cattolico. Ormai da un secolo, con insistenza crescente e con indicazioni sempre più dettagliate, esso viene chiedendo agli esegeti di applicare tale metodo nello studio delle sacre Scritture. Si tratta di una richiesta pienamente consequenziale. Riconosciuto infatti che la Bibbia è Parola di Dio *in parole veramente umane*, segue obbligata la conseguenza che l'accesso alla comprensione della Parola divina passa attraverso la comprensione delle parole umane¹, in cui quella si è degnata, per così dire, di "abbassarsi", di "incarnarsi"².

Questo studio esegetico si prefigge, come *scopo* primo e immediato, di giungere a una più corretta conoscenza e a una migliore comprensione della storia della rivelazione biblica (dall'Antico al Nuovo Testamento) circa l'istituto familiare (da quello dell'antico Israele a quello della Chiesa primitiva); come scopo secondo e mediato, di addurre agli ermeneuti (Pastori e teologi) quei dati previ indispensabili al loro lavoro di attualizzazione della Parola di Dio.

Di particolare stimolo al perseguimento di un tale duplice scopo è stata la grande mobilitazione spirituale e intellettuale, cui Giovanni Paolo II ha chiamato la Chiesa tutta in vista e per la preparazione dell'ormai vicino Giubileo del 2.000³.

¹ «Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit», CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, § 12.

² Cf. *Dei Verbum*, § 13.

³ Nella Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (del 10 nov. 1994), al § 37, GIOVANNI PAOLO II chiede di fare un esame di coscienza circa «la ricezione del Concilio, questo grande dono dello Spirito alla Chiesa sul finire del secondo millennio». Poi, al primo punto dell'esame richiesto, pone la seguente domanda: «In che misura la Parola di Dio è divenuta più pienamente anima della teologia e ispiratrice di tutta l'esistenza cristiana, come chiedeva la *Dei Verbum*?». Bibliisti e teologi non possono

La esposizione del mio studio sarà sintetica e schematica⁴. Si suddivide in tre parti: (I) L'istituto familiare dell'antico Israele; (II) L'istituto familiare della Chiesa primitiva; (III) Risultanze esegetiche e lavoro ermeneutico.

non sentirsi chiamati direttamente in causa, e non possono non sentirsi esortati a fare di più e meglio per tradurre in pratica le solenni dichiarazioni di principio e le vincolanti direttive del Concilio Vaticano II.

Nella stessa Lettera si trovano anche altri richiami, di carattere più fondamentale. Essi fanno sperare in un clima ecclesiale di rinnovata umiltà e di consolidata tolleranza, di relazioni crescentemente rispettose e aperte alla collaborazione nell'adempimento dell'unico, comune servizio al Vangelo, da annunciare nel mondo di oggi anzitutto vivendo da fratelli. Al § 33, il Pontefice afferma infatti: «(La Chiesa) non può varcare la soglia del nuovo millennio senza spingere i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenze, ritardi. Riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede, rendendoci avvertiti e pronti ad affrontare le tentazioni e le difficoltà dell'oggi». E al § 35 non esita a scendere maggiormente nel concreto: «Un altro capitolo doloroso, sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a *metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio della verità*» [la sottolineatura non è mia, sta nel testo pontificio].

⁴ Vent'anni di indagini e di pubblicazioni scientifiche, dedicate prevalentemente all'analisi dei testi biblici in tematiche matrimoniali e familiari, hanno permesso di giungere all'opera di sintesi che propongo nel presente saggio. Non ho trovato che sparsi e modesti aiuti nelle opere di altri autori. Le cose migliori, limitate all'Antico Testamento, sono quelle scritte da R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2.a ediz., vol. I, Cerf, Paris 1961, 37-100. Si possono comunque vedere: C.S. RODD, "The family in the Old Testament", in *The Bible Translator* 18 (1967) 19-26; J. GAUDEMET, "Familie I (Familienrecht)", RAC, vol. VII, 1969, coll. 286-358; A. RAINEY, "Family", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. VI, 1972, coll. 1164-1169; C.J. WRIGHT, "Family", *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, 1992, 761-769.

Poiché si tratta di un'esposizione sintetica, nelle note ho dato la preferenza a citazioni dirette delle fonti bibliche, rinunciando per lo più ad appesantirle con un fardello di dibattiti esegetici e di riferimenti bibliografici. Per il lettore interessato a ulteriori approfondimenti sui punti più complessi e maggiormente controversi, ho predisposto frequenti rimandi a miei precedenti studi, dove si potranno trovare i dettagli sui motivi di certe mie scelte interpretative. Per comodità questi rimandi vengono fatti con l'indicazione "TOSATO" + anno di pubblicazione. Ecco l'elenco:

- TOSATO, 1976, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova, Roma.
 TOSATO, 1979, "Joseph, Being a Just Man (Matt 1:19)", in *Catholic Biblical Quarterly* 41, 547-551.
 TOSATO, 1982, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale (Analecta Biblica, 100)*, Biblical Institute Press, Roma.
 TOSATO, 1983a, "Il linguaggio matrimoniale veterotestamentario: stato degli studi", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 43, 135-160.
 TOSATO, 1983b, "Processo generativo e sangue nell'antichità (saggio di ermeneutica biblica)", in *Sangue e Antropologia Biblica* (Atti della III Settimana di Studio), a cura di F.Vattioni, vol. II, Roma, 643-696.
 TOSATO, 1983c, "I simboli dell'iniziazione: dall'Antico al Nuovo Testamento", in *I simboli dell'iniziazione cristiana* (Atti del I Congresso Internaz. di Liturgia), *Studia Anselmiana* 87, Roma, 13-59.
 TOSATO, 1983d, "Sul significato dei termini biblici 'Almanah, 'Almanut ('Vedova', 'Vedovanza')", *Bibbia e Oriente* 25, 193-214.
 TOSATO, 1984, "The Law of Lev 18:18: a Re-examination", *Catholic Biblical Quarterly* 46 199-214.
 TOSATO, 1985a, "Il trasferimento dei beni nel matrimonio israelitico", *Bibbia e Oriente* 27, 129-148.
 TOSATO, 1985b, "Sul consenso dei figli e delle figlie di famiglia nel matrimonio israelitico", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 51, 283-318.
 TOSATO, 1985c, "Il matrimonio israelitico (a proposito di una Nota)", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 51, 393-401.
 TOSATO, 1987, "La teocrazia nell'antico Israele. Genesi e significato di una forma costituzionale", *Cristianesimo nella storia* 8, 1-50.

I

L'ISTITUTO FAMIGLIARE DELL'ANTICO ISRAELE

L'indagine storica sulla famiglia dell'antico Israele porta a distinguere elementi di continuità ed elementi di discontinuità. La continuità sta nella struttura intrinseca della famiglia, ed è dovuta alla permanenza del modello istituzionale (organicistico e patriarcale) foggato dalla consuetudine. La discontinuità si verifica nell'ordine dei rapporti della famiglia per un verso con i famigliari, per l'altro verso con lo Stato, ed è dovuta alla sostituzione dell'originario ordine consuetudinario (la famiglia al servizio dei famigliari, e lo Stato al servizio della famiglia) con un nuovo ed opposto ordine legislativo (i famigliari al servizio della famiglia, e la famiglia al servizio dello Stato).

1. La struttura consuetudinaria dell'antica famiglia israelitica — Le sue radici culturali

Occupiamoci, anzitutto, della struttura che caratterizza intrinsecamente la famiglia dell'antico Israele, e delle radici culturali che la determinano. Essa costituisce, nel processo storico in esame, l'elemento di continuità; continuità assicurata dalla permanenza dei principi fondamentali dell'ordinamento consuetudinario e delle loro radici culturali in materia antropologica.

1. a) La struttura organicistica e patriarcale

La famiglia israelitica presenta una struttura tipicamente organicistica (più precisamente: corporativo-paterna) e patriarcale (più precisa-

-
- TOSATO, 1990, "On Gen 2:24", *Catholic Biblical Quarterly*, 52, 389-409.
 TOSATO, 1992, "Magistero pontificio e sacra Scrittura (due pagine di storia)", *Anthropotes* 8, 239-272.
 TOSATO, 1993, "Su di una norma matrimoniale 4QD", *Biblica* 74, 401-410.
 TOSATO, 1994, *Economia di mercato e cristianesimo* (Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali, LUISS, 11), Roma: Borla.
 TOSATO, 1997a, "I reati matrimoniali denunciati in 4QMMT", in corso di pubbl. negli Scritti in memoria di Francesco Vattioni.
 TOSATO, 1997b, "Il Vangelo e la ricchezza (per la fuoriuscita dai luoghi comuni)", in *Etica cattolica e società di mercato*, a cura di A.M. Petroni, Venezia: Marsilio, pp. 89-197.
 TOSATO, 1997c(?), "Il matrimonio non si addice ai cristiani (Luca 20,33-36)"; in preparazione, per essere pubblicato nel FS C. Saporetti.
 TOSATO, 1999(?), "La direttiva matrimoniale data da Paolo in 1Tess 4,4"; in preparazione, per essere pubblicato nel FS L. Cagni.

mente: a potere maritale, paternale e padronale)⁵. La definisco "organicità", per il fatto che la famiglia viene vissuta e concepita come un unico grande organismo, come un unico grande corpo. È preciso specificando "corporativo-paterna", per il fatto che questo "corpo" è, per così dire, il corpo esteso del padre. Il padre, infatti, ne rappresenta il "capo", tutti gli altri famigliari ne rappresentano gli "organi", le "membra" (parti funzionali del tutto, che è del padre). La definisco poi "patriarcale", per il fatto che la famiglia (πατριά: lignaggio paterno, stirpe, famiglia) viene regolata e diretta al suo interno da un capo (ἄρχειν: essere a capo, governare). È preciso specificando "a potere maritale, paternale e padronale", per il fatto che il potere di comando (ἄρχή), detenuto ed esercitato da un'unica persona (il marito/padre/padrone), si differenzia a seconda che riguardi la moglie (potere maritale), i figli e le figlie (potere paternale), gli schiavi e le schiave (potere padronale).

Queste caratteristiche strutturali della famiglia israelitica sono facilmente riconoscibili e comunemente riconosciute (anche se non sempre sufficientemente rammentate). Si manifestano chiaramente nelle stesse forme linguistiche. (a) Per indicare la *famiglia ristretta* ("nucleare"; quella composta dalla coppia di coniugi, dai loro figli e dai loro beni, a cominciare dagli schiavi), l'AT non dispone di un termine corrispondente al nostro "famiglia". Questa prima ed elementare unità sociale viene indicata semplicemente con *geber*, "uomo"⁶, capo-famiglia. Costui è la sua famiglia⁷. Moglie e figli sono, per così dire, "inclusi" nel marito/padre, fanno tutt'uno con lui⁸; gli schiavi

⁵ Distinguo qui e insieme congiungo due tipi di qualifiche che sono assieme presenti nella famiglia israelitica. Il primo ("organicità") tende a evidenziarne le caratteristiche sotto il profilo sociologico, il secondo ("patriarcale") sotto il profilo giuridico. La famiglia israelitica si presenta ed è vissuta come la corporazione di un padre; il quale padre è, sotto il profilo giuridico, il patriarca (colui che, all'interno della sua famiglia, detiene l'ἄρχή, il comando, il dominio). E giova da subito precisare che il dominio del *paterfamilias*, all'interno della sua famiglia, si estende oltre che sui figli anche sulla moglie e sugli (eventuali) schiavi; ovviamente con contenuti diversi, dei quali si dirà in seguito.

⁶ Cf. Gs 7,14.18.— *Geber* è un equivalente di 'iš, "uomo". Si tratta della forma nominale del verbo *g-b-r*, "essere forte", "prevalere", "risultare vincitore". Il sostantivo *geber* dice dunque "uomo" nel senso di colui che è forte, superiore.

⁷ A conferma, si può rilevare come il censimento della popolazione di Israele si limiti a conteggiare i maschi, dai 20 anni in su (Num 1; cf. 2Sam 24,9 // 1Cr 21,5). Si consideri anche l'espressione *'ani metê mispar*, alla lett. «io [= Giacobbe] sono (pochi) uomini di numero», Gen 34,30; cf. Dt 4,27; 33,6; Ger 44,28; Sal 105,12; espressione equivalente: *'anšê mispar*, «(pochi) uomini di numero», Ez 12,16.

⁸ Cf. Gs 7,24-25. Si noti come, in questo elenco di tutte le appartenenze (*kol-'ašer lô*, vv. 15 e 24) del *geber*, accomunate a lui nel luttuoso destino, vengano menzionati figli e figlie, non la moglie. Non si tratta di esclusione, né di dimenticanza; bensì di usanza (stessa omissione troviamo per esempio in Es 20,8-10; Dt 12,12.18). Gli autori non sentono neppure il bisogno di nominare oltre al marito sua moglie, tanto costei viene considerata una sola persona con lui.

fanno tutt'uno coi beni del padrone⁹. (b) Per indicare la *famiglia estesa* (quella composta dall'ascendente maschio più anziano, da sua moglie, da tutte le famiglie dei discendenti maschi, e dall'insieme dei loro beni, a cominciare dagli schiavi) l'AT usa il termine *bajit*, "casa" (col senso di "casato"); e specifica chiamandola *bêt 'ab*, "casa del padre", ove "padre" sta appunto per l'ascendente maschio più anziano¹⁰. Anche da queste forme linguistiche risulta dunque evidente l'idea che l'insieme dei famigliari costituisce un'unità, e questa unità appartiene a un uomo, al capostipite vivente. (c) Per indicare il *vincolo familiare* che lega tra loro gli appartenenti liberi alla stessa famiglia (o anche allo stesso parentado) s'incontrano due espressioni: *'asmi ūbešari*, «mio osso e mia carne»¹¹ e *š'er bešarô* «carne della sua carne (del suo corpo)», «parente carnale»¹². Entrambe confermano come della famiglia vi sia una concezione corporativa, organicistica¹³.

⁹ Lo schiavo è "proprietà" (*'ahuzzah*), "proprietà ereditaria" (*nahalab*) del suo padrone, Lev 25,45-46. Ad illustrazione si vedano i due casi di Es 21,28-32 e di Lev 19,20-22 (su quest'ultimo passo, cf. TO-SATO, 1985c, pp. 397-399).

¹⁰ Per *bajit*, si confronti, ad esempio, Gen 7,1 (ove JHWH ordina a Noè di entrare nell'arca *'attab wekol-bêta*, «tu e tutta la tua casa») con Gen 6,18 (ove JHWH dà lo stesso ordine a Noè dicendo «tu e i tuoi figli e tua moglie e le mogli dei tuoi figli»). [Notiamo, per inciso, l'ordine in cui vengono elencati i famigliari di Noè in questo secondo testo (è un ordine non casuale; avviene lo stesso anche in Gen 7,7.13; 8,18; 31,17): i figli precedono la moglie. Come vedremo più avanti, per un uomo i figli sono il fine della famiglia, la moglie il mezzo. Notiamo ancora: (a) i figli di Noè hanno un nome: Sem, Cam e Iafet (Gen 6,10; 7,13; 9,18 e ss.), non la moglie di Noè, né le mogli dei figli; (b) Dio benedice «Noè e i suoi figli» (le mogli non vengono menzionate), dicendo a costoro «siate fecondi e moltiplicatevi...», Gen 9,1; (c) sempre e soltanto «a Noè e ai suoi figli» Dio si rivolge in Gen 9,9, dicendo di stabilire il suo patto «con voi e con i vostri discendenti» (*'ittekem we'et-zar'akem 'aharékem*: i tre suffissi pronominali sono, ovviamente, alla 2.ª pers. pl. maschile).] Si consideri anche Es 20,17: *lô tahmod bêt re'eka, lô tahmod 'esei re'eka we'abdô w'amatô wešôrô wahamorô wekol 'ašer leve'eka*, «non bramerai [esigendola, reclamandola in base al "diritto" del creditore] la 'casa' del tuo prossimo: [e cioè,] non bramerai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo né la sua schiava, né il suo bue né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo»; cf. Mi 2,1-11. [Notiamo, per inciso, come la moglie venga indicata come la prima, costitutiva parte della "casa" di un uomo; cf. Gen 30,30; 1Sam 27,3; *m]oma* 1,1: *bêtô*, «la sua 'casa'» = «la sua moglie»; e sotto, n. 39.]

Per *bêt 'ab*, si vedano, ad esempio: Gen 24,38; 46,31; 47,12; Gs 2,12-13.18; Gdc 6,15; 9,1.

¹¹ Gen 29,14; Gdc 9,2; 2Sam 5,1; 19,13.14; 1Cr 11,1. Cf anche Gen 2,23; 37,27 (Giuda dice di Giuseppe «egli è nostro fratello, nostra carne», *'ahinû bešarenû bû*): Neh 5,5 (a proposito dei propri concittadini si sottolinea che «come la carne dei nostri "fratelli" è la nostra carne», *kebešar 'ahênû bešarenû*).

¹² La normativa matrimoniale relativa agli impedimenti per parentela e affinità esordisce con la formulazione di un principio generale, che suona così: *'iš 'iš 'el-kešer bešarô lô tigre'vû legallôt 'erwab*, «nessuno si avvicini a una "carne del suo corpo" per scoprir(ne) la nudità» (Lev 18,6; cf. Lev 25,49; Num 27,11). In particolare si dice che la sorella del padre è *š'er 'abika*, della madre *š'er 'immeke* (Lev 18,12.13; cf. 20,19); forse anche la figlia è detta *š'er'ab* di sua madre (Lev 18,17; il T.M. ha *š'ar'ab ben-nab*, detto di madre, figlia e figlia del figlio o della figlia). Più in generale vengono indicati come *š'erô* di un individuo la madre, il padre, il figlio, la figlia, il fratello (Lev 21,2).

¹³ Si potrebbe pensare che queste ultime forme linguistiche non vadano prese troppo alla lettera, vadano invece capite come semplici modi di dire, figure ed iperbole. Ma avremo modo di constatare che le cose non stanno così.

Ancor più istruttiva è la sostanza dei diritti consuetudinari all'interno della famiglia. Non vi è parità giuridica tra marito e moglie, tra padre(/madre) e figlio/figlia, e tanto meno — si capisce — tra padrone e schiavo/schiava. (a) In quanto marito, il capo-famiglia gode nei confronti della moglie della *maritalis potestas*: detiene una riserva esclusiva e unilaterale all'uso del corpo di lei, fin da sempre tutelata dal costume, che concede al marito tradito il potere di mettere a morte gli adulteri¹⁴; ha diritto alla sottomissione della moglie¹⁵; ha diritto di sciogliere eventuali voti che la moglie abbia per suo conto contratto¹⁶; amministra i beni della moglie, e ne gode l'usufrutto¹⁷; egli è chiamato *ba'al 'iššab*, "signore/padrone di una donna/moglie"¹⁸; costei è chiamata *be'ûlat ba'al*, "signoreggiata da un signore", "padroneggiata da un padrone", che è ovviamente il marito¹⁹.

¹⁴ Il comandamento *lo' tir'ap*, «Non commettere adulterio» (Es 20,14 // Dt 5,18; cf. Lev 18,20) fissa una inveterata norma di consuetudine (cf. Gen 38,24; Gdc 15,6; 2Sam 11-12 e Sal 51). Giova forse precisare che questa norma — giuridica, prima ancora che morale — vieta i rapporti sessuali della e con la moglie altrui (giudicati reato contro il diritto esclusivo che un marito ha sul corpo della propria moglie); non anche del e con il marito altrui (la moglie non ha un pari diritto esclusivo sul corpo del proprio marito). I rapporti sessuali di un marito con una donna non sposata *non* è giudicato "adulterio". Su contenuto e significato del reato "adulterio" nell'Antico Testamento, cf. TOSATO, 1982, pp. 122-125. 161-162. 170.

¹⁵ La moglie è persona *alieno iuri subiecta*. Cf. Sal 45,12b; Ester 1,10-22; Sir 25,26. Sino a qual punto potesse esserlo, sia pure in circostanze di estrema emergenza, lo illustra il comportamento tenuto da Abramo con Sara (sua moglie principale) in Egitto (Gen 12,11-20; cf. Gen 20,1-18), da Isacco con Rebecca (sua moglie principale) in Gherar (Gen 26,6-11), dal levita di Efraim con la sua *pilegeš* (sua moglie secondaria) in Gabaa (Gdc 19). La moglie è colei che "cammina dietro", segue le orme del marito, Ger 2,2 (cf. l'importante studio di B. MARGALIT, "The Meaning and Significance of Asherah", *Vetus Testamentum* 40, 1990, 264-297).

I rabbini discuteranno a partire da quale momento la potestà (*rešût*) maritale subentrò a quella paterna, se dallo "sposalizio" (*min ha'erûšîn*) oppure dalle "nozze" (*min hanniššû'in*), decidendo — giustamente — per questo secondo momento (dall'inizio della coabitazione coniugale): *le'olam b' bivešut ha'ab, 'ad šettikēanes livešût habba'al lanniššû'in*, "essa (la figlia) resta sempre sotto potestà del padre, sino a che entra sotto potestà del marito alle nozze", *mKetubot* 4,5.

In *mKetubot* 5,5 vengono anche elencati i lavori domestici che il marito può legittimamente pretendere dalla moglie: «macinare la farina, cuocere il pane, fare il bucato, preparare da mangiare, allattare i figli, rifare il letto, lavorare con la lana».

¹⁶ Num 30,7-9.11-16 (v. 14: «qualunque voto e qualunque giuramento di astensione (fatto dalla moglie) per la propria mortificazione suo marito potrà convalidare e suo marito potrà annullare »).

¹⁷ La moglie porta con sè nella casa del marito i propri beni: il *mobar* (la dazione sponsale dello sposo) e gli *šillûhim* (i beni dotali = la sua parte ereditaria ricevuta dal padre, o da chi per lui); cf. TOSATO, 1985a. Il marito ne assume l'amministrazione e il godimento dei frutti; cf. *mKetubot* 4,4: il marito *'okel perôt behajjêba*, ha diritto a "mangiare i frutti (dei beni della moglie) durante la vita (coniugale) di lei"; non però anche ad alienarli.

¹⁸ Per esempio: Es 21,3,22; 2Sam 11,26; Pr 12,4. Per le necessarie precisazioni sul contenuto di questo "padronato" del marito sulla moglie — che non va equiparato *tout court* con un diritto di proprietà —, si veda TOSATO, 1982, pp. 110-111. 160-161.

Vi è un'altra designazione del marito, che ne indica la potestà nei confronti anche proprio della moglie: *'adôn* (= κύριος), "signore"; cf. per esempio Gen 18,12; Gdc 19,26.27; Am 4,1; Sal 45,12.

¹⁹ Gen 20,3; Dt 22,22; cf. TOSATO, 1982, pp. 110-111. — C'è tendenza a equivocare nell'interpretazione di Gen 3,16 (*wehû' jimšal bak*, «ed egli (=il marito) dominerà su di te»), e a ritenere che la potestà del marito sulla moglie venga qui riguardata come punizione inflitta alle donne per il peccato di

(b) In quanto padre, il capo-famiglia gode nei confronti di figli e figlie della *patria potestas*. Il che significa, soprattutto: diritto (fino all'epoca dell'esilio) di mettere a morte, almeno in sacrificio propiziatorio alla divinità²⁰; diritto di dare in servitù a terzi²¹; diritto alla sottomissione dei figli²²; diritto (fin quasi all'epoca dell'esilio) di stabilire discrezionalmente a quale dei figli vada il diritto di "primogenitura" (*mišpaṭ habbekorab*), anche invertendo l'ordine cronologico delle nascite²³; diritto di fare giustizia all'interno del casato²⁴. (c) In quanto padrone, il capo-famiglia gode nei confronti di schiavi e schiave della *dominica potestas*: diritto di vita o di morte²⁵; diritto di proprietà²⁶, e quindi di acquistare, di usare, di sfruttare,

Eva. Comprendere in questo modo significa peccare di anacronismo, fare "eisegesi" e non "esegesi". Non la *potestà*, bensì l'*abuso della potestà* maritale (il "dominio", inteso come un potere dispotico, come una potestà padronale del tipo di quella esercitata sugli schiavi) viene proposto quale nefasta conseguenza del primo peccato sulle donne-mogli.

²⁰ La legislazione post-esilica, che mette al bando i sacrifici a Moloch (Lev 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10), dà testimonianza della prassi pre-esilica. E difatti, si vedano: 1Re 16,34 (per la fondazione di una città; cf. Gs 6,26); 2Re 3,27 (il re di Moab, per la città assediata); 16,3 (Achaz); 21,6 (Manasse); 2Re 23,10 (i giudei); Is 30,33; Ger 7,31; 19,5-6; 32,35; Ez 16,21; Sal 106,34-39. Sembra probabile che l'esercizio di questo diritto consuetudinario del padre sia stato considerato, in epoca pre-esilica, conforme alla volontà di JHWH (cf. Ez 20,25-26; Gen 22; Es 13,1-2.12; 22,28-29) e sommo atto di culto (i sacrifici umani rientrano nella categoria 'olah, "olocausto": Gen 22,2; Gdc 11,31, cf. v. 39; 2Re 3,27; Ger 19,5; se ne parla col verbo *šahaṭ*, "immolare": Gen 22,10; Is 57,5; Ez 16,21; 23,39; col verbo *zabah*, "sacrificare": Sal 106,37-38; Ez 16,20).

²¹ Es 21,2-11; Dt 15,12-17; Lev 25,39-55; cf. Mi 2,9; Ger 34,8-22; Neh 5,1-13. Dall'insieme di questi testi sembra da ritenere che esistesse originariamente un diritto consuetudinario del padre non soltanto a cedere in temporanea servitù, ma anche proprio a vendere in definitiva schiavitù figli e figlie; e che tale prassi si sia perpetuata indipendentemente dai ripetuti interventi restrittivi dei vari legislatori.

²² Cf. Es 21,15-17; Lev 20,9; Dt 21,18-21; 27,16.

²³ Gen 27,30-41; 48,1-20; 49,3-4.8; Dt 33,16-17; 1Cr 5,1-2; 26,10. La norma deuteronomica Dt 21,15-17 innova, introducendo un limite all'esercizio indiscriminato di questo diritto paterno. Ricordo che la "primogenitura" comportava il diritto a doppia porzione ereditaria rispetto ai fratelli e la successione al padre in qualità di capo del casato.— A somiglianza, e quasi a estensione di questo potere paterno, vige il potere del monarca di designare discrezionalmente tra i figli il successore al trono, cf. 1Re 1.— Si noti, comunque, la disparità giuridica esistente tra figlio primogenito e figli cadetti.

²⁴ Cf. Gen 34; Dt 13,7-12.

²⁵ Si consideri il trattamento riservato ai vinti che, in quanto tali, sono *eo ipso* schiavi dei loro vincitori; cf. per esempio Gen 34; Num 31; Dt 20,10-18. Si tratta di un diritto basilare, comune a tutto il mondo antico, come rileva GAIO, *Institutionum commentarii*, I, § 52: «In potestate itaque sunt servi dominorum. Quae quidem potestas iuris gentium est; nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse...»; cf. GIUSTINIANO, *Institutiones*, I, 8, § 1.

²⁶ I prigionieri di guerra costituiscono, al pari del bestiame e di ogni altro bene mobile del nemico vinto, "bottino" (*šalal, baz*), "preda" (*malqoah*) del vincitore, Num 31,11.12.26.27.32; Dt 20,10-14; Is 49,24-25. Il *Digesto* (D. 41.1.5 e 7) attesta: «Item quae ex hostibus capiuntur, iure gentium statim capientium fiunt ... adeo quidem ut et liberi homines in servitutem redigantur». Cf. IMACC 3,41 e 2Macc 8,10-11. In quanto acquistato con denaro, esso viene denominato "acquisto di denaro" (*mignat kesep*, Gen 17,12.13.23-7; Es 12,44), "acquisto del suo denaro" (*qinian kaspô*, Lev 22,11; cf. *tiqûn*, Lev 25,44.45), "suo denaro" (*kaspô*), Es 21,21.

di vendere, di lasciare in eredità²⁷; diritto anche di trattare con durezza²⁸.

Il carattere corporativo e patriarcale della famiglia israelitica trova impressionante conferma nelle consuetudini penali. La pena capitale, nella quale un individuo sia incorso per aver commesso un gravissimo reato, si abbatte non soltanto sul singolo, diretto responsabile, ma anche su moglie e figli (che, evidentemente, vengono considerati un tutt'uno col *paterfamilias*)²⁹. Espressione e suggello dell'unità gerarchica di una famiglia doveva essere, nei tempi più antichi, il culto dell'antenato (su di esso recentemente si viene facendo luce)³⁰.

Per queste sue marcate caratteristiche la famiglia israelitica non si differenzia dalla famiglia del mondo antico in genere; si differenzia per contro radicalmente dalla famiglia della civiltà moderna³¹. Questa infatti viene

²⁷ Per esempio, Lev 25,44-46. Esiste un mercato degli schiavi: cf. Dt 28,68; 2Re 5,26; Ez 27,13; Gl 4, 3.6; Am 1,6.9; Qoh 2,7; anche Ester 7,4; 1Macc 3,41; 2Macc 8,10-11.

²⁸ Cf. Lev 25,43.46: "dominare con durezza" (*radab beperek*).

²⁹ Gs 7; Num 16,25-34; Gen 9,25-27; 1Sam 25,17; 2Sam 24,17; cf. Gen 3,15. Corrispondentemente ai demeriti e alle pene, anche i meriti e i premi vengono condivisi dal diretto responsabile con i suoi famigliari e discendenti: Gen 6-9; Gs 2,12-20 e 6,22-25. Dio stesso si atterrebbe, nel retribuire, a un tale criterio di coinvolgimento collettivo dell'intero nucleo familiare nella responsabilità per le azioni, vuoi malvage, vuoi buone: Es 20,3-5 // Dt 5,9-10; e cf. Sal 103,17 e Gb 21,19.— Per uno sforzo di superamento, e l'affermazione del principio della responsabilità individuale, si vedano Dt 24,16; Ger 31,29-30; Ez 18; Ab 2,1-4. Questi testi danno indiretta testimonianza di quanto fosse radicato il principio della responsabilità collettiva dell'intero nucleo familiare.

Altro costume indicativo è quello dell'obbligo della vendetta, che ricade sui famigliari della vittima: cf. Num 35,9-34; Dt 19,1-13; 2Sam 3,22-27.30; 14,4-11.

³⁰ Di particolare attenzione sembrano meritevoli: J.T. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, Atlanta: Scholars Press, 1989; M.S. SMITH, "Yahweh and other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends", in W. DIETRICH / M.A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.), *Ein Gott allein?*, OBO 139, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp. 197-234 (specie pp. 214-223); K. VAN DER THOORN, «The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence», *CBQ* 52 (1990) 203-222; EADEM, "Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theoforic Elements in Hebrew Names", *ZAW* 108 (1996) 1-11.

³¹ Parlo di "civiltà", perché nel comune sentire di oggi (almeno del mondo occidentale, in cui noi viviamo) questa nuova e diversa concezione della famiglia, che si è fatta strada negli ultimi due secoli, rappresenta una grande conquista della convivenza civile. La pubblicistica in materia è sterminata. Mi limito qui a menzionare alcuni studi, dai quali ho tratto maggior giovamento: G. DOSSETTI, "La famiglia", in IDEM, «Grandezza e miseria» del diritto della Chiesa, Bologna: il Mulino, 1996, pp. 187-215 (ristampa di un art. pubblicato nel 1943 su *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*); M. BESSONE e Altri, *La famiglia nel nuovo diritto*, 3.a ediz., Bologna: Zanichelli, 1986 (1.a ediz., 1977); L. MENGONI, "La famiglia nell'ordinamento giuridico italiano", in *La famiglia crocevia della tensione tra "pubblico" e "privato"* (Atti del XLIX corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica, Reggio Calabria, 9-14 sett. 1979), Milano: Vita e Pensiero, 1979, pp. 267-288; G. DALLA TORRE, "Motivi ideologici e contingenze storiche nell'evoluzione del diritto di famiglia", in *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Milano: Jaca Book, 1985, pp. 35-59; F. CASAVOLA, "La famiglia. Dalla identificazione nel Pater familias alla società naturale", in *La famiglia e i suoi diritti nella comunità civile e religiosa* (Atti del VI Colloquio Giuridico, 24-26 aprile 1986), Roma: Libreria Editr. Vaticana / Libreria Editr. Lateranense, 1987, pp. 27-37 (sono pagine ricche di scienza e di sapienza); D. VINCENZI AMATO, "La famiglia e il diritto", in

adottando programmaticamente una strutturazione comunitaria e personalistica (ovvero, aldilà delle diverse condizioni e funzioni, fondamentalmente paritaria)³², antitetica all'antica strutturazione organicistica e patriarcale.

1. b) *Le radici culturali*

Se il carattere organicistico e patriarcale della famiglia israelitica è comunemente noto, comunemente ignote, o perlomeno trascurate, restano le vere radici culturali³³ di questa sua strutturazione³⁴. Esse vanno ravvisa-

La famiglia italiana dall'ottocento a oggi, a cura di P. Melograni, Roma/Bari: Laterza, 1988, pp. 629-699; S. FERRARI e I.C. IBAN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna: il Mulino, 1997 (in specie il cap. III: "Religione, matrimonio e famiglia", pp. 73-105).

Non va peraltro sottaciuto che le moderne conquiste di civiltà in fatto di famiglia si accompagnano ad antiche e nuove forme di vera "barbarie". Per un salutare richiamo alla presenza e alla gravità, anzitutto sul piano filosofico, delle deformazioni più diffuse nel nostro tempo, meritano lettura e riflessione in particolare le penetranti analisi di S. COTTA, del quale segnalò: "Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio", in *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, cit. qui sopra, pp. 15-34, e ancora "La famiglia nei suoi principi antropologici ed etico-giuridici", in *La famiglia alle soglie del III millennio* (Atti del Congresso europeo, Lugano, 21-24 sett. 1994), a cura di E. W. Volonté, Lugano: Fac. di Teologia di Lugano/Union Internationale des Juristes Catholiques, 1966, pp. 5-26.

³² Si basa sul riconoscimento che ciascun membro della famiglia possiede l'identica, originaria dignità di persona, con il suo inviolabile, inalienabile, identico corredo di diritti umani. La consonanza con i valori evangelici pare evidente. Anche se il contributo decisivo a questa acquisizione dell'epoca moderna sembra essere giunto da un pensatore dell'illuminismo. Merita riportare il celebre, ma mai sufficientemente meditato, passo di C. BECCARIA (*Dei delitti e delle pene*, § XXVI, "Dello spirito di famiglia"; anno 1764): «Queste funeste ed autorizzate ingiustizie [= le confische dei beni, per cui un'intera famiglia viene trascinata "all'infamia ed alla miseria dai delitti di un capo"] furono approvate dagli uomini anche più illuminati, ed esercitate dalle repubbliche più libere, per aver considerato piuttosto la società come un'unione di famiglie che come un'unione di uomini. Vi siano cento mila uomini, o sia ventimila famiglie, ciascuna delle quali è composta di cinque persone, compresi il capo che le rappresenta: se l'associazione è fatta per le famiglie, vi saranno ventimila uomini e ottanta mila schiavi; se l'associazione è di uomini, vi saranno cento mila cittadini e nessuno schiavo. Nel primo caso vi sarà una repubblica, e ventimila piccole monarchie che la compongono; nel secondo lo spirito repubblicano non solo spirerà nelle piazze e nelle adunanze della nazione, ma anche nelle domestiche mura, dove sta gran parte della felicità o della miseria degli uomini.» (Ho citato dalla edizione della BUR, con intr. di A.C. Jemolo, Milano: Rizzoli, 1981, pp. 111-112; il passo riportato non esaurisce la ricchezza del paragrafo del quale è parte).

³³ Per solito, questo carattere organicistico e patriarcale della famiglia viene spiegato riconducendolo alle usanze ed esigenze della vita nomadica, praticata per secoli dalle tribù (da alcune tribù, almeno) israelitiche e ben documentate negli scritti vetero-testamentari. L'assenza dell'istituzione statutale imponeva particolarissima compattezza dell'istituto familiare. L'autorità maritale e paterna doveva di necessità surrogare l'autorità pubblica, il capo-famiglia (capo-casato) ricoprire un ruolo da sovrano. Questi rilievi di tipo sociologico sembrano, di per sé, senz'altro corretti e pertinenti; non però tali da fornire una spiegazione esauriente, conclusiva. Il carattere organicistico e patriarcale della famiglia non è esclusivo delle tribù nomadiche; lo si ritrova condiviso, con differenze minime, in tutto il mondo medio-orientale antico, come pure nel mondo greco e romano. Occorre dunque completare questa spiegazione "sociologica" con altra più soddisfacente. La troviamo — come subito vedremo — in una spiegazione di tipo antropologico (di antropologia "fisica").

³⁴ Su queste radici culturali ebbi a far luce già una quindicina d'anni fa: cf. TOSATO, 1982, pp. 162-170; 1983b, pp. 643-696; a quanto mi risulta, con scarsa risonanza. Mi pare che si sia ancora lontani dal

te nelle nozioni — primitive, pre-scientifiche, non-ideologiche — che l'antico Israele aveva circa l'anatomia dei corpi umani e circa la fisiologia della riproduzione³⁵. Da tali conoscenze (ignoranze) restano determinate anzitutto la concezione antropologica dell'uomo e della donna, ma poi anche, su scala più ampia, la composizione sociologica e la strutturazione giuridica dell'antica famiglia israelitica (per non parlare, su scala generale, della composizione sociologica e della strutturazione giuridica dell'entità politico-religiosa "Israele").

In sintesi. L'uomo, per la sua mascolinità, è conosciuto come colui che produce, detiene e dà il "seme" (*zera'*, dal verbo *zara'*, "seminare")³⁶; la donna, per la sua femminilità, come colei che riceve, nutre e partorisce il seme maschile. La donna è come la terra³⁷: non ha un seme proprio; può soltanto far fruttificare il seme che l'uomo abbia depresso nel suo grembo³⁸.

prendere sufficiente consapevolezza dell'enorme rilevanza che esse rivestono per la comprensione del mondo biblico nella sua globalità (delle sue strutture sociali, giuridiche, politiche, religiose, dottrinali), e quindi anche delle secolari elaborazioni teologiche ed etiche cristiane, che da quel mondo biblico hanno a-criticamente attinto. Vi torneremo brevemente sotto, nella *Parte III*, al punto 4.

³⁵ Forse non sarà inutile ricordare che queste radici si mantennero vive per tutto il periodo biblico, e sono rimaste pressoché intatte fino al secolo scorso (l'individuazione sperimentale dell'ovulo femminile, ascritta a K.E. VON BAER, risale al 1827; cf. TOSATO, 1983b, p. 656, n. 38). Le scoperte scientifiche in campo anatomico, fisiologico ed embriologico hanno una potenzialità di impatto sulle concezioni filosofiche e sulle dottrine teologiche relative all'uomo e alla donna non meno rivoluzionaria di quella avuta dalle scoperte scientifiche in campo astronomico (l'eliocentrismo) sulle concezioni filosofiche e sulle dottrine teologiche relative alla terra e al cosmo, e di quella avuta dalle teorie scientifiche dell'evoluzione su filosofia e teologia relative al genere umano.

³⁶ Con un unico, identico termine — *zera'*, appunto — viene indicato sia il "seme vegetale" (p. es. Gen 1,11.12.29), sia il "seme animale" (*zera' behemab*, Ger 31,26), sia il "seme umano" (*zera' adam*, Ger 31,26); cf. TOSATO, 1983b, pp. 644-645.

Il seme umano è dell'uomo. Si parla di *zera'* (seme, figlio, discendenza) di Abramo (Is 41,8; Ger 33,26; Sal 105,6; 2Cr 20,7), di Isacco (Ger 33,26), di Giacobbe (Is 45,19; 65,9: «farò uscire da G. un "seme"»; Ger 33,26; Sal 22,24), di Israele (2Re 17,20; Is 45,25; Ger 31,36.37; Sal 22,24; Neh 9,2; 1Cr 16,13), di Giuda (Ger 33,26), di Efraim (Ger 7,15), di Aronne (Lev 21,21; 22,4; Num 17,5), di David (1Re 11,39; Ger 33,22; 33,26), di Zadoq (Ez 43,19); mai di *zera'* di una qualche matriarca. — Quando, in rari casi, si parla di *zera'* di una donna ("suo", di lei: Gen 3,15; "tuo", di lei: Gen 16,10; 24,60), bisogna intendere come "figlio", "seme" che costei ha ricevuto e partorito; cf. Rut 4,12 e 1Sam 2,20: Dio assicura a un uomo un "seme" (figlio, discendenza) da (*min*) una donna. Una donna "senza seme" (Lev 22,13) è semplicemente una donna che non ha avuto figli. Infine, Lev 12,2 (alla lettera: «quando una donna avrà fatto seme, *tazria'*, e partorirà un maschio...») va inteso nel senso di «quando una donna avrà concepito un figlio...».

Nello stabilire le norme per la purificazione da impurità contratta con emissioni dagli organi genitali, Lev 15 distingue tra flussi maschili e flussi femminili. Tipica della donna è l'impurità mestruale (*niḏḏab*), il flusso di sangue (*zabab dam*), tipica dell'uomo invece è l'emissione seminale (*šikbat zera'*, "un giacere che dà seme"; LXX: κοίτη σπέρματος). Al v. 18, p. es., si legge: *'iššab 'ašer jiššab 'iš* [Pent. samaritano: *iššab 'otāb šikbat-zara'*...], (alla lettera) «una donna, con la quale un uomo [Pent. samaritano: "suo marito"] sia giaciuto (con) un giacere di seme (= emettendo seme)...».

Per più ampi ragguagli, cf. TOSATO, 1982, pp. 164-165.

³⁷ Ger 3,1: *ba'areš bahi'*, «quella terra» (detto metaforicamente di una donna/moglie; la LXX risolve correttamente la metafora, traducendo ἡ γυνὴ ἐξέλνῃ). Cf. anche Os 2,5; Sal 139,15; Gb 1,21; Qoh 5,14.

³⁸ Cf. sopra, n. 36. — Del concepimento si ha un'idea alquanto primitiva. Ci si raffigura che esso avvenga quando il flusso seminale maschile, penetrato nel grembo femminile, si solidifica, e che la

Da queste nozioni anatomiche e fisiologiche, attinenti agli organi riproduttivi e alla riproduzione, resta inevitabilmente determinata la stessa antropologia. Tra uomo e donna non c'è soltanto diversità, ma vera e propria *disparità*; una disparità che è quantitativa (organica), ma soprattutto qualitativa (fisiologica). L'uomo è il principio della vita umana, è colui che dà la vita, che genera (per primo compare Adamo; per seconda, e da Adamo, compare Eva)³⁹; la donna è unicamente funzione di quel principio, è colei che fa vivere⁴⁰, che partorisce (Eva viene creata per essere, è, *'ezer kenegdô*, «aiuto a lui [= Adamo] corrispondente, adeguato»)⁴¹. Per creazione (= per natura), dunque, all'uomo spetta la principalità, alla donna la secondarietà; all'uomo la superiorità, alla donna l'inferiorità.

trasformazione sia analoga a quella della cagliatura, per la quale il latte si trasforma in formaggio. Lo attesta Gb 10,10-11: «Non mi hai forse colato come latte, / coagulato come formaggio? / Di pelle e di carne mi hai rivestito, / di ossa e di nervi mi hai intessuto».

³⁹ Questo è l'ordine di creazione descritto, chiaramente, in Gen 2, e ribadito come assiomatico da Paolo (1Cor 11,8-9: οὐ γὰρ ἔστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἀνδρα, «non l'uomo, infatti, deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo, infatti, è stato creato per la donna, ma la donna per l'uomo»; cf. 1Tim 2,13: Ἀδάμ γὰρ πρῶτος ἐπλασθη, εἶτα Εὐα, «Adamo infatti è stato plasmato per primo, poi Eva»). Tale ordine non viene contraddetto, né corretto — contrariamente alle apparenze —, in Gen 1, la versione più recente della creazione. Qui, è vero, la donna non compare dopo e dall'uomo, ma simultaneamente e congiuntamente all'uomo. E tuttavia, a ben considerare il dettato di Gen 1,26-27, ci si avvede che la coppia primordiale costituisce *ba'adam* (l'"Adamo"; non Adamo ed Eva), l'Uomo (non l'uomo e la donna): l'Uomo, che è maschio e femmina (la moglie è incorporata nel marito, fa tutt'uno con lui, è in lui). Rileggiamo il passo in traduzione letterale: «E Dio disse: Facciamo *'adam* a nostra immagine, secondo (la) nostra somiglianza... E Dio creò l' *'adam* a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò». La concezione è sostanzialmente la stessa che in Gen 2, ove la donna/moglie (originariamente racchiusa nel corpo di Adamo, prima e unica creatura) viene successivamente "edificata" (v. 22; cf. Gen 16,2: «forse sarò edificata», *ibbaneb* [= "darò figli"] mediante essa; Dt 25,9; Prov 24,27; Gdt 16,14, su cui J.R. LEVINSON, in *Journal of Biblical Literature*, 114, 1995, 467-469; e cf. anche sopra, n. 10) con la parte estratta dall'uomo/marito, e a lui ricondotta e ricongiunta, a ricomporre l'unità originaria di Adamo (al riguardo si vedano, anche per gli sviluppi midrashici giudaici e rabbinici — compresi quelli, bizzarri, che parlano di un Adamo creato da principio androgeno —, J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT, 76), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 e TOSATO, 1976).

Teologi e pastori hanno l'abitudine — oggi (e da alcuni pochi decenni soltanto; cf. TOSATO, 1994, 4° saggio) — di attribuire a Gen 1,26-27 l'affermazione della parità di creazione tra uomo e donna. Occorre fare attenzione. Per assecondare i più che legittimi desideri di attualizzazione del testo biblico, non si è autorizzati a trasformare l'*esegesi* in *eisegesi*, introducendo cioè in un testo antico significati palesemente anacronistici. All'*esegesi* va lasciato di ricercare e manifestare il senso originario, all'*ermeneia* di elaborare e di proporre un senso attualizzato (cf. TOSATO, 1994, in specie pp. 22-28 e 111-169).

⁴⁰ Il nome "Eva" (*hawwab*; forma antica di *h'ajjab*, "Vivente"), attribuito alla prima donna (Gen 3,20), viene messo in relazione dall'autore sacro alla funzione materna della donna: «Adam chiamò sua moglie Eva (*hawwab*), perché essa fu la madre di ogni vivente (*hay*)». Bisogna fare attenzione, interpretando, a non introdurre nel testo concezioni moderne. Come madre, la donna è soltanto "colei che fa vivere" (= mantiene in vita), non "colei che dà la vita".

⁴¹ Lo è, a differenza degli animali. Soltanto la donna, infatti, consente all'uomo di riprodursi. La "corrispondenza", la "adeguatezza" dell'aiuto che la donna rappresenta per l'uomo viene qui intesa in riferimento alla funzione riproduttiva. «Non è bene che l'uomo sia solo [da intendere: senza figli, senza discendenza]; voglio fargli un aiuto a lui adeguato», Gen 2,18. Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, iii 5; v 9; vii 12; viii 13; ix 14; xi 19.

Spostiamoci ora dal piano dell'antropologia al piano della sociologia e del diritto della famiglia: alla sua costituzione, al suo essere e al suo dover essere. L'uomo, che ha possibilità interesse e compito di perpetuarsi — di far sopravvivere col proprio seme sé e i propri ascendenti (maschi) nei figli (maschi) —, per conseguire questo suo fine vitale “prende” una donna in moglie⁴², assicura cioè a sé la riserva esclusiva sull'uso del corpo di una donna⁴³. Egli si appropria della moglie⁴⁴ come della terra in cui seminare, come del membro disgiunto del suo corpo, come dell'aiuto adeguato. E dunque: (a) *la moglie* viene ad appartenere al marito; certo, in appartenenza “personale”, non “patrimoniale”⁴⁵, ma pur sempre “appartenenza”. Essa è in funzione del marito, per la riproduzione del seme di lui⁴⁶. Non c'è bisogno di sottolineare come il matrimonio non stabilisca affatto un'equivalenza di stato giuridico, una reciprocità di diritti, tra marito e moglie⁴⁷. (b) *I figli e le figlie*, poi, sono fisicamente il seme del padre, che la madre ha fatto fruttificare⁴⁸. In quanto tali, costituiscono la sopravvivenza del padre, e non del-

⁴² Per l'analisi del linguaggio matrimoniale, che di per sé solo risulta istruttivo circa la giuridicità del procedimento, nonché sui suoi contenuti ed effetti giuridici, cf. TOSATO, 1982, pp. 67-83; 1983a, pp. 135-160.

⁴³ Cf. TOSATO, 1982a, pp. 122-125. — È il modo di assicurare a sé una discendenza legittima.

⁴⁴ Ciò si verifica con la stipulazione dello “sposalizio” (*'erûšîn* o *qâddûšîn*: gli “sponsali”). I documenti matrimoniali di Elefantina (metà del sec. V a.C.) ci hanno conservato la formula contrattuale dello sposalizio israelitico, riflesso dei *verba sollemnia* che gli sposi si scambiavano: *bj'ntj w'nh b'lb*, «Ella è mia moglie e io sono suo marito (alla lettera: suo padrone, signore)». Il marito dà il (proprio) nome alla moglie (cf. Gen 2,23; 3,20; Is 4,1: dal giorno dallo sposalizio la donna viene designata come “la moglie del tale”), con un atto che è esercizio dell'acquisita autorità maritale; cf. TOSATO, 1990, p. 390.

⁴⁵ Cf. TOSATO, 1982, pp. 140-161.

⁴⁶ Cf. TOSATO, 1982, pp. 112-120 e 162-170.

⁴⁷ La moglie appartiene al marito, il marito non appartiene alla moglie; la moglie è in funzione del marito, e non altrettanto il marito della moglie; la moglie è tenuta alla fedeltà verso il marito, e non altrettanto il marito verso la moglie; ecc. Si consideri anche soltanto il dettato delle varie norme contro l'adulterio, in specie Dt 22,22 e Lev 20,10. Cf. TOSATO, 1982, pp. 122-127.

⁴⁸ Gen 4,25; 15,3; 38,8 e *passim*; cf. TOSATO, 1982, p. 165 e 1983b, p. 646. — Non si tratta di elucubrazioni di qualche mente fantasiosa, bensì di comune e radicato modo di pensare. Può giovare, ad illustrazione, vedere come Gdc 9,56 spiega la tragica fine di Abimelek: «Così Dio ripagò Abimelek per il male che aveva fatto a suo padre, uccidendo i propri 70 fratelli». Sterminando i suoi 70 fratelli — tutti figli, “seme”, del medesimo padre —, Abimelek ha ‘sterminato’ (completamente estinto) suo padre. Altre significative testimonianze giungono dalla norma del matrimonio di levirato (Dt 25,5-10; cf. Gen 38 e Rut 4) e dalla norma che regola l'esercizio del riscatto (Lev 25,47-49; cf. Rut 3,12 e 4,1-8; Neh 5,8). Se un fratello viene chiamato a surrogare il fratello defunto nella funzione riproduttiva e, similmente, se un fratello e dopo di lui, nell'ordine, uno zio paterno o un figlio di costui vengono chiamati a redimere (a fungere da *gô'el* per) l'asservito, è perché si ritiene che i fratelli e i parenti paterni *siano dello stesso seme e riproducano lo stesso seme*. E ancora: se JHWH, Dio geloso, «punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione», mentre la sua bontà verso i fedeli si estende «fino a mille generazioni» (Es 20,5-6 // Dt 5,9-10), non è perché in JHWH, a un certo punto, la misericordia prevalga sul rigore retributivo, ma perché eliminati i figli fino alla terza e quarta generazione, l'intera, massima discendenza vivente di un uomo — che rappresenta la sua sopravvivenza, che è il suo “seme” — risulta estirpata.

Si noti, dunque: il vincolo biologico tra genitore (padre) e figli/figlie non è costituito dal sangue, bensì dal *seme*. Nell'ambito culturale dell'antico Israele, non è dunque appropriato parlare, come è

la madre (costei non sopravvive, può soltanto contribuire alla sopravvivenza del marito). Il rapporto che figli e figlie hanno verso il padre e verso la madre è quindi anche fisicamente diverso. Lo è a tal punto che l'ebraico biblico non conosce neppure un termine corrispondente al nostro "genitori"⁴⁹. Ma tra figli e figlie, fin dalla nascita e per le loro diverse e costitutive potenzialità fisiche, non vi è parità: i figli sono potenziali riproduttori del seme paterno, le figlie no (esse potranno soltanto contribuire alla sopravvivenza del seme di un altro capostipite). I figli, maschi, rappresentano dunque per il padre la speranza di ulteriore continuazione della sua discendenza (nei figli dei figli); le figlie, femmine, segnano per contro l'interruzione della sua discendenza, l'estinzione della sua stirpe.

Ecco dunque come la primitiva antropologia israelitica (quella "fisica" e quella "filosofico-teologica", correlata alla prima) determina il modo d'essere della famiglia e, più in là, il diritto familiare, caratterizzando quello e questo in senso marcatamente corporativo e patriarcale. All'interno di un simile ambito culturale, sociale e giuridico la famiglia non è (non può essere) né strutturata sulla parità umana e giuridica dei suoi membri, né ordinata a soddisfare in modo paritario gli interessi dei singoli familiari; deve al contrario privilegiare gli interessi del marito/padre su quelli della moglie e dei figli/figlie, nonché a privilegiare gli interessi dei figli su quelli delle figlie.

Passando quindi ora a esaminare i mutamenti che sono intercorsi nella storia di Israele in rapporto alla famiglia, e venendo a costatare che in un primo periodo (quello pre-esilico) lo Stato si pone in funzione della famiglia e la famiglia in funzione dei familiari, occorrerà non equivocare, non dimenticare cioè la differenziata, non-paritetica condizione dei singoli familiari all'interno della famiglia. E, qualora in questo equivoco non si incorra, si capirà anche come nel periodo post-esilico, richiedendolo le circostanze, si sia potuto attuare facilmente quel rovesciamento nell'ordine della funzionalità, per il quale si giunse a porre i familiari (marito/padre compreso) in funzione della famiglia, e questa in funzione della nazione. Sul piano teoretico, infatti, bastava esaltare una concezione corporativa della nazione analoga a quella della famiglia per ottenere che le famiglie fossero intese come subordinate alla nazione, gli interessi di quelle come

invece cattiva usanza fare (dai traduttori, p. es. Bibbia CEI a Lev 25,49; anche DE VAUX, cit. in n. 4, vol. I, pp. 18.19.21.26.40.56.64.65), di "stesso sangue", "legami di sangue", "consanguinei", "consanguineità"; bisorrebbe parlare di "stesso seme", "legami di seme" e, coniato eventualmente dei neologismi, di "conseminei" e "consemineità".

⁴⁹ Cf. TOSATO, 1982, p. 164.— Le genealogie bibliche vanno, com'è noto, di padre in figlio.

subordinati agli interessi di questa. Sul piano pratico, bastava dettare imposizioni di legge ai capi-famiglia per ottenere, con essi e mediante essi, che tutti i famigliari fossero posti al servizio della nazione.

2. Da: la famiglia per i famigliari e lo Stato per la famiglia, a: i famigliari per la famiglia e la famiglia per lo Stato — I fattori storici di tale rovesciamento

Quanto all'ordine estrinseco dei rapporti della famiglia — da un lato verso i famigliari, dall'altro verso lo Stato — si riscontra una chiara discontinuità nella storia dell'antico Israele. Ad un primo periodo, pre-esilico, in cui la famiglia sta al servizio dei famigliari e lo Stato al servizio della famiglia, si contrappone un secondo periodo, esilico e post-esilico, in cui i famigliari stanno per la famiglia e la famiglia per lo Stato. Questo rovesciamento viene determinato dal passaggio, in questo settore, da un ordinamento consuetudinario a un ordinamento legislativo, ed è dovuto fondamentalmente a fattori storici di natura socio-politica.

2.a) La famiglia al servizio dei famigliari e lo Stato al servizio della famiglia

L'ordine originario dei rapporti tra famiglia e famigliari da un lato, tra famiglia e nazione dall'altro, fissato dalla consuetudine, vede la famiglia al servizio dei famigliari e la nazione al servizio della famiglia.

2. a¹) La famiglia al servizio dei famigliari

Nell'antico Israele l'ordine originario e spontaneo dei rapporti tra famiglia e famigliari vede la famiglia a servizio dei famigliari. Ciò risulta da un grande numero di testi, di ogni genere, antichi e anche meno antichi. Essi rivelano che nella mentalità, nella prassi, nelle usanze giuridiche e nella concezione teologica la famiglia veniva comunemente e persistentemente ritenuta sommo bene "privato" di uomini e donne. Beninteso: degli uomini e delle donne *liberi*⁵⁰; e in gradi e modi differenziati, a seconda del rango proprio a ciascun membro all'interno della corporazione-famiglia.

⁵⁰ Schiavi e schiave sono al servizio della famiglia cui appartengono, e non viceversa. Se possono, fuggono (anche se si verifica il caso — patetico — di chi rinuncia alla possibilità di recuperare lo stato di libertà, e opta per lo stato di schiavitù, Es 21,5-6; Dt 15,16-17; il caso va capito con l'aiuto dell'esclamazione di Es 14,12).

Essi/esse non hanno un diritto al matrimonio (non hanno *conubium*; né diritto di sorta). Possono venir accoppiati tra loro dal padrone in *contubernium* ("condivisione della medesima tenda"), un tipo

Quanto alla *mentalità*: costituire un proprio nucleo famigliare è giudicato prosperità grande e benedizione divina, sia per l'uomo che per la donna⁵¹; sciagura grande, invece, e castigo divino dovervi rinunciare o esserne privi⁵² o subire la perdita dei propri famigliari⁵³.

Quanto alla *prassi*: celibato e verginità risultano totalmente assenti quali stati di vita⁵⁴.

Quanto alle *usanze giuridiche*: esiste una certa tolleranza per l'attività sessuale extra-coniugale da parte maschile⁵⁵; non sembra precluso a un marito di essere indulgente verso la moglie adultera⁵⁶; i matrimoni sono

di unione questa che non dà luogo a diritti famigliari: con essa, giuridicamente, né lo schiavo diventa "marito", né la schiava "moglie", né la loro prole "figli". I primi due restano, i terzi diventano proprietà del padrone, il quale ne dispone, come si è detto, a piacimento (cf. Es 21,2-6).

Va aggiunto che la famiglia dei liberi rappresenta, per schiave e schiavi, un traguardo agognato, e anche raggiunto da alcune/i poche/i più fortunate/i. Infatti, qualora un uomo libero prenda in moglie (anche soltanto in "moglie secondaria", *pileges*) una schiava, costei perviene sia allo stato di libera (liberta), sia allo stato di moglie (cf. Dt 21,10-14). Meno frequente, ma non assente, il caso di uno schiavo cui il padrone dà in moglie una figlia e che, per la costituzione di tale famiglia, acquisisce sia lo stato di libero (liberto), sia lo stato di marito (cf. 1Cr 2,34-35).

⁵¹ Per un uomo: ad esempio Gen 28,2-4; 33,5; per una donna: ad esempio Gen 17,16; 24,60; Rut 4,11-12; Sal 45,11-18. Anche (e soprattutto) per gli schiavi, come s'è spiegato nella nota precedente.

⁵² Forzata rinuncia o privazione: riguardo alla moglie (p. es. Ger 16,1-4); riguardo al marito (p. es. Gen 19,31; Gdc 11,37; Is 4,1); riguardo ai figli e alle figlie (p. es. Gen 15,1-5; 30,1; Lev 20,20.21; 1Sam 1,11-12; Ger 22,30; Os 9,14). Tragedia massima, poi, è quella di chi viene schiavizzato: alla perdita della libertà s'accompagna la perdita della propria famiglia e dello stesso diritto a una propria famiglia (cf. Mt 2,9).

⁵³ Subire la perdita: della moglie (si veda p. es. 2Sam 12,11; Am 7,17; Ez 24,15ss); del marito (si veda p. es. Is 47,8-9; 54,4; Ger 18,21; Sal 109,9); dei figli e delle figlie (si veda p. es. Gen 37,33-35; 42,36-38; 44,18-34; 1Sam 2,34; 2Sam 14,4-11) Gb 1,18-21; Ger 31,15); del padre e della madre (si veda p. es. Es 22,23; Sal 109,9; Lam 5,3).

⁵⁴ Particolarmente significativi sono due passi. Il primo è Gdc 11: la giovane figlia di Iefte, condannata a morte da crudele destino (da barbaro costume), chiede che le sia almeno concesso di andare «per i monti a piangere la mia verginità... e pianse sui monti la sua verginità» (vv. 37-38; si noti: la tragedia non sta tanto nel dover morire, quanto nel dover morire *innupta*). Si vedano, a esplicitazione, gli sviluppi midrashici di PSEUDO-FILONE, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 40,5-7. Trovano qui espressione particolarmente toccante sentimenti umani profondissimi e universali, dei quali il mondo antico ci ha lasciato abbondanti testimonianze, sia letterarie sia epigrafiche (iscrizioni sepolcrali). Cf. il ricco studio di M. ALEXIOU e P. DRONKE, "The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality", *Studi Medievali*, 3.ª serie, 12 (1971) 819-863. Ulteriori indicazioni in P.W. VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen: Kok Pharos, 1991, pp. 46-49.50.

Il secondo passo è Is 4,1: in tempi di penuria di maschi — decimati da rovesci bellici — le donne sono pronte a rinunciare agli ordinari diritti che si acquisiscono con lo stato di moglie (cf. Es 21,10-11), pur di accaparrarsene uno: «Mangeremo cibo nostro, indosseremo vesti nostre, purché possiamo portare il tuo nome: togli la nostra vergogna!».

Celibato e verginità sono ignorati anche presso i Rekabiti, gruppo che si attiene a uno jahwismo tradizionalista, fermo ai tempi della dura vita nomadica, e che presenta tratti apparentemente ascetici (cf. Ger 35).

⁵⁵ Cf. Gen 38; 1Sam 21,6. Il matrimonio, insomma, non è il forzato *remedium concupiscentiae*.

⁵⁶ Cf. Gen 35,22 e 49,3-4 (caso di Bilha); Gen 38 (caso di Tamar); Gdc 19 (caso della *pileges* del le-vita); si considerino ancora: Prov 6,32-35; Is 54,6-8; Ger 3,8; Os 2,4. Per maggiori dettagli, cf. TOSATO, 1982, pp. 123-124.

consentiti anche tra stretti congiunti⁵⁷; si praticano matrimoni "misti"⁵⁸; vi-ge notevole libertà in fatto di poligamia⁵⁹ e di divorzio⁶⁰; anche la moglie gode di suoi diritti, sia personali⁶¹ che patrimoniali⁶²; la scelta della sposa non viene imposta dal padre ai figli (i più diretti interessati)⁶³.

Quanto alla *concezione teologica*, la troviamo espressa nel racconto più antico (anche se appare dubbio che risalga ai tempi monarchici) sulla creazione dell'uomo e della donna⁶⁴. Dio crea inizialmente Adamo: l'uomo, non la coppia. Ma: «non è bene che l'uomo sia solo — giudica il Creatore —; debbo fargli un aiuto a lui adeguato»⁶⁵. Egli procede perciò a comple-tare la sua opera, formando la donna e conducendola all'uomo, che ne prende gioiosamente possesso. Ai due non vengono impartite disposizioni circa la proliferazione. E dunque, secondo questa presentazione, in princi-pio sta l'uomo. La famiglia (la donna/moglie, e con essa la possibilità di fi-gli) viene dopo, ed è esplicitamente predisposta da Dio per l'uomo, per una sua piena, soddisfacente realizzazione (continuazione) nei figli⁶⁶.

Data la presenza delle sopra riferite mentalità, prassi, usanze giuri-diche e concezione teologica, sembra di dovere concludere che in Israele fosse originario, spontaneo e radicato il favore per la famiglia, considerata sommo bene umano, elargito dal Creatore, funzionale soprattutto all'uomo

⁵⁷ Cf. Gen 20,12; Es 6,20; 2Sam 13,13; 1Cr 2,24.

⁵⁸ Cf. Gen 41,45.50; 46,20; Gdc 3,5-6; Num 12; libro di *Rut*.

⁵⁹ Cf. Gen 16; 29-30; Dt 21,15-17.

⁶⁰ Cf. Gen 21,10-14; Es 18,2; Dt 22,19.29; 24,1-4; Papiri di Elefantina (AP 15; BMAP 2 e 7).

⁶¹ Cf. Es 21,10-11: qui compare un diritto della moglie (secondaria; quindi *a fortiori* della moglie principale), oltre che al vitto e al vestiario, anche al debito coniugale (? il testo ha un non chiarissimo *'onah*, che fu inteso comunque nel giudaismo come "debito coniugale", cf. *mKetubot* 5,6; *Mekilta* Es 21,10 e già — dobbiamo supporre — Paolo, 1Cor 7,4b), al divorzio (in caso di mancata correspon-sione da parte del marito di quanto fin qui elencato); Dt 22,13-19: qui compare un diritto alla buona fa-ma. Sul suo diritto al divorzio danno testimonianza anche i Papiri di Elefantina (AP 15; BMAP 2 e 7).

⁶² La moglie detiene la proprietà sul *mobar*, ricevuto dal marito quale sua dazione sponsale, e sugli *šillūšim*, ricevuti dal padre quale sua dazione dotale e insieme quale liquidazione ereditaria. Cf. TO-SATO, 1985. Per vitto e vestiario, cf. la nota precedente, e ancora: Is 4,1; Os 2,7.10; Ez 16,13-14.15-20; 23,41.

⁶³ Cf. Gen 28-29; 34,1-8; Gdc 14.

⁶⁴ Gen 2,4b-23. Per meglio comprendere come in questo testo si rifletta la concezione della famiglia quale entità in funzione degli esseri umani che ne fanno parte, giova tenere a mente e raffrontare que-sto racconto più antico (esilico?) con quello più recente (post-esilico) di Gen 1,26-28 e con l'eziologia — anch'essa più recente — di Gen 2,24. Su questi due passi ci occuperemo più avanti (in 2. b¹).

⁶⁵ Gen 2,18: *lo' tōb bejōt ha'adam lebaddō, 'e'ešeh-llo 'ezer kenegdō*.

⁶⁶ Abbiamo qui, mi pare, non tanto l'enunciazione di una dottrina, quanto piuttosto il riflesso di una concezione religiosa: quella per la quale la famiglia viene riguardata come un bene connaturato, del quale Dio ha voluto dotare la sua creatura. Dio, nella sua bontà, ha predisposto la famiglia per l'uomo; e non, viveversa, l'uomo per la famiglia (ancor meno la famiglia per la nazione: questa neppure com-pare qui all'orizzonte).

ma anche — sia pure in modo differenziato — alla donna⁶⁷; un bene del quale si ha facoltà di disporre secondo esigenze e possibilità.

2. a²) *Lo Stato al servizio della famiglia*

Nell'antico Israele l'ordine originario e spontaneo dei rapporti tra Stato e famiglia vede lo Stato al servizio della famiglia. Ciò pure risulta da numerosi testi, di vario genere, antichi e anche meno antichi. Essi rivelano la memoria della precedenza storica, la coscienza della priorità giuridica e la concezione del primato teologico della famiglia sullo Stato.

Quanto alla memoria della precedenza storica, nei secoli Israele ha conservato il ricordo che, molto prima di diventare uno Stato ("Israele" come un'unica nazione, a regime monarchico), era esistito come una pluralità di agglomerati famigliari, in parte nomadici e in parte sedentarizzati, che venivano variamente riunendosi in clan e tribù, in base a contiguità di vita, similarità di costumi e concordanza di interessi, e tramite i vincoli di comuni ascendenze (vuoi reali, vuoi fittizie) e di alleanze⁶⁸. Come anche chiaro è il ricordo che era stata la pluralità delle famiglie a dar vita, in funzione del proprio bene, all'unità statale e monarchica⁶⁹.

Quanto alla coscienza della priorità giuridica, essa viene alla meglio in luce nelle denunce, mosse contro alcuni monarchi, di aver violato dei diritti famigliari⁷⁰.

⁶⁷ Non si trascuri di notare come nel racconto di Gen 2,4b-23 la donna, a differenza dell'uomo, risulta creata appositamente per la famiglia. Per comprendere, gioverà rifarsi ai chiarimenti addotti sopra, nella trattazione delle radici culturali della struttura organicistica e patriarcale della famiglia.

⁶⁸ Certamente, la "storia" di Israele che ci viene proposta negli scritti biblici è ricostruzione profondamente artefatta secondo canoni teologico-pedagogici. E tuttavia non siamo nel campo della pura finzione. Le grandi tappe della formazione di Israele, come anche i grandi tratti che lo caratterizzano nelle sue varie fasi sono, per innumerevoli indizi (della lingua, delle forme letterarie, dei costumi, delle tradizioni), riconoscibili come elementi di sicura storicità.

⁶⁹ Sono i maggioranti della popolazione israelitica (gli Anziani: dei capi-famiglia) che nominano il re, dopo averlo scelto e una volta stipulato con lui il patto costituzionale. Cf. 1Sam 11; 2Sam 2,4 («Vennero gli uomini di Giuda [in Hebron], e qui unsero David re sulla casa di Giuda»); 5,3 («Tutti gli Anziani di Israele vennero dal re in Hebron, e il re David stipulò per essi un patto in Hebron, davanti a JHWH, ed essi unsero re David»); 1Re 12. Il potere regale del monarca nasce dunque in Israele (almeno formalmente) come potere delegato da parte del popolo, e da esercitare quindi in funzione degli interessi del popolo. Cf. 1Sam 8,20: «Il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre battaglie». Per più ampi ragguagli, cf. TOSATO, 1987.

⁷⁰ Cf. 2Sam 11-12 (i crimini del re David nei confronti di Uria); 1Re 21 (i crimini del re Akab nei confronti di Nabot); 1Re 5,27; 12,4 e 1Sam 8,10-18 (abusi in materia di espropri, corvé e imposte).

Altro caso significativo è quello delle due norme del "codice" deuteronomico (che verosimilmente ricalcano antiche norme di costume), e reattive all'esenzione dal servizio militare per colui che si è "sposato" e non ancora "coniugato" (Dt 20,7: matrimonio rato, e non ancora consumato), e per colui che si è appena "coniugato" (Dt 24,5: «sarà libero per un anno di badare alla sua casa, e farà lieta la moglie che ha preso»).

Quanto alla concezione del primato teologico, esso compare nel grandioso affresco genesiaco sulle origini dell'umanità⁷¹.

2. b) *I famigliari al servizio della famiglia, e questa al servizio dello Stato*

A cominciare dall'epoca dell'esilio (sec. VI a.C.), l'ordine di rapporti appena descritto viene crescentemente alterato per l'intervento soprattutto dei legislatori (sacerdotali), fino a presentarsi completamente rovesciato in avanzata epoca post-esilica (secoli V-IV a.C.).

2. b¹) *I famigliari al servizio della famiglia*

Il nuovo ordine di rapporti, che pone i famigliari tutti (capo-famiglia in testa) al servizio della famiglia, considerata ora da parte dell'autorità religiosa israelitica come sommo bene pubblico della nazione, si profila nella lettera di Geremia ai connazionali, deportati in Babilonia; si sostanzia in un organico sistema normativo; trova la sua consacrazione in una nuova dottrina teologica.

Quanto alla *lettera di Geremia*, il profeta impartisce agli esuli giudei l'ordine (espresso quale comando divino) di unirsi in matrimonio e di fare figli e figlie, come pure di provvedere al matrimonio di figli e figlie, in modo che anch'essi/e facciano figli e figlie (insomma: un obbligo generale di metter su famiglia)⁷².

Quanto al *sistema normativo*⁷³, esso include l'adozione di: norme che restringono la libertà sessuale extra- e intra-coniugale⁷⁴; norme che

⁷¹ La famiglia precede lo Stato. La creazione riguarda un uomo e sua moglie, Gen 1-3. I primi sviluppi sono quelli dell'espandersi di famiglia in famiglie, Gen 3-5. Soltanto in Gen 10,8-10, a proposito di Nimrod (un discendente di Cam), si legge: «costui cominciò ad essere potente sulla terra... l'inizio del suo regno fu Babele». L'interpretazione tradizionale degli storici del pensiero politico individua qui la comparsa dello Stato.

⁷² Ger 29,4-6: «Così dice JHWH degli eserciti, Dio di Israele, a tutti gli esuli che ho fatto deportare da Gerusalemme a Babilonia: Costruite case e abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti. Prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie, ammogliate i vostri figli e maritate le vostre figlie; costoro abbiano figli e figlie». Ciò che era un diritto diventa qui, in questa lettera, un dovere.

⁷³ Parlo di "sistema" (sopra qualificato come "organico") perché le norme delle quali veniamo a parlare, pur non emanate simultaneamente a modo di articoli di un'unica grande legge di riforma del diritto di famiglia, vengono tuttavia a comporre un corpo legislativo, in cui le singole parti si connettono saldamente le une alle altre, e mostrano di rispondere tutte a un unico disegno, di concorrere tutte in definitiva al raggiungimento di un'unica mèta (che si cercherà più sotto di individuare).

⁷⁴ Cf. Lev 15; 18,19-23; 19,29; 20,10-13.15-16.18. Già si era mosso su questa linea il "codice" deuteronomico: Dt 22,13-19 (sanzioni per il marito che diffami la moglie in riferimento alla sua illibatezza preconiugale); 22,20-21 (pena di morte per la moglie che il marito non abbia trovata vergine all'inizio della coabitazione); 22,28-29 (obbligo di rispondere in moglie la giovane di cui un uomo abbia abusato, con perdita del diritto di divorziarla); 23,18-19 (norme contro la prostituzione, maschile e femminile).

fanno obbligo di prendere moglie⁷⁵ e di mettere al mondo figli⁷⁶; norme che mettono al bando i matrimoni "misti"⁷⁷; norme che precludono l'endogamia, vietando come incestuosi i matrimoni tra congiunti⁷⁸; norme che demandano ai padri la responsabilità di provvedere essi al matrimonio di figli e figlie, prendendo mogli (legittime) per i figli e dando a mariti (legittimi) le figlie⁷⁹; norme che impongono al marito di mettere a morte la moglie adultera⁸⁰ e di sottoporre a ordalia la moglie sospettata di adulterio⁸¹; norme che fanno obbligo di ripudiare le mogli illegittime e i figli avuti da loro⁸²; norme

⁷⁵ Gen 2,24: «Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie»; Gen 1,27: «E Dio creò l' 'adam ... , maschio e femmina li creò». Sulla norma matrimoniale presente in questi due testi si dirà più avanti.

⁷⁶ Il procreare figli, benedizione divina, diventa un obbligo per gli Israeliti. Cf., oltre al precorritore Ger 29,6 (riportato sopra), Gen 1,28 (di cui si parlerà sotto) e 9,1: *perù ùrebù ùmil'ù 'et-bd'ares*, «crescete (alla lettera: fruttificate) e moltiplicatevi [= fruttificando moltiplicatevi] e riempite la terra»; similmente Gen 9,7. Cf. *mšebamot* 6,6; *mGittin* 4,8.— Su questo tema resta importante lo studio di M. GILBERT, "Soyez féconds et multipliez' (Gen 1,28)", *NRTb* 96 (1974) 729-742.

Alla presente norma ne vanno avvicinate altre: le norme che escludono gli eunuchi dall'esercizio delle funzioni sacerdotali (Lev 21,20) e finanche dall'appartenenza alla comunità (Dt 23,2): costoro non sono in grado di assolvere al primo e fondamentale compito della riproduzione; la norma che stabilisce una pena infamante per il cognato (in latino: *levir*) che si rifiuti di assicurare discendenza al fratello morto senza lasciare figli (Dt 25,5-10); la norma che prescrive l'amputazione della mano per colei che abbia attentato all'integrità dei genitali maschili, fonti della vita (Dt 25,11-12).

⁷⁷ Cf. soprattutto Es 34,11-16; Dt 7,1-6; 23,4-9; Ezra 9-10; Neh 10,30-31; 13,23-29; Mal 2,10-12. Contro i matrimoni "misti" sono in definitiva dirette, probabilmente, le norme di Lev 18,21 e 20,1-5; cf. G. VERMES, "Leviticus 18:21 in Ancient Jewish Bible Exegesis", in J.J. Petuchowski e E. Fleischer, eds., *Studies in Aggadab, Targum, and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem: Magnes, 1981, pp. 108-124.

⁷⁸ Cf. Lev 18 e 20.

⁷⁹ Si vedano, sulla scia di Ger 29,6 (riportato sopra): Es 34,16; Dt 7,3; Ezra 9,2.12; Neh 10,31; 13,25; istruttivo risulta anche Gen 24.— Su questo tema cf. TOSATO, 1985b.

Tale disposizione non soltanto ribadisce che il matrimonio è divenuto ora un dovere (da diritto che era), ma toglie persino ai diretti interessati (che sono i maschi, come sopra si è spiegato) la facoltà di scegliere liberamente la propria consorte. Il razionale di questa seconda e più sorprendente statuizione va ricercato — penso — nella rigidità degli impedimenti matrimoniali (che si vengono introducendo) e nella difficoltà di farli rispettare («al cuor non si comanda!»). Quanto più il legislatore restringe l'ambito entro il quale si ha facoltà di scegliere la propria moglie, tanto più si rende necessario di riservare tale scelta al padre e di farne un atto di imperio paterno. Ne consegue l'adozione, a quest'epoca, di un'ulteriore misura. Dovendo ricorrere all'autorità paterna per far rispettare ai figli la Legge (in genere quella religiosa, in specie anche quella matrimoniale), il legislatore pensa bene di potenziarla, inserendo nella lista dei comandamenti «Onora tuo padre e tua madre» (Es 20,12 // Dt 5,16; Lev 19,3; 20,8).

Alla stessa logica — quella di ottenere per via di autorità paterna finalità giudicate non preteribili — risponde un'altra misura di legge ben più radicale e di portata ancor più vasta: l'anticipazione dell'età per la circoncisione. Viene stabilito, sempre a quest'epoca, che essa va fatta non più al raggiungimento della pubertà (com'era il costume pre-esilico), bensì all'ottavo giorno dalla nascita (Gen 17; Lev 12,3). Al riguardo cf. TOSATO, 1983c.

⁸⁰ Già il "codice" deuteronomico (Dt 22,22) aveva resa obbligatoria l'esecuzione della pena capitale per gli adulteri; precisando inoltre (Dt 22,23-27) che non soltanto la moglie "coniugata", ma anche la moglie "sposata" e non ancora "coniugata" era passibile di tale pena. Vi torna il "codice di santità": Lev 20,10; e cf. Ez 18,6.11.15. Non era stato sempre così: cf. sopra, n. 56.

⁸¹ Num 5,11-31: l'ordalia cd. "dell'acqua amara".

⁸² Cf. Ezra 9-10; Neh 10,29; 13,3.

che mirano all'unicità e alla stabilità del vincolo matrimoniale, proibendo poligamia e divorzio⁸³; norme che tutelano la sopravvivenza dei nuclei familiari, in modo che i lignaggi non si estinguano, o non scompaiano per impoverimento, asservimento o schiavizzazione⁸⁴.

Quanto alla nuova *dottrina teologica*, essa compare nel racconto più recente della creazione (Gen 1,26-28)⁸⁵ e nella eziologia normativa (Gen 2,24)⁸⁶ aggiunta a conclusione del racconto più antico (Gen 2,4b-8.18-23).

(a) In Gen 1,26-28 Dio crea congiuntamente l'uomo e la donna (opera simultaneamente la creazione della coppia): «E Dio disse: "Facciamo

⁸³ Gen 2,24; Lev 18,18; cf. Mal 2,13-16. Per l'interpretazione di questi testi, sui quali hanno gettato nuova luce i dati emersi nei rotoli del Mar Morto, rimando a TOSATO, 1984 e 1990. — Come chiarisco nei due studi citati, questa proibizione della poligamia e del divorzio è, quanto alla sua formulazione, assoluta, ma quanto al suo contenuto, relativa. Il diritto alla poligamia e quello al divorzio vengono, in termini generali, aboliti; ma senza voler in tal modo abolire il dovere, in dati casi, della poligamia (p. es., nel caso del levirato) e del divorzio (p. es., nel caso dei matrimoni "mistri"). A venir proibiti, secondo il contenuto inteso dalla norma, sono poligamia e divorzio *arbitrari*. Pare dunque appropriato parlare, in riferimento all'importante novità normativa qui in esame, della comparso della "unità" e della "stabilità" del vincolo matrimoniale; meno appropriato, invece, parlare di "indissolubilità". — Come avremo modo di vedere più avanti, nella *Parte II*, questa normativa anti-poligamia e anti-divorzio dell'AT non viene modificata, bensì assunta e ribadita nel NT. Appare dunque oramai scorretto (oltretutto equivoco terminologicamente) quanto scriveva DE VAUX (cit. in n. 4, vol. I, p. 61): «il faudra attendre le Nouveau Testament pour que Jésus proclame l'indissolubilité du mariage».

La formula «da oggi e per sempre» (*mn jwm' znb w'd' l'm*), che troviamo nei documenti matrimoniali di Elefantina (AP 15; BMAP 2 e 7), è formula contrattuale generica, non esclusiva dei contratti matrimoniali (cf. J.A. FITZMYER, "A Re-Study of an Elephantine Aramaic Marriage Contract (AP 15)", FS. W. F. Albright, Baltimore/London: The Johns Hopkins University, 1971; riprodotto in J.A. FITZMYER, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, Missoula: Scholars Press, 1979, pp. 243-271, inspecie p. 253). Serve a precisare che il patto sponsale non è a termine, bensì a tempo indefinito: fino a che morte non separi. Non significa "indissolubilità". Di per sé il vincolo contrattuale non viene a scaderre. Ma si può sempre porre in essere un atto contrario, che lo dissolve. Questi stessi documenti, che contengono la formula in esame, contengono pure disposizioni contrattuali che regolano l'esercizio del diritto illimitato al divorzio — la nuova normativa anti-divorzio arbitrario evidentemente non ha ancora raggiunto, o almeno non si è ancora imposta, nella comunità israelitica di Elefantina alla metà del sec. V a. C. —, sia per il marito che per la moglie (cf. sopra, n. 61).

⁸⁴ Cf. Lev 25; Num 27,1-11; 36,1-12; Dt 25,5-10; Ger 34,8-22; Neh 5.

⁸⁵ Giova, anche per la comprensione della concezione della famiglia di questo passo, fare il raffronto con la concezione di Gen 2,4b-23 (sulla quale si è scritto sopra). Cf. i rilievi fatti in n. 64.

Oltre a Gen 1,26-28 (e ai passi direttamente connessi di Gen 5 e 6-9, di cui sotto in n. 90) meriterebbero qui considerazione Gen 17; Lev 26,9; Is 45,18 (cf. *mEdujot* 1,13 // *mGittin* 4,5); anche, nella loro reinterpretazione post-esilica, Es 23,26 e Dt 23,2.

⁸⁶ Si tratta di una chiosa redazionale, post-esilica (contemporanea o successiva a Gen 1,26-28). Il redattore ricava dall'antico racconto della creazione di Adamo e di sua moglie (Gen 2,4b-8.18-23) una norma matrimoniale, e la introduce al termine di detto racconto a modo di sua conclusione. Al medesimo redattore va verosimilmente ascritta un'altra chiosa — minuscola, ma significativa e a torto trascurata dai traduttori moderni —, un aggettivo possessivo posto a suffisso dell' *'š* del v. 23. «Costei sarà chiamata donna (*'iššab*) perché da suo marito (*mēišab*; non *mēiš*) è stata presa costei». Il possessivo specifica che l'uomo e la donna, dei quali il racconto parla, sono tra loro marito e moglie. Tale chiosa è attestata, tra l'altro, dalla LXX: αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη. GIROLAMO traduce: *Haec vocabitur uirago, quoniam de uirō sumpta est*. Su tutte queste questioni, si veda TOSATO, 1990.

'adam...". E Dio creò l' 'adam ..., maschio e femmina li creò»⁸⁷; e, benediciendoli, assegna loro il compito di proliferare: «E Dio li benedisse...: *perû ârebû*, "Fruttificate e moltiplicatevi..."»⁸⁸. Secondo questa presentazione, dunque, il primo uomo non è senza moglie, né la prima donna senza marito⁸⁹, né questa prima coppia senza la consegna di generare copiosa prole (d'altronde: la moglie, come abbiamo visto sopra, è di per se stessa in funzione della prole del marito; e l'ordine di procreare una discendenza implica la previa costituzione della coppia)⁹⁰. L'insegnamento è implicito, ma chiaro:

⁸⁷ L' 'adam, di cui si parla qui in Gen 1,26-28, non è — a interpretare accuratamente e a esporre propriamente — il primo uomo (distinto dalla donna), bensì la prima coppia (marito e moglie insieme); cf. sopra, n. 39 e TOSATO, 1976. Per non ingenerare equivoci, preferisco non tradurre e mantenere la forma originale. Pare verosimile che l'autore abbia tratto ispirazione dal racconto più antico (Gen 2,4b-8,18-23), dove 'adam è propriamente "Adamo", l'uomo ('iš); ma il fatto che la donna ('iššah) fosse "costruita" con una costola presa dal corpo di Adamo permetteva di immaginarla originariamente incorporata in lui in qualità di sua moglie (cf. TOSATO, 1990, specie p. 403, n. 39).

⁸⁸ I puntini di sospensione dopo «moltiplicatevi» vogliono ricordare che la "benedizione" del Creatore (v. 28) non si limita al «fruttificate e moltiplicatevi», ma prosegue con: «e riempite la terra e sottomettetela, e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, (sui bestiame) e su ogni animale che si muove sulla terra». Se circoscrivo l'esame al solo primo membro della frase, è soltanto per la necessità di concentrare l'attenzione sul tema specifico qui in questione. Ma non mi sfugge — né sfugga — la stretta connessione tra l'ordine di proliferare e l'ordine di dominare sulla "terra" (che è, nella fede degli Israeliti, anzitutto e per antonomasia il territorio nazionale promesso loro da Dio). Il primo ordine è in funzione del secondo. Mi pare che Ph. A. BIRD ("Male and Female He created Them": Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation", *Harvard Theological Review* 74, 1981, pp. 129-159 e "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts", in K. E. BØRRESEN, ed., *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo: Solum, 1991, pp. 11-34), pur fornendo un'analisi per molti versi ottima di Gen 1,26-28, non abbia poi messo sufficientemente in luce la connessione tra la "benedizione" del proliferare e quella del dominare (la propagazione umana qui non è tanto in funzione della permanenza della specie, quanto della sua dominazione).

Coloro che hanno vissuto o comunque conosciuto le tragiche vicende storiche del XX secolo non hanno bisogno di apprendere dalla Bibbia (p. es. da Es 1) o dai classici greci (p. es. da PLATONE, *Leggi*, 740b-741a; 773b.e; *Repubblica*, 458e; 460a; o da ARISTOTELE, *Politica*, 1265 a 28-41; b 1-17; cf. 1335 b 29: la *teknopoia* è una *leitourgia*, un "servizio pubblico") o dalla legislazione augustea (soprattutto la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* e la *Lex Papia et Poppaea*; cf. DIONE CASSIO, *Storia romana*, 56,1-10; GAIO, *Institutionum commentarii*, II, § 286; III, §§ 42-52; *Tituli ex corpore Ulpiani*, XIV-XVI) quanto il fattore demografico possa interessare il mondo politico, e come possa esservi una "politica" demografica (sia in pro, sia in contro) e una legislazione in materia demografica.

Tenendo a mente tutti questi rilievi, si capirà meglio come il presente paragrafo (2.b¹) trovi il suo ovvio e necessario completamento nel prossimo paragrafo (2.b²).

⁸⁹ Cf. 1Cor 11,11: οὐτε γυνή χωρὶς ἀνδρός οὐτε ἄνθρωπος χωρὶς γυναικός (di cui si dirà in n. 149).

⁹⁰ Questa singolare presentazione di 'adam, creato quale coppia coniugale incaricata di procreare, viene riproposta dall'autore (sacerdotale) nell'avviare in Gen 5 il racconto dell'esecuzione (da parte di Adamo e dei suoi discendenti, fino a Noè) del divino incarico. Leggiamo: «¹Questo è il libro della genealogia di Adamo ('adam). Nel giorno in cui Dio creò Adamo ('adam), lo fece a somiglianza di Dio. Maschio e femmina li creò, e li benedisse, e li chiamò [alla lettera: chiamò il loro nome] "Adamo" ('adam). ²Quando Adamo ('adam) ebbe 130 anni, generò (un figlio) e lo chiamò [alla lettera: chiamò il suo nome] Set. ³E dopo aver generato Set..., (Adamo) generò figli e figlie» (Gen 5,1-4). Non può sfuggire la perfetta corrispondenza dei vv. 1-2 con Gen 1,26-28, e l'ulteriore chiarificazione circa l'unità di coppia costitutiva di 'adam, addotta prima dal v. 2 (*wajjiqra' et-šemam 'adam*, «e chiamò il loro nome "Adamo"») e poi anche dai vv. 3 e 4 (*'adam ... wajjôled...*, *wajjôled...*, «Adamo... generò..., generò...»). Un unico nome, "Adamo", accomuna i due, maschio e femmina, che costituiscono la primordiale "entità" unitaria, la prima coppia. E ad assolvere il compito di procreare, generando Set e poi gli altri "figli e figlie",

il matrimonio e il suo uso ordinato alla procreazione sono un ordine voluto e stabilito dal Creatore (come dire: un ordine di creazione, di natura), appartengono allo statuto creaturale umano⁹¹. Il modello antropologico che qui

è Adamo: l'"Adamo" che è ovviamente "maschio e femmina", la prima coppia destinataria della "benedizione"; così come, a prolungare la discendenza adamitica, generando a loro volta, vengono di seguito nominati Set, Enos, Kenan, Maalaleel, Jared, Enoch, Matusalemme, Lamech, Noè.

Più avanti (in Gen 9,1,7), lo stesso autore tiene a mettere in chiaro che, al momento del nuovo inizio del genere umano con Noè e figli, Dio ha rinnovato — con patto solenne (Gen 9,8-17), un patto eterno, *berit 'olam* (Gen 9,16) — l'ordine di creazione costituito in principio con Adamo (quello di cui ha parlato in Gen 1,26-28 e in 5,1-2): «Dio benedisse Noè e i suoi figli, e disse loro: "Fruttificate e moltiplicatevi e riempite la terra" ... "E voi fruttificate e moltiplicatevi, bruciate sulla terra e moltiplicatevi in essa"». Quattro singoli individui vengono qui nominati quali destinatari della "benedizione", ma quattro coppie ovviamente vanno intese; le quattro coppie, di cui non a caso l'autore, nel precedente racconto del diluvio, ha tenuto a segnalare ripetutamente la presenza: «tu e i tuoi figli, e tua moglie e le mogli dei tuoi figli con te» (si vedano: l'ordine di entrare nell'arca, Gen 6,18 e, a suo modo, 7,1; l'esecuzione di tale ordine, 7,7.13; l'ordine di uscire dall'arca, 8,16; l'esecuzione di tale ordine, 8,18). Analogamente, l'autore ha avuto cura di segnalare ripetutamente che gli animali di ogni specie sono stati preservati *šenajim* (*Šenajim*)..., *zakar ūnegebah*, «due (a due)», «maschio e femmina» (si vedano: l'ordine di entrare nell'arca, Gen 6,19.20 e 7,2.3 [in 7,2 al posto di *zakar ūnegebah* il TM ha per due volte *'iš w'ēšitō*, «marito e moglie»!]; l'esecuzione di tale ordine, 7,9.15-16), e di sottolineare lo scopo: «per conservarne in vita il seme sulla faccia di tutta la terra» (Gen 7,3, nella bella traduzione di Galbiati), «perché brulichino sulla terra, e fruttifichino e si moltiplichino sulla terra» (Gen 8,17).

Anche il lettore più superficiale, scorrendo questi testi, non potrà fare a meno di restare colpito dall'insistenza con cui si parla di coppia e procreazione. E ancor più resterebbe colpito passando in rassegna l'impressionante serie dei testi post-esilici, di vario genere ma di consimile contenuto, raccolta e analizzata da GILBERT (nello studio cit. in n. 76). Davanti a un simile, macroscopico dato di fatto, sembra tutt'altro che avventato supporre che un comune interesse (ma con maggior proprietà di linguaggio si dovrebbe parlare di una comune, vivissima preoccupazione) animasse gli autori biblici di questo periodo storico; e che l'oggetto di tale "interesse" consistesse nello sviluppo demografico del "popolo di Dio".

⁹¹ Il nudo enunciato del passo che stiamo esaminando, ribadito e chiarito dai passi esaminati nella nota precedente, lascia poco spazio a dubbi sul fatto che questo sia il suo senso originario. Abbiamo qui un insegnamento circa la normatività di matrimonio e famiglia. Se di una conferma ci fosse bisogno, essa giunge dalla più antica tradizione interpretativa, attestata dall'uso che viene fatto del nostro passo già nell'AT (Mal 2,13-16; cf. TOSATO, 1990, p. 407, n. 49), e poi negli scritti di Qumran (CD IV, 21; cf. GIUSEPPE FLAVIO, *De Bello Judaico*, II, 120-121.160-161), negli apocrifi dell'AT (*Giubilei* 2,14 e 3,4-8; cf. *T.Nestali*, 8,7-9), nelle opere di FILONE (*De Opificio mundi*, 76.134.152; *Quis Rerum Divinarum Heres*, 164; *Quaestiones et Solutiones in Genesim*, I, 25.26.27.29; II, 26; cf. *De Specialibus Legibus*, III, [32-]36; *De Praemiis et de Poenis*, 108), nel NT (Mt 19,4 // Mc 10,6), negli scritti rabbinici (*šēbamot* 6,6; *bŠebamot* 61b-64; *tŠebamot* 8,4; *Gen.R.* 8,9; 17,2; 22,2; 34,14; cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, II, 199.202), nei Targumim (cf. TOSATO, 1976, pp. 74-75). L'esame di questa ricca e varia documentazione permette di constatare come, fin da subito e costantemente per secoli, l'unità della coppia primordiale di Gen 1,26-28 viene assunta e addotta come autorevole fondamento per una normativa sempre più incisiva in tema matrimoniale. Sull'insieme di questa testimonianza che, pur nella sua varietà, si mostra fondamentalmente concorde, rimando a TOSATO, 1976, pp. 49-80; abbondante documentazione si può trovare anche in JERVELL (cit. in n. 39) e in J. COHEN, *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It. The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1989.

Gli stessi Padri della Chiesa, pur con gli impacci dovuti all'esigenza di ricordare il precetto primordiale con l'apparente preferenza accordata dal Vangelo a verginità/celebato (di cui sotto, nella *Parte II*), attestano quale sia l'ovvia e tradizionale interpretazione di Gen 1,26-28. Si vedano: IRENEO, *Adversus haereses*, I 28,1; anche, a loro modo (prendendo il *crescite* come detto della preliminare crescita personale della coppia adamitica, e il *multiplicamini* della successiva opera procreativa), III 22,4; IV 11,1; IV 38,3; CLEMENTE Alessandrino, *Paedagogus* II, x 83,1-2; 95,2-3; *Stromata* II, xxiii, specie 139-140; III, vi, specie 45-46; 84,2; METODIO di Olimpia, *Symposium*, II 1, 30-31; TERTULLIANO, *De exhortatione castitatis*, VI, 1-3; *De monogamia*, VII, 3-4; *Adversus Marcionem* I 29,2,4; *De pudicitia* XVI, 19;

viene dato è, per così dire, un modello "sociologico", e più precisamente coniugale e familiare⁹²: per l'uomo è necessario avere moglie e per la donna avere marito (pena il non raggiungimento della condizione creaturale umana, pena il non conseguimento dello stato di *'adam*), e per entrambi è doveroso non vivere come se non avessero coniuge⁹³. (b) In *Gen 2,24* viene formulato un comando plurimo: l'uomo deve lasciare padre e madre, congiungersi a sua moglie e formare con lei *bašar 'eħad*, "una sola carne". E viené anche addotta la giustificazione di un simile comando: l'uomo è tenuto a tutto

CIPRIANO, *De habitu virginum*, 22-23; GIROLAMO, *De perpetua virginitate b. Mariae*, 20; *Adversus Iovinianum*, I, 3, 16.24; *Epistulae*, XXII, 19; XLIX, 2; LII, 10; LXVI, 3; AGOSTINO, *De bono coniugali*, II, 2; IX, 9; XIII, 15; XVII, 19; *De Genesi ad litteram*, III, xxi 33; IX, iii 5; vii 12; ix 14; *Retractationes*, I, ix 3; xii 12; xviii 8; ma soprattutto *De civitate Dei*, XIV, 21-22.

Non diversamente si interpreta dopo i secoli bui del medioevo. P. LOMBARDO (morto nel 1160), nelle *Sententiae*, l. IV, dist. 26, cap. 3 [159] (Grottaferrata, Romae: Coll. S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981, t. II, p. 418) scrive circa il coniugio: «Prima institutio [= AT] habuit praeceptum, secunda [= NT] indulgentiam... Et potest sane intelligi illud sub praecepto dictum hominibus primis ante peccatum: *Crescite et multiplicamini* [Gen 1,28]. Quo etiam post peccatum tenebantur... Ita etiam post diluvium... secundum praeceptum dictum est filiis Noe: *Crescite et multiplicamini* [Gen 9,1]». NICOLÒ da Lira (morto nel 1349; l'epitaffio lo commemora così: *postillavit [...] Bibliam ad litteram a principio usque ad finem*), a spiegazione di Gen 1,28, scrive: «"Benedixit illis Deus". Ista benedictio est Dei ordinatio ad multiplicationem individuorum in natura humana per generationem, ideo subditur: "Crescite et multiplicamini"». Sembra trovare espressione, in tale frase, la *communis opinio* maturata, circa il senso del nostro passo, nei molti secoli che l'hanno preceduta.

⁹² In ambito culturale molto diverso, e con forma letterale molto diversa, ARISTOTELE sembra proporre un insegnamento in qualche modo simile. È noto che egli definisce l'uomo "per natura animale politico", ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (*Politica* I 1,9 [1253 a 3]). Meno noto, forse, che egli lo definisce, più ancora che πολιτικόν, συνδυαστικόν, "di coppia", "coniugale": «per natura l'uomo è di più un essere coniugale [= fatto a vivere in coppia] che politico, quanto la famiglia è cosa anteriore e più necessaria della polis, e la procreazione di figli più comune agli animali», ἀνθρώπος γὰρ τῆ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσω πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῷοις (*Etica Nicomachea*, VIII 14 [1162 a 17]; cf. *Politica* I 1, 3-6 [1152 a 24 - 1152 b 15]). TOMMASO, nella sua *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Lectio XII, numeri 1719-1720, espone così: «Homo enim est animal naturaliter politicum; et multo magis in natura hominis quod sit animal coniugale. Et hoc probat duobus rationibus. Quarum prima est, quod ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur natura generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum». Sembra che, su questo punto, AGOSTINO abbia idee del tutto simili a quelle di Aristotele. Nel *De bono coniugali*, I, 1 scrive: «sociale quiddam est humana natura»; «prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est»; e in III, 3: «Bonum ergo coniugii... cur sit bonum merito quaeritur. Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem».

Per una panoramica della dottrina greca, ellenistica, romana e giudaica in tema di procreazione, esaminata nel suo contesto storico, si veda D. DAUBE, *The Duty of Procreation*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1977. È uno studio utile, anche se trovo sbagliata — sulla base di quanto sin qui documentato; documentazione che sembra essere totalmente sfuggita a Daube — la sua tesi, secondo cui "il dovere di procreare" non avrebbe radici bibliche, e sarebbe entrato nella cultura giudaica dall'esterno e soltanto tardivamente.

⁹³ L'allusione all'espressione paolina di 1Cor 7,29 (οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὄνιν), che qui rovescio nel suo contrario, non è casuale. Vi si tornerà a suo luogo (note 150 e 170).

ciò, dato che (cf. l'*al-ken* con cui il v. 24 inizia) la moglie (come descritto nei vv. 18-23, che immediatamente precedono) è una sua parte corporea (*'aḥat mišsal'otajw*, «una di tra le sue *šela'ôt*», v. 21; *šela'ôt* = “costole”, “fianchi”, “lati”). Ritroviamo qui dunque, più esplicito e ampliato, lo stesso insegnamento di Gen 1,26-28: in principio sta la famiglia (quel «suo padre e sua madre» che l'uomo deve lasciare); e se l'uomo ha da staccarsi (da “scorporarsi”) dalla propria famiglia di origine, è perché egli ha da costituirne un'altra, attaccandosi a sua moglie, che da principio è sua parte costitutiva, per una stabile re-incorporazione con lei (*wehajû šenêhem lebašar 'eḥad*). Così ordina Iddio all'uomo, perché il Creatore ha così voluto e fatto la creatura umana⁹⁴.

2. b²) La famiglia al servizio dello Stato

Il nuovo ordine di rapporti, che viene forzosamente introdotto e si afferma in Israele nel periodo post-esilico, pone la famiglia al servizio dello Stato⁹⁵. Tale nuovo ordine, opposto a quello originario e spontaneo, appare in chiara luce, riflettendo su contenuto e forma della normativa matrimoniale e familiare appena esposta (in 2. b¹).

Questa normativa sembra, a prima vista, asservire i famigliari alla famiglia, e niente più (non anche asservire la famiglia allo Stato). Ma, a riflettere meglio sul suo *contenuto*, ci si avvede che le cose non stanno precisamente così. La “famiglia” cui i famigliari vengono asserviti non si identifica con le famiglie concrete, corporazioni di capi-famiglia; bensì con la “Famiglia”, entità astratta, a sé e per sé stante, trascendente, cui *tutti* i famigliari (capi-famiglia compresi: quindi le famiglie concrete *tout court*) vengono sottomessi. Riconsideriamo, infatti, come agli stessi capi-famiglia (attuali o potenziali) venga fatto obbligo: di restringere l'attività sessuale all'interno del coniugio e di attenersi, anche in quest'ambito, a ulteriori restrizioni quanto a tempi e modi; di costituire una propria famiglia (accettando la moglie / il marito scelta/o dal padre); di rispettare, nello scegliere moglie e marito, gli impedimenti matrimoniali che proibiscono straniero/i e parenti; di mettere al mondo numerosa prole; di rinunciare alla moglie che risulti illegittima e ai figli avuti con essa, ripudiando l'una e gli altri; di accontentarsi di un'unica moglie e di tenerla, finché essa resti in vita.

⁹⁴ Per i dettagli dell'esame esegetico, che ha condotto all'interpretazione qui sopra succintamente proposta, rimando a TOSATO, 1990.

⁹⁵ Questa è l'epoca dei testi normativi ai quali stiamo facendo riferimento. Sull'importanza della determinazione temporale per comprendere correttamente il significato del rovesciamento nell'ordine dei rapporti tra famigliari/famiglia/Stato si dirà sotto (al punto 2. c).

Ora: questo modello astratto e trascendente di "Famiglia", cui le famiglie degli Israeliti vengono asserviti, è un modello statale. Lo indicano la sua origine e la sua funzione. Esso infatti è la risultanza di successivi e complementari interventi dell'autorità legislativa israelitica, che con queste sue misure normative intende provvedere, in una ben precisa contingenza storica (socio-politico-religiosa), a impellenti esigenze della propria nazione (cf. sotto, 2. c). Non è, insomma, preso tale e quale nella sua globalità⁹⁶, un modello celeste o di creazione (o di natura, che dir si voglia), predisposto *ab aeterno et in aeternum* dal Legislatore divino, rivelato e imposto da Dio a Israele quasi Verità assoluta della "Famiglia", cui tutte e singole le famiglie umane (non soltanto quelle israelitiche) debbono adeguarsi in tutti i tempi e in tutte le circostanze storiche (non soltanto in tempi e circostanze analoghe a quelle del post-esilio di Israele), per trovare il loro bene e il bene dei singoli loro famigliari. È invece un modello *storico*, dell'Israele post-esilico, che privilegia e fa prevalere gli interessi della nazione sugli interessi dei famigliari; ed è nel contempo modello *divino*: non semplicemente nel senso che esso viene proposto come tale, ma soprattutto nel senso che esso rappresenta, nella ispirata percezione che Israele ne ebbe a quel tempo, la volontà del proprio Dio circa l'istituzione famigliare israelitica di allora. Il vero asservimento, dunque, che si realizza tramite la sottomissione di tutti i famigliari (delle famiglie concrete) di Israele a questo modello statale (storico e divino) di "Famiglia", è in definitiva quello dei famigliari allo Stato.

Ad analoga comprensione si giunge riflettendo sulla *forma* di questa nuova normativa matrimoniale e famigliare; intendo: riflettendo sul suo carattere di legge positiva. Da sempre esisteva in Israele una normativa consuetudinaria, che era, insieme, espressione della comune coscienza circa i diritti soggettivi (soprattutto degli uomini) in rapporto alla famiglia e loro salvaguardia (cf. sopra, in 2. a). La nuova normativa non avviene nel segno della continuità, come prolungamento e affinamento della consuetudine, bensì nel segno della discontinuità, come deliberato sovvertimento della consuetudine, come intervento molto incisivo nella sfera (di per sé inviolabile, secondo il più comune sentire di oggi)⁹⁷ dell'autonomia individuale e

⁹⁶ Non intendo perciò minimamente escludere — penso al *contratio* che si debba riconoscere, salvaguardare e tesoriizzare — la presenza in questo modello di un patrimonio di valori trascendenti, dei quali proprio la critica contingenza storica permise con l'aiuto divino di percepire. Vi torneremo brevemente nella *Parte III* di questo studio (al punto 3, terzo capoverso).

⁹⁷ La COSTITUZIONE ITALIANA (Roma, 27 dic. 1947), nei "principii fondamentali", all'art. 2 proclama: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità...». La DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI (New York, 10 dic. 1948) all'art. 12 recita: «Nessuno potrà essere sottoposto a interferenze arbitrarie nella vita privata, la famiglia, [...]. Ogni individuo ha diritto ad essere tutelato dalla legge contro

famigliare. È, insieme, espressione della coscienza del legislatore circa le necessità nazionali in rapporto alla famiglia e adozione di misure straordinarie onde soddisfarle. Contrapponendosi alla consuetudine, essa si contraddistingue come Legge, che fa prevalere, per proprio imperio, le prerogative dello Stato sulle prerogative degli individui.

In conclusione: lo Stato viene a rivendicare, con e per il proprio modello di "Famiglia", priorità giuridica e primato teologico (anche, in questo ambito, precedenza "storica") rispetto alle famiglie israelitiche.

2. c) I fattori storici del cambiamento

Ci si deve chiedere sul rationale di questa normativa e dell'apparato teologico ad essa correlato. Perché questi radicali cambiamenti introdotti nell'ordine dei rapporti tra famiglia e famigliari per un verso e famiglia e Stato per l'altro? Perché subordinare in tal modo (tassativo) e a tal punto (abnorme) i famigliari al bene della famiglia, e la famiglia al bene della nazione?

La risposta a questi interrogativi viene, vuoi, indirettamente, dalla considerazione generale sui tempi e momenti attraversati a quest'epoca da Israele, vuoi, direttamente, dalle spiegazioni fornite a giustificazione e sostegno delle statuizioni introdotte.

Quanto ai *tempi e momenti*, sono quelli ben noti dell'esilio e del

tali interferenze o lesioni»; all'art. 16: «1. A partire dall'età in cui si può contrarre matrimonio, gli uomini e le donne hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento. 2. Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero consenso dei futuri coniugi. 3. La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto di essere protetta dalla società e dallo Stato». La CONVENTION DE SAUVEGARDE DES DROITS DE L'HOMME ET DES LIBERTÉS FONDAMENTALES (= la "Convenzione Europea"; Roma, 4 nov. 1950) stabilisce, all'art. 8, c. 1: «Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale...»; all'art. 12: «A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme ont le droit de se marier et de fonder une famille...».

La Dichiarazione sulla libertà religiosa (*Dignitatis humanae*) del CONCILIO VATICANO II (7 dic. 1965) esordisce scrivendo: «Nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la propria responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive. Parimenti gli esseri umani postulano una giuridica delimitazione della pubblica potestà, affinché non siano troppo circoscritti i confini all'onesta libertà tanto delle singole persone quanto delle associazioni». L'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* di GIOVANNI PAOLO II (22 nov. 1982), al § 45, sostiene: «Certamente la famiglia e la società hanno una funzione complementare nella difesa e nella promozione del bene di tutti gli uomini e di ogni uomo. Ma la società, e più specificamente lo Stato, devono riconoscere che la famiglia è "una società che gode di un diritto proprio e primordiale" (*Dignitatis humanae*, § 5), e quindi nelle loro relazioni con la famiglia sono gravemente obbligati ad attenersi al principio di sussidiarietà».

post-esilio⁹⁸. Con la caduta di Gerusalemme (le seconda, quella del 587 a.C.), per "Israele", già ridotto alle tribù del Sud dopo la scomparsa delle tribù del Nord (722 a.C.), s'affaccia molto concreto il pericolo dell'estinzione. La sua capitale è distrutta (reggia, tempio, case e mura sono cumuli di rovine); il suo territorio annesso e incorporato a quello babilonese (parte di una provincia dell'altrui impero); il suo re (l'organo del suo governo monarchico) deposto (sostituito dal governatore imperiale), accecato e trascinato via in catene; la sua popolazione decimata, e la restante *élite* cittadina deportata nella lontana Babilonia; la sua legge rimpiazzata dalla legge del conquistatore. Ciò a cui si assiste non è soltanto la perdita dell'indipendenza, dell'autonomia nazionale; ma la totale dissoluzione di tutti gli elementi costitutivi di uno Stato. "Israele" è ridotto a piccolo "resto", disperso, sbandato, e sottomesso allo straniero. Il suo destino sembra ormai segnato: quello tragico dell'assimilazione con la nazione dominatrice, destino tragico che già era toccato alle tribù del Nord.

Nella generale catastrofe, persino la religione israelitica rischia di soccombere: i fatti non hanno forse dimostrato che JHWH è un dio inferiore rispetto alle divinità dei vincitori? E invece, incredibilmente, no. Come sappiamo, essa resta viva, e più che mai viva. Tra quanti rimangono saldi nella propria fede — fede religiosa e nazionale insieme: fede in JHWH, Dio di Israele e Sovrano di tutte le nazioni — e non rinunciano alla speranza di un riscatto, due diverse tendenze si manifestano. L'una è quella utopica e apocalittica dei circoli regali, l'altra è quella realistica e prudente dei circoli sacerdotali. La prima, con fedeismo cieco, sogna e si agita per una restaurazione nazionale miracolistica e in tempi brevi, tramite ribellione e insurrezione bellica. La seconda, con fede illuminata, ragiona e opera per una riedificazione da raggiungere gradualmente e in tempi lunghi, tramite disciplina e perseverante operosità. La prima s'infrange miseramente col fallito tentativo di Zorobabele. La seconda si accredita con i positivi risultati che sta conseguendo. L'autorità religiosa viene così a surrogare l'autorità civile nella guida di Israele, ed elabora una normativa ferrea, che fa perno proprio sui nuclei famigliari. Tale normativa tende anzitutto, con la stessa sua presenza e vigenza, a mantenere tra gli Israeliti dispersi una unità nella loro comune sottomissione a un'unica Legge. Essa tende poi, con i suoi lungimiranti contenuti, a salvaguardare — specialmente proprio con le sue innovazioni legislative in materia matrimoniale e famigliare —, l'identità etnica⁹⁹, la compattezza inter-etnica e l'espansione demografica. A questa attività

⁹⁸ Me ne sono occupato, soprattutto sotto il profilo dei riflessi costituzionali sulla forma dello Stato di Israele in TOSATO, 1987.

⁹⁹ Per il raggiungimento di tale scopo, non ci si ritrae dall'accentuare la propria diversità: si pensi alle prescrizioni relative alla circoncisione, al sabato, ai cibi, e a quelle, non secondarie, relative appunto alla pratica sessuale e matrimoniale.

normativa s'accompagna una politica di lealismo verso l'autorità straniera: dimostrandosi etnia fedele e affidabile, si guadagna la benevolenza da parte dei detentori del potere, a tutto vantaggio del proprio rafforzamento economico e sociale.

Quanto alle *spiegazioni* addotte da profeti e legislatori, basti qui richiamarne un paio a titolo illustrativo. (a) Nella già citata lettera ai deportati, Geremia enuncia un comando divino di matrimonio e di famiglia. E spiega: Dio dice «Moltiplicatevi lì e non diminuite (*rebû-šam wé al tim'atû*). Cercate il benessere della città in cui vi ho fatto deportare. Pregate il Signore per essa, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere»¹⁰⁰. JHWH ha un progetto di salvezza per il suo popolo¹⁰¹. Ma la cosa sarà lunga¹⁰². Per conseguirla occorre sottoporsi alla nuova disciplina, e non lasciarsi fuorviare dall'impazienza tutta umana dei "sognatori"¹⁰³. (b) Ezra proclama il bando assoluto dei matrimoni "misti", imponendo per giunta la retroattività della norma (chi ha contratto matrimonio con straniere deve ripudiarle assieme ai figli avuti da esse, sotto pena di sterminio (*herem*) per i suoi possedimenti e di espulsione dalla comunità nazionale)¹⁰⁴, e ricorrendo persino a un'ideologia di marca razzista (di un razzismo "religioso")¹⁰⁵. E spiega, nella sua pubblica confessione a Dio: «Abbiamo abban-

¹⁰⁰ Ger 29,6-7.

¹⁰¹ Ger 29,11-14: «Io conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo — dice JHWH —, progetti di pace e non si sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza... mi cercherete e mi troverete, perché mi cercherete con tutto il cuore... cambierò in meglio la vostra sorte, vi radunerò da tutte le nazioni... , vi ricondurrò nel luogo da dove vi ho fatto condurre in esilio».

¹⁰² Ger 29,10: «Solamente quando saranno compiuti, riguardo a Babilonia, 70 anni, vi visiterò e realizzerò per voi la buona promessa di ricondurvi in questo luogo». «70 anni»: come dire che dell' "Israele" presente nessuno, neppure gli infanti, avrebbe visto il giorno del ritorno. Cf. 29,28: «sarà lunga la cosa».

¹⁰³ Ger 29,8-9: «Così dice JHWH... Non vi traggano in errore i profeti che sono in mezzo a voi e i vostri indovini; non date retta ai sogni che essi sognano. Poiché con inganno parlano come profeti a voi in mio nome». In una prospettiva di pronto rientro in patria, costoro davano direttive opposte a quelle di Geremia: niente insediamento (case, orti, famiglie, commercio); bisogna tenersi all'erta, vegliare, perché in ogni momento può verificarsi l'intervento liberatore di JHWH.

¹⁰⁴ Ezra 10,3: «Ora noi facciamo questo patto davanti al nostro Dio: ripudieremo tutte queste mogli e i figli nati da esse, secondo il tuo consiglio, mio signore, e il consiglio di quelli che tremano davanti al comando del nostro Dio. Si farà secondo la Legge»; 10,8: «A chiunque [dei fuori-legge matrimoniali] non fosse venuto entro tre giorni — così disponeva il Consiglio dei Capi e degli Anziani — sarebbero stati votati allo sterminio tutti i beni ed egli stesso sarebbe stato escluso dalla comunità»; 10,10-11: «Allora il sacerdote Ezra si alzò e disse loro: Voi avete trasgredito facendo risiedere (con voi) mogli straniere: così avete accresciuto la colpa di Israele. Ma ora rendete lode a JHWH, Dio dei vostri padri, e fate la sua volontà, separandovi dalle popolazioni del paese e dalle mogli straniere»; cf. 10,44.

¹⁰⁵ Ezra 9,1-2: «Il popolo di Israele, i sacerdoti e i leviti non si sono separati dalle popolazioni locali... Hanno preso in moglie le loro figlie per sé e per i loro figli: così hanno profanato la stirpe santa [alla lett. "il seme santo", *zera' haqqodeš*] con le popolazioni locali; anzi i capi e i magistrati sono stati i primi a darsi a questa perfidia». Cf. Ezra 9,11.14.

donato i tuoi comandi che tu avevi dato... dicendo: Il paese di cui voi andate a prendere possesso è un paese immondo per l'immondezza dei popoli indigeni... Non dovete dare le vostre figlie ai loro figli, né prendere le loro figlie per i vostri figli; non dovrete mai contribuire alla loro prosperità e al loro benessere, così diventerete forti voi e potrete mangiare i beni del paese e lasciare un'eredità ai vostri figli per sempre»¹⁰⁶.

Lo strumento concettuale, che consente di far prevalere in tal modo e a tal punto l'interesse "pubblico" di Israele sull'interesse "privato" degli Israeliti, è l'idea di appartenere ad un'unica grande corporazione. Israele è come un'unico, grande "casato" (famiglia): è la *bêt jîsrâ'el*¹⁰⁷. Le singole famiglie, parti costitutive di un tutto che è la nazione, "cellule" del suo organismo. Il bene della nazione prevale sul bene delle singole famiglie, come il bene della famiglia (del capo-famiglia) prevale sul bene degli altri famigliari.

Una percezione storica (di tipo etico-politico) del *dover essere* della famiglia ha condotto nella fede a una confacente concezione storica (di tipo ontologico) del suo *essere*, e a una efficacissima raffigurazione storica (di tipo artistico-narrativo; quella di Gen 1,26-28 e Gen 2,24) del suo *essere* e del suo *dover essere*. Questo — a quanto capisco — è, nei suoi snodi essenziali e in ordinata concatenazione, il processo che di fatto, ispiratamente, si è verificato nell'Israele post-esilico e del quale conservano testimonianza gli scritti vetero-testamentari.

II

L'ISTITUTO FAMILIARE DELLA CHIESA PRIMITIVA

Proseguendo la nostra indagine storica, veniamo ora all'istituzione familiare della Chiesa primitiva. Anche a suo riguardo si è condotti a distinguere elementi di continuità e di discontinuità: sia, all'esterno, in rife-

¹⁰⁶ Ezra 9,10-12.

¹⁰⁷ Il lavoro classico sull'idea di personalità corporativa nell'antico Israele è quello di H.W. ROBINSON, *Corporate Personality in ancient Israel*, ed. riv., Philadelphia: Fortress Press, 1980 (1.a ediz. del 1935). Il tema è stato rivisitato soprattutto da J.W. ROGERSON, "The Hebrew Conception of Corporate Personality: a Re-examination", *JTS* 21 (1970) 1-16 (studio riprodotto in B. LANG, ed., *Anthropological Approaches to the Old Testament*, London/Philadelphia: Fortress Press/SPCK, 1985). Si veda ora anche J.P. KAMINSKY, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (JSOT Suppl. Ser. 196), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.— Ma lo studio su questo importante argomento andrebbe ripreso *ab imis*, tenendo conto — a mia conoscenza, questo finora non è stato fatto — delle radici culturali alle quali si è accennato sopra, in I. b.

rimento alla famiglia israelitica, sia, all'interno, in riferimento alla storia della famiglia cristiana. La continuità (sia esterna che interna) sta nella struttura intrinseca della famiglia, che resta ferma al modello consuetudinario (organicistico e patriarcale). La discontinuità (sia esterna che interna) si verifica nell'ordine dei rapporti della famiglia verso il "regno di Dio" (la nuova entità, per così dire, "pubblica") e verso i singoli individui (i "privati") che vi vogliono entrare, ed è dovuta all'avvicendamento di statuizioni diverse: dalle prime direttive evangeliche alla successiva normativa delle chiese apostoliche.

1. La struttura consuetudinaria della primitiva famiglia cristiana — Le sue radici culturali

Occupiamoci ancora, anzitutto, della struttura che caratterizza intrinsecamente la famiglia della Chiesa primitiva, e delle radici culturali che la determinano.

1. a) La struttura organicistica e patriarcale

La primitiva famiglia cristiana presenta — a uno sguardo complessivo sull'insieme degli scritti neo-testamentari, e prescindendo da alcuni dati apparentemente contrari (dei quali si dirà al punto 2. a) — quella medesima struttura organicistica e patriarcale che abbiamo riscontrato nell'antica famiglia israelitica. Lo indicano chiaramente le forme linguistiche, i diritti famigliari consuetudinari, i casi di coinvolgimento dell'intera famiglia in atti (o perlomeno negli effetti di atti) posti in essere dal capo-famiglia.

Quanto alle *forme linguistiche*, esse restano fondamentalmente quelle dell'Antico Testamento. Per dire "famiglia" (estesa) si usano indifferentemente i due termini greci οἰκία e οἶκος, "casa"¹⁰⁸; il corrispettivo, dunque, dell'ebraico *bajit*. Questa unità¹⁰⁹ "casa" (= famiglia) appartiene a un ben individuato qualcuno¹¹⁰, che è il padre¹¹¹. Costui viene designato come

¹⁰⁸ Per οἰκία si veda ad es.: Mc 3,25; Mt 12,12.13.25; Gv 4,53; 1Cor 16,15; per οἶκος si veda ad es.: Lc 10,5.6; 19,9; Atti 10,2; 16,31; 18,8; 1Cor 1,16; 1Tm 3,4.5.12; 2Tm 1,16; 4,19.

¹⁰⁹ Viene riferito il proverbio: «se una casa è divisa in se stessa, non può reggersi», Mc 3,25 (//Mt 12,25). La "casa" (famiglia) esiste in quanto indivisa, una.

¹¹⁰ Si parla della "casa" di Zaccheo, Lc 19,9; di Cornelio, Atti 10,2; del carceriere di Filippi, Atti 16,31; di Crispo, Atti 18,18; di Stefanà (un uomo), 1Cor 1,16; 16,15; di Onesiforo, 2Tm 1,16; 4,19.

¹¹¹ Cf. Gv 4,53.

οικοδεσπότης, “padrone della casa (famiglia)”¹¹², come κύριος τῆς οἰκίας, “signore (padrone) della casa (famiglia)”¹¹³. Egli è κύριος rispetto a tutti i suoi famigliari (οἰκιακοί, οἰκείοι, οἰκετεία)¹¹⁴: rispetto alla moglie¹¹⁵, rispetto ai figli¹¹⁶, rispetto agli schiavi¹¹⁷. Egli è “preposto” (προϊστάμενος) alla propria “casa”¹¹⁸. In linea poi sempre con l’Antico Testamento, il legame tra marito e moglie e tra padre e figli/figlie viene espresso in termini fisici. Marito e moglie sono σὰρξ μία, “un’unica carne”; ἐν σῶμα, “un unico corpo”; μέλη, “membra”, l’uno dell’altra¹¹⁹. Non indistintamente, però: di questa unità corporea il marito è la κεφαλή, la “testa”, il “capo”¹²⁰. Tra padre e figli/figlie vi è comunanza αἵματος καὶ σαρκός, “di sangue e di carne”¹²¹.

Quanto ai *diritti famigliari*, essi restano quelli consuetudinari che abbiamo conosciuto nell’Antico Testamento, caratterizzati dalla disparità. Il capo-famiglia detiene: (a) sulla moglie la *maritalis potestas*¹²², che si concretizza anzitutto nel diritto alla fedeltà assoluta della moglie¹²³ e nel

¹¹² Mt 10,25 (Lc 12,39); 13,27.52; 20,1.11; 21,33; 24,43; Mc 14,14 (// Lc 22,11); Lc 13,25; 14,21.

¹¹³ Mc 13,35.

¹¹⁴ Mt 10,25.36: οἰκιακοί; 1Tm 5,8: οἰκείοι; Mt 24,45: οἰκετεία.

¹¹⁵ 1Pt 3,6.

¹¹⁶ Mt 21,29.

¹¹⁷ Indicati come δούλοι, Mt 10,24.25; 18,31.32; 24,48; Lc 12,46; Gv 13,16; ma anche (tra vari altri termini) come οἰκέται (“famigliari”, “domestici”: essi fanno parte della “casa”-famiglia), Lc 16,13; Atti 10,7; Rm 14,4; 1Pt 2,18.

¹¹⁸ 1Tm 3,4.5.12.

¹¹⁹ Mc 10,8ab // Mt 19,5.6; 1Cor 6,15-16; Ef 5,31.— Se inserisco in questa lista anche 1Cor 6,15-16 è perché, contrariamente a quanto sogliono fare gli interpreti, ravviso nella πόρνη della quale qui si parla non già una generica “prostituta”, bensì una vera e propria moglie, giudicata illegittima e qualificata spregiativamente come “prostituta” (πόρνη con il significato tecnico-giuridico che, a quell’epoca, aveva assunto il corrispondente termine ebraico *zōnab*). Basta tener conto del suo contesto letterario (1Cor 5-6) e degli usi linguistici e penali dei movimenti giudaici più rigorosi di quest’epoca (si vedano i frammenti 4QD e 4QMMT; sui quali cf. TOSATO, 1994 e 1997a).

¹²⁰ 1Cor 11,3.5; Ef 5,23.

¹²¹ Eb 2,14: τὰ παιδία κοινοῦν ἄματος καὶ σαρκός. Si parla di τὰ τέκνα τῆς σαρκός, “i figli della carne”, Rm 9,8; κατὰ σάρκα, “secondo la carne”, Gal 4,23.29; e correlativamente si parla di padri (gli ascendenti maschili) κατὰ σάρκα, Eb 12,9 (τοὺς μὲν τῆς σαρκός ἡμῶν πατέρας); Rm 4,1 (Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα). Talché in Abramo gli Israeliti sono tutti della medesima carne, Rm 9,3 (ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα); 11,14 (εἰ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν).

¹²² È precisamente di tale “potestà” che sembra parlare Paolo in 1Cor 11,10, a proposito del velo che la donna (= moglie) deve portare in capo quando prega o profetizza: διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἔξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους (così gli angeli sono messi in guardia, di modo che non abbiano a cadere nel peccato di cui Gen 6,1-4).— Qualche dubbio potrebbe sorgere per via di Gal 3,28 (più ancora: per via di qualche interpretazione che viene data a tale passo): in Cristo non c’è più «uomo e donna». Sul modo in cui sembra corretto intendere, si tornerà più avanti, a suo luogo.

¹²³ L’antico comandamento «Non commettere adulterio» permane in vigore: Mt 5,27; Mt 19,18 // Mc 10,19 // Lc 18,20; Rm 13,9; Gc 2,11; cf. Rm 2,22; 7,1-3; 1Cor 7,39; Mt 1,19-25.

diritto alla sua sottomissione (ὑποτάσσεσθαι, ὑποταγή) e obbedienza (ὑπακούειν, ὑπακοή)¹²⁴; (b) su figli e figlie la *patria potestas*, che comprende il diritto alla loro sottomissione e obbedienza¹²⁵; (c) su schiavi e schiave la *dominica potestas*, che comprende il diritto di proprietà su di essi¹²⁶, il diritto al loro servizio¹²⁷, il diritto alla loro sottomissione e obbedienza¹²⁸, il diritto di giudicarli¹²⁹.

Quanto ai *casi di coinvolgimento* dell'intera famiglia in atti (o perlomeno negli effetti di atti) posti in essere dal capo-famiglia, essi sono del tipo già riscontrato con sorpresa nell'Antico Testamento. Oltre al caso del debitore insolvente (che va venduto assieme a moglie e figli)¹³⁰, troviamo i casi di capi-famiglia: che accolgono il saluto della "pace" messianica¹³¹, che giungono all'adesione di fede¹³², che ricevono il battesimo¹³³, che si assicurano con la loro buona condotta la salvezza o la misericordia divina¹³⁴. In tutti questi casi risulta che il capo-famiglia, *sive agendi sive patendi modo*, è la sua famiglia; moglie e figli "non contano"¹³⁵; o meglio, contano *nel* loro capo-famiglia.

¹²⁴ "Sottomissione": 1Cor 14,34; Col 3,18; Ef 5,2 2-2; 1Tm 2,11; Tito 2,5; 1Pt 3,1.5-6. "Obbedienza": 1Pt 3,6. Si parla anche del "timore" che la moglie deve avere verso il marito: Ef 5,33 (φοβῆται); 1Pt 3,2 (ἐν φόβῳ); cf. l'espressione ebraica *jir'at jhwh*, «il timore di JHWH» (p. es. Is 11,2), e altre simili.

¹²⁵ "Sottomissione": 1Tm 3,4 (τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ); cf. Lc 2,51. "Obbedienza": Ef 6,1; Col 3,20; cf. Mt 21,28-31. La condizione del figlio, fintanto che vive sotto il padre, non differisce da quella dello schiavo, cf. Gal 4,1-2. Il figlio (τέκνον) presta servizio (δουλεύειν) al padre e obbedisce ai suoi comandi (ἐντολαί), Lc 15,29 (ma soltanto al figlio, si capisce, il padre può dire: πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν, Lc 15,31; in quanto figlio, erede, Gal 3,7).

¹²⁶ Tanto che ha un diritto alla restituzione dello schiavo fuggito, cf. la *Lettera a Filemone*. Gli schiavi si trovano "sotto il giogo" dei loro padroni, 1Tm 6,1; cf. Gal 5,1.

¹²⁷ Proprio dello schiavo è il δουλεύειν: Lc 16,13; 17,7-9; Ef 6,7; 1Tm 6,2; cf. Col 3,22. Il figlio della schiava nasce εἰς δουλείαν, Gal 4,24.

¹²⁸ "Sottomissione": Tito 2,9; 1Pt 2,18. "Obbedienza": Ef 6,5; Col 3,22; cf. Rm 6,16; cf. Mt 8,9 // Lc 7,8.

¹²⁹ Mt 18,23-34; 24,45-51; 25,14-30 // Lc 19,12-27; Rm 14,4.

¹³⁰ Mt 18,25: «Non avendo costui il denaro da restituire, il padrone ordinò che fosse venduto lui e la moglie e i figli e tutto quanto aveva, e fosse fatta restituzione».

¹³¹ Lc 10,5-6 (// Mt 12,12-13).

¹³² Atti 16,31: «Credi, e sarai salvo tu e tutta la tua casa». Cf. Gv 4,53; Atti 10; 18,8.

¹³³ 1Cor 1,15 (cf. Atti 18,8); Atti 10,44-48; 16,33. In 1Cor 1,16 e in Atti 16,15, poi, sono due donne — rispettivamente Stefana e Lidia — che fungono da capo-famiglia e coinvolgono nel battesimo il loro intero οἶκος. Si tratta verosimilmente di due vedove (con figli), e, come tali, persone *sui iuris* (Lidia appare persino titolare di una azienda commerciale, cf. Atti 16,14). Già nell'AT alla vedova (con figli; come anche alla divorziata) viene riconosciuto un simile status giuridico, cf. Num 30,10 (per ulteriori ragguagli sulla condizione della vedova nell'AT si vedano TOSATO, 1982, specie pp. 145-159, e 1983d). È un elemento di particolare interesse per i compiti dell'attualizzazione.

¹³⁴ Lc 19,9; Atti 11,14; 2Tm 1,16.

¹³⁵ «Quelli che mangiarono furono 5 mila uomini, senza contare mogli e bambini», χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων, Mt 14,21; 15,38; cf. sopra, n. 7.

La struttura organicistica e patriarcale della famiglia presta la categoria concettuale con la quale viene intesa e proposta l'unità in Cristo dei cristiani¹³⁶, come pure la "corporazione" che è la Chiesa, "corpo" (moglie) di cui il "capo" (marito) è il Cristo¹³⁷.

1. b) *Le radici culturali*

La permanenza in ambito cristiano della struttura organicistica e patriarcale della famiglia non dipende da una continuità meramente sociologica¹³⁸, ma soprattutto da una continuità culturale: fondamentalmente con la cultura israelitica (di cui sopra, in I 1. b), che del resto coincideva in sostanza (per quanto attiene il settore qui in esame) con quella ellenistica. Le concezioni relative al processo generativo umano, infatti, restano ferme — almeno nel più comune modo di pensare — all'analogia col processo riproduttivo vegetale, e quindi a una netta distinzione tra ruolo maschile (seme) e ruolo femminile (terra)¹³⁹. Ne consegue che la dottrina antropologica resta pur essa ferma alla netta discriminazione tra uomo (essere superiore) e donna (essere inferiore).

Quanto alla permanenza della concezione relativa alla riproduzione umana, chiaramente indicativo è ancora una volta il linguaggio che viene comunemente usato. Proprio come in ebraico, anche in greco esiste un unico termine per indicare il seme umano (maschile¹⁴⁰) e il seme vegeta-

¹³⁶ 1Cor 6,15-20; 12,12-27; Rm 12,4-5; Ef 5,30.

¹³⁷ Ef 1,22-23; 5,23; Col 1,18; cf. Ef 4,15-16 // Col 2,19.

¹³⁸ Alludo al fatto che le prime famiglie cristiane altro non sono che famiglie israelitiche. Con l'opera missionaria di Paolo e con la scomparsa della chiesa di Gerusalemme il quadro sociologico della provenienza si modifica. Non si modifica però il tipo di struttura familiare. Segno che essa poggia su radici culturali e che esse non sono specificamente giudaiche.

¹³⁹ Nella cultura ellenistica si discuteva, quanto al processo generativo, non solo di "seme", ma anche di sangue. E vi erano varie teorie circa l'incidenza del sangue (femminile) o dei sangui (maschile e femminile). Nel NT se ne ha lontana eco in Gv 1,13. Per più puntuali e documentati ragguagli, cf. TOSATO, 1983b.

¹⁴⁰ Nel NT si parla del "seme" di Abramo (Lc 1,55; Gv 8,33.37; Atti 7,5.6; Rm 4,13; 11,1; 2Cor 11,12; Eb 2,16), di Davide (Gv 7,42; Rm 1,3; Atti 13,23; 2Tm 2,8); mai del "seme" di una qualche matriarca. Non costituiscono eccezione né Ap 12,17, né Eb 11,11. (1) Ap 12,17: καὶ ὄργισθη ὁ θρόνων ἐπὶ τῆ γυναικί καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Il passo fa palese (finanche verbale) riferimento a Gen 3,15 (LXX: καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς). Come vada inteso questo σπέρμα αὐτῆς già si è chiarito sopra, in n. 36. (2) Eb 11,11: πίστει — καὶ αὐτῆ Σάρρα στείρα — δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πιστὸν ἠγήσατο τὸν ἐπαγγελῶμενον. Anche qui si fa palese riferimento a un testo dell'AT, precisamente a Gen 18,1-15. È ad Abramo che Dio rivolge la sua promessa; promessa che suscita l'ilarità, non la fede, di Sara. Eb 11 viene esaltando (vv. 8-19) la fede di *Abramo*, che Dio premia, dando a *lui*, pur

le¹⁴¹: σπέρμα (da σπείρειν, "seminare"; alla lett.: "ciò che è seminato", cioè che il seminatore, ὁ σπείρων, semina nel suo campo). E, proprio come l'ebraico *zera'* nell'AT, così il greco σπέρμα nel NT sta, oltretutto per seme umano (maschile), pure per figlio e per discendenti / discendenza¹⁴²: *unum sunt*¹⁴³.

Quanto alla permanenza della dottrina antropologica che discrimina nettamente tra uomo (/marito) e donna (/moglie), basta anche soltanto ricordare l'argomentazione addotta da Paolo a sostegno dell'obbligo per le mogli di portare il velo nelle assemblee liturgiche: «Voglio però che voi sappiate che di ogni uomo il capo è il Cristo, ma capo di una donna (è) l'uomo (/marito)... L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria di un uomo (/marito). Infatti, non l'uomo deriva dalla donna, bensì la donna dall'uomo (οὐ γὰρ ἔστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός); né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo (καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα). Per questo la donna deve portare sul capo (un segno della) potestà (che è su di lei), a motivo degli angeli»¹⁴⁴.

avanti negli anni — e per giunta con una moglie sterile — la forza di "deporre seme". Cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3.a ediz., Oxford: Clarendon Press, 1967, pp. 83-89 e B.M. METZGER, *Textual Commentary to the Greek New Testament*, London: United Bible Societies, 1975, pp. 672-673. Di parere contrario, da ultimo, si è espresso P.W. VAN DER HORST, "Sarah's Seminal Emission: Hebrews 11.11 in the Light of Ancient Embryologie", in D.L. Balch, E. Ferguson e W.A. Meeks, eds., *Greeks, Romans, and Christians*, Fs. A.J. Malherbe, Minneapolis: Fortress Press, 1990, pp. 287-302; art. ristampato in IDEM, *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on their Interaction*, Kampen: Kok Pharos, 1994, pp. 203-223 e ancora in A. Brenner, ed., *The Hebrew Bible in the New Testament, A Feminist Companion* - 10, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, pp. 112-134). La documentazione che egli adduce è in sé apprezzabile, ma scarsamente rilevante quale prova che nel giudaismo del sec. I d.C. circolasse l'idea che la donna produce "seme" e che il figlio è — almeno anche — "seme" della madre.

Il compito di suscitare un "seme" (= dare un figlio) all'uomo morto senza lasciare figli cade sui suoi fratelli, prendendo in moglie la vedova (Mt 22,24-25 // Mc 12,19-22 // Lc 20,28); cf. sopra, n. 48.

Gli alberi genealogici (cf. Mt 1,1-7; Lc 3,23-38), al pari di quelli dell'AT, vanno di padre in figlio. Nella genealogia del primo Vangelo vengono menzionate anche alcune madri, ma con espressione linguistica indicativa della diversità tra funzione paterna e materna (Mt 1,5-6: Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ραχάβ, Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ρούθ... Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρῖου): il padre genera il figlio *dalla* madre.

¹⁴¹ Di σπέρμα "seme vegetale" si parla in: Mt 13,24.27.32.37.38 (parabola della zizzania); Mc 4,31; 1Cor 15,38; 2Cor 9,10.

¹⁴² Si veda, ad es.: per "seme maschile", Gv 7,42; per "figlio", Mc 12,19-22; per "discendente", Rm 11,1; per "discendenti / discendenza", Lc 1,55.

¹⁴³ Tutti i discendenti (l'intera discendenza), a partire dal primo, diretto discendente (il figlio), altro non sono che il "seme" del capostipite. Così, anche un lontano antenato, può essere chiamato πατήρ, "padre"; p. es.: Abramo, Mt 3,9; Lc 1,73; David, Mc 11,10; Lc 1,32. — Tutti i discendenti sono già presenti nei lombi del loro antenato, e già operano assieme a lui, cf. Eb 7,10. Questo modo di intendere la connessione-identità dei discendenti con gli ascendenti maschili (vuoi del proprio casato, p. es. in David e Giuda; vuoi della propria etnia, p. es. in Abramo; vuoi dell'intera umanità, in Adamo) costituisce il presupposto e sembra poter giovare alla spiegazione della formulazione paolina circa il peccato originale (cf. sotto, *Parte III*, punto 4).

¹⁴⁴ 1Cor 11,3-10. Al v. 12 Paolo torna sull'ordine di derivazione, e, pur riconoscendo l'evidente fatto che l'uomo pur sempre viene partorito da una donna, non confonde tra generare e partorire, tra chi

2. Dall'apparente sfavore per la famiglia alla difesa della famiglia

Gli scritti del NT manifestano il succedersi di due fasi contrapposte nelle statuizioni cristiane circa la famiglia. La prima, apparentemente, di netto sfavore; la seconda, di difesa. Tra le due fasi, a segnare il passaggio dall'una all'altra e insieme a gettar luce sia sull'apparente sfavore per la famiglia nella prima fase, sia sulla difesa della famiglia nella seconda fase, sia sul passaggio dalla prima alla seconda, sta il mancato accadimento di un grande evento atteso. Seguiamo questo processo secondo l'ordine in cui si è sviluppato.

2. a) L'apparente sfavore per la famiglia

Il messaggio evangelico sembra portare con sé direttive pratiche¹⁴⁵ fortemente innovatrici in fatto di famiglia. Sia la normativa consuetudinaria dell'Israele pre-esilico (cf. sopra, I. 2. a), sia la normativa legislativa dell'Israele post-esilico (cf. sopra, I. 2. b) avevano — ciascuna a suo modo: assecondando la prima soprattutto gli interessi dell'individuo, promuovendo la seconda soprattutto gli interessi della nazione — valorizzato e rafforzato l'istituto familiare. Ora invece sembra che le direttive evangeliche, pur formalmente in linea con la legge post-esilica (nel senso che anch'esse in apparenza s'intromettono, e ancor più incisivamente, nella sfera dell'autonomia individuale e familiare), siano sostanzialmente orientate al deprezzamento e alla dissoluzione dell'istituto familiare. Sembra che la famiglia venga ora considerata come non rispondente agli interessi degli individui, né all'interesse del regno di Dio (= il corrispettivo, pur nella sua diversità, della nazione/Stato Israele); che essa costituisca anzi una difficoltà, se non addirittura un impedimento, per l'accesso al regno, e come tale vada, in pratica evitata o abbandonata, in teoria superata. La stessa sua struttura organicistica e patriarcale sembra venire intaccata. Questo orientamento apparentemente nuovo emerge da un insieme di detti e di esempi.

genera (l'uomo) e chi partorisce (la donna): «la donna è (deriva) dall'uomo, l'uomo (viene) attraverso (mediante) la donna», ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός. Così, a proposito della nascita di Gesù, Luca sembra scegliere con cura i termini: Maria lo ha «partorito», non «generato» (usa τίκτω, non γεννώ). Cf. A. VICENT CERNUDA, "El paralelismo de γεννώ y τίκτω en Lc 1-2", *Biblica* 55, 1974, 260-264. Cf. anche TOSATO, 1992 (riproposto in 1994).

¹⁴⁵ Preferisco parlare qui di "direttive pratiche", e non di "normativa". Abbiamo a che fare, infatti, insieme con comandi e con consigli in ordine alla condotta; e il confine tra i due non sempre è chiaramente distinguibile. Il termine più generico si presta meglio a esprimere entrambi.

Quanto ai *detti*, essi insegnano: (a) per il caso in cui un uomo non abbia moglie (vuoi perché ancora non l'abbia presa, vuoi perché, avutala, più non ce l'abbia), è meglio per lui non andare a prenderla o a riprenderla, e restare invece vergine o non-coniugato¹⁴⁶. È meglio quindi non costituire o

¹⁴⁶ Tale direttiva troviamo in Mt 19,10-12: il detto sugli eunuchi. «Se questa è la condizione dell'uomo con la moglie [mancanza della facoltà di divorziare per un motivo qualsiasi; cf. sotto, in n. 182], οὐ συμφέρει γαμῆσαι, non conviene sposarsi» (più precisamente: «non conviene coniugarsi»; le nozze rappresentano la consumazione del matrimonio). Così esclamano i discepoli. Anzi che respingere questa conclusione, Gesù la fa propria; rilanciandola però con un diverso e ben più consistente razionale. Non per le difficoltà di un matrimonio che non si può sciogliere (tolto che per giusto motivo; cf. sotto), bensì «per il regno dei cieli», διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, conviene rendersi eunuchi. Per entrare nel regno divino? per entrarvi più agilmente e meglio? per dedicarsi alla sua predicazione? Il testo suscita questi interrogativi, senza scioglierli. Ma la generalità dell'affermazione lascia pensare che sia ritenuta valida per tutti e tre questi casi. Essa traccia, comunque, un ideale di vita davanti a ogni «discepolo del regno» (cf. Mt 13,52): la rinuncia al matrimonio per i non coniugati e la rinuncia all'uso del matrimonio per i coniugati. Per comprendere quanto dovesse suonare sconvolgente questa idealizzazione dell'eunuco, basterà rindicare alle indicazioni date sopra (in n. 76).

Il detto sugli eunuchi considera il matrimonio — com'era costume (cf. sopra) — dalla parte dell'uomo. Ma va inteso come comprensivo di una direttiva analoga per la donna. Come conferma Lc 20,34-35: Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχὲν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, «I figli [e figlie] di questo mondo (= pagani/e) prendono moglie e vengono date a marito, ma quelli [e quelle] che sono stati giudicati [e] degni [e] di quell'[altro] mondo e della resurrezione dai morti (= cristiani/e) né prendono moglie né vengono date a marito» (per questa traduzione e per il senso del passo, cf. sotto, n. 175; i testi paralleli di Mt 22,30 e Mc 12,25 propongono diversamente). Anche per la donna, dunque, è meglio restare vergine se non ancora maritata (vi torniamo sotto, in questa nota) e astenersi dal reclamare il debito coniugale se già maritata (vi torniamo più avanti, in n. 150).

Il detto che immediatamente segue (in Mt 19,13-15) sembra ribadire e, se possibile, accentuare il medesimo insegnamento: «Lasciate che i bambini vengano a me, perché il regno dei cieli è di persone simili a costoro», τῶν γὰρ τοιοῦτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. «Bambini»: cioè vergini. Ci si sovvieni di Ap 14,4: «Costoro (i «redenti» dalla terra) sono quelli che non si sono contaminati con donne, sono infatti vergini», οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γὰρ εἰσιν.

Se vago resta il linguaggio figurato di Mt, preciso — ma da decifrare con cura — giunge il linguaggio proprio, usato da Paolo in 1Cor 7. Il principio generale (e astratto, cf. sotto, nn. 149 e 175), che vale per i non-ancora coniugati (παρθένοι: i «vergini», maschi e femmine), per i non-più coniugati (ἀγαμοὶ e χήραι: separati, divorziati, vedovi, maschi e femmine) e anche per i coniugati (γεγαμηκότες, γαμήσαντες; per quest'ultima categoria cf. sotto, alla n. 150) suona: «è cosa buona per l'uomo non attaccarsi a donna», καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἀπτεσθαι (v. 1; la Bibbia CEI traduce «non toccare donna»: è un calco del tendenzioso *mulierem non tangere* della Voigata, non una versione accurata dell'originale greco; il v. 2 chiarisce che questo «non attaccarsi a donna» è il contrario dello «avere moglie» e «avere marito»). Tale principio si specifica, dicendo: (1) che per i non-ancora coniugati (abbiano o non abbiano essi già stipulato lo «sposalizio») è cosa buona (καλόν), cosa migliore (κρεῖσσον), non coniugarsi (vv. 25-28, 34 e 36-38; p. es. v. 27: λέλυσαι ἀπὸ γυναικός, μὴ ζῆται γυναῖκα); (2) che per i non-più coniugati è cosa buona restare in questo stato (vv. 8-9, 32-34 e 39-40; p. es. v. 8: λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς καὶ γώ. Paolo, evidentemente, è senza moglie: vuoi perché separatosi da lei, vuoi perché vedovo).

È lecito nutrire qualche dubbio sul fatto che Gesù stesso abbia enunciato la direttiva circa la generale «convenienza» di abbracciare una totale continenza; o almeno che l'abbia fatto nei termini che Mt gli ascrive. Infatti: (a) Il detto sui bambini ha nei passi paralleli di Mc 10,13-16 e Lc 18,15-17 un prolungamento esplicativo, e tale spiegazione volge la similitudine in altro senso rispetto a quello implicito in Mt (bisogna accogliere il regno di Dio con la semplicità dei bambini). (b) Il detto sugli eunuchi è esclusivo di Mt, non ha paralleli negli altri Vangeli, né conferme in tutto il NT. (c) Paolo in 1Cor 7 tratta a lungo, e sotto i vari profili possibili, la questione se sia meglio per un cristiano e una cristiana sposarsi o non sposarsi (o meglio: coniugarsi o meno), giungendo — come abbiamo visto — a proporre una dottrina simile a quella di Mt 19,10-12. Nel proporla, tuttavia, attesta esplicitamente e

non ricostituire una propria famiglia (niente moglie e così neppure figli)¹⁴⁷: non per dare o dando poi corso a libera attività sessuale al di fuori del coniugio, bensì astenendosene totalmente¹⁴⁸. Il matrimonio non viene proibito in assoluto, ma sembra guardato con sfavore, e concesso come rimedio all'incontinenza¹⁴⁹. (b) Per il caso in cui un uomo si trovi ad avere moglie, è

ripetutamente che si tratta di un consiglio *personale* (vv. 8.25.40). In tema di divorzio egli dispone di un comando del Signore (v. 10), in tema di rinuncia al matrimonio e di astensione dall'uso del matrimonio, invece, può appellarsi unicamente a una parola propria. Resta il fatto non trascurabile che, comunque, un simile insegnamento da Paolo sia stato dato, e da Mt sia stato attribuito a Gesù.

¹⁴⁷ Procedere al matrimonio, e con ciò alla costituzione di una propria famiglia, pur riconosciuto come un diritto, pare dunque non venire più considerato come esercizio di una facoltà onorata e meritoria, elargita dalla Provvidenza per la realizzazione umana tramite personale completamente con moglie e figli; né, tanto meno, come una benedizione/comando, impartita/o da Dio per il bene della nazione. Di questo rovesciamento di posizioni sembra esservi coscienza. Al *καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν* (quindi anche la *corpia* umana) di LXXGen 1,31, all' *οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον* di LXX Gen 2,18, e al *ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* di LXX Gen 2,24, Paolo sembra intenzionalmente contrapporre, in 1Cor 7,1, il suo *καλὸν ἀνδρῶπι γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*.

¹⁴⁸ Il modello è quello del "farsi eunuchi". Cf. 1Cor 6,12-14; Gal 5,13.19-21.24; Rm 6,15-23.

¹⁴⁹ "Non proibito". 1Cor 7,28: *ἐὰν δὲ καὶ γαμήσης, οὐχ ἡμαρτες· καὶ ἐὰν γήμη ἢ παρθένος, οὐχ ἡμαρτεν*, «ma se anche ti sposi, non fai peccato, e se la vergine si sposa non fa peccato»; 1Cor 7,36-38: se uno vuole andare avanti col procedimento matrimoniale, e passare dal matrimonio rato al matrimonio consumato, «lo faccia: non pecca, vadano pure a nozze», *ποιεῖτω, οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν*: «colui che va a nozze con la sua vergine fa bene», *ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ* («chi non la conduce a nozze farà meglio», *ὁ μὴ γαμίζων κρείσσον ποιήσει*). [Questo «fa bene» (*καλῶς ποιεῖ*) va inteso nel senso di «non fa peccato»: perché, come stiamo vedendo, per tutto 1Cor 7 viene ripetutamente detto che «bene» (*καλῶς*) è rinunciare al matrimonio e anche ai rapporti coniugali.]

Paolo giunge persino a dare, in 1Cor 7,2, il seguente consiglio *pratico* (diverso dal suo principio *astratto*, cf. sopra, n. 146; su questa apparente incongruenza torneremo più avanti, in n. 178): *ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω*, «ciascuno abbia la propria moglie, e ogni donna il proprio marito». Esso è in linea con il monito precedentemente dato da Paolo in 1Tess 4,4 (cf. TOSATO, 1976, pp. 93-95; circa i nuovi, decisivi chiarimenti sul senso di questo passo, provenienti dai testi di Qumran, si potrà vedere TOSATO, 1999?) e, ancora di più, con la raccomandazione fatta dall'Apostolo in 1Cor 11,11: *οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρός οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναῖκός ἐν κυρίῳ*, «né la donna sia senza marito, né l'uomo senza la moglie nel Signore».

[La Bibbia CEI, analogamente a molte Bibbie moderne in lingua volgare, traduce 1Cor 11,11: «nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna». Ritiene dunque che si parli qui di "donna" e di "uomo", e si tratti di una constatazione circa *lo stato di fatto* (introduce infatti nel testo un verbo all'indicativo: "è"). Giudico questa traduzione, considerata sia in sé, sia nel suo contesto, poco fedele. Certamente: *γυνὴ* sta sia per "donna" che per "moglie", *ἀνὴρ* sia per "uomo" che per "marito". Ma, qui: per una donna "non essere senza uomo" difficilmente significa qualcosa di diverso da "non essere senza marito", e parimenti per un uomo "non essere senza donna" difficilmente significa qualcosa di diverso da "non essere senza moglie" (nel seguente v. 12 si parla, implicitamente, di procreazione). Sappiamo poi che "nel Signore", nelle comunità cristiane, questo *non era* lo stato di fatto (non lo era *in assoluto*), *né doveva essere* per alcuni (quelli cui Paolo si oppone in 1Cor 7) lo stato di diritto. Ora, nella presente pericope (1Cor 11,1-16), Paolo parla del dovere della donna-moglie di pregare a capo coperto, per rispetto anzitutto del suo "capo", che è il marito (non un uomo qualunque): *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ... πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ καταιοχνεῖ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς... ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*, vv. 3.5.10. Ma, dopo aver fortemente, crudamente sottolineato lo stato di sudditanza della donna-moglie (vv. 7-9: *ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν. οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα*) — e questo al fine di giustificare l'obbligo

cosa buona per lui (e parimenti per lei) rinunciare ai rapporti coniugali¹⁵⁰. I rapporti coniugali (tra coniugi) non vengono proibiti in assoluto, ma sembrano riguardati con sfavore (anche quelli ordinati alla procreazione), e concessi come rimedio all'incontinenza¹⁵¹. Non solo: sembra persino che sia cosa buona (doverosa?) per il marito lasciare la propria moglie (separarsi da lei; quindi sciogliere almeno di fatto, anche se non giuridicamente, il legame matrimoniale)¹⁵². (c) Per il caso in cui un uomo abbia figli / figlie o per con-

per lei del velo —, sembra che Paolo (a giudizio di alcuni non Paolo, ma un interpolatore) non voglia venga tratta una indebita conseguenza da parte di quanti, tra i cristiani di Corinto, osteggiano il matrimonio, e perciò egli tiene a ribadire esplicitamente la "regola" *pratica* già sopra enunciata in 1Cor 7,2.]

"Non proibito", ma "come rimedio". 1Cor 7, 2: διὰ δὲ τὰς προνομίας, «a motivo delle trasgressioni sessuali»; 1Cor 7,9: εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν, κρείττον γὰρ ἔστιν γαμησάει ἢ πυροῦσθαι, «ma se non sanno contenersi, convolino a nozze; è meglio essere coniugati che bruciare». Cf. 1Tm 5,11-15.

A leggere questi testi, viene da pensare che lo sfavore per il matrimonio dipenda dallo sfavore per la pratica sessuale, guardata questa con sfavore persino all'interno del coniugio (cf. subito appresso e n. 151). Vedremo però più avanti (in 2. b) che le cose non stanno propriamente così: né quanto allo sfavore per il matrimonio, né quanto allo sfavore per la pratica sessuale, né quindi, e a maggior ragione, quanto alla dipendenza del primo dal secondo. Questo falso — eppur comune — modo di intendere molto deve a un travisamento corrente circa il senso di Mt 5,28 (lo si trova già in ATENAGORA, *Supplica ai cristiani*, § 32). Si suole leggere: «io vi dico: chi guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei» (traduzione della Bibbia CEI); e se ne deduce una condanna dello stesso *desiderio* sessuale (figuriamoci dunque della *pratica* sessuale). Ma la lettura è sbagliata, e la deduzione senza fondamento. Il detto si trova in un passo che tratta del comandamento contro l'adulterio (Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, *Ὁὐ μοιχεύσεις*, Mt 5,27, con citazione di LXXEs 20,13 e LXXDt 5,17), e suona: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμήσει αὐτήν ἤδη ἡμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. La γυνή in questione è ovviamente *la moglie altrui*, a proposito della quale già il comandamento di LXXEs 20,17 e LXXDt 5,21 proibiva di concupirla: οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. Come si è appena ricordato, in greco non esistono due termini distinti per dire "donna" e "moglie", ma un unico termine indistinto, γυνή, che serve per designare entrambe. Non dunque il desiderio sessuale viene qui condannato, ma quello che si coltiva (e si rende a suo modo attivo con lo sguardo) nei confronti della *moglie del prossimo*.

¹⁵⁰ Questa disposizione già sembra implicita nel detto del "farsi eunuchi" (cf. sopra, n. 146). Compare poi esplicitamente in 1Cor 7,1.3-7.27-8 e 36-38, ma soprattutto al v. 29. Quanto al v. 1 (il principio generale), cf. sopra n. 146. Quanto ai vv. 3-7 (relativi agli attualmente coniugati): la prosecuzione dei rapporti sessuali tra i due coniugi è "concessione" (συγγνώμη), non "comando" (ἐπιτογή). Quanto ai vv. 27-28 e 36-38 (relativi principalmente agli "sposati" non ancora "coniugati"): è meglio non passare dal matrimonio rato al matrimonio consumato. Quanto al v. 29: «quelli che hanno moglie, siano come se non l'avessero» (οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν).

¹⁵¹ 1Cor 7,5-6: i coniugi abbiano tra loro rapporti coniugali, «affinché Satana non vi tenti tramite la vostra incontinenza questo però dico a modo di concessione, non a modo di comando», ἵνα μὴ πειράξῃ ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν. Sembra che avere rapporti tra coniugi non sia un comando (non più; lo era: *perù urebù*, Gen 1,28; *wehajú lebasar 'ehad*, Gen 2,24); sia (divenga) soltanto una concessione, per via dell'incontinenza.

¹⁵² Su questo punto sembra insistere particolarmente Luca. Nella enunciazione delle condizioni per essere discepoli di Gesù figura anche quella di "odiare", tra gli altri famigliari, anche la propria moglie (Lc 14,26; "odiare" è un termine semitico, usato anche in senso tecnico per dire "divorziare": cf. TOSATO, 1982, p. 128, n. 68; nel passo parallelo di Mt 10,37 né si parla di "odiare", né si fa menzione della moglie). A questo primo testo ne vanno avvicinati altri due: Lc 14,20 (nella parabola degli invitati che recusano l'invito — un invito a pranzo, non a pranzo di nozze: si raffronti Lc 14,16 con Mt 22,2 —, uno di questi si giustifica con «ho preso moglie», γυναῖκα ἔγημα; nel parallelo di Mt 22,5 simile personaggio di sposo novello non compare) e Lc 18,29 (nel promettere ai discepoli la ricompensa, Gesù menziona tra i loro titoli di benemerenzia quello di aver lasciato la propria moglie; nei paralleli di Mt 19,29 e Mc 10,29 non se ne fa cenno). E vi sono altri testi ancora: Lc 2,36-37 (senza paralleli); Atti 21,9; 24,25.

verso abbia padre e madre, è meglio (doveroso?) lasciarli/e¹⁵³. È meglio, quindi, procedere al disfacimento non soltanto della famiglia coniugale, ma anche della famiglia parentale (sembra così messa in crisi la struttura organicistica e patriarcale della famiglia). (d) Per il caso in cui uno sia padrone di schiavi/e, è meglio (doveroso?) per lui trattarli da liberi/e (sembra così messa in crisi anche la dimensione padronale della struttura familiare)¹⁵⁴.

Quanto agli *esempi*, essi sembrano suffragare i detti. Infatti: (a) Gesù, come tutte le nostre fonti lasciano ritenere, è rimasto celibe; e pare abbia fatto praticare la continenza ai Dodici¹⁵⁵; (b) I più diretti seguaci di Gesù, dietro sua richiesta, hanno abbandonato moglie, genitori e figli¹⁵⁶; (c)

Il medesimo insegnamento sembra fornire Gal 3,28: in Cristo, quindi per i cristiani, «non c'è *maschio e femmina*», οὐκ ἔστι ἀρσεν καὶ θήλυ (citazione, secondo la LXX, di Gen 1,27: *zaqar uneqebab bard' otam*, «maschio e femmina li creò»). Nell'ordine della grazia (in Cristo) viene superato l'ordine di creazione. Sembra che la coppia, nella sua unità matrimoniale e coniugale, con la sua struttura organicistica e patriarcale, più non sussista. Sembra che i coniugi recuperino entrambi la loro libertà. Ma si tratta di una interpretazione scorretta (cf. sotto, n. 171).

¹⁵³ Tale direttiva di Gesù troviamo espressa in forma radicale (semitizzante) in Lc 14,26: «Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre e i suoi figli (/ figlie) e i suoi fratelli e le sue sorelle... non può essere mio discepolo». La ritroviamo espressa, in forma più tenue (ellenizzata), in Mt 10,37: «Chi ama suo padre e sua madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me». Ma in Mt 10,34 troviamo anche: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a scindere (διχάσαι, "dividere", "fare in due"), (mettendo) un uomo *contro suo padre* (κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), e una *figlia contro sua madre*, e una *nuora contro sua suocera*, e i nemici dell'uomo saranno i suoi famigliari» (cf. sopra, n. 1091). La citazione, che ho evidenziato col corsivo, è di Mt 7,6: testo nel quale questi contrasti venivano però visti come ribellioni all'autorità familiare e adottati come segno della depravazione degli ultimi tempi; cf. Mc 13,12 e *mSotah* 9,15, e, per altro ma concordemente verso, Mal 3,24 e Lc 1,17). In Mt 8,21-22, poi, al discepolo che gli chiede il permesso di andare prima a seppellire suo padre, Gesù ingiunge: «Seguimi, e lascia i morti seppellire i loro morti». La Torah imponeva simile comportamento — di per sé contrario all' «onora il padre e la madre» — soltanto al *nazir*, il "consacrato" con voto specialissimo (Num 6,6-8), e al sommo sacerdote (Lev 21,11; cf. per contro la disposizione di Lev 21,1-4).

¹⁵⁴ Cf. *Lettera a Filemone*. In Cristo, del resto, «non vi è più né schiavo, né libero», οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος (Gal 3,28); cf. 1Cor 12,13; Col 3,11. Paolo afferma anche: «Io schiavo che è stato chiamato nel Signore è un liberto affrancato del Signore, ... non fatevi schiavi degli uomini», ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ... μὴ γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων (1Cor 7,22-23).

¹⁵⁵ C'è chi ipotizza, è vero, un matrimonio di Gesù, antecedente alla sua vita pubblica (p. es., W. E. PHIPPS, *Was Jesus married?*, Lanham, MD: University Press of America, 1986); e, certamente, si resta un po' sorpresi del fatto che in nessuna parte del Nuovo Testamento si parli espressamente di una scelta celibataria da parte di Gesù, come pure del fatto che Paolo in 1Cor 7, esortando a celibato/verginità, non adduca ad esempio il comportamento di Gesù, ma soltanto quello proprio (e del quale si dirà nella nota seguente). Tuttavia non vi è la minima traccia nelle fonti cristiane di un legame matrimoniale di Gesù, né di vita coniugale condotta da parte di alcuno dei Dodici durante la vita pubblica di Gesù.

¹⁵⁶ I discepoli hanno lasciato tutto, compresi i propri famigliari: Mc 10,29 // Mt 19,27.29 // Lc 18,28-29 (qui, in Lc, tra i famigliari lasciati si fa esplicita menzione anche della moglie; Pietro, come sappiamo, l'aveva: cf. Mc 1,30). L'abbandono tien dietro la chiamata di Gesù a seguirlo: Mc 1,16-20 // Mt 4,18-22 // Lc 5,1-11; Mc 2,13-14 // Mt 9,9 // Lc 5,27-28. Cf. le parabole di Mt 13,44-46.

Paolo, che attesta di non avere con sé la moglie (cf. 1Cor 7,7-8; 9,5-6), probabilmente l'ha lasciata (cf. Fil 4,3: ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, «prego anche te, legittima coniuge»; cf. CLEMENTE Al., *Stromata*, III 51,1; ORIGINE, *Comm. in Ep. ad Rom.*, 1,1; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, III 30,1). Per ἡ σύζυγος = "la moglie", la "con-iuge", si vedano EURIPIDE, *Alceste*, 314.342; *Test. Ruben*, 4,1; CIJ I, 215 (cf. B. ROCHETTE, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 115, 1997, pp. 169-170). Τὸ ζυγόν / ὁ ζυγός ἔ

Gesù ha abbandonato la propria madre e il proprio nucleo familiare¹⁵⁷; (d) gli schiavi tramite battesimo vengono introdotti — anch'essi, e a pari dei liberi — nella comunità cristiana, ottenendo nei confronti dei loro padroni cristiani uno stato di fratellanza non facilmente componibile con lo stato di sudditanza servile¹⁵⁸.

Apparentemente, dunque, sfavore grande nei confronti della famiglia, e disincentivo a costituirsi o a mantenerla. Il pensiero va — quasi a cedere e pressoché unico precedente di attacco analogamente radicale alla famiglia — al *Repubblica* di Platone.

2. b) Il fattore apocalittico dello "sfavore" per la famiglia

Simili direttive apparentemente anti-famiglia risultano strane a ogni

"il giogo", e συζεύγνυμι "aggiogare", "accoppiare sotto lo stesso giogo", "con-iugare" in matrimonio; così p. es. in Mt 19,6 // Mc 10,9: ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν... (cf. R. LE DÉAUT, "Targumic Literature and New Testament Interpretation", *Biblical Theology Bulletin* 4, 1974, pp. 249-251; TOSATO, 1976, pp. 74-76).

[È invalsa tra gli interpreti l'abitudine di negare che in Fil 4,3, con ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, Paolo si rivolga alla propria "legittima coniuge", e di addurre a sostegno di tale negazione la grammatica greca. In dettaglio, l'argomentazione è la seguente: l'aggettivo γνήσιε (della prima classe, a tre desinenze: γνήσιος, -α, -ον) è qui al vocativo *maschile* (non al voc. femminile, che è γνησία); quindi il sostantivo σύζυγε (che di per sé può essere sia maschile: ὁ σύζυγος, "coniuge", "compagno", "compare", sia femminile: ἡ σύζυγος, "coniuge", "moglie"), cui γνήσιε si riferisce, va qui considerato un vocativo *maschile*. Paolo si sta rivolgendo perciò a un *uomo*, non a una donna (e perciò neppure alla propria moglie). Senonché, la grammatica del NT fa conoscere vari casi di aggettivi che, a quell'epoca, erano passati dalla prima alla seconda classe, da tre a due desinenze; p. es.: ὁσιος (ὁσίους χείρας, 1 Tm 2,8), οὐράνιος (πλήθος στρατιῶν οὐρανόθεν, Lc 2,13); cf. F. BLASS e A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 13.a ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 40, § 59.2. Dunque γνήσιε può ben essere un vocativo *femminile*. Del resto, pare temerario, da parte nostra, accusare dei Padri di madrelingua greca, quali Clemente, Origene ed Eusebio, di essere incorsi in un lapalissiano errore di grammatica. Un altro Padre greco, GIOVANNI CRISOSTOMO, trattando del nostro passo (nelle sue *Homiliae in Epistolam ad Philippenses*, 13,2-3), si sforza in vario modo di evitare l'interpretazione corrente, che egli attribuisce ad "alcuni" (quella appunto di "legittima coniuge" di Paolo). Tra le soluzioni alternative che egli propone, al primo posto sta quella che si tratti sì di una donna/moglie, ma non della moglie di Paolo. Quindi neppure lui incontra difficoltà a prendere γνήσιε per un vocativo *femminile*. Vogliamo iscrivere anche Crisostomo nella lista dei Padri greci ignoranti in fatto di grammatica greca? Il rispetto per l'insieme dei dati a nostra disposizione (i testi patristici qui citati ne rappresentano un piccolo campione) induce piuttosto ad avanzare questa tesi: sono stati precisi interessi "teologico-ascetici" (lo sfavore verso il matrimonio, da sempre presente in ambito cristiano, specie per i ministri del Vangelo; cf. la traduzione che dà la Volgata del nostro passo: *Etiam rogo et te, germane compar*), e non ragioni esegetiche, che hanno portato gli interpreti a negare il significato più probabile dell'espressione paolina di Fil 4,3.]

¹⁵⁷ E non soltanto di fatto. Egli sembra disconoscere, con espressioni che riecheggiano formule della prassi giuridica, la propria appartenenza familiare in Mc 3,33-34 // Mt 12,48-49 (cf. Lc 8,21): Τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνας εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου; ... Ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου «chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? ... Ecco la madre mia e i fratelli miei».

¹⁵⁸ Per l'introduzione degli schiavi nella comunità cristiana, si veda p. es. Atti 8,26-39 (l'eunuco Etiope) e Atti 10-11 (è tutta la "casa" di Cornelio che riceve il battesimo, cf. 11,14: οὐ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου). Del resto, una profezia messianica prevedeva la diffusione dello Spirito finanche su schiavi e schiave: Gl 3,2; profezia di cui Atti 2,18 proclamano il compimento. Per la nuova situazione in cui viene a trovarsi lo schiavo cristiano verso il suo padrone cristiano, cf. *Lettera a Filemone*.

persona di buon senso, stranissime a quanti abbiano conoscenza, da un lato, di come in Israele la Legge avesse forgiato e imposto ai fedeli l'istituto matrimoniale (cf. sopra, I 2. b), dall'altro, di come Gesù ponesse l'osservanza della Legge quale prerequisito all'ingresso e alla permanenza nel Regno¹⁵⁹. Si sente l'esigenza di capire, andando alle ragioni di tanto radicale, apparente mutamento¹⁶⁰. Interrogiamoci dunque su chi, e come e perché, sia venuto proponendo e sollecitando la rinuncia al matrimonio, l'astensione dalla sessualità, l'abbandono della famiglia.

Siamo all'interno di un movimento giudaico, messianico (lo stesso nome "cristiano" basta a ricordarlo). Come dire: non all'interno di una scuola filosofica, che discetti *sub specie aeternitatis* circa l'essere e il dover essere della famiglia¹⁶¹; e neppure all'interno di una associazione del tipo di "Amnesty International", che si batta per il rispetto dei diritti umani e contro i soprusi delle autorità statali¹⁶². Siamo invece all'interno di una comunità di credenti che vivono in trepidante attesa dell'avvento del regno messianico, preannunciato dai profeti. Si tratta, per i fedeli Israeliti, dell'evento decisivo nella storia umana: comporta da un lato la perdizione definitiva di tutti i malvagi e dei loro regni di iniquità, dall'altro la salvezza definitiva (liberazione, sovranità e prosperità) dei giusti nel regno preparato per loro da Dio. Ora Gesù, il Figlio di David, Messia designato, ha proclamato come felicemente imminente questo regno: «Il tempo è compiuto, il re-

¹⁵⁹ Nell'annunciare il vangelo del regno divino, Gesù riprende il pressante appello alla conversione del suo Precursore (di colui che Egli considera il più grande di tutti i profeti, Mt 11,11 // Lc 7,28): «Il tempo è compiuto e il regno di Dio si è avvicinato, *convertitevi* e credete al Vangelo», Mc 1,15 (il testo ha μετανοείτε, alla lettera «pentitevi»; ma si tratta di un adattamento dell'originaria e tradizionale espressione ebraica *šûbû*, «convertitevi», cioè «tornate alla pratica della Legge»; adattamento introdotto dagli evangelisti in funzione della predicazione cristiana tra i Gentili). Egli attesta poi, secondo Matteo, di essere venuto a dare compimento alla Legge, non ad abolirla; delle sue prescrizioni nessuna, neppure la più piccola, ha da cadere; chi trasgredisce e insegna a trasgredire la Legge, anche in punti minimi, verrà considerato minimo nel regno di Dio, grande invece chi l'osserva e insegna ad osservarla. «Vi dico infatti: se la vostra giustizia non abonderà più (di quella) degli scribi e dei Farisei non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 5,17-20).

¹⁶⁰ Con l'esposizione che verrò ora svolgendo, non presumo di esaurire il tema — vasto e variegato — delle "ragioni" che stanno all'origine delle direttive sopra delineate per sommi capi. Mi limito ad esporne una, importante; quella che è, a mio modo di vedere, la principale, e che resta a tutt'oggi, sempre a mio modo di vedere, largamente sottovalutata (cf. sotto, *Parte III*, punto 2).

¹⁶¹ Ecco quello che forse, soprattutto in passato, i professori di teologia morale non hanno saputo tenere in sufficiente conto, dando l'impressione di assumere la Rivelazione attestata negli scritti biblici (in specie, quelli del Nuovo Testamento) a modo di una sacra Metafisica con la sua consustanziale Etica.

¹⁶² Il fatto che le direttive cristiane sopra esposte conducano, di per sé, alla disintegrazione di quel modello statale di Famiglia, imposto agli Israeliti dai legislatori post-esilici con palese, grave ingerenza nella sfera più inviolabile dell'autonomia individuale, potrebbe indurre qualcuno a pensarlo. Si consideri in particolare, tra gli altri, il fatto dell'apparente svincolamento dello schiavo dal giogo del suo padrone.

gno di Dio si è fatto vicino; pentitevi e credete al vangelo»¹⁶³. I suoi seguaci, che hanno creduto al suo εὐαγγέλιον, si adoperano a prendere tutte le misure necessarie e opportune per farsi trovare pronti al grande appuntamento. Nessun sacrificio è troppo grande (neppure la croce!), quando è in gioco la salvezza escatologica. Ma: quale il tipo delle aspettative, tale il tipo dei preparativi.

Le *aspettative* sono di tipo "apocalittico"¹⁶⁴. Ci si immagina che l'imminente istaurazione in terra del regno divino¹⁶⁵ si accompagni a cataclismi terribili: una distruzione conforme a quella che fece scomparire Sodoma e Gomorra, meritato annientamento dei corrotti¹⁶⁶; un secondo diluvio uni-

¹⁶³ Πεπληρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Marco 1,15; cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach*, cit. in n. 140, pp. 208-211). Μετανοεῖτε ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «Pentitevi, perché si è avvicinato il regno dei cieli» (Matteo 4,17). Prima della sua morte, Gesù invia i suoi seguaci a predicare l'identico messaggio: κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «Annunciate, dicendo: il regno dei cieli si è fatto vicino» (Matteo 10,7; cf. Luca 9,2,6; 10,9.11).

Circa questa *imminenza* dell'evento escatologico, che costituisce l'oggetto diretto e primario del vangelo di Gesù, si vedano, più concretamente: (1) Marco 13,30 (//Matteo 24,34 // Luca 21,32): ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται, «In verità vi dico: non passerà questa generazione, prima che tutto questo accada» (la generazione chiamata al *redder rationem* generale per i misfatti di tutte le generazioni precedenti è l'attuale: «In verità vi dico: tutte queste cose ricadranno su questa generazione», Matteo 23,33-36 // Luca 11,49-51; cf. Matteo 12,38-42 // Luca 11,29-32; Marco 8,38; Luca 17,25. Atti 2,40: «Salvatevi da questa generazione perversa»; Ebrei 3,7-19); (2) Matteo 10,23: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, «in verità vi dico: non avrete finito di percorrere i villaggi di Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo»; (3) Marco 9,1 (//Matteo 16,28 // Luca 9,27): «In verità vi dico: vi sono alcuni dei qui presenti che non assaporeranno la morte prima di vedere il regno di Dio venuto con potenza», Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει (Matteo: «... prima di vedere il Figlio dell'uomo venire col suo regno»; Luca: «... prima di vedere il regno di Dio»). Altre significative e concordi testimonianze vengono da 1Ts 4,15-17 («sulla parola del Signore»); Ap 3,11 («verrò presto»); 22,7.12 («ecco, io verrò presto»); 22,20 («sì, verrò presto!»).

Paolo ritiene che la fase conclusiva dei tempi presenti *sia giunta* (1Cor 10,11 e Gal 4,4), che la fine *sia per giungere* (1Ts 4,15-17; 1Cor 7,26-27.29-31; 15,31); convincimenti analoghi esprimono gli altri agiografi del NT: si vedano, ad es., Eb 9,26; 1Pt 4,7; 1Gv 2,18; Ap 10,6-7.

Per una trattazione più dettagliata e documentata sui convincimenti di Gesù e della Chiesa primitiva circa la prossimità del compimento delle aspettative messianiche, rimando a TOSATO, 1997b (in specie alla Parte III, punto «2.b. "Il quando"», pp. 114-115, 151-156).

¹⁶⁴ Di tipo "apocalittico": nel senso etimologico del termine (dipendono da "rivelazioni", ricevute tramite visioni, sogni, illuminazioni, e riguardanti l'avvenire) e nel senso della denominazione *Apocalisse* data a quei libri o a quelle sezioni di libro che contengono simili "rivelazioni". Per una trattazione più ampia e circostanziata sull'attesa apocalittica di Gesù e dei suoi primi seguaci, rimando a TOSATO, 1997b, pp. 113-120. 146-163.

¹⁶⁵ Oltre ai passi citati in n. 163, si consideri Lc 21,31: «Quando vedrete accadere queste cose, sappiate che il regno di Dio è vicino»; nei paralleli di Mt 24,33 e di Mc 13,29 al posto di «regno di Dio» si legge «Egli», cioè il Figlio dell'uomo. La sostanza non muta; cf. Dan 7, in specie vv. 13-14.22.27.

¹⁶⁶ Lc 17,28-30: «Come avvenne anche al tempo di Lot: mangiavano, bevevano, compravano, vendevano, piantavano, costruivano; ma nel giorno in cui Lot uscì da Sodoma piovve fuoco e zolfo dal cielo e li fece perire tutti. Così sarà nel giorno in cui il Figlio dell'uomo si rivelerà». La sorte di Sodoma e Gomorra (Gen 19,24-25.28) viene più volte rievocata, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, quale paradigma di

versale, condizione obbligata per l'avvio di una nuova umanità¹⁶⁷; un ritorno al caos primordiale, necessario preludio della nuova creazione¹⁶⁸.

I *preparativi* comportano scelte corrispondentemente drastiche. In generale, la consegna è di vegliare e pregare, di tenersi pronti¹⁶⁹. Ma, più in specie: come è meglio attenersi, in simili decisivi e traumatici frangenti, riguardo alle proprie mansioni ordinarie, riguardo ai propri compiti in campo familiare? Prendere moglie e fare figli, oppure non prenderla e non farli? Meglio non prendere moglie e non fare figli¹⁷⁰! Privilegiare, in caso di

distruzione completa e repentina; si vedano: Dt 29,22; 32,32-35; Is 1,9.10; 13,19; Ger 23,14; 49,18 (= 50,40); Lam 4,6; Ez 16,46-50; Am 4,11; Sof 2,9; Mt 10,15; 11,23-24; 2Pt 2,2,6-10; Giuda 7.

¹⁶⁷ Lc 17,26-27 (// Mt 24,37-39): «Come avvenne al tempo di Noè, così sarà nei giorni del Figlio dell'uomo: mangiavano, bevevano, prendevano moglie e davano a marito, fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca e venne il diluvio e li fece perire tutti». Cf. 1Pt 3,20; 2Pt 2,5; 3,6. Sarà da attendersi persino una tribolazione (θλίψις) peggiore di quella del diluvio, peggiore di quant'altre mai furono o saranno, Mt 24,21; Mc 13,19. Ma non è la fine: è l'avvio, come per il caso di Noè e dei suoi che si salvano nell'arca (cf. Eb 11,7; 2Pt 2,5), di una *παλιγγενεσία* (Mt 19,28; cf. *1Clemente* 9,4: Νῶε παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐπέρουξεν), di una nuova "rigenerazione" dell'umanità. Cf. Dan 12,1: «Sarà un tempo di tribolazione (*et sabb, καιρός θλίψεως*), quale mai ci fu dall'origine del genere umano (*mibefōt gōj, ἄφ' οὗ γεγένηται ἔθνος ἐπὶ τῆς γῆς*) fino a quel tempo; e in quel tempo sarà salvato (*jimmalet, σωθήσεται*) il tuo popolo, ogni individuo che si troverà iscritto nel libro». In Atti 2,40 Pietro scongiura: «Mettetevi in salvo (σώθητε) da questa generazione perversa»; la salvezza del battesimo fa pensare alla salvezza di Noè e dei suoi, 1Pt 3,20-21.

¹⁶⁸ Lc 21,25-28 (// Mt 24,29-30 // Mc 13,24-26): «Vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle, e sulla terra angoscia di popoli in ansia per il fragore del mare e dei flutti, mentre gli uomini moriranno per la paura e per l'attesa di ciò che dovrà accadere sulla terra. Le potenze dei cieli infatti saranno sconvolte. Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire su di una nube con potenza e gloria grande... la vostra liberazione è vicina». Riecheggiano in questo testo evangelico, innumerevoli passi dell'Antico Testamento relativi al "giorno di JHWH" (cf. Am 5,1) e agli sconvolgimenti cosmici che l'accompagnano (cf. Am 8,9). Se un universo precipita, un altro («nuovi cieli e nuova terra») affiora; se una creazione (quella "vecchia") scompare, un'altra (quella "nuova") compare. In 2Pt 3,10 si legge: «Il giorno del Signore verrà come un ladro. Allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta... E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e nuova terra, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (cf. 2Cor 5,17; Ap 21,1). Anche in questo caso vengono ripresi temi tradizionali al profetismo vetero-testamentario (cf. Sal 102,26-29; Is 43,18-19; 51,6; 65,17; 66,22).

¹⁶⁹ Lc 21,36 (// Mt 24,42 // Mc 13,33.37): «Vegliate, tutto il tempo pregando (ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντί καιρῷ δεόμενοι), perché abbiate la forza di sfuggire a quanto deve accadere e di stare eretti davanti al Figlio dell'uomo»; Lc 12,35-40 (// Mt 24,44): «Siano cinti i vostri fianchi e accese le vostre lucerne... tenetevi pronti (γίνεσθε ἔτοιμοι), perché il Figlio dell'uomo verrà nell'ora che non pensate»; 2Pt 3,11: «Poiché dunque tutte queste cose debbono così dissolversi, quali non dovete essere voi, nella santità della condotta e nella pietà, attendendo e affrettando la venuta del giorno del Signore».

¹⁷⁰ Non a caso si fa memoria della generazione al tempo di Noè: indaffarata nel prendere moglie e nel dare a marito, non s'avvide di nulla e fu inghiottita dalle acque del diluvio (cf. sopra, n. 167). In Mt 24,19 si ammonisce: «Guai alle donne incinte e a quelle che allatteranno in quei giorni» (cf. *Enoch* 99,5). In Lc 23,28-29 Gesù stesso, sulla via del Calvario, invita le donne di Gerusalemme a piangere su di loro e sui loro figli, perché «verranno giorni nei quali si dirà: Beate le sterili e i grembi che non hanno generato e le mammelle che non hanno allattato» (cf. Lc 11,27-28). In 1Cor 7,26-27 Paolo consiglia, «a causa della sovrastante calamità» (διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην), di non andare a cercarsi moglie (μὴ ζῆται γυναικα): «costoro avranno tribolazioni fisiche, e io vorrei risparmiarvele» (θλίψιν δὲ τῆ σαρκὸς ἔξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι); e ancora, in 7,29-31, Paolo esorta quelli che hanno moglie a vivere come se non l'avessero, perché «il tempo ormai si è fatto breve (si è contratto, ridotto)» (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν) e «la scena (l'attuale assetto) di questo mondo passa via» (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου; cf. sopra, note 163 e 165).

L'Antico Testamento fornisce un doppio, illuminante precedente. Nell'imminenza della caduta di

aut aut, i doveri e i vincoli famigliari, oppure la conversione e l'obbedienza al Cristo? Meglio la sequela del Cristo¹⁷¹! Accettare la speciale chiamata di Gesù a seguirlo nella sua opera di evangelizzatore itinerante, lasciando tutto, oppure respingerla, restando nella propria casa, coi propri cari, ai propri affari? Meglio accettarla¹⁷²!

Ecco fornita la chiave — in verità non recondita, non celata — che apre senza sforzo alla comprensione delle "sconvolgenti" direttive cristiane circa la famiglia. Nessuna ostilità pregiudiziale nei confronti della ses-

Gerusalemme, e degli orrori che l'avrebbero inevitabilmente accompagnata, Dio ordina a Geremia di non costituirsi una famiglia: «Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo. Perché così dice JHWH, riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo paese: moriranno di malattie strazianti... periranno di spada e di fame; i loro cadaveri saranno pasto degli uccelli dell'aria e delle bestie della terra» (Ger 16,2-4). Solo qualche anno più tardi, mentre i falsi profeti ordinano agli esiliati di soprassedere alle normali mansioni famigliari e professionali (perché le tribolazioni connesse alla liberazione e al rientro in patria sarebbero state imminenti), Geremia, che prevede invece tempi lunghi, scrive agli esiliati: «Così dice JHWH... prendete moglie e generate figli e figlie...» (Ger 29,4-6). A prospettive diverse circa la situazione di vita (cf. sopra, I 2 c) corrispondono comandi divini diversi, persino opposti. Non sarebbe male se i nostri moralisti ci riflettessero sopra.

¹⁷¹ Gal 3,28: οὐκ ἐνὶ Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἐνὶ δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλῃ πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. In Cristo — anche, e prima ancora, in rapporto alla chiamata del Cristo — non c'è potestà umana che possa fraporsi e contraporsi con preclusioni e divieti e comandi: né quella del giudeo (il fedele) sul greco (il pagano) (cf. Atti 10,1-11,18), né quella del libero (il padrone) sullo schiavo, né quella del maschio (il marito) sulla femmina (la moglie); né quella dell'autorità civile o religiosa sul suddito. Dio, in Cristo, non fa preferenza di persone; e ogni persona ha il diritto e il dovere di obbedire a Dio più che agli uomini (πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, Atti 5,29; cf. 4,19).

Il testo paolino di Gal 3,28 non implica dunque lo sconvolgimento della struttura organicistica e patriarcale della famiglia israelitica (e poi cristiana), ma ne richiama un limite tradizionale (cf. ad esempio Gen 22; Es 32,25-29; Dt 33,8-11), e lo fa valere per le nuove circostanze. Davanti alla chiamata del Cristo, e nella vita in Lui, prevale il diritto di ogni singolo essere umano (sia pure moglie, figlio/figlia, schiavo/schiava) all'adesione e alla piena partecipazione. Il dovere di obbedire a Dio prevale sul dovere di obbedire al proprio capo-famiglia.

¹⁷² Non bisogna confondere la *generale* chiamata che Gesù rivolge a tutti i suoi connazionali di aderire al messaggio evangelico, e di predisporre in modo conveniente agli imminenti eventi, con la *speciale* chiamata che Egli rivolge ad alcuni pochissimi (quelli che saranno infine dodici) di diventare con Lui portatori del messaggio evangelico, e di affrontare i molti, gravosi sacrifici — a cominciare dal distacco dai propri famigliari — che l'attività di evangelizzatori itineranti comportava. Né bisogna equivocare circa la finalità e la durata di questi sacrifici richiesti da Gesù ai suoi più stretti collaboratori. Le rinunzie, come quella alla propria famiglia, non vengono perseguite perché considerate in se stesse un bene, quasi il fine di un ideale ascetico; sono invece subite come un sacrificio necessario, accettato nel e per il perseguimento del bene sommo (per sé, per i propri famigliari, per la propria nazione, per l'intera umanità): predisporre all'accoglimento del regno divino che viene in terra (διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν). Queste forzate rinunzie sono poi previste *ad tempus*, di durata temporanea: fino all'avvento del regno. Una volta giunto il regno — ed esso giungerà prestissimo: «non avrete portato a termine il giro delle città di Israele, prima che sia giunto il Figlio dell'uomo» (Mt 10,23; e cf. sopra, n. 163) —, i Dodici avrebbero assunto un ruolo di governo, stabile nello spazio e nel tempo («Quando il Figlio dell'uomo sarà assiso sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele», Mt 19,28), e avrebbero recuperato, centuplicati, tutti i loro beni terreni (Mt 19,29 // Mc 10,29-30 // Lc 18,29-30). La prassi post-pasquale dei Dodici, che pure proseguono un'attività (almeno parzialmente) missionaria (divengono gli "apostoli"), adduce chiare conferme a quanto ora esposto (cf. 1Cor 9,5; su cui si tornerà più avanti).

sualità, quasi fosse un *intrinsece malum*¹⁷³. Nessuna predilezione, né idealizzazione, della verginità (celibato), quasi rappresentasse in sé uno stato di superiore perfezione. Nessuna svalutazione del matrimonio, quasi costituisse per istituzione o per natura il rifugio agli incontinenti. Nessuno "sfavore" verso la famiglia, quasi che la rete dei rapporti famigliari (coniugali, parentali, filiali) ostacolasse di per se stessa l'ingresso nel regno di Dio. Soltanto dei provvedimenti straordinari, e del tutto ragionevoli, perché commisurati alla perigliosa straordinarietà del momento. E, semmai, — date le circostanze — provvedimenti dettati da "favore" per il matrimonio e la famiglia: soprassedere e relativizzare per breve tempo, onde salvaguardare, e poter pienamente godere nell'imminente èra della benedizione.

2. c) Superamento delle ansie apocalittiche e difesa della famiglia

Il ritardo del *jôm jbw* ("giorno di JHWH"), della παρουσία ("avvento" del Signore), spinge la Chiesa della terza generazione (quella dei discepoli degli Apostoli, degli Evangelisti) a superare le ansie apocalittiche¹⁷⁴ e quindi anche a riaggiustare le direttive che ne erano il riflesso pratico. Dall'apparente sfavore per la famiglia si passa alla *difesa* della famiglia. C'era infatti chi, non accettando la lezione degli eventi, restava fermo alle direttive della prima ora, e anzi le trasformava da contingente, transeunte invito alla rinuncia matrimoniale e famigliare (dettato nella fattispecie dalle supposte circostanze del momento) in assoluta, permanente norma di asceti (imposta dall'essenza stessa dell'essere cristiani), rendendo in tal modo effettivo lo sfavore per la famiglia¹⁷⁵. È la conferma che nella coscienza ecclesiale si manteneva

¹⁷³ È vero che anche nel giudaismo, a partire dall'epoca ellenistica e sulla scia dei discepoli di Pitagora e Platone, l'ascetismo aveva guadagnato un certo seguito; e che, in questo ambito culturale, l'attività sessuale veniva considerata lecita se esercitata all'interno del coniugio e finalizzata alla procreazione. Tuttavia l'originaria esortazione cristiana alla continenza (alla ἐγκράτεια, cf. Atti 24,25) è altra cosa. Il razionale qui è diverso: non già il perseguimento di una virtù, e con essa della perfezione personale, bensì l'adozione di una misura eccezionale e transitoria, per affrontare meglio l'emergenza del momento e così assicurarsi un accesso meno traumatico nel regno.

È vero poi anche che in 1Cor 7,5 compare presente l'ancestrale credenza (cf. Lev 15; un tabù molto comune tra le popolazioni di cultura primitiva), secondo la quale l'attività sessuale produce uno stato di "impurità" in rapporto all'esercizio del culto. Ma il fatto che essa venga ritenuta (nel senso qui precisato) "contaminante", non significa che essa venga per tal via o nel contempo ritenuta malvagia.

¹⁷⁴ La Chiesa primitiva acquisisce presto coscienza che la prospettiva apocalittica errava su tempi e modalità dell'avvento del regno. «Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo?», Atti 1,11; «Vi preghiamo... di non lasciarvi così facilmente confondere e turbare..., quasi che il giorno del Signore sia imminente», 2Tess 2,1-2; «davanti al Signore un giorno è come mille anni, e mille anni come un sol giorno», 2Pt 3,8; «Il regno di Dio non viene in modo di attirare l'attenzione...», Lc 17,21. Il regno di Dio ha già preso inizio, l'*eschaton* è già cominciato: «il regno di Dio è in mezzo a voi», Lc 17,21; cf. Lc 4,21.

¹⁷⁵ Se ci è rimasta abbondante testimonianza dell'originario, apparente "sfavore" per la famiglia, lo dobbiamo in buona parte a queste resistenze opposte al cambiamento e all'insorgere di un effettivo

vivo e diffuso il ricordo del carattere eccezionale di quella originaria, apparente "opposizione" alla famiglia¹⁷⁶. Il nuovo orientamento apertamente pro-

sfavore per la famiglia. Già 1Cor 7 (di cui sopra, in II, 2.a; e come si chiarirà tra poco) è emblematico per questo scontro tra chi assolutizza le direttive originarie e chi, riconoscendone il carattere relativo, si adopera — sia pure molto cautamente — per il loro adattamento. Paolo dà ragione agli integralisti di Corinto quanto alla lettera; e tuttavia dà loro torto quanto allo spirito. Pur restando egli stesso all'interno della prospettiva apocalittica (cf. 1Cor 7,29-31; 1Ts 4,15-17), e pur cedendo talvolta alla tentazione di prestare supporto nuovo a direttive originariamente dipendenti dalle ansie apocalittiche (si consideri, p. es., il supporto dato in 1Cor 7,32-35: esso è nuovo in relazione al supporto apocalittico del passo immediatamente precedente, 1Cor 7,29-31), si rifiuta di condannare quanti si muovono in direzione diversa (cf. sopra, n. 149). Il futuro darà ragione a costoro, e alla prudenza di Paolo e alla saggezza della Chiesa post-apostolica. Anche se un'ininterrotta serie di pugnaci fondamentalisti perpetuerà nei secoli la sua insensata e nefasta battaglia oscurantista (le varie forme di *enkratismo* cristiano).

Tra gli antesignani di quanti tendono ad assolutizzare la lettera e, pur di salvarla, a fornirle nuovo supporto teorico, va riconosciuto *Luca*. Già sopra si è notato come questo Vangelo accentui, rispetto a *Matteo* e *Marco*, l'importanza della rinuncia ad avere una propria moglie (cf. n. 146) e del distacco dalla propria moglie, qualora uno già l'abbia (cf. n. 152); tanto da dare l'impressione di volerne fare degli obblighi per i veri cristiani. A complemento notiamo ora che, soprattutto in Lc 20,36 — dove si giustifica l' *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* di quanti sono stati giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione (Lc 20,35, riportato e tradotto in n. 146; ho reso *οἱ δὲ κατοξιωθέντες* con «quelli che sono stati giudicati degni», mentre traduttori e commentatori usano per lo più rendere con «ma coloro che saranno stati giudicati degni»; la ritengo una forzatura, dal momento che la forma verbale greca è un part. *aoristo* pass., non un part. *futuro* pass., e tutte le altre forme verbali dei vv. 35-36 sono al *presente*, nessuna al *futuro*) —, sembra di individuare presente la nuova base teorica, elaborata dall'evangelista per sostenere, nei tempi nuovi e nell'ambito della realtà nuova in cui egli si trova, la "lettera" delle originarie direttive matrimoniali cristiane: *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*, «E infatti neppure possono più morire: sono infatti uguali agli angeli e sono figli di Dio, essendo figli della risurrezione». Il razionale addotto qui da *Luca* non è (non è più) quello ideologico-apocalittico della difficoltà dell'ora, bensì quello ideologico-filosofico delle speculazioni (di stampo greco, platonico) circa la realtà corporale e l'attività sessuale, viste come inadeguate al modo di vita proprio alla nuova era, inaugurata con il Cristo. Sembra esserci l'idea che cristiani e cristiane, in quanto appartenenti all'*eschaton*, siano di per sé entrati in un ordine di vita "angelica". Rimando, per le necessarie elucidazioni esegetiche, a TOSATO 1997c. Resta infatti a tutt'oggi dominante, in rapporto a Lc 20,34-36, una lettura "dogmatica". Ma si vedano, per contro, U. BIANCHI, "The Religio-historical Relevance of Lk 20:34-36", in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (FS. G. Quispel), a cura di R. van der Broek e H. J. Vermaseren, Leiden: Brill, 1981, pp. 31-37; il dibattito seguito alla relazione di H. Crouzel al Colloquio del 1982 sull'*Enkrateia*, in *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di U. Bianchi, Roma: Ediz. dell'Ateneo, 1985, pp. 528-530; e soprattutto M.-E. BOISMARD, in P. BENOIT e M.-E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Évangiles* (Paris: Cerf, 1972), vol. II, pp. 347-349.

[L'individuazione, all'interno delle sacre Scritture, di tendenze fondamentaliste non pregiudica il dogma della loro ispirazione. Suppone soltanto che sia acquisita quella comprensione meno imperfetta della ispirazione scritturistica, cui il magistero cattolico è esplicitamente e ufficialmente giunto già da una cinquantina d'anni: PIO XII, Lettera enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 sett. 1943; cf. *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, a cura di A. Filippi ed E. Losa, 2.a ediz., Bologna: EDB, 1994, in particolare ai §§ 556-557, pp. 578-581. Cf. i chiarimenti adottati in TOSATO 1994 (in specie il quarto saggio) e 1997b (in specie le note 2 e 150)].

¹⁷⁶ A tener desta la memoria e a spingere per l'accantonamento delle direttive straordinarie e per il ripristino della normativa ordinaria (sostanzialmente quella della Torah) operavano anche altri fattori, oltre a quello della presa d'atto che le aspettative apocalittiche non si erano realizzate. Mi limito a menzionarne due. (1) La forza delle cose: una condizione di vita abnorme — qual'era quella inizialmente richiesta da Gesù ai suoi più stretti collaboratori, ma anche quella (un po' più blanda) richiesta indistintamente a tutti gli aderenti al suo vangelo —, non poteva essere mantenuta a lungo se non da pochissimi. (2) Le esigenze delle comunità cristiane in un mondo pagano e ostile: le comunità cristiane avevano un interesse vitale, prima ancora che missionario, di accreditarsi — contro la pessima fama che, per vari motivi, le circondava — quali gruppi sottomessi alle autorità, osservanti delle leggi, e rispettosi anzitutto dei costumi famigliari (i più inveterati e più onorati presso tutte le genti).

famiglia emerge da un dato di fatto e da una serie di direttive contrarie alle precedenti (conformi invece alla normativa israelitica del post-esilio).

Quanto al dato di *fatto*: è quello del comportamento tenuto dai Dodici (Pietro in testa), dai fratelli del Signore e poi di seguito dai capi delle comunità cristiane¹⁷⁷.

Quanto alla serie di *direttive* contrarie alle precedenti: (a) viene ribadita la bontà del matrimonio e, più o meno esplicitamente, anche la bontà dei rapporti coniugali¹⁷⁸; (b) viene chiesto di non lasciare la propria

¹⁷⁷ Secondo la testimonianza data da Paolo in 1Cor 9,5, «gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa» esercitano quello che viene riguardato come un loro diritto, e cioè ἀδελφῶν γυναῖκα περιάγειν, «di portare con sé una moglie sorella [= cristiana]». Segno che chi aveva la moglie (come Pietro, cf. Mc 1,30), l'aveva ripresa con sé, e chi ancora non l'aveva avuta, se l'era procurata. Cf. Atti 1,14 (Cod. Bezae, D: σὺν ταῖς γυναῖξιν καὶ τέκνοις, «con le mogli e figli») e Lc 23,49 secondo il frammento del Diatessarion di Taziano trovato a Dura-Europos (αἱ γυναῖκες τῶν συνακολουθησάντων αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, «le mogli di coloro che lo accompagnavano dalla Galilea»).

[Un'interpretazione diffusa di 1Cor 9,5 nega che Paolo, con ἀδελφῶν γυναῖκα, parli di una moglie cristiana; egli parlerebbe invece genericamente di una donna, insomma di una semplice inserviente. La giudico forzata e improbabile. È vero che γυνή può stare sia per "donna", sia per "moglie" (cf. sopra, n. 149). Ma l'espressione del testo — con γυναῖκα che segue ἀδελφῶν — suggerisce che qui γυνή stia per "moglie". Non fa molto senso dire "una sorella... donna". Dicendo "sorella" è già anche detto "donna"; non è già detto "moglie". Lo stesso buon senso poi dovrebbe venire in soccorso: si lascia forse la moglie (si pensi a Simon Pietro, addotto ad esempio proprio qui, in 1Cor 9,5), per prendere al suo posto una donna in qualità di inserviente? Inoltre, l'espressione greca γυναῖκα περιάγειν ha il significato di "avere una moglie" (cf. J.B. BAUER, "Uxores Circumducere", *Biblische Zeitschrift* 3, 1959, 94-102). Si veda infine come hanno inteso CLEMENTE Al., *Stromata*, III, 53; BASILIO di Cesarea, *Sermo de renuntiatione saeculi*, 1; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, III, 30. Dietro le strane contorsioni interpretative di quanti vogliono evitare il significato più palese dell'espressione paolina di 1Cor 9,5 sembrano all'opera gli stessi (discutibili) interessi "teologico-ascetici", che abbiamo incontrato all'opera nella interpretazione (deviante) di Fil 4,3 (cf. sopra, n. 156).]

Le disposizioni (di cui sotto), date per *episkopoi* e *diakonoi* (1Tm 3,2.12), nonché per *presbyteroi* (Tito 1,6), lasciano supporre già ben consolidata la prassi matrimoniale e famigliare — il che non stupisce, dato l'esempio apostolico —; essa andava soltanto regolamentata per bandire eventuali abusi. Cf. anche l'indicazione che emerge da IGNAZIO, *Lettera a Policarpo*, 5,2.

¹⁷⁸ In 1Tm 4,1-4, sotto forma di profezia per i calamitosi ultimi tempi (τὸ δὲ πνεῦμα ἠερῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς), si denuncia l'apostasia di alcuni (ἀποστήθονταί τινες τῆς πίστεως). Essi hanno dato ascolto a spiriti ingannevoli e a dottrine di demoni, impostori che vietano (tra l'altro) le nozze (ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων... κωλυόντων γαμεῖν). Mentre la regola di fede dice: «ogni cosa creata da Dio è buona e niente va rigettato se preso con rendimento di grazie», πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον (cf. la polemica di Col 2,16-23 contro i rigoristi che vogliono imporre restrizioni ascetiche: Μὴ ἄφη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης). Vi è, rispetto a 1Cor 7, concordanza e discordanza. La *concordanza*: già Paolo, respingendo la condanna del matrimonio (che i suoi interlocutori caldegiavano), aveva consigliato in concreto (in linea pratica e in generale) di non astenersi da matrimonio e vita coniugale (cf. sopra, note 146 e 149). La *discordanza*: Paolo però, venendo parzialmente incontro ai suoi interlocutori e sovvertendo il comando posto in Gen 1 e 2, aveva proclamato in astratto (in linea teorica, e nella prospettiva apocalittica) il principio che bene (καλόν), meglio (ὑπερίσσον), era non attaccarsi a donna, e che il farlo era concesso per evitare l'incontinenza (cf. sopra, note 149-151). Ora, in 1Tm 4,1-4 si torna al principio di Gen 1 e 2: il matrimonio è un bene di natura, non un semplice rimedio alla concupiscenza; a quel principio, cui Gesù stesso si era richiamato (stando a Mc 10,6 // Mt 19,4; cf. sopra, n. 91), nella sua discussione circa il divorzio (cf. sotto, n. 182, ultimo capoverso).

In 1Tm 2,15 si dice che la donna «si salverà partorendo figli». Quindi, anzitutto, andando a marito. In Eb 13,4 si legge: «Il matrimonio (γάμος) sia onorato (τίμιος) da tutti, e il talamo (κοίτη) senza

moglie (/il proprio marito)¹⁷⁹; (c) viene prestata molta attenzione alla pratica matrimoniale, e mantenuta — con i necessari adattamenti — la disciplina della Torah (la normativa post-esilica, secondo l'interpretazione corrente nel giudaismo dell'epoca), e cioè, soprattutto: il divieto di contrarre matrimoni illegittimi (*zenûṭ/zônûṭ*, in greco πορνεία: matrimoni "incestuosi", "misti", "adulterini")¹⁸⁰, l'obbligo di divorziare nei casi di matri-

macchia (δμίωντος), Dio giudicherà "prostituti" (πόρνους) e adulteri (μοιχοῦς)». Secondo l'interpretazione comune avremmo qui — per l'appunto come in 1Tm 4,1-4 — una difesa della dignità del matrimonio e un ammonimento a viverlo nella fedeltà. Non escluderei tuttavia che il testo dica altro o dell'altro, per la parte che riguarda γάμος e il suo correlativo πόρνους (l'altra coppia, κοίτη / μοιχοῦς si riferisce chiaramente alla fedeltà coniugale); che esso cioè chieda rispetto non, o non tanto, per il *matrimonio* (contro gli asceti che lo disprezzano), ma per il matrimonio *legittimo* (contro i πόρνους, termine tecnico che sta per "coniugi di un matrimonio *contra legem*"; cf. sotto, in n. 180).

¹⁷⁹ "Non lasciare", cioè non separarsi. Già Paolo, in 1Cor 7, insiste fortemente su questo punto (segno che ce n'era bisogno). Egli dà una regola generale: «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato» (v. 20). Egli vuole che tale regola venga rispettata persino nel caso di matrimoni divenuti "misti" (cf. sotto, n. 181). E tuttavia, qualora la separazione avvenga per difficoltà matrimoniali (non per ragioni ascetiche), Paolo non sembra opporsi. Esige soltanto, in tal caso, che la separazione non sfoci in divorzio (e susseguente matrimonio). Così in 1Cor 7,10-11.

¹⁸⁰ Gli scritti di Qumran sono venuti progressivamente chiarendo che, all'epoca di Gesù, il giudaismo raggruppava sotto la voce *zenûṭ/zônûṭ* (alla lettera "prostituzione", in greco πορνεία; traducendo *pornéia* con *fornicatio*, i Padri latini sembrano aver fatto un calco) le varie specie di matrimoni che in base alla Torah venivano giudicati, per uno o per altro verso, illegittimi (cf. TOSATO, 1994 e 1997a).

Di questa ampia categoria, nel suo insieme, il Nuovo Testamento parla — servendosi del termine tecnico-giuridico in uso — in 1 Tess 4,4 (cf. TOSATO, 1999?) e in Atti 15,20.29; 21,25. Secondo la decisione presa dalla Chiesa in Gerusalemme, i pagani che sono venuti e vengono alla fede cristiana non sono tenuti alla circoncisione né, quindi, all'osservanza dell'intera legge israelitica (i giudeo-cristiani, invece, ovviamente sì); essi pure, però, debbono osservare almeno alcune prescrizioni della Torah, tra cui quella che impone τοῦ ἀπέχεσθαι... τῆς πορνείας, «di desistere/astenersi dalla πορνεία». Quel che, in tal materia, vale per gli Israeliti, deve valere anche per *tutti* i cristiani. È possibile che Eb 13,4 richiami al rispetto di questa norma (cf. sopra, n. 178). Più in particolare:

(a) Della sottospecie matrimoni "incestuosi" parla Paolo in 1Cor 5-6. [Che di *matrimoni* qui si tratti lo indica l'espressione iniziale γυναῖκά τινα τοῦ πατρός ἔχειν (5,1), uno ha (in moglie) la (ex-)moglie del padre; del resto, "avere la moglie del padre" dice di un rapporto stabile (più ancora: di una *appartenenza*), che, tra liberi (e la γυνή πατρός attesta che si parla di liberi), non è il concubinato, ma il matrimonio; si raffrontino inoltre l'espressione di 1Cor 5,1 con quella di Mc 6,18 // Mt 14,4, e l'espressione di 1Cor 6,16 con quella di LXXGen 2,24. Per tutta la problematica sottesa al caso in questione, si veda D. DAUBE, "Pauline Contributions to a Pluralistic Culture: Re-Creation and Beyond", in D. G. Miller e D. Y. Hadidian, *Jesus and Man's Hope*, vol. II, Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1971, pp. 223-245.] Paolo qualifica tali matrimoni come πορνεία in 5,1ab (πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἦτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν; cf. GAIΟ, *Institutionum commentarii*, I, § 63: «item eam [uxorem ducere] non licet, quae mihi quondam [...] nurus [...] fuit») e ancora, ritengo, in 6,13.18. [N.B.: pur *illegittimi*, tali matrimoni erano *validi*; cf. la nota seguente.] Egli giudica incompatibile la permanenza nella comunità cristiana dei trasgressori, e riprovevole la tolleranza dimostrata (addirittura il vanto ostentato; cf. DAUBE, appena cit.) nei loro confronti da parte della chiesa di Corinto. Gli illegittimamente coniugati (i πόρνου; nel presente caso figliastro e sua matrigna), vanno estromessi dalla comunità. In un frammento qumranico recentemente pubblicato (4QD: una norma penale ascritta al *Codice di Damasco*) si trova una norma parallela a quella applicata da Paolo: «colui che si congiunge in *zenûṭ/zônûṭ* con la sua moglie 'illegittima' ('šr l' *kmšp*, "che non è secondo il diritto", "che non è in accordo alla giurisdizione") dovrà uscire (dalla comunità) e non farvi più ritorno» (cf. TOSATO, 1993). Sempre di questa sottospecie si parla in Mc 6,17-18 (// Mt 14,3-4 // Lc 3,19-20): «Giovanni (il Battista) diceva ad Erode (Antipa): Non ti è lecito avere la moglie di tuo fratello [Erodiade, moglie di Filippo, fratellastro di Erode Antipa]». La illegittimità di questo matrimonio ha una doppia causa:

moni illegittimi (vuoi quelli che sono tali dal loro nascere, vuoi quelli che sono diventati tali in seguito)¹⁸¹, e il divieto di procedere a divorzio arbi-

la parentela (essa rende il loro matrimonio "incestuoso") e il divorzio, al quale entrambi hanno fatto previamente ricorso (esso rende anche "adulterino" il loro matrimonio; cf. sotto).

(b) Della sottospecie matrimoni "misti" parla Paolo, affermando che i cristiani / le cristiane debbono sposarsi con sorelle / fratelli nella fede. 1Cor 7,39: μόνον ἐν κυρίῳ, «soltanto nel Signore»; 1Cor 11,11: ἐν κυρίῳ, «nel Signore»; cf. anche 1Cor 9,5. In questa norma espressa da Paolo ritroviamo la norma israelitica, appena adattata alla nuova comunità religiosa.

(c) Della sottospecie matrimoni "adulterini" — la chiamo così, perché questi matrimoni vengono qualificati μοιχεῖα, "adulterio": sono i matrimoni che vengono contratti a seguito di divorzio illegittimo, cioè arbitrario (cf. sotto) — parlano Paolo (*quoad rem*) e i Vangeli (anche *quoad verbum*). 1Cor 7,11: «la donna non si separi dal marito — ma qualora si separi, non si risposi (μὲνέτω ἄγαμος), oppure si riconcili col marito —, e l'uomo non divorzi dalla moglie». Lc 16,18: «chiunque divorzia da sua moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio (μοιχεύει), e chiunque sposa una divorziata dal marito commette adulterio (μοιχεύει)». Mc 10,11-12: «chiunque divorzia da sua moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio (μοιχεύεται) verso di lei; e se ella divozia da suo marito e ne sposa un altro, commette adulterio (μοιχεύεται)». Mt 5,32: «chiunque divorzia da sua moglie... la fa cadere in adulterio (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι; sottinteso: passando costei a un successivo matrimonio), e chiunque sposi una divorziata commette adulterio (μοιχεύεται)»; Mt 19,9: «chiunque divorzia da sua moglie... e ne sposa un'altra, commette adulterio (μοιχεύεται)». Abbiamo, in tutti questi testi, il corrispettivo cristiano della norma israelitica che vieta di prendere una seconda moglie finché la prima è in vita (cf. sopra, in I, 2. b¹, in relazione a n. 83; si veda anche Rm 7,1-3).

¹⁸¹ Ai tempi delle scritture bibliche, il matrimonio è un negozio giuridico tra privati (un contratto), che determina, anzitutto e fondamentalmente, lo stato giuridico di "marito" e di "moglie" dei due contraenti (cf. TOSATO, 1982 e 1985a). Il suo venire in essere e la sua sussistenza non dipendono dalla sua conformità alle disposizioni di legge, ma dalla stipulazione contrattuale e dalla volontà delle parti di mantenerla in vita. La sua eventuale illegittimità (difformità dalla legge) non pregiudica la sua validità giuridica. Manca (a quest'epoca, almeno in questo ambiente) la nostra categoria di "matrimonio nullo". Nella eventualità di un matrimonio illegittimo (*zenút/zónút, πορνεῖα*) per vizio originario o sovrappiù, l'unico rimedio possibile (e obbligato, cf. Ezra 9-10 e LXX Prov 18,22, riportato sotto) per rimettersi nella legalità è quello di procedere al divorzio. Occorre cioè che venga posto in essere un atto giuridico contrario alla precedente stipulazione matrimoniale, e capace in quanto tale di annullare lo stato matrimoniale tra i due (cf. TOSATO, 1982). Si veda anche sotto, n. 182, a proposito delle "clausole matteane" di Mt 5,32 (παρεκτός λόγου πορνεῖας) e 19,9 (μὴ ἐπὶ πορνεῖα).

Un matrimonio originariamente *legittimo* può diventare *illegittimo* per eventi successivi vuoi alla sua stipulazione (sposalizio), vuoi alla sua consumazione (nozze). Nel Nuovo Testamento compaiono, a mia conoscenza, due di questi casi.

(a) Il primo è quello relativo al matrimonio di Giuseppe con Maria (Mt 1,18-20). Accortosi della gravidanza della moglie, sposata e non ancora "coniugata", Giuseppe, essendo giusto (δικαίος ὄν: osservante della legge), e non volendo esporla all'infamia di un processo per divorzio, si accingeva a divorziare da lei privatamente (ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολύσαι αὐτήν). Egli ha l'obbligo di divorziarla, a meno che il sospetto di adulterio non venga sciolto con procedimento processuale. Ma per i rigoristi, il suo matrimonio è comunque divenuto irreparabilmente illegittimo, la moglie si è "contaminata", e gli è preclusa. Può scegliere sul modo di procedere nel divorzio, ma non di evitarlo. Cf. TOSATO, 1979. L'adulterio palese o acclarato, a maggior ragione, rende il matrimonio illegittimo, e impone il divorzio; cf. Prov 18,22 (LXX e Volgata): «chi ripudia una moglie buona, ripudia i beni [volg.: il bene]; ma chi tiene una (moglie) adultera, è dissennato ed empio».

(b) Il secondo è quello dei matrimoni *divenuti* "misti" per la conversione al cristianesimo di uno soltanto dei due coniugi (questi matrimoni divengono illegittimi per il semplice motivo che, anche per i cristiani, i matrimoni "misti" sono illegittimi; cf. n. 180,b). Ne tratta Paolo in 1Cor 7,12-16. Con elaborata argomentazione egli sostiene che, se la parte non-cristiana è disposta a mantenere in vita un simile matrimonio (non procede al divorzio), la parte cristiana non deve sentirsi obbligata a prendere essa l'iniziativa del divorzio. Da intendere: non è tenuta a divorziare, per quanto questo suo matrimonio, divenuto "misto", sia ora secondo la legge giuridicamente illegittimo (cf. la nota prec.), e quindi di per sé da sciogliere; scioglimento che gli interlocutori di Paolo probabilmente richiedevano. Se invece la parte non-cristiana pone termine al coniugio con il divorzio, allora sì la parte cristiana è

trario¹⁸²; (d) viene confermato, per moglie, figli/figlie e schiavi/schiave, l'obbligo di rispettare la potestà del capo-famiglia¹⁸³.

legittimata a considerare il suo matrimonio validamente sciolto e può esercitare la sua recuperata libertà matrimoniale. Questa direttiva data da Paolo sembra essersi imposta nelle chiese, come attesta 1Pt 3,1-3. — Per *transennam*: abbiamo qui qualcosa di molto diverso dal cd. *privilegium paulinum*, che i canonisti hanno cercato di fondare su 1Cor 7,12-16. Per Paolo il privilegio sta, *in favore fidei*, nel non dover divorziare; per il CIC (del 1917, can. 1120; del 1983, can. 1143) sta invece, sempre *in favore fidei*, nel poter divorziare; per Paolo è il matrimonio che *gaudet favore iuris*, per il CIC invece, in questo caso, il divorzio. Si veda, al riguardo (ma, prima ancora, per la comprensione di 1Cor 7,12-16: un passo non facile e ancora per lo più mal compreso dai commentatori di 1Corinzi), l'importante studio di DAUBE, cit. nella nota prec., pp. 223-245; anche TOSATO, 1997a.

¹⁸² Stando agli scritti neo-testamentari, il divorzio che viene proibito è quello "arbitrario", quello κατὰ πάσαν αἰτίαν, «per ogni causa», «per qualsivoglia motivo» (per rifarci all'espressione che compare in Mt 19,3).

I passi che ci tramandano la proibizione originaria, attribuendola unanimemente a Gesù stesso, sono quelli citati sopra, in n. 180, al punto (c); ma con qualche importante aggiunta. In Mt 5,32, là dove ho posto i puntini di sospensione, va inserito: παρεκτός λόγου πορνείας, «tolto che per motivo di matrimonio illegittimo» (per la traduzione di πορνεία, cf. sopra, n. 180); e similmente in Mt 19,9 va inserito: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, «tolto che per matrimonio illegittimo». Nel proibire il divorzio, Gesù qui esplicitamente prescinde dai casi di πορνεία. Va inoltre richiamato il contesto nel quale Gesù avrebbe enunciato la sua (limitata) proibizione, e cioè la questione sottopostagli da alcuni Farisei. Stando a Mt 19,3 era: Εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πάσαν αἰτίαν; «È lecito a un uomo divorziare da sua moglie per un motivo qualsiasi?». La versione complessiva di Mt risulta dunque chiara (non si dimentichi, oltre ai passi appena citati, Mt 1,18-20): Gesù si è pronunciato per il divieto del divorzio κατὰ πάσαν αἰτίαν, cioè del divorzio arbitrario, lasciando intatto e quindi vigente l'obbligo del divorzio per i casi di πορνεία.

Vi è forse discordanza tra la versione di Mt e quella di Paolo, Mc e Lc? Quanto alla formulazione del divieto (relativa, in Mt; assoluta, negli altri), concedo; quanto al contenuto del divieto (che è relativo), nego. La prova viene direttamente dal Nuovo Testamento. Paolo, pur riportando il divieto di Gesù in forma assoluta (1Cor 7,10-11), nei due capitoli precedenti della stessa Lettera (1Cor 5-6) non ha alcuna esitazione nell'imporre praticamente il divorzio per il caso di πορνεία verificatosi nella chiesa di Corinto, pena la scomunica (cf. sopra, n. 180); e nei versetti immediatamente seguenti (1Cor 7,12-16) non ha alcuna esitazione nell'accettare come legittimo il divorzio promosso dalla parte non-cristiana in un matrimonio divenuto "misto" (cf. la nota prec.). Lo stesso discorso vale per Luca, che da un lato (Lc 16,18) riporta il divieto di Gesù in forma assoluta, dall'altro (Atti 15,20.29; 21,25) riferisce sul decreto del cd. concilio di Gerusalemme, che praticamente impone il divorzio per tutti i casi di πορνεία nei quali possano trovarsi coinvolti i convertiti di tra i Gentili (confermando che la norma era vigente per i convertiti di tra i Giudei). Una valida conferma giunge poi dagli scritti di Qumran. Anche qui il divieto di divorzio, formulato in forma assoluta (CD IV 20-21; 11QTemple 57,17-19), si accompagna all'obbligo di divorzio per svariati casi di matrimoni nati o divenuti illegittimi (cf. TOSATO, 1976, pp. 31-32, n. 16, 1984, 1994 e 1997a).

Ma, come spiegare allora la formulazione assoluta di Paolo, Mc e Lc? Semplicemente col riconoscere che per essi, e per coloro ai quali scrivevano, era del tutto ovvio che il divieto del divorzio non riguardava i casi in cui il divorzio era obbligatorio. Era del resto uso comune, necessario e comprensibile che una norma, nell'enunciare il suo dettato, non entrasse nella casistica delle eccezioni. «Non uccidere», enunciava la Legge; ma nel contempo imponeva per molti casi la pena di morte; «Non violare il sabato», ma in vari casi era lecito o doveroso violarlo. È proprio contro l'aberrante assolutizzazione della lettera di una norma fu detto: non l'uomo è per il sabato, bensì il sabato per l'uomo (Mc 2,27). In conclusione, la versione che Mt dà del divieto del divorzio va riguardata come l'interpretazione autentica di tutti i passi che riferiscono la norma stabilita da Gesù.

C'era, probabilmente, un'altra causa di divorzio legittimo (se non addirittura obbligatorio per i rigoristi): quella della sterilità. Cf. FILONE, *De Spec. Leg.*, III 34-36; *mJebamot* 6,6; *mGittin* 4,8; AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, IV, 3, 1-2; XVII, 21,44. Il matrimonio veniva infatti contratto in ordine alla procreazione dei figli (e i rigoristi giustificavano l'attività sessuale soltanto se ordinata al conseguimento di questo fine). Cf. ATENAGORA, *Supplica per i cristiani*, § 33; CLEMENTE AL., *Paedagogus*, II, x 95,3.

Se — come tutto lascia pensare — fu Gesù stesso ad occuparsi di divorzio (e restaurando per giunta l'"ordine di creazione": ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς, Mt 19,4), allora trova ulteriore conferma il carattere

III

RISULTANZE ESEGETICHE E LAVORO ERMENEUTICO

Non spetta all'esegeta travalicare il campo dell'esegesi e introdursi nel campo dell'ermeneia. A lui soltanto il compito di ricercare il significato originario dei testi biblici: che cosa insegnassero al tempo della loro composizione e perché. Sta poi agli ermeneuti (Pastori e teologi), partendo dai dati (i "dati previ", appunto) ricevuti dall'esegeta, di provvedere alla attualizzazione della Parola di Dio scritta: che cosa possa insegnare oggi e perché. Ma, constatando che il collegamento tra esegeti ed ermeneuti stenta a effettuarsi e che, più o meno apertamente, ne viene addossata la responsabilità agli esegeti — invece di avvicinare le Scritture le allontanerebbero, invece di facilitarne l'accesso, lo ostacolerebbero —, sembra doveroso fare un ulteriore, piccolo sforzo di buona volontà, e muovere qualche passo in direzione degli ermeneuti, come per compiere idealmente un recapito a domicilio e una consegna a mano¹⁸⁴.

eccezionale e transeunte delle direttive apparentemente "sfavorevoli" al matrimonio (di cui sopra, al punto II. 2. c). Non ci si mette a discettare sulla legge matrimoniale, se si ritiene che l'intero istituto sia in procinto di scomparire. Lo avesse ritenuto, Gesù avrebbe risposto ai suoi interroganti a somiglianza di come risponde, in Gv 4,21, alla samaritana: «Credimi donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme...». L'aspettativa era ben altra: nel regno di Dio, i figli del regno avrebbero continuato a prendere moglie e a dare a marito; ovviamente, secondo i dettami della legge sacra. Per questo meritava ribadirla e perfezionarla.

¹⁸³ Rimando alle succinte indicazioni date sopra, al punto II, 1. a. Ma bisogna aggiungere che questa "conferma" riceve forma e contenuti di rilevantissima novità in Ef 5,22-33, dove la metafora matrimoniale di Cristo-Chiesa viene addotta per i cristiani a modello normativo dei rapporti marito-moglie.

¹⁸⁴ Da esegeta cattolico, non resto indifferente né posso lasciare inascoltata la forte lamentela, ripetutamente espressa dall'Em.mo Prefetto della Congregazione vaticana per la Dottrina della Fede circa l'esegesi moderna. Nel *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger* (Cinisello Balsamo, Mi: Ediz. Paoline, 1985) il Card. J. RATZINGER dice, tra l'altro: «Per opera della ricerca storico-critica la Scrittura è ridiventata un libro aperto, ma anche un libro chiuso. Un libro aperto: [...]. Ma [...]. anche un libro chiuso: essa è divenuta l'oggetto degli esperti; i laici, ma anche lo specialista in teologia che non sia esegeta, non possono più azzardarsi a parlarne. [...]. La scienza degli specialisti erige un recinto attorno al giardino della Scrittura, inaccessibile ormai al non-esperto» (pp. 75-76; queste frasi vengono riportate quali citazione testuale delle parole di S. Eminenza). Espressioni di analogo contenuto Egli formula in *Schriftauslegung im Widerstreit (Quaestio disputata, n. 117)*, Freiburg: Herder, 1989, pp. 15-44 (cf. "L'interpretazione biblica in conflitto", in I. DE LA POTTERIE e Altri, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato: Piemme, 1991, pp. 93-125). Con questa *Parte III* dell'articolo mi riprometto pertanto di fare tutto il possibile onde evitare che il lavoro esegetico svolto nelle precedenti *Parte I e II* sortisca, contrariamente alle intenzioni, quel lamentato effetto di "chiusura" delle sacre Scritture.

Sia però permesso aggiungere — con il dovuto rispetto per tutti e per ciascuno, ma anche con la franchezza che l'amore per il vero impone — qualche parola a difesa dell'operato della categoria alla quale appartengo. *Primo*: quell'effetto-"chiusura" non sempre dipende dalla cattiva volontà degli esegeti. In tutti i campi del sapere avviene che l'avanzamento della ricerca scientifica (compito specifico degli scienziati) rende inevitabilmente sempre più difficile ai non-esperti di seguire l'opera degli specialisti e di valutare pienamente il fondamento delle loro acquisizioni. Ma: a ciascuno il suo compito. La testa si lamenterà forse dei piedi, perché sono fatti per camminare e sono necessari per camminare? «Che ciascuno si sottoponga al suo prossimo, come (costui) è stato costituito nel suo carisma»

Fuor di metafora, mi propongo di tornare su alcune risultanze della compiuta indagine esegetica e di accompagnarle con qualche spunto di riflessione circa la loro possibile rilevanza in sede ermeneutica, allo scopo di richiamare su di esse l'attenzione degli ermeneuti, e con la speranza insieme di stimolare e di facilitare il lavoro di loro competenza.

Ricapitolo queste risultanze sotto quattro voci: (1) il carattere storico dell'istituto familiare biblico e della Rivelazione che lo riguarda; (2) l'originaria incidenza del fattore ideologico (apocalittico) sugli insegnamenti della Chiesa primitiva in tema di famiglia; (3) l'incidenza del fattore socio-politico sulla normativa familiare della Chiesa primitiva; (4) l'incidenza del fattore culturale sull'istituto familiare della Chiesa primitiva.

1. Il carattere storico dell'istituto familiare biblico e della Rivelazione che lo riguarda

In riferimento all'istituto familiare biblico nel suo insieme, l'indagine ha messo in luce che esso conosce una vera e propria storia (nel suo concreto essere umano e nel suo astratto dover essere rivelato); e che questa storia si snoda all'interno di e in connessione con la più ampia storia (socio-politico-religiosa e insieme "sacra": salvifica e rivelatoria) dell'antico Israele prima, della Chiesa primitiva poi.

Schematizzando: (a) In principio troviamo la famiglia, istituto di diritto consuetudinario: un'entità sociale e giuridica, che è venuta strutturandosi per suo conto, sotto l'influenza delle condizioni ambientali di vita, ma soprattutto in stretta dipendenza dalla cultura primitiva dell'epoca. (b) Compare poi la famiglia, istituto normato dalla Legge: si tratta sempre, nel-

(1Clemente 38,1; e cf. 1Cor 12,4-27; Rom 12,3-8; 1Clemente 37). Secondo: una realtà può avere più lati, e apparire diversamente a seconda del lato dal quale la si osservi. A guardare le cose dal lato dei biblisti cattolici (o almeno di alcuni tra loro), a erigere recinti attorno al giardino della Scrittura sembrano essere piuttosto, a volte, certi loro confratelli ermeneuti. Nonostante i chiari insegnamenti del CONCILIO VATICANO II in tema di corretto rapporto tra esegesi e teologia (contenuti nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, §§ 12.21-24, ma anche in altri documenti, p. es. in *Optatam totius*, § 16), non tutti infatti sembrano ugualmente zelanti nel passare dal più consueto, ma non encomiabile, *Scriptura ancilla Theologiae* al meno consueto, ma obbligatorio, *Theologia ancilla Scripturae*. Gli esegeti — è giusto — dovrebbero sforzarsi di rendere sempre più e meglio accessibili agli ermeneuti i risultati delle loro ricerche; ma forse non nuocerebbe che anche gli ermeneuti si sforzassero di ascoltare un po' di più gli esegeti e cercassero di tenere in maggior conto i risultati del lavoro esegetico. Terzo: il modello gramsciano di "intellettuale organico" (asseruito al potere, cortigiano; cf. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere. Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma: Editori Riuniti, 1975) — intrinsecamente contraddittorio, gravemente immorale e potenzialmente rovinoso — non può venir adottato dai cristiani (*oboedire oportet Deo magis quam hominibus*, Atti 5,29); men che meno dagli esegeti, chiamati a uno studio massimamente scrupoloso e a una spiegazione massimamente obiettiva della Parola di Dio scritta. Guai alla Chiesa qualora, anche soltanto per inavvertenza, venisse a dare l'impressione di favorire quel modello e di coltivarlo nel proprio seno.

la sua struttura portante, dell'istituto consuetudinario, ma ingabbiato ora in una rete di regolamentazioni legislative, dettate dalle drammatiche condizioni socio-politiche di Israele ai tempi dell'esilio e del post-esilio e tese a porre la famiglia (le famiglie israelitiche) al servizio prevalente dell'interesse nazionale (di Israele). (c) Giunge poi, improvvisa, la direttiva pratica di soprassedere all'ordinaria condotta umana in rapporto all'istituto familiare: la lancia Gesù e (a suo modo) la mantiene Paolo, entrambi in considerazione della straordinarietà del momento, secondo la prospettiva apocalittica circa tempi e modi dell'avvento del regno divino. (d) Sopraggiunge infine, correttiva, la direttiva pratica di dare corso all'ordinaria condotta umana in rapporto all'istituto familiare: la predica la Chiesa apostolica e post-apostolica; una volta venute a cadere le ansie apocalittiche.

Si affaccia così, punto di arrivo di un lungo processo storico, la famiglia della Chiesa primitiva. Essa appare come un composito di varie sedimentazioni: la sua struttura basilare è quella dell'antico istituto consuetudinario israelitico; la sua regolamentazione legislativa e la sua conformazione dottrinale sono fondamentalmente quelle della Torah, appena adattate alle esigenze della nuova comunità di fede; la sua peculiare relativizzazione sotto il profilo pratico è, per così dire, uno "strascico" dello sfavore gettato sull'istituto familiare dall'iniziale prospettiva apocalittica.

Come si vede, siamo lontani dallo schema tradizionale, secondo il quale: (a) sin dal principio della creazione Dio rivela all'umanità (alla coppia Adamo/Eva) il Modello perfetto ed eterno di Famiglia; (b) questo Modello rimane poi per lunghi secoli oscurato nella coscienza umana (pure in Israele), a seguito e per via del peccato; (c) esso viene infine riproposto in tutto il suo fulgore, imposto e reso praticabile per il dono della grazia da Gesù Cristo¹⁸⁵.

Allo studioso delle testimonianze bibliche risulta — piaccia o meno — che la storia della Rivelazione circa la verità dell'istituto familiare ha seguito un percorso diverso, e la qualità del suo contenuto è diversa. Quel modello genesiaco di famiglia, manifestato nei racconti relativi alla coppia adamitica, per quanto divino, non va identificato con il Modello celeste (pre-esistente e a-temporale), con la Verità tutta intera circa la Famiglia, eternamente e perfettamente sussistente *in mente Dei*¹⁸⁶. È un modello ter-

¹⁸⁵ Tale schema viene desunto, se non erro, dalla versione matteana del dibattito tra Gesù e Farisei in tema di divorzio (Mt 19,3-9; la parallela versione marciiana, Mc 10,2-9, propone diversamente). All'autorità di Mosè (Dt 24,1-4), addotta dai Farisei a sostegno della liceità del divorzio, Gesù contrappone — stando a questo testo — la maggiore autorità del Creatore (quanto Dio "in principio" fece, Gen 1, e decretò, Gen 2), ed esige l'osservanza della Legge di creazione.

¹⁸⁶ Negando che il modello genesiaco sia identificabile col Modello celeste, con la Verità tutta intera circa la Famiglia, non intendo assolutamente negare — si capisce — l'esistenza di un siffatto Modello, l'esistenza di una siffatta Verità. Non sto parlando della realtà ontologica, della quale giustamente e

reno, parziale e composito, progressivamente rivelato nel corso della storia di Israele; sta e va correlato, nella sua concreta, specifica e terminale conformazione, alla normativa e alla dottrina familiare post-esilica; rappresenta una verità parziale (non esaustiva; portatrice di valori imperituri, ma non priva di limiti), di cui Dio ha provvidenzialmente dotato il suo popolo in un'epoca particolarmente difficile della sua storia¹⁸⁷. Neppure Gesù ha rivelato il Modello celeste, pre-esistente e a-temporale, la Verità tutta intera, eternamente e perfettamente sussistente, di Famiglia¹⁸⁸. Egli ha

fruttuosamente si occupano i cultori di filosofia, teologia ed etica. Tanto meno sto parlando del mondo iperuranico delle Idee del pur eccelso Platone. Sto parlando, da biblista, di *Rivelazione biblica*, di quel processo storico del quale danno testimonianza le sacre Scritture cristiane e attraverso il quale, secondo la nostra fede, Dio si è degnato di introdurci nel mistero insondabile del Suo essere e dei Suoi provvidi disegni per l'umanità. Più in specie, sto parlando del modello *genesiacco* di famiglia (Gen 1 e 2-3).

Sbagliano, dimostrando una insufficiente conoscenza delle sacre Scritture, quanti confondono la *Rivelazione biblica* con una metafisica e un'etica piovute dal Cielo bell'e fatte, compiute e perfette, emanate una volta per tutte a somiglianza di decreti pronti all'uso e necessitanti, al più, semplici procedimenti deduttivi (un tempo, è vero, la confusione era maggiore: si confondeva la Rivelazione biblica anche con una perfetta cosmologia, con perfette preistoria e storia dell'umanità, in breve con una somma perfetta dell'intero scibile umano). Sbagliano quanti confondono il modello *genesiacco* di famiglia con il Modello celeste, con la Verità completa e definitiva sulla Famiglia. Dovremmo oramai avere tutti appreso che altro, diverso, è il modo proprio alla Rivelazione biblica di essere benedetta Parola divina all'umanità. Essa squarcia il silenzio che avvolge cuori e menti, penetra come voce paterna che corrisponde a filiale anelito, comunica uno Spirito che dischiude l'orizzonte dell'infinito (dell'*Unum, Verum, Bonum, Pulchrum*), evangelizza accesso e crescente partecipazione, indirizza sicura sulle vie del vero e del giusto concreti, sollecita amorosamente a sempre più e meglio cercare, capire e praticare, perché cercati e capiti. Quello che vale per la Rivelazione biblica in generale, vale anche, in particolare, per la Rivelazione biblica circa l'istituto familiare.

Riconoscere onestamente il fatto che la Rivelazione biblica fornisce soltanto in parte e non nella sua interezza la Verità dell'istituto familiare implica necessariamente e volutamente sia l'affermazione della sua esistenza, sia l'affermazione dell'imperatività per noi della sua incessante ricerca. Si vedano in proposito i puntuali e autorevoli indirizzi dati da GIOVANNI PAOLO II. Nella Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (22 nov. 1981), §§ 4 e 5, il Pontefice parla di «una intelligenza più profonda dell'inesauribile mistero del matrimonio e della famiglia», cui la Chiesa può essere guidata tramite «le richieste e gli appelli dello Spirito [che] risuonano anche negli stessi avvenimenti della storia». E ancora, nella Costituzione apostolica *Magnum Matrimonii Sacramentum* (7 ott. 1982), Egli procede alla fondazione giuridica di un Istituto per Studi su Matrimonio e Famiglia — il nostro, che porta il suo nome — «eo fine ut veritas Matrimonii et Familiae magis magisque methodo scientifica exploretur» (il testo di questa nostra *Magna Charta* è stato riprodotto integralmente nel primo fascicolo di *Anthropotes*, 1985, pp. 1-3).

¹⁸⁷ Con questo non intendo minimamente negare che la situazione di emergenza abbia portato alla Rivelazione di valori familiari che travalicano la immediata temporaneità, la rispondenza benefica ai problemi particolari del momento, e che disveleranno nel corso dei secoli successivi una loro validità più stabile, una loro capacità di risolvere problematiche più permanenti. Nel nostro caso, a mio giudizio, è proprio quello che si è verificato (cf. sotto, al punto 3, terzo capoverso). Ma questo non autorizza ancora ad assegnare una patente di assolutezza e di completezza, di totalità e di definitività, a un modello che resta pur sempre elemento di una Rivelazione storica; e, in quanto tale, di fatto viene sempre più manifestandosi, alla luce dello Spirito evangelico e dei "segni dei tempi", soggetto alla legge della temporaneità e dell'imperfezione.

¹⁸⁸ Basti pensare che Gesù non ha modificato la struttura organicistica e patriarcale della famiglia, né, ancor meno, ha corretto la cultura sottostante che quella struttura promuoveva e giustificava (non ha, per illustrare con un singolo esempio, rivendicato la parità giuridica dei coniugi). Il magistero stesso della Chiesa ha sentito la necessità di apportare non lievi adattamenti al modello familiare della Chiesa primitiva, riconoscendo, almeno implicitamente, di non avere a che fare con un modello perfetto e definitivo.

semplicemente assunto il sacro modello normativo di Israele¹⁸⁹, ribadendolo in alcuni suoi punti che venivano disattesi (divorzio; relatività dei doveri famigliari rispetto ai doveri più strettamente "religiosi").

E dunque, né all'inizio (scritti vetero-testamentari, con il modello per così dire "di creazione"), né alla fine (scritti neo-testamentari, con il modello per così dire "di redenzione") le sacre Scritture, testimonianza scritta della divina Rivelazione storica, ci forniscono la Verità del tutto trascendente (piena, assoluta, definitiva) sulla famiglia. Dall'inizio alla fine nelle sacre Scritture troviamo invece la manifestazione di un lento camminamento verso quella Verità, segnato da acquisizioni che vanno trasformandosi, correggendosi, rinnovandosi, via via che la volontà di Dio viene disvelandosi nel corso dell'esperienza storica di Israele e della Chiesa¹⁹⁰.

Da queste risultanze circa la storicità della Rivelazione biblica in materia di famiglia, sembra di poter trarre importanti ammaestramenti. Ne richiamo qui tre. (a) Occorre evitare di spingersi ad affrettate quanto indebite assolutizzazioni, scambiando insegnamenti che sono soltanto relativi con insegnamenti assoluti. È il modo migliore per impedire che vengano trascinati nel generale discredito tanti preziosi frammenti di Verità che la Bibbia ci dona circa la famiglia; questi vanno con cura salvaguardati e valorizzati. (b) La nostra fedeltà alla Parola di Dio non può esaurirsi in un'opera di custodia, memorizzazione, ripetizione della e deduzione dalla lettera della Parola di Dio scritta e tradita; richiede invece un'opera di corretta attualizzazione (che è incessante ricerca della Verità), per fare in modo che la Parola divina si conservi viva e salvifica all'interno di contingenze storiche sempre nuove. (c) Dalla Bibbia riceviamo ammaestramenti non soltanto di contenuto, ma anche di metodo: del fatto che si deve procedere e del come si deve procedere per avvicinarci alla Verità tutta intera. Non la staticità ci viene mostrata, bensì la mobilità (non dannosa, questa, ma provvida; non da rifuggire, quasi scandalosa, ma da studiare, in quanto necessaria); non ad an-

¹⁸⁹ Bisogna fare attenzione a non equivocare. In Mc 10,6-8 (// Mt 19,4-5) Gesù argomenta contro i Farisei in tema di divorzio richiamandosi all'ordine di creazione quale esso era stato rivelato nei testi di Gen 1,27 e 2,24: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς [= Gen 1,27]. ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ], καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν [= Gen 2,24]. Abbiamo due citazioni testuali; e il «da principio» (ἀπ' ἀρχῆς, *ab initio*, Mc 10,6 e Mt 19,4.8) richiama chiaramente il *beré šit* di Gen 1,1.

¹⁹⁰ La cosa non dovrebbe stupire, se riconosciamo di avere nella Bibbia non già una Parola divina nella sua trascendente purezza e integrità, ma una Parola divina "abbassatasi", "incarnatasi" in parole umane; "incarnazione" che si è compiuta in un lento, secolare processo storico (cf. sopra, n. 186).

A complemento delle considerazioni proposte in questo capoverso, si possono vedere i rilievi svolti a proposito della Lettera apostolica di GIOVANNI PAOLO II *Mulieris dignitatem*, § 24, in TOSATO, 1994, pp. 154-162.

dare indietro siamo esortati, ma ad andare avanti; non di presumere di sapere già tutto ci viene insegnato — *ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus... Videmus enim nunc per speculum in aenigmate...* (1Cor 13,8-13) —, ma di avere coscienza di dover apprendere, restando fedeli al Vangelo, attenti ai “segni dei tempi”¹⁹¹ e in orante ascolto dello Spirito¹⁹².

2. L'originaria incidenza del fattore ideologico (apocalittico) sugli insegnamenti della Chiesa primitiva in tema di famiglia

In riferimento all'istituto familiare neo-testamentario, l'indagine ha portato a individuare vari fattori che hanno esercitato su di esso una marcata incidenza, determinandone il concreto carattere storico. Un primo fattore che va ricordato è quello ideologico, costituito dalle aspettative apocalittiche. È il più appariscente di tutti; ciò nonostante, stranamente, non è il più considerato. La sua incidenza permane forte, e per lo più inosservata, a tutt'oggi.

Come abbiamo potuto constatare, Gesù (seguito a suo modo da Paolo) ha accompagnato la sua predicazione evangelica con l'enunciazione di direttive pratiche che giungono a noi, a duemila anni di distanza, altamente sorprendenti e non facilmente comprensibili. Le rammento in breve: (a) quella di rinunciare, se possibile, a prendere moglie (di preferire celibato/verginità) e quindi anche di rinunciare a fare figli; (b) quella di rinunciare, nei limiti del possibile, all'uso del matrimonio (di preferire l'astinenza coniugale) e quindi anche di rinunciare a fare figli; (c) quella di rinunciare completamente, se possibile, all'attività sessuale (direttiva questa implicata dall'insieme delle due precedenti); (d) quella di lasciare, se possibile, i propri famigliari: padre e madre, figli e figlie, fratelli e sorelle, e persino (stando a Lc) la propria moglie.

Lo studio dei testi evangelici e paolini ha consentito di riconnettere tali direttive alle ansie apocalittiche, comuni al giudaismo di quei tempi; e precisamente, al convincimento che l'avvento ormai prossimo del regno divino avrebbe aperto una stagione di terribili sconvolgimenti cosmici. L'in-

¹⁹¹ Così come hanno chiesto GIOVANNI XXIII, il CONCILIO VATICANO II e, a suo modo, GIOVANNI PAOLO II. Cf. TOSATO, 1992, pp. 255-260.263.270-272 e 1994, pp. 19-28 e 138-147.152.165-169.

¹⁹² Anche in questo nostro tema vale ciò che Gesù dice nel IV Vangelo: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, Egli vi guiderà alla verità tutta intera». Noi crediamo che questo Spirito di verità alberghi nella Chiesa di Gesù Cristo, e che esso sia operante per questo avanzamento. Tanto maggiori appaiono l'importanza e le responsabilità degli ermeneuti (dei teologi, ma in definitiva dei Pastori, cui in ultima istanza spetta di dire nell'oggi, con fedeltà, la Parola di Dio).

dividuaione di questo nesso permette di comprendere la ragion d'essere di quelle direttive, e quindi di assegnare loro il giusto ambito di validità e di corretta applicazione. Data l'imminenza della catastrofe, Gesù invitava tutti coloro che accoglievano il suo vangelo a soprassedere dal prendere moglie o dal fare figli; è la direttiva generale. Date l'urgenza e la forma itinerante dell'opera di evangelizzazione, Egli chiedeva inoltre ai suoi più stretti collaboratori di lasciare la propria famiglia e di seguirlo; è la direttiva speciale. Ma la Chiesa apostolica (più ancora quella post-apostolica), superate le ansie apocalittiche, lasciò cadere tali direttive e prese a lottare contro quanti esigevano invece che venissero mantenute tali e quali e che, pur di conservarle inalterate, le munivano di nuovi razionali.

La tradizione patristica prima, la dottrina teologica e magisteriale poi, hanno proseguito su questa scia, difendendo ininterrottamente — contro i ricorrenti fanatismi di stampo fondamentalista — la bontà del matrimonio, dell'uso del matrimonio, dei legami famigliari. E tuttavia non senza subire una qualche attrattiva verso quelle forme di vita cristiana, segnate dall'*enkeràteia*, che apparivano — a una lettura a-critica, a-storica del Nuovo Testamento — maggiormente rispondenti al radicalismo evangelico¹⁹³. Con la conseguenza, sia pure involontaria, di alimentare un certo discredito per l'attività sessuale in se stessa¹⁹⁴, una sotto-estimazione del matrimonio, visto come rimedio alla umana concupiscenza¹⁹⁵, una sovra-estimazio-

¹⁹³ Certamente, simili particolarissime forme di vita, che corrispondono originariamente a direttive pratiche dettate dalla caduca e caduta apocalittica giudaica, possono sempre rappresentare il modo concreto in cui singoli cristiani e cristiane, per circostanze vuoi personali vuoi ambientali, a ragione sentono di essere chiamati a vivere il radicalismo evangelico. Non per questo però esse vanno riguardate come tratto specifico e caratterizzante, essenziale a una integrale, radicale sequela di Gesù Cristo.

¹⁹⁴ Oltre al fattore apocalittico, beninteso, anche altri fattori ideologici del mondo biblico (israelitico, giudaico e proto-cristiano) hanno fortemente influito nel determinare prima, e nel far perdurare poi, un tale discredito. Basti qui fare menzione dei convincimenti ancestrali circa l'intrinseca "impurità" della pratica sessuale (anche di quella coniugale e legittima); cf. sopra, n. 173. Si ritiene che, di per sé, essa "contamini" e precluda categoricamente l'accesso alla sfera del sacro. Le testimonianze abbondano; si vedano, p. es.: Es 19,10-11.14-15.22; Lev 15 (in specie i vv. 18 e 31); 22,3-4; Dt 23,10-15; 1Sam 21,5-6; 2Sam 11,11; 11Q^{Temp} 45,7-12; 58,17; 1Q^{Sa} I, 25-27; 1QM 7,3-6; CD XI, 21-22; XII, 1-2; Giubilei 50,8; FILONE, *De Specialibus Legibus* III, 63; GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates* III, 263; *Contra Apionem* II, 203; *mJoma* 1,1.7; *mAbot* 5,5; cf. Lc 1,23; 1Cor 7,5 e Ap 14,4. In 1Clemente 38,2 e in IGNAZIO, *Lettere a Policarpo* 5,2 *agnéia* (= purità, castità) e *agnos* (= puro, casto) equivalgono a *enkeràteia* (= continenza) e a *enkeratés* (= continente). — Da siffatti convincimenti derivava anche, e necessariamente, l'idea che ogni essere umano, frutto di una congiunzione sessuale, nascesse "impuro", "immondo". Si vedano, ad es.: Gb 14,1.4; Sal 51,7.9; cf. Lev 12,2-5; FILONE, *De officio mundi* 67; *mAbot* 3,1. Non so se i teologi dogmatici, nello esporre la dottrina sul peccato originale, tengano conto sufficientemente di questo dato, come anche dell'altro di cui si dirà più avanti (cf. n. 208).

¹⁹⁵ Una tradizione secolare, basata su 1Cor 7,2.5-6.9 (cf. sopra, note 149 e 151), indica il *remedium concupiscentiae* tra i fini del matrimonio per l'umanità post-lapsaria. Si vedano, ad es., GIROLAMO, *Adversus Iovinianum*, I, 49; AGOSTINO, *De bono coniugali*, VI, 6; *De nuptiis et concupiscentiis*, I, xiv 16; xvi 18; *De Genesi ad litteram*, IX, vii 12; P. LOMBARDO, *Sententiae*, l. IV, dist. 26, capp. 1-4 [157-160];

ne di celibato e verginità, considerati come stato di superiore perfezione¹⁹⁶.

Il magistero cattolico più recente molto viene facendo per emancipare il proprio insegnamento da questo persistente, immotivato e controproducente retaggio¹⁹⁷. Ma molto, mi sembra, resta ancora da fare. Riflettere maggiormente sull'incidenza avuta dal fattore ideologico su tanta parte degli scritti neo-testamentari potrebbe tornare — credo — di qualche utilità agli ermenauti.

3. L'incidenza del fattore socio-politico sulla normativa familiare della chiesa primitiva

Un secondo fattore che ha fortemente inciso sull'istituto familiare

dist. 31, capp. 5-8 [186-189] (cit. in n. 91, t. II, pp. 416-419. 446-451); TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 42, a. 2, in c. È la dottrina insegnata anche nel cd. CATECHISMO DEL CONCILIO DI TRENTO [in realtà, CATECHISMO DI PIO VI], Parte II, cap. VIII, § 14 (cf. Roma: Ediz. Paoline, 1961, pp. 386-387). Ancora nel *Codex Iuris Canonici* di BENEDETTO XV (15 sett. 1917), al can. 1013, § 1, si trova scritto: «*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*».

Ma il CONCILIO VATICANO II (cf. *Lumen Gentium*, §§ 11, 35 e 41; *Apostolicam actuositatem*, § 11; *Gaudium et spes*, §§ 47-52, in specie il § 49) preferisce tralasciare l'espressione, per parlare piuttosto, in termini positivi, di *amor coniugalis*, di *intima communitas vitae et amoris coniugalis*, di *mutua duarum personarum donatio*, di *se invicem diligere con mutua deditio*, di un *amor* che, *utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque corporis animique expressiones peculiari dignitate ditare easque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet, di actus... quibus coniuges intime et caste inter se uniantur* e che *honesti ac digni sunt et, modo vere humano exerciti, donationem mutuam significant et fovent, qua sese invicem laeto gratoque animo locupletant, di bonum coniugum*. E il nuovo *Codex Iuris Canonici* di GIOVANNI PAOLO II (25 gen. 1983) trasforma il dettato dell'antico canone relativo ai fini matrimoniali; al can. 1055, § 1, si legge ora: «*Matrimoniale foedus... indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum,...*». Il CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA (11 ott. 1992; cf. soprattutto il n° 1609), infine, reinterpreta l'antica dottrina, proponendo un contenuto nuovo con forma rinnovata.

¹⁹⁶ Il CONCILIO DI TRENTO — come sappiamo — nei *Canones de sacramento matrimonii* (3-4 dic. 1563; al can. 10), anatematizza chi sostenga «*statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel caelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut caelibatu, quam iungi matrimonio*» (Denzinger-Schönmetzer, n° 1810). La base scritturistica viene indicata in Mt 19,11-12 e a 1Cor 7,25-26.38.40. Qualche anno appresso, il cd. CATECHISMO DEL CONCILIO DI TRENTO (Parte II, cap. VIII, § 12; a p. 385 dell'edizione citata nella n. prec.) diffonde un insegnamento corrispondente, adducendo anch'esso come base Mt 19,12 e 1Cor 7,25.— Fu senza dubbio con l'intendimento di mantenersi fedeli alla Parola di Dio, quale essi la comprendevano, che i Padri tridentini procedettero a emanare la loro severa statuizione. Sta però di fatto che oggi le risultanze della scienza biblica — ormai consolidate e proposte sopra, nella trattazione della *Parte II* — mettono in luce la fragilità di quella supposta base scritturistica (cf. inoltre TOSATO 1994, pp. 90-96). Il biblista ha il dovere di farlo presente, e contribuire così, onorando i suoi compiti e rispettandone i limiti (cf. *Dei Verbum*, §§ 12 e 23), a quel ripensamento e a quella più ampia presentazione del tema della perfezione cristiana che, imposto alla Chiesa dal suo perenne scrupolo di fedeltà alla Parola di Dio (cf. *Dei Verbum*, § 21 e le citazioni riportate sopra, in n. 3), è stato avviato dal CONCILIO VATICANO II (cf. *Lumen Gentium*, §§ 39-44; 21 nov. 1964) e poi proseguito dal conseguente CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA (11 ott. 1992; cf. numeri 915-916, 1973-1974, 2012-2016 e 2053). A tale scopo potrà tornare utile considerare come, sin dai tempi dei Padri Apostolici, la Chiesa si sia trovata a combattere contro la sovra-estimazione della continenza tra i cristiani. Si vedano, ad es., 1Clemente 38,2 e IGNAZIO, *Lettera a Policarpo* 5,2.

¹⁹⁷ Cf. le due note precedenti.

neo-testamentario, più in specie sulla sua conformazione legislativa, è quello socio-politico. Verrà fatto di pensare che mi riferisca alle varie e travagliate condizioni di vita del secolo I d.C., in cui si trovò immersa la Chiesa primitiva¹⁹⁸. Mi riferisco qui invece a influssi più remoti e solitamente trascurati, e cioè alle drammatiche contingenze storiche dei secoli VI-IV a.C., quando Israele si trovò a lottare per la sua sopravvivenza e per la sua ricostruzione. Lo studio sopra svolto, infatti, ha mostrato che la primordiale normativa cristiana altro non è che una riproposizione — sia pure parzialmente ridotta, stemperata e adattata alla nuova comunità dei credenti in Cristo — della normativa israelitica (quella della Torah), e che questa fu fortemente segnata dalle enormi difficoltà dell'esilio e del post-esilio.

Quella situazione socio-politica di estrema emergenza determinò il compiersi di due fatti di carattere straordinario. Il primo, sul piano *formale*: l'autorità religiosa (alla popolazione non restava altra guida) surrogò l'autorità civile nell'esercizio del potere legislativo. Il secondo, sul piano *sostanziale*: i legislatori adottarono tutta una serie di norme eccezionali — le rammento in breve: (a) proscrizione dell'attività sessuale extra-coniugale; (b) obbligo di matrimonio e di procreazione; (c) sottrazione agli sposi della facoltà di scegliere le proprie spose (= obbligo ai padri di ammogliare i figli e di maritare le figlie in minore età); (d) estesa e rigida disciplina di impedimenti matrimoniali; (e) divieto di poligamia e di divorzio arbitrari —, che globalmente costituivano un intervento molto incisivo sulla conformazione consuetudinaria dell'istituto familiare israelitico, lo sottraevano in larga misura alla libera determinazione degli Israeliti, e lo asservivano fortemente all'interesse nazionale. Nasce qui il "modello" genesiaco di famiglia, di cui si è detto sopra.

Certamente, non va misconosciuto che questi due fatti — sia l'intromissione sacerdotale nel campo della legiferazione civica, sia l'introduzione di una normativa familiare di tipo draconiano —, oltretutto imposti dall'eccezionalità delle circostanze, risultarono miracolosamente decisivi per la buona sorte di Israele. Né va sottaciuto che le particolarissime ristrettezze di quel momento contribuirono, per provvidenziale ispirazione, all'individuazione e alla valorizzazione di dimensioni fino allora velate dell'istituto familiare. Alludo, da un lato, alla rilevanza "pubblica" della famiglia (al ruolo

¹⁹⁸ Sarebbe certamente giusto e utile prendere in considerazione l'incidenza delle condizioni socio-politiche contemporanee alla nascita della normativa familiare cristiana. Se tralascio di farlo, non è perché ne neghi l'esistenza e l'importanza; ma unicamente perché, dati i limiti della presente trattazione, è parso opportuno concentrare l'attenzione sul fattore che, pur avendo esercitato l'incidenza maggiore, tende a restare negletto.

che essa riveste per il bene nazionale, all'apporto che il "privato" deve dare al "pubblico") e quindi alla competenza legislativa dell'autorità statale in materia familiare; alludo, dall'altro, ad alcune esigenze intrinseche dell'istituto familiare, quali quelle dell'unità e della stabilità del vincolo matrimoniale.

Va, d'altra parte, rilevata e sottolineata tutta la straordinarietà dei due fatti appena richiamati. Si rischia, altrimenti, di cadere in grossi equivoci e di assumere posizioni destinate prima o poi (mutate le circostanze storiche) a produrre gravissimi contrasti. Dimenticando la straordinarietà del primo fatto, c'è il rischio di non distinguere correttamente tra ruoli diversi e tra competenze diverse; più precisamente, c'è il rischio di non riconoscere all'autorità statale di una nazione la legittimità di esercitare ordinariamente il potere legislativo in materia civico-familiare, quasi che essa non abbia titolo, suo proprio e originario, a legiferare in tale materia¹⁹⁹; e ancora, c'è il rischio di fare confusione circa la natura fondamentale "civile" delle norme bibliche relative alla famiglia (l'autorità "religiosa" le ha emanate agendo da autorità "civile"; formalmente "religiose", queste sue norme sono in larga misura, per loro contenuto, "civili"). Dimenticando la straordinarietà del secondo fatto, si rischia di non percepire appieno come, sempre nel caso specifico di quelle norme bibliche, il potere legislativo operi un pesante travalicamento nella sfera dell'autonomia familiare e nella sfera individuale in rapporto alla famiglia, e giunga finanche in taluni punti a una soppressione di diritti soggettivi (comunemente riguardati oggi come inviolabili); con la conseguenza del tutto non voluta di fornire ai regimi totalitari, che perseguono politiche di potenza, un "sacro" modello a copertura dei loro abominevoli soprusi.

Conservando e imponendo ai cristiani tale insieme legislativo, la Chiesa primitiva in parte omette, in parte attenua. Per esempio, l'obbligo di matrimonio e di figliolanza cade, sotto la spinta del fattore ideologico di cui sopra; anche se resta valido, almeno nella comune coscienza, per quanti non scelgano uno stato di celibato/verginità, consacrato al regno. Cade, col tempo, l'obbligo di infliggere la pena capitale sull'adultera²⁰⁰; anche se più a lungo si conserva il divieto di proseguire con essa la convivenza coniugale (anzi si aggrava, per via dell'interpretazione assolutizzante del divieto sul divorzio: il marito dell'adultera perde la facoltà di rimediare alla situazione con il divorzio e

¹⁹⁹ Con questo, ovviamente, non s'intende affatto negare all'autorità religiosa la legittimità di legiferare, nell'ambito della propria comunità religiosa, e per essa, in materia familiare; né la legittimità di contribuire, con i mezzi appropriati, alla determinazione di una legislazione statale che corrisponda al bene dei cittadini e delle loro rispettive nazioni.

²⁰⁰ Gv 8 è un'aggiunta introdotta nel IV Vangelo non prima del II sec.; e quando, comunque, i cristiani non avevano la facoltà di dare esecuzione a una simile pena.

con un nuovo matrimonio)²⁰¹. Resta tutta la serie degli impedimenti matrimoniali, compreso quello relativo ai matrimoni "misti" (che diventa ora divieto di prendere moglie o di dare a marito al di fuori della comunità cristiana).

Considerazione a parte merita la proibizione neo-testamentaria del divorzio. Qui si tratta, anzitutto e semplicemente, di prendere atto finalmente delle acquisizioni esegetiche circa il senso del dettato biblico, e poi di trarne in appropriata sede le opportune (*dovute* ?) conseguenze. Secondo l'opinione ancor oggi diffusa — anche tra gli ermeneuti; ma certamente non più tra gli esegeti —, su questo punto la norma neo-testamentaria innoverebbe, e radicalmente, rispetto alla norma vetero-testamentaria. Ma l'esame delle fonti ha portato oramai a riconoscere che le cose non stanno così. Correttamente intesi, i passi neo-testamentari contengono soltanto un divieto di divorzio *arbitrario*²⁰². È, né più né meno, il divieto introdotto nel post-esilio²⁰³, e proposto già a quell'epoca (nel "modello" genesiaco) come legge di creazione. Divieto disatteso nella prassi e nella dottrina della successiva epoca ellenistica²⁰⁴, e invece difeso, prima ancora che da Gesù, dalla Comunità di Qumran e dai Farisei della Scuola di Shammai²⁰⁵.

Mai sarà fatto abbastanza, da parte degli esegeti, per richiamare l'attenzione degli ermeneuti sulla rilevanza che queste risultanze esegetiche possono (*debbono*?) avere in ordine alla elaborazione ermeneutica.

La legislazione familiare della Chiesa primitiva è, grosso modo, la legislazione israelitica dell'esilio e del post-esilio. Per comprendere quella occorre comprendere questa; e la comprensione di questa richiede l'individuazione e la comprensione della incidenza avuta su di essa dalle condizioni socio-politiche di Israele in quei tempi.

²⁰¹ Cf. HERMAS, *Pastor, Mand.* IV, 29; TERTULLIANO, *De monogamia*, IX, 8; GIROLAMO, *Commentario a Matteo*, III, a Mt 19,9. Giova confrontare con la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (18 a.C.). Essa imponeva al marito l'obbligo di divorziare da una moglie sorpresa in adulterio (cf. *Digesto* 48.5.2.2 e 48.5.30: onde non incorrere nel *crimen lenocinii*), e vietava *alla ripudiata* di passare a nuovo matrimonio (cf. *Digesto* 25.7.1.2 e 48.5.30.1).

²⁰² Cf. sopra, n. 182.

²⁰³ Cf. sopra, n. 83. Verosimilmente, tale normativa è stata introdotta, a quest'epoca, a salvaguardia soprattutto della permanenza di quei matrimoni che, imposti ai figli minorenni, si rivelavano instabili, di difficile mantenimento.

²⁰⁴ Cf. Sir 25,26; GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates* IV, 253; *Vita* 426; *mGittin* 9,10. In condizioni di cesata emergenza, la normativa anti-divorzio del post-esilio, anche alla luce dell'antico diritto consuetudinario, del quale gli stessi scritti della Torah conservavano abbondante memoria, doveva essere riguardata come intollerabile usurpazione dei diritti individuali. Si noti che la soppressione del diritto illimitato al divorzio, in epoca pre-esilica, era stata decretata dalla legge (il "codice" deuteronomico: Dt 22,19.29) come sanzione penale per i mariti che avessero commesso gravi reati.

²⁰⁵ CD IV 20-21; *11QTemple* 57,17-19; *mGittin* 9,10. Cf. sopra, n. 182. L'antitesi di Mt 5,31-32 e il dibattito di Mt 19,3-9 riflettono, nella loro formulazione, la contrapposizione tra dottrina cristiana e la dottrina farisaica (hillelita) che viveva in tema di divorzio al tempo della redazione del Vangelo secondo Matteo.

4. L'incidenza del fattore culturale sull'istituto familiare della Chiesa primitiva

Un terzo fattore che va ricordato è quello culturale. Non percepito (né percepibile, a quei tempi), esso ha determinato essenzialmente la basilare struttura dell'istituto familiare della Chiesa primitiva, facendo di esso stesso (globalmente considerato), un istituto da assegnare a una cultura passata.

Per la verità, del carattere "culturale" della struttura organicistica e patriarcale della originaria famiglia cristiana e, prima ancora, della famiglia israelitica, vi è ormai diffusa coscienza. Lo si deve al fatto che nella cultura e poi negli stessi ordinamenti giuridici delle nazioni del mondo occidentale si è venuta imponendo la struttura comunitaria e paritaria di famiglia. Il rivoluzionamento è in atto da due secoli a questa parte, e si espande con crescente (ora corale) approvazione. Anche il magistero cattolico giunge — sia pure un po' tardivamente e ricorrendo talvolta a riletture apologetiche delle proprie fonti, non proprio rispettose della verità storica²⁰⁶ — a riconoscerlo e a porre mano a una revisione della propria dottrina in tema di famiglia; affermando e canonizzando, ad esempio, la parità giuridica dei coniugi.

Sembrano restare tuttavia validi motivi per trattenersi a riflettere ancora su questa superata struttura della originaria famiglia cristiana in funzione del lavoro ermeneutico. Ne scorgo almeno tre, sui quali basti qui il seguente, breve cenno. (a) Il primo motivo sta nella importanza di salvaguardare, in un momento di transizione culturale, i valori insiti, onorati e onorabili nella famiglia organicistica e patriarcale che viene (per i suoi disvalori) abbandonata. Penso, ad esempio, a quell'impareggiabile senso di comunione che può facilmente instaurarsi tra i famigliari, là dove per il marito la moglie è proprio "osso" e propria "carne", anzi «osso *dalle* mie ossa e carne *dalla* mia carne», e per il padre il figlio è "mio seme". (b) Il secondo motivo sta nella necessità di ricercare se, per caso, non restino ancora attualmente e inavvertitamente operanti alcuni elementi, che appartengono alla struttura organicistica e patriarcale della famiglia primitiva. Penso, in particolare, alla sfera delle facoltà / degli obblighi ascritti ai padri (oggi: ai genitori) nei confronti di figli e figlie a titolo di *patria potestas* (oggi: a ti-

²⁰⁶ Sui ritardi e sulle imprecisioni storiche nell'interpretazione di alcuni testi biblici (Gen 1; Gal 3,28; Ef 5), cf. TOSATO, 1992 (riproposto in TOSATO, 1994). L'ermeneia, se rettamente intesa e correttamente praticata, non ha bisogno di ricorrere all'anacronismo per fondare a tutti i costi nella lettera dei passi biblici il contenuto delle sue doverose e opportune attualizzazioni. Non è con la disonestà che si serve la Chiesa.

tolo di potestà parentale). Fino a che punto può spingersi un padre (oggi: possono spingersi i genitori) nel prendere decisioni che riguardano la vita personale (e personalissima, quale quella religiosa) di un figlio o di una figlia, senza contraddire la nuova struttura comunitaria e paritaria della famiglia, che vuole rispettata (verso i minori custodita) la sfera inviolabile dell'autonomia di ciascun familiare? Su questo punto qualche coraggioso "aggiornamento" fatto oggi potrebbe risparmiare affannose rincorse in un domani. (c) Il terzo motivo sta nell'opportunità di non lasciar passare inosservata la lezione che smentisce uno stereotipo al quale gli ermeneuti sembrano ancora troppo affezionati. Mi riferisco a quel principio secondo il quale una dottrina gode di tanto maggiore garanzia di autenticità e marchio di inammovibilità, quanto maggiori sono state la continuità, la durata e l'intensità con le quali e per le quali essa è stata sostenuta. Ed ecco qui, sotto gli occhi di tutti, l'ennesima lezione della storia (della storia della dottrina cattolica): la più che bimillenaria dottrina sulla inferiorità giuridica della moglie rispetto al marito — e non ci si stancava di ripetere: così è per divina Rivelazione, così è per legge di creazione (di natura), così è per legge divina positiva, così è per divina conferma nell'ordine della grazia, ecc. — viene oggi (giustamente) declassata a elemento "culturale", umano e storico, e rimpiazzata da una dottrina sostanzialmente contraria²⁰⁷. Data la storicità del genere umano (popolo cristiano compreso), data la storicità della divina Rivelazione, è persino inimmaginabile che la Chiesa possa conservarsi fedele alla Parola divina scritta senza procedere, pur con tutte le cautele necessarie, alla sua incessante attualizzazione.

Ma non è soltanto sul *carattere* "culturale" della struttura dell'istituto familiare della Chiesa primitiva che sembra meritevole soffermarsi. Potrebbe tornare utile spingere la riflessione anche sulle *radici* "culturali" che hanno determinato quella struttura organicistica e patriarcale della famiglia antica.

Queste radici — abbiamo visto — vanno individuate nelle imperfette nozioni (nella ignoranza) di anatomia e di fisiologia umane relative al processo generativo. Interessa poco, verrà da obiettare, dal momento che, sia esse, sia la struttura familiare da esse derivante, sono state rimpiazzate da nuove conoscenze e da nuova famiglia. L'obiezione è giusta, ma solo in parte. Quelle imperfette nozioni non vanno buttate subito nel dimenticatoio. Non prima almeno che si sia attentamente indagato se, per caso, oltreché costituire le radici della concezione, della dottrina e della struttura organicistica e patriarcale della famiglia antica, esse non siano state le radici

²⁰⁷ Cf. TOSATO, 1992 (riproposto in TOSATO, 1994, quarto saggio).

anche di altre concezioni, dottrine e strutture sociali; e se queste, per il tramite della Bibbia (Antico e Nuovo Testamento), non siano in qualche misura, sotto qualche forma, inavvertitamente presenti in ambito cristiano anche ai giorni nostri.

L'indagine potrebbe attivarsi, ad esempio, in tre settori. (a) Il primo, quello del ruolo sociale e politico della donna nel mondo e nella Chiesa. Il discorso sulle conseguenze, negative per le donne, che quelle "imperfette nozioni" hanno avuto e hanno, potrebbe essere infatti tutt'altro che esaurito con il discorso sulla disparità della condizione femminile in ambito familiare. (b) Il secondo, quello della presentazione della dottrina circa la trasmissione del peccato originale e delle sue conseguenze, nonché del sacrificio redentore e dei suoi frutti. Il tipo di discorso che viene tradizionalmente ripetuto, concepibile e proponibile nell'ambito di una visione organicistica dell'intero genere umano, per la quale tutti i discendenti sono compresenti, compartecipi e corresponsabili nei lombi del capostipite, risulta particolarmente arduo da recepire in una visione comunitaria, per la quale ogni essere umano è persona dal momento del suo concepimento e viene ritenuto responsabile unicamente dei suoi atti a partire da quando e nella misura in cui egli è in grado di agire secondo ragione²⁰⁸. (c) Il terzo, quello della formulazione del dogma della incarnazione. *De Spiritu Sancto, ex Maria virgine*, recitiamo. Ma i testi neo-testamentari che ne parlano, lo fanno usando un bagaglio concettuale e linguistico strettamente dipendente da quelle "imperfette nozioni" di anatomia e fisiologia, che determinavano idee errate circa il processo generativo umano²⁰⁹. L'antica formula-

²⁰⁸ Sulla possibilità che esista una qualche connessione tra le imperfette nozioni circa il processo generativo umano (documentate per il mondo biblico nelle *Parti I e II*) e la tradizionale formulazione della dottrina circa la trasmissione del peccato originale ebbi già a richiamare l'attenzione in TOSATO, 1983b (specie alle pp. 677-679). Di quel messaggio lanciato ai teologi dogmatici nessuna eco è giunta finora alle mie orecchie. Confesso che stento a capire come si possano trattare temi teologici, addirittura premurarsi di risolvere gravi problemi teologici, semplicemente ignorando le nuove risultanze esegetiche. Provo dunque adesso, a una quindicina d'anni di distanza, a rilanciare la mia segnalazione, in ossequio a quella esortazione attribuita all'Apostolo delle genti giunto al tramonto della sua esistenza terrena: «... *praedica verbum, insta opportune, importune, argue, increpa, obsecra in omni longanimitate et doctrina...*» (2Tim 4,1-5). Voglio tranquillizzare: non confondo il mio balbettio con il Verbo della frase appena citata. Insistendo col mio richiamo, mi riprometto unicamente di facilitare una utilizzazione corretta della Parola divina nella trattazione di un tema teologico così importante. Rientra infatti nel servizio ecclesiale affidato ai biblisti quello di studiare la Bibbia, e di portare a conoscenza degli ermenauti i risultati del proprio studio, in modo che il loro lavoro possa fondarsi sulle sacre Scritture intese sempre più profondamente (cf. *Dei Verbum*, §§ 23 e 24, nonché le considerazioni svolte sopra, in avvio della *Parte III*, alla n. 184).

²⁰⁹ Cf. quanto scritto sopra, nella *Parte I* (1.b. *Le radici culturali*, pp. 7-10). Per più ampi ragguagli circa la questione qui richiamata, si veda quanto ebbi a scrivere in TOSATO 1983b, pp. 679-683. Quanto allo spirito in cui torno a rivolgere questa segnalazione agli ermenauti, rimando a quanto ho precisato sopra, nella n. 184 e nella nota precedente.

zione potrebbe dire oggi (a noi che abbiamo altre nozioni, e facilmente dimentichiamo di adottare l'accorgimento di frapporre un commutatore culturale) quello che non diceva ieri. Gli stessi antichi formulatori, proprio per dire quello che avevano in mente di dire, avrebbero forse formulato diversamente, se avessero potuto disporre delle conoscenze di cui noi oggi disponiamo.

Ma questi, evidentemente, sono sviluppi che portano ben al di là del tema qui in esame.

Conclusione

Riconciliarci col mondo moderno (con alcuni suoi aspetti, almeno) sarà certamente sbagliato e assolutamente da evitare. Ma che dire del riconciliarci pienamente con la nostra sacra Scrittura, abbandonando la cattiva abitudine di trattarla come *ancilla*?

Il Concilio Vaticano II ha chiesto che «*Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*» (*Dei Verbum*, § 24), e ha assicurato che «*Ecclēsia... a Sancto Spiritu edocta, ad profundiore in dies Scripturarum Sacrarum intelligentiam assequendam accedere satagit*» (*Dei Verbum*, § 23). Giovanni Paolo II raccomanda ora che il Giubileo del 2.000 divenga l'occasione propizia per dare fedele esecuzione a queste direttive conciliari e, prima ancora, per attuare un profondo rinnovamento evangelico delle disposizioni d'animo e dei comportamenti²¹⁰.

Del resto: quale "nuova evangelizzazione" può essere realizzata da parte cristiana, quale "inculturazione della fede" può essere promossa, senza assiduo, venerante studio previo delle sacre Scritture e senza sintonizzazione, intima e pratica, col suo Spirito? Ci sono — è vero — valli da alzare e monti da abbassare, perché si manifesti la gloria del Signore; tante valli e tanti monti, come il percorso seguito lungo questo saggio ha forse lasciato intravedere. Ma, se pur arduo, questo compito non può intimidire coloro che hanno fede di aver ricevuto lo Spirito del Signore.

²¹⁰ Cf. sopra, n. 3.

LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA RELACIÓN INTERPERSONAL: SU ESTUDIO EN SANTO TOMÁS

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral*

Una de las claves de la teología moral actual es la de buscar una formulación en la cual la "primacía de la persona" como sujeto moral la estructura de modo críticamente riguroso¹. Esta pretensión ha sido formulada desde principio de siglo por el movimiento personalista que plantea su postura como una "defensa de la persona"². Dentro de esta propuesta hay que destacar por su importancia el estudio de la interpersonalidad, que surge como una aplicación al personalismo del pensamiento dialógico³. Sólo desde la asunción de la interpersonalidad parece que la primacía de la persona alcanza un planteamiento radical y fundante. Esta radicalidad se ve en la característica primera de la interpersonalidad que destacan estos autores: la *irreductibilidad de la persona a la categoría de objeto*⁴.

Este artículo busca una relectura de Santo Tomás a partir de la clave interpersonal por considerar que la concepción tomista del amor está abierta a tal interpretación⁵.

* Profesor de Teología Moral Fundamental de la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid.

¹ Está implícita en la formulación de: Ioannes Paulus II it. enc. *Veritatis Splendor*, n. 48 (AAS 85 [1993] 1172): "Persona, corpore incluso, sibi ipsi penitus concreditur, atque animae corporisque unitate ipsa suorum actuum moralium fit subiectum."

² Cfr. E. MOUNIER, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, 2ª ed., Paris 1950, 62: "Le langage personaliste n'éveille pas alors un élan créateur, mais un réflexe de séparation et de défense. La «défense de la personne» couvre parfois un véritable séparatisme spirituel, dont il la faut la garder."

³ Surgido tras la famosa afirmación de: F.H. JACOBI, *Werke*, IV, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, 211: "denn ohne Du, ist das Ich unmöglich".

⁴ Cfr. J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, 43 s.: "Au lieu du rapport sujet-objet... il privilégait la relation sujet-sujet, qu'il appelait le *nous*... Connaître un objet c'est l'insérer dans ses propres normes, se le soumettre: objectif, c'est poser devant soi un objet qui reste toujours plus ou moins dans une relation de dépendance. L'homme seul est le terme d'une connaissance pénétrant au-delà de l'objet." Respecto a la irreductibilidad: cfr. E. MOUNIER, *o.c.*, 70: "*L'irréductible*.- Si les *non* de la personne sont le plus souvent dialectiques, et solidaires d'une récupération, le moment vient toujours cependant des refus irréductibles, lorsque l'être même de la personne est en jeu."

⁵ El artículo es un resumen del c. 3º de mi tesis: "¿La interpersonalidad en el amor? La respuesta de Santo Tomás", defendida en el P.I. Juan Pablo II. Aquí sólo presentamos un punto del estudio de la interpersonalidad el de la característica de la irreductibilidad. Para facilitar la comprensión de las

Para eso comenzaremos con el instrumento personalista de la categoría de la “irreductibilidad”, la usaremos como una categoría lógica aplicable a los más diversos aspectos de la realidad⁶.

En realidad este lenguaje está cercano al de Santo Tomás que emplea el término “*incommunicabilis*” para hablar de la persona⁷. No son términos inconmensurables, ya que ambos apuntan a la percepción de la persona como un absoluto⁸. Pero la “irreductibilidad” está abierta a la asunción de la categoría de la relación personal.

Además, mientras la “incomunicabilidad” está vinculada directamente al trascendental “*unum*”; la irreductibilidad se puede aplicar al “*bonum*”, trascendental que incluye en sí mismo una relación a una *persona*⁹. Por eso el término “irreductible” recoge todo lo que hay de positivo en la “incomunicabilidad” y lo abre a una dinámica de comunicación más amplia.

1. Irreductibilidad del “*amato*”

La irreductibilidad es nuestro instrumento de análisis de la estruc-

abreviaturas de Santo Tomás señalo las menos comprensibles: *CP*, por *Collationes in decem preceptis*; *CT*, por *Compendium Theologiae*; *LDN*, por *Expositio in de Divinis Nominibus*; *OSV*, por *De perfectione spiritualis vitae*.

⁶ El término “*irreductibilis*” no aparece nunca en la obra de Santo Tomás; pero emplea algunas veces el término “*reductibilis*”, algunas de ellas de modo negativo (cfr. *CG*, l. 3, c. 92 [n. 2679]; c. 156 [n. 3296]). El empleo del término “*reductio*” y del verbo “*reducere*” se realiza sobre todo como modo de argumentación metafísica, de forma que se habla de “*reductio ad aliquod primum*”: *DV*, q. 4, a. 1, ad 3; *CG*, l. 1, c. 28 (n. 265); *I*, q. 41, a. 2, ad 4; *LM*, l. 5, lec. 5 (n. 824); o “*reductio ad causam per se*”: *CG*, l. 2, c. 47 (n. 1238); *LM*, l. 6, lec. 3 (n. 1211). Por consiguiente la “*reductio*” lógica tratará de encontrar un término que será no-reductible. Este término queda caracterizado por ser primero y por ser “*per se*”.

⁷ En especial lo hace al aceptar la definición de Persona divina de: RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *De Trinitate*, l. 4, c. 22 (PL 196, 945 d): “*naturæ divinæ incommunicabilis existentia*”; citado en: *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 6; *DP*, q. 9, a. 2, ad 12; *I*, q. 29, a. 3, ad 4; q. 30, a. 4, ag. 2. Aparece como constitutivo de persona en: cfr. *I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1; *DP*, q. 8, a. 3; q. 9, a. 6; *III*, q. 3, a. 1, ag. 2.

⁸ Cfr. J.F. CROSBY, “The Incommunicability of Human Person”, en *The Thomist* 57 (1993) 415: “One sees easily enough the relation of this absoluteness to the incommunicability of the person”. Cfr. también el estudio de: J.J.E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, The Catholic University of American Press, Washington, D.C. 1984, 22-31: en la que estudia los siguientes términos: “indivisibilidad, distinción, división, identidad e impredecibilidad.” El problema se plantea en torno a los universales y la doctrina de la participación. El autor no habla de irreductibilidad; pero parece que puede vincularse con el de “impredecibilidad” tiene también una doble referencia: *Ibid.*, 22: “can be interpreted as metaphysical or logical, depending on the approach used, for it may be regarded as characterizing individual things and/or the words (or alternatively, signs or concepts) used to refer to them. It is impredecibility.” Por eso no se ve ningún motivo para descartar el uso del término “irreductible” en Santo Tomás.

⁹ Cfr. *DV*, q. 1, a. 1: “secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit *convenire cum omni ente*; hoc autem est anima, quae ‘quodammodo est omnia’”. Es una metafísica que incluye la concepción de los trascendentales relativos. La vinculación bien-persona-amor puede tomarse, por tanto, como una experiencia originaria a la cual aplicar la categoría de irreductibilidad.

tura del amor como relación intersubjetiva. Pero nos ceñiremos a un preciso nivel de relación interpersonal que vamos a denominar: *interpersonalidad fundante*¹⁰. Es un estado preconsciente del acto humano, perceptible sólo desde el análisis de la experiencia, pero que ofrece el fundamento estructural dinámico para que se pueda constituir el acto del amor.

Es aquí donde se debe aplicar en primer lugar la categoría de irreductibilidad. La interpersonalidad sólo es posible si se funda en una relación sujeto-sujeto que debe ser ontológicamente anterior a la constitución del acto de amor. La irreductibilidad intersubjetiva, no es algo que “ponga” el sujeto sino que es intrínseca a la relación entre los sujetos. La posibilidad de “reconocer” a alguien como sujeto supone ya una relación intersubjetiva.

Para ello partiremos de la definición del amor de Santo Tomás: “*in hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit*”¹¹. Aquí se muestra como un único acto con “dos objetos” distintos: el “*bonum*” y el “*amato*”. Como dice el Angélico: “*aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur*”¹². Buscamos descubrir el fundamento del amor desde su misma experiencia. En esta experiencia unitaria nos centraremos en el elemento que lleva en sí la posible carga de interpersonalidad: el “*amato*”¹³.

Los otros dos elementos: el “*bonum*” y el “*velle*” plantean los posibles campos a los que se puede reducir hasta hacer impersonal el papel del “*amato*”.

1.1. La reducción al “*bonum*”. El “*bonum honestum*”

La posible reducción del “amado” al “*bonum*” es el problema clave del amor. El Angélico insiste tanto en que el bien es el objeto de la voluntad¹⁴ que muchos autores han pensado que el amor se podía definir sólo

¹⁰ A partir de la división del amor que se hace en *I-II*, q. 26, Prol. y que luego aplica a la categoría de la unión en: *I-II*, q. 28, a. 1, ad 1: “unio tripliciter se habet ad amorem; quaedam est causa amoris. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor... Quaedam vero unio est effectus amoris”. Esta división que permite relacionar la “*causa amoris*” con el nivel fundante la ha desarrollado: J. BOBIK, “Aquinas on ‘communicatio’ the Foundation of Friendship and Caritas”, en *The Modern Schoolman* 64 (1986-87) 1-18.

¹¹ *CG*, l. 3, c. 90 (n. 2657). Hemos encontrado hasta 90 citas en las que el Aquinate la utiliza o expresamente o sólo se comprende su expresión desde su estructura interna.

¹² *CG*, l. 1, c. 91 (n. 763).

¹³ Utilizaremos la referencia así en latín, para dejar la expresión en *dativo*, que forma parte integrante de la misma experiencia del amor, y que es rica en resonancias metafísicas.

¹⁴ Habla del bien como objeto del amor (no sólo de la voluntad) p. ej. en: *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 5; d. 29, q. un., a. 3; *CG*, l. 1, c. 91 (n. 759); *LDN*, c. 4, lec. 9 (n. 400); *I*, q. 60, a. 3; *DP*, q. 9, a. 9; *I-II*, q. 36, a. 1; q. 68, a. 4, ad 4; *DM*, q. 13, a. 2; *II-II*, q. 24, a. 1, ad 1; q. 127, a. 1, ad 3; *LE*, l. 2, lec. 5 (72-86).

desde la referencia al bien. Ésta es una relación entre la potencia y su objeto y no una relación personal, por lo que no estaría abierto a un planteamiento interpersonal. Incluso parece definirlo así el Angélico cuando dice:

"Triplex est amor; quorum duo non sunt veri, tertius autem verus. Primus est qui est propter utile... Sed certe iste non est verus amor; deficit enim deficiente utilitate. ...

'Est et alius amor qui est propter delectabile. Et hic etiam non est verus, quia deficiente delectabili deficit. ...

"Tertius est amor qui est propter virtutem. Et iste solum est verus. Tunc enim non diligimus proximum propter bonum nostrum sed propter bonum suum."¹⁵

Según este análisis, el amor quedaría caracterizado por el tipo de bien que se quiere. El bien correspondiente al amor verdadero sería el "*bonum propter virtutem*", es decir el "*bonum honestum*". Así el amor no tendría un alcance intersubjetivo, sino sólo de objeto-sujeto. Por eso analizaremos el "*bonum honestum*" para determinar su alcance. Estudiaremos si se puede definir el amor sólo en referencia al tipo de bien, porque entonces el papel del amado sería reductible a un tipo especial de bien honesto, y por tanto, no tendría en propiedad un papel de sujeto.

1.1.1. La división tripartita aristotélica: ¿división de bienes o división de amores?

La división anterior procede de Aristóteles y su tratado sobre la amistad¹⁶. El primer elemento a destacar de la división aristotélica es su carácter psicológico y no ontológico¹⁷, pues está en centrada en la razón de la *apetibilidad*¹⁸. Esto es, no se trata de una división según el *objeto exterior*

¹⁵ CP, (n. 1177). Cfr. OSV, c. 143 (57 -69); DC, q. un., a. 8, ad 16.

¹⁶ Recogida después por Cicerón, le da una mayor amplitud al aplicarla a las virtudes (cfr. E. SMITH, *The Goodness of Being in Thomistic Philosophy and Its Contemporary Significance*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1947, 109), e influye de modo decisivo en los planteamientos medievales mediante: S. AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, (PL 16, 23 -184); que toma el esquema Ciceroniano basado en el análisis del par honesto-útil dentro de su función política y en relación estrecha con las virtudes. Lo cita Santo Tomás en: I, q. 5, a. 6, s.c.; II-II, q. 1, a. 3, ag. 3; ad 3; a. 4, s.c.

¹⁷ La división ontológica sería: I, q. 5, a. 6, ad 1: "bonum in quantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta".

¹⁸ J. DE FINANCE, "La motion du bien", en *Gregorianum* 39 (1958), 12 s.: "Saint Thomas, on le sait, distingue la *ratio boni* et la *natura boni*. La *ratio boni*... répond à la définition formelle du bien, dans son rapport au sujet; elle est d'ordre axiologique, phénoménologique, plutôt qu'ontologique. À la suite

sino en relación al sujeto. El mismo objeto puede ser para el sujeto, a la vez, útil y honesto u honesto y deleitable. Son las posibles "razones de apetibilidad" del sujeto¹⁹. Dentro de esta relación de apetibilidad no se puede encontrar una relación interpersonal, aquí el objeto sólo es una proyección de la conveniencia del sujeto²⁰, no hay lugar para la interrelación subjetiva²¹.

La división de amores que propone Aristóteles se ha de comprender a partir de esta concepción de armonía social. No es una división de modos de amar, sino de ámbitos de comunicación entre los hombres, que los caracterizan²². Es decir, el absoluto no es la persona sino la *πολις*, criterio último adecuado a la naturaleza política del hombre²³.

d'Aristote, qui se rattache lui-même à de lointains devanciers, saint Thomas la situe dans l'appetibilité: 'Bonum est quod omnia appetunt'. Es el paso a la división metafísica: cfr. E.G. SALMON, *The Good in Existential Metaphysics*, Marquette University Press, Milwaukee 1953, 24: "This being would be divided not as good and non-good as corresponding to being and non-being, but rather as the suitable and the non-suitable."

Todo ello supone una relación con el *sujeto amante*: cfr. I, q. 5, a. 6: "haec divisio proprie videtur esse boni humani." Cfr. B.J. DIGGS, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, S.F. Vanni, New York 1947, 59: "We must remember, however, that love proceeds not only from the good, the object loved, but also from the lover. The metaphysical character of love is determined both by the good, and by the lover of the good".

¹⁹ Cfr. II-II, q. 145, a. 2, ag. 1: "ratio honesti sumitur ex appetitu."; cfr. J. DE FINANCE, o.c., 18: "les trois genres de biens ne designent pas trois genres de choses, mais concernent trois attitudes du sujet. Et non seulement le même objet peut être tour à tour considérée comme honnête, utile et délectable, mais l'honnête en tant qu'honnête est parfois délectable". Para la dependencia de la estructura del apetito: cfr. I, q. 5, a. 6: "Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus ... Sic ergo in motus appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter per motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestus: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio."

²⁰ Esta razón de conveniencia se encuentra incluso en el "bonum honestum": II-II, q. 145, a. 3, ad 1: "honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi."

²¹ Esta división aristotélica está vinculada a su antropología de la apetibilidad; que permite distinguir el bien real del bien aparente, el bien en sí del bien relativo a otra cosa. Tres son sus puntos principales: 1º lo primero y verdaderamente apetecido es la felicidad, que, en Aristóteles, no es sino la vida virtuosa entendida como la vida según la razón. 2º La separación entre los sentidos y la inteligencia, de modo que se vincula el bien deleitable a los primeros y el bien honesto a la segunda. 3º Es una definición del bien enmarcada dentro la aprobación social del mismo: honesto es lo que merece alabanza dentro del ámbito de la ciudad.

²² Cfr. J.M. COOPER, *Aristotle on Friendship*, en *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1980, 308: "as Aristotle most often tends to do, as «friendship of the good» but, as he sometimes does, as «friendship of character». The expression «character friendship» brings out accurately that the basis for the relationship is the recognition of good qualities of character, without in any way implying that the parties are moral heroes."; desarrolla la idea: M.C. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, Cambridge University Press, New York 1988, 355.

²³ Aunque Aristóteles a diferencia de Platón evoluciona hacia una concepción empírica del bien; la idea de fondo es la participación en el bien, ahora de tipo horizontal. Cfr. C.V. IONESCU, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, I, CSIC, Madrid 1973, 334. Es decir, a partir de la idea del verdadero bien define el verdadero amor.

Santo Tomás toma la distinción tripartita²⁴ y destaca especialmente la “amistad honesta” como fundada en el “*bonum honestum*”:

*“determinat de amicitia honesti, quod est bonum simpliciter, cui primo et per se competit ratio amicitiae.”*²⁵

El uso del término “*honestum*” tiene el sentido de caracterizarlo como “lo verdadero” “*secundum rationem*”²⁶, superando toda consideración meramente afectiva de la apetibilidad. Es decir, quiere destacar la objetividad fundada en la entidad de la cosa²⁷. Si bien esta objetividad del bien no basta para la interpersonalidad pues se puede referir a una cosa, o a un valor²⁸, sí que permite que la división tripartita esté abierta a otra posterior basada en tal dignidad, no en las razones de apetibilidad.

Por ello Santo Tomás no propone esta distinción tripartita como la fundamental del amor²⁹, ni siquiera de la amistad³⁰. En su comentario a la

²⁴ En: *II Sent.*, d. 41, q. 2, a. 2, ex.; *IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, ag. 2; *DV*, q. 22, a. 15; q. 24, a. 1, ad 11; *CG*, l. 3, c. 17 (n. 1996); *I*, q. 5, a. 6; *I-II*, q. 26, a. 4, ag. 3; q. 34, a. 2, ag. 1; q. 99, a. 5; *DC*, q. un., a. 4; *DM*, q. 1, a. 4, ad 12; q. 8, a. 1, ag. 12; *II-II*, q. 23, a. 1, ag. 3; a. 5; q. 26, a. 12; q. 145, a. 3; *LE*, l. 1, lec. 5 (67-71); l. 2, lec. 3 (136-41); l. 3, lec. 21 (43-45); l. 4, lec. 4 (15-18); l. 8, lec. 2 (23-61); lec. 3 (21-96); lec. 6 (156-189-91); l. 9, lec. 7 (106).

²⁵ *LE*, l. 8, lec. 3 (50-52). Lo destaca sobre los demás con términos como: “per prius”: *I*, q. 5, a. 6, ad 3; *LE*, l. 8, lec. 3 (25); “per se”: *I*, q. 5, a. 6; *II-II*, q. 145, a. 2, ag. 1; *LE*, l. 8, lec. 3 (51); utilizan “secundum se”: *I-II*, q. 8, a. 2, ad 2; “propter se”: *I-II*, q. 8, a. 3, ad 4; *II-II*, q. 145, a. 1, ad 1; “simpliciter”: *II Sent.*, d. 21, q. 1, a. 3; *IV Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 4; *I*, q. 5, a. 6 y ad 2; *I-II*, q. 26, a. 4, ag. 3; *II-II*, q. 145, a. 3, ad 3; *LE*, l. 8, lec. 3 (20-22); l. 9, lec. 9 (90).

²⁶ Cfr. *I-II*, q. 39, a. 2, ad 1: “omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti.”; *II-II*, q. 145, a. 3; ad 1; ad 3; a. 4; q. 147, a. 1; *LE*, l. 1, lec. 5 (72); l. 2, lec. 3 (150-60); l. 4, lec. 4 (115); lec. 14 (57 s.); l. 5, lec. 12 (64). Sólo así caracteriza el “verdadero bien del hombre”: cfr. *LE*, l. 8, lec. 2 (34 s.): “sed verum bonum hominis hic dicitur quod ei convenit secundum rationem.” Por eso, también habla del “*bonum honestum*” en paralelo con el bien sin más especificaciones: *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 6; *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 8, gla. 1; y ag. 3; *I-II*, q. 39, a. 2, ad 2; *II-II*, q. 26, a. 12; *LE*, l. 1, lec. 6 (43 s.); l. 3, lec. 15 (221); lec. 16 (77); l. 9, lec. 7 (127); lec. 9 (26); l. 10, lec. 14 (139 s.); *IR*, c. 9, lec. 1 (n. 738); c. 12, lec. 1 (n. 967); o incluso del “*bonum maius*”: cfr. *II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1; *II-II*, q. 36, a. 2; *LE*, l. 1, lec. 20 (60); l. 9, lec. 9 (167).

²⁷ Cfr. *LE*, l. 8, lec. 3 (69-79): “Et sic patet quod tam illi qui amant propter utile amant propter bonum quod eis provenit, quam etiam illi qui amant propter delectationem amant propter delectabile quod percipiunt, et ita non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum id quod accidit ei, scilicet sed secundum quod est utilis vel delectabilis. Unde patet quod huiusmodi amicitiae non sunt per se amicitiae, sed per accidens, quia non amatur homo secundum id quod ipse est, sed secundum utilitatem vel delectationem.”

²⁸ Cfr. *II-II*, q. 145, a. 1, ad 1: “Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae. Unde Tullius dicit, in *II Rhet.* (c. 52), quod ‘quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit’, ut virtus et veritas et scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.”

²⁹ No aparece nunca la división tripartita en todo el tratado del amor de la *I-II* [sólo en la formulación de las objeciones], ni siquiera en el del *III Sent.* que se halla más vinculado a la *Ethic. Nic.*

³⁰ En los tratados sobre la caridad de Santo Tomás, sólo aparece en: *DC*, q. un., a. 11, ad 6; y *II-II*, q. 26, a. 12; en ambos para clarificar un punto secundario. Sí se encuentran más citas sobre la “amicitia honesta”: cfr. *II Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 3; *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, ad 1; d. 29, q. un., a. 6, ag. 1;

Ethic. Nic. cambia las expresiones, y presenta la división no tanto de la amistad cuanto de los "*amicabilia*"³¹. Así conjuga la división tripartita y el esquema de la duplicidad de objetos y, con la distinción entre los "*amicabilia*" (sentido objetivo a modo de "*bonum*") del amor (acto global), muestra que no se puede definir el amor sólo en referencia al "*honestum*":

*"uniusquisque naturaliter sic vere se amat ut sibi ipsi bona optet, puta felicitatem, virtutem, scientiam, et quae ad sustentationem vitae requiruntur; quaecumque vero aliquis in suum usum assumit, non vere illa amat sed magis se ipsum."*³²

En esta cita se niega que el amor pueda ser definido sólo en referencia a los ejemplos típicos del bien honesto, como son la felicidad, la virtud y la ciencia. Y esto es debido precisamente a la falta de una referencia personal.

En conclusión, Santo Tomás para definir el amor verdadero no recurre al "*bonum honestum*". En verdad lo hace mediante otra división: la del "*amor concupiscentiae-amor amicitiae*"³³, que está en relación con la duplicidad de objetos que destacaba el Angélico³⁴.

1.1.2. La división bipartita cristiana. División de amores-división de niveles

Es difícil hacer una historia exacta del origen de este par; pero sí se

IV Sent., d. 50, q. 2, a. 1, q. 4, ad 2; *DM*, q. 13, a. 4, ad 5; *II-II*, q. 23, a. 1, ag. 3; ad 3; q. 26, a. 7; q. 106, a. 5; q. 117, a. 6, ad 3; esto es lógico pues la referencia a la "honestidad" abre a una referencia posterior.

³¹ Cfr. *LE*, l. 8, lec. 3 (31 -35): "Et quia amicitiae actus est amatio, consequens est quod etiam sint tres species amicitiae aequales numero amabilibus, quarum una est amicitia propter honestum, quod est bonum simpliciter, alia propter delectabile et tertia propter utile". Antes caracteriza la división: *ib.* (21 -25): "cum sint tria amabilia, sicut dictum est, scilicet bonum simpliciter, delectabile et utile, haec differunt specie ab invicem, non quidem sicut tres species ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent".

³² *OSV*, c. 14 (50 -56); cfr. otros textos también importantes: *LDN*, c. 4, lec. 9 (n. 404); lec. 10 (n. 430). En estas citas tanto la ciencia como la justicia (ejemplos típicos del bien honesto) no sirven para definir el amor de amistad (amor verdadero).

³³ En muchos ejemplos muestra el amor verdadero mediante la reducción del esquema tripartito al de "amor concupiscentiae-amor amicitiae": *OSV*, c. 14 (38 -41); *IGA*, c. 5, lec. 3 (n. 305); *II-II*, q. 44, a. 7; *IR*, c. 13, lec. 2 (n. 1057). Sólo en *Collationes in decem preceptis* se hace directamente mediante la división aristotélica. Se trata de un escrito catequético.

³⁴ Cfr. A. WOHLMAN, "Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour", en *Revue Thomiste* 82 (1982), 211: "L'acte volontaire comporte alors en quelque sorte deux objets. Il met en relation deux termes: le bien voulu (je veux du bien), le sujet personnel, à qui, pour qui, ce bien est voulu. Nous rencontrons donc une nouvelle dichotomie qui nous demande de distinguer l'amour de concupiscence ou de convoitise et l'amour de bienveillance ou d'amitié. Dans l'acte d'amour tel que nous venons d'en dissocier les termes, le bien voulu est aimé de concupiscence, le sujet à qui l'on veut du bien est aimé d'amitié."

puede afirmar que no está vinculada a la anterior división aristotélica, más bien parece ligada a la controversia medieval sobre el sobrenatural nacida en la discusión con Abelardo sobre el pelagianismo que se expresa en la caridad y la posibilidad del amor de Dios por encima de uno mismo³⁵. Esta controversia alcanza una solución original con Santo Tomás³⁶.

La división que ahora tratamos está influida en su terminología por la tradición agustiniana, con un fundamento específicamente cristiano³⁷. Su utilización por parte de los teólogos escolásticos se centra (dentro del problema del sobrenatural) específicamente en la cuestión del amor natural de los ángeles. Así se ve también en Santo Tomás³⁸.

³⁵ Cfr. A. LANDGRAF, "Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik", en *Scholastik* 4 (1929) 370 s.: "sprechen Petrus von Poitiers, Martinus de Fugeriis, Petrus von Capua und Roland von Cremona ausdrücklich die «dilectio Dei super se» den natürlichen Kräften zu und unterscheiden diese «naturalis dilectio» von der «caritas» selber, deren die natürlichen Kräfte aus sich nicht fähig sind.

"Damit ward die neue Frage nach dem Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der gnadenhaften caritas aufgerollt."

³⁶ Por el estudio del II Conc. de Orange y el consecuente conocimiento del semipelagianismo. Es la tesis de: H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, Aubier, Paris 1944.

³⁷ En lo que hemos podido investigar aparece por vez primera con: GOIFREDO DE POITIERS (citado por: A. LANDGRAF, o.c., 376 s., nota 2): "Dilectio voluntaria dividitur in duas: prima dicitur concupiscentia, qua diligimus omne illud, quo frui volumus, vel quod habere volumus, sicut aliquis dicitur diligere verum, quia appetit eo frui. Secunda est amicitia, qua diligimus omne illud, cui bonum volumus et cuius bonum (!) congratulamur. Utraque istarum diligimus Deum, et utraque est caritas quandoque (?)."; cfr. ID., "Charité: le XII^e siècle: nature et surnature", en *DSp* II, 577. La terminología como se ve deriva del "uti" y "frui" agustiniano y su oposición entre "caritas" y "cupiditas": cfr. A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. "Uti-Frui" nelle preconfessioni di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma 1965, 28 s.

En la Edad Media esta terminología es una reacción a la de Abelardo que califica la caridad sólo como "amor honestus": Cfr. A. LANDGRAF, "Charité: le XII^e siècle", o.c., 576: "la tendance prédominante à la fin du XII^e siècle et déjà manifeste chez Abélard, de désigner la charité simplement comme «amor honestus»."; ID., "Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen", a.c., 372.

³⁸ Cfr. L.-B. GILLON, "Primacía del apetito universal de Dios según santo Tomás", en *La Ciencia Tomista* 63 (1942), 330: "esta afirmación fundamental: *quaelibet creatura plus amat Deum quam seipsam*, se encuadra en Santo Tomás en una célebre controversia, la de la creación de los ángeles en gracia: La opinión «común» de los Maestros del siglo XII no admitía en los ángeles *in via* más que una justicia puramente natural, una creación *in naturalibus*. Los ángeles caídos no habrían por lo tanto poseído la gracia santificante. Pero en seguida se tropezaba con una grave dificultad. El ángel *in via*, o sea en este estado de justicia puramente natural, ¿podía satisfacer el precepto del amor de Dios *super omnia*? La respuesta afirmativa parecía contaminada de Pelagianismo". Es la discusión que despierta: GUILLERMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, l. 2, tract. 1, q. 2, r. 1, q. 4, Minerva G.m.b.H., Frankfurt Main 1964, fol. 36 rb: "Dilectio autem voluntaria dividitur in duas. In concupiscentiam et in avaritiam seu benevolentiam. Concupiscentia est dilectio qua diligimus omne illud quod frui appetimus vel quod habere volumus: sicut aliquid dicit diligere vinum quem appetit frui eo. Dilectio que dicit amicitia est qua diligimus omne illud cui bonum volumus." Lo critica aceptando la nomenclatura: PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, II, q. 6; en o.c., ed. N. WICKI, I, Ed. Francke, Bernae 1985, 88: "Distingunt etiam dilectionem voluntariam in concupiscentiam et amicitiam. Dilectio concupiscentie est qua nobis volumus rem, dilectio amicitie qua volumus bonum eius vel ei quod diligimus; utramque ponunt in natura et gratia." Para la historia de esta discusión: cfr. A. LANDGRAF, "Studien zur Erkenntnis", a.c., 376-384; IDEM, "Charité: le XII^e siècle", a.c., 577 s.; L.-B. GILLON, o.c., 330-337. El 1^{er} lugar donde el Aquinate desarrolla esta fórmula es en: *II Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1: titulado "utrum angelus in statu suo naturali dilexerit Deum plus quam se et omnia alia"; cfr. *III Sent.*, d. 29, q. un., a. 3; I, q. 60, a. 5; *Qd I*, q. 4, a. 3: donde hace referencia explícita a la discusión anterior.

El Aquinate destaca desde el principio que esta distinción supone una superación de todo esquema del amor fundado en la apetibilidad:

*"Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiæ et amicitiaë: quæ duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitæ, et amare, quod est rei habitæ, secundum Augustinum"*³⁹.

Santo Tomás al enmarcar esta división en el amor de caridad entendido como amistad⁴⁰ aporta la novedad de fundamentarla en la relación entre el amante y el amado a partir de la misma *dignidad del amado*. Así lo expresa Cayetano:

*"distinctio amoris in amorem amicitiaë et concupiscentiaë non est tam divisio amoris, quam amatorum"*⁴¹.

Aquí encontramos el camino para profundizar en la irreductibilidad propia del amado. En esta división el amado aparece siempre querido con amor de amistad, mientras el bien lo es con amor de concupiscencia. Podría entenderse que en el primer caso es querido como sujeto y en el segundo como objeto.

³⁹ *II Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1. También en: *I-II*, q. 28, a. 2. Hay que destacar la importancia de San Agustín en este primer texto tomista: cfr. L.B. GILLON, "Genèse de la théorie thomiste de l'amour", en *Revue Thomiste* 46 (1946), 322: "Le Docteur Angélique a vu l'origine première de cette distinction dans les textes où saint Augustin oppose l'appétit à l'amour." Cfr. S. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, 8, 5, 3-4 (CCSL 40, 1687-1689).

Santo Tomás en este punto se separa de San Alberto que, bajo el influjo aristotélico, reconduce el "amor benevolentiaë" al "amor honestus": cfr. S. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. 27, A, a. 1, ad 3, en *Opera Omnia*, XXVII, ed. A. BORGNET, L. Vivès, Parisiis 1894, 509; IDEM, *Super Ethicam*, l. 9, lec. 12, q. 3, ag. 3 (n. 830), en *Opera Omnia*, XIV/2: *Super Ethicam. Commentari et quaestiones. Libri VI-X*, Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1987, 698. Hay que destacar la ausencia del par "amor amicitiaë-amor concupiscentiaë" en el *Sententia libri Ethicorum* del Aquinate.

En cambio, frecuentemente reduce la amistad útil o deleitable al amor de concupiscencia: cfr. *IGA*, c. 5, lec. 3 (n. 305); *LDN*, c. 4, lec. 10 (n. 429); *I-II*, q. 26, a. 4, ad 3; q. 27, a. 3; *OSV*, c. 14 (62-69); *DS*, q. un., a. 3; *IIO*, c. 15, lec. 4 (n. 2036); *II-II*, q. 44, a. 7; *IR*, c. 13, lec. 2 (n. 1057); esto reafirma nuestra opinión de que la mención del bien honesto es necesaria para entender el amor verdadero; aunque no baste.

⁴⁰ Así aparece en la primera mención de la fórmula, aunque sólo lo hace de pasada en: *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5: "Sic autem non diligitur charitatis habitus vel actus dilectione amicitiaë vel benevolentiaë, quæ inanimatorum esse non potest, ut Philosophus VIII Ethic., dicit, sed dilectione cuiusdam complacentiaë, secundum quod diligere dicimur illud quod aprobamus et quod esse volumus." Se ve la insistencia en que se trata de una fórmula que se refiere a una relación entre personas.

⁴¹ THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In I-II*, q. 26, a. 4, en S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, VI, Ed. Leonina, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1891, 191. Cfr. para esta distinción: S. TOCZEK, *De philosophia amoris in operibus Thomae de Vio Caietani O.P.S.R.E. Cardinalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1961, 26-34.

Pero en este punto es preciso aclarar que Santo Tomás utiliza la división en un *doble ámbito de referencia*:

“Santo Tomás divide el amor en dos modos: el amor de amistad (*amor amicitiae*) y el amor de deseo o de concupiscencia (*amor concupiscentiae*). Sin embargo, mantiene dos tipos de significación y dos caminos para distinguir estos amores. Según un camino el amor de amistad se refiere a un bien subsistente, esto es, un bien más valioso que es amado por sí mismo, equivalente a un amor a personas; el amor de concupiscencia es un amor hacia un bien accidental, hacia un objeto visto como bueno en relación a otro o como inherente en una persona ya sea uno mismo u otro. Estos dos amores no se consideran como dos actos separados sino como dos fases de un acto, en cuanto amar es querer el bien al amado, según la definición de Aristóteles que Santo Tomás asume. Según la otra división el amor de amistad se refiere a un amor extático por el que sale fuera de sí hacia otra persona; el amor de concupiscencia es un amor de amistad hacia sí desde el cual proviene el amor hacia los otros y hacia el cual retorna como su realización más plena e inherente.”⁴²

Es decir, el Doctor Angélico emplea la división bipartita en dos niveles distintos. El primero es el nivel fundamental en el que se sitúa este estudio, y en el que se integran los dos amores en la formación del verdadero amor. Por eso la referencia personal aparece indiferenciada y el querer el bien se puede referir a sí mismo o a otro. Un texto claro es:

*“motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.”*⁴³

⁴² T.M. DEFERRARI, *The Problem of Charity for Self*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1962, 174 s. Es, posiblemente, la exégesis más completa en dicho punto. Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1987, 493, nota 68; T.-M. HAMONIC, “Dieu peut-il être légitimement convoité?”, en *Revue Thomiste* 92 (1992) 244 s.

⁴³ *I-II*, q. 26, a. 4. Además pertenecen al primer nivel: *II Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1; *III Sent.*, d. 28, q. un., a. 2; d. 29, q. un., a. 3; d. 32, q. 1, a. 2, ad 2; *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1; *IPL*, c. 1, lec. 3 (n. 36); *LDN*, c. 4, lec. 9 (nn. 404-405); lec. 10 (nn. 428 s.); *I*, q. 20, a. 2, ad 2; q. 60, a. 3; a. 5; *I-II*, q. 2, a. 7, ad 2; q. 28, a. 1, ad 2; q. 66, a. 6, ad 2; *IIO*, c. 15, lec. 4 (n. 2036); *DM*, q. 1, a. 5 y ad 3; q. 16, a. 3; *II-II*, q. 26, a. 3, ad 3. Por ello el amor de concupiscencia es relativo al de amistad: cfr. M. LÉVEILLÉ, *Amour et altérité*, Université de Montréal, Montréal 1965, 24: “Cet amour est donc un amour relatif; en définitive c’est soi ou l’autre qu’on aime; l’amour que l’on porte à une chose pour qu’elle devienne le bien d’un autre est un amour relatif.”; E. SCHOCKENHOFF, *o.c.*, 493.

En el segundo nivel se oponen los dos amores: el amor de concupiscencia se dirige finalmente a uno mismo, mientras el amor de amistad se dirige a otro:

*“Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod huiusmodi; amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum.”*⁴⁴

Este nivel no se refiere al hacerse del amor o su estructura interna, sino al acto de amor completo, diferenciado por su término personal, el mismo sujeto amante u otro amado.

Ahora buscamos sólo el nivel fundamental pues es en éste donde se centra el tema de la irreductibilidad del amado. Muchas confusiones sobre la estructura del amor se deben a no diferenciar estos dos niveles.

Santo Tomás nunca trata esta distinción bipartita como dos amores opuestos de modo paralelo, sino que siempre habla de una división analógica⁴⁵: el “*amor amicitiae*” es el analogado principal; mientras que al “*amor concupiscentiae*” se le aplica el calificativo de amor imperfecto⁴⁶. La estructura del amor de amistad es el prototipo de todo amor⁴⁷.

⁴⁴ *Qd I*, q. 4, a. 3. Además, pertenecen a este 2º nivel: *LDN*, c. 4, lec. 10 (n. 430); *I-II*, q. 26, a. 4, ad 1; ad 3; q. 27, a. 3; q. 28, a. 2; a. 3; a. 4; q. 77, a. 4, ad 2; *DS*, q. un., a. 3; *II-II*, q. 17, a. 8; q. 23, a. 1.

⁴⁵ Con la división “*per se-per accidens*”: cfr. *LDN*, c. 4, lec. 9 (n. 405): “*Omne autem quod per se est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquis amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed id quod est per se; et ideo, oportet quidem diversitatem amorum accipere secundum ea quae sic amamus ut eis velimus bonum.*”; cfr. *ib.*, lec. 10 (n. 428); o “*per prius et posterius*”: cfr. *I-II*, q. 26, a. 4: “*Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem: quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid, et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.*” E incluso la de “*acto-potencia*” referido a la similitud en: *I-II*, q. 27, a. 3; cfr. J. DE FINANCE, “*La motion du bien*”, o. c., 15. El conjunto de comparaciones da una idea más exacta de la intención del Angélico en este tema: cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, 2ª ed., Tourneau 1978, 259: “[l’amour de concupiscentie] ne mérite ce nom que dans un sens dérivé, analogique, dans la mesure où, pris dans le mouvement de l’amour d’amitié, il participe à la nature de ce dernier.”

⁴⁶ Se aplica “*amor simpliciter*” o “*per se*” al “*amor amicitiae*”; el “*amor concupiscentiae*” es sólo “*amor secundum quid*”: cfr. *I-II*, q. 26, a. 4; q. 28, a. 3; y ad 2. El adjetivo “*imperfecto*” no es una calificación moral: Cfr. T. M. HAMONIC, o. c., 244: “*On appelle cette première composante de l’amour: amour de convoitise, parce qu’elle comporte une certaine imperfection qui la fait ressembler à la passion de concupiscentia. Cette imperfection n’est nullement morale mais psychologique... il s’agit d’un amour imparfait dans la mesure où son objet pris séparément ne suffirait pas à déclencher le mouvement de l’appétit.*”

⁴⁷ Cfr. R. DE WEISS, *Amor sui*, Imprimerie du Belvédère, Geneve 1977, 49 s: “*La distinction «per prius et posterius» signale qu’il s’agit d’une diversité analogique au sein de l’amour lui-même... la concupiscentie n’est jamais amour que par rapport à l’amitié, de façon relative; par une imitation imparfaite et seconde. Corrélativement, il n’y a jamais de concupiscentie sans amitié antécédente.*”

Tras aclarar este punto, apliquemos el método de la irreductibilidad a la diferencia tomista entre el “*amato*” y el “*bonum*”. Una primera lectura de algunos textos nos presenta una fundamentación de la división bipartita en el bien y no en la personalidad del amado:

*“cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse bonum alterius. Quod quidem, primo, contingit dupliciter; nam bonum dupliciter dicitur, sicut et ens: dicitur enim, uno modo ens proprie et vere, quod subsistit, sed eo aliquid est, sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album est. Sic igitur bonum dupliciter dicitur: uno modo, quasi aliquid in bonitate subsistens; alio modo, quasi bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit. Sic igitur dupliciter aliquid amatur: uno modo, sub ratione subsistentis boni et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei; et hic amor, a multis vocatur amor benevolentiae vel amicitiae; alio modo, per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non in quantum volumus quod ei bonum sit, sed in quantum volumus quod eo alicui bonum sit”*⁴⁸

En primer lugar, hay que notar que aquí presenta el bien, no desde su razón de apetibilidad, sino desde su categoría ontológica mediante la distinción “bien substancial” - “bien accidental”⁴⁹. Propone esta división en la *Expositio in Dionysium De Divinis Nominibus*, y en ella se han centrado los comentaristas⁵⁰. Cayetano destacó su especificidad moral al distinguir la referencia ontológica de la moral mediante la noción del “modo”: no se trata tanto de que sea una sustancia, cuanto de que se la ame de “modo substancial”⁵¹.

⁴⁸ LDN, c. 4, lec. 9 (n. 404); cfr. *ibid.*, lec. 10 (n. 428); I, q. 60, a. 3; y I-II, q. 28, a. 1, ad 2. Utiliza también la mención al bien; pero de otra forma en: I-II, q. 26, a. 4; la analizaremos posteriormente.

⁴⁹ Cfr. LDN, c. 4, lec. 10 (n. 428): “Sicut autem ens dupliciter dicitur, scilicet de eo quod per se subsistit et de eo quod alteri inest, ita et bonum: uno modo, dicitur de re subsistente quae habet bonitatem, sicut homo dicitur bonus; alio modo, de eo quod inest alicui faciens ipsum bonum, sicut virtus dicitur bonum hominis, quia ea homo est bonus”.

⁵⁰ En referencia especial a Dionisio en: I.E.M. ANDEREGGEN, *La metafísica de Santo Tomás en la ‘Exposición’ sobre el ‘De Divinis Nominibus’ de Dionisio Areopagita*, Pontificia Universitas Gregoriana, Buenos Aires 1988, 173 s. Los mejores análisis: T.M. DEFERRARI, *o.c.*, 124 -127; A. ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg im Breisgau 1975, 114 -116; E. SCHOCKENHOFF, *o.c.*, 495.

⁵¹ Cfr. S. TOCZEK, *o.c.*, 27: “Utraque distinctio boni: in res (accidens, substantia) et in modos (per modum accidentis et per modum substantiae), est necessaria... possumus amare ut bonum accidentale, realitates quae ontologicè substantiae sunt... Amatur aliquid amore amicitiae, quando amatur «per modum substantiae», i.e. ut bonum subsistens, ita ut ei aliquis velit bonum. Amatur aliquid vero amore concupiscentiae, si desideratur non ut ei sit bonum, sed alteri.” Se basa en: LDN, c. 4, lec. 9 (n. 405): “si hoc etiam modo amemus aliqua quae per se subsistunt, non quidem ratione substantiae eorum, sed ratione alicuius perfectionis quam ex eis consequimur, sicut dicimus amare vinum, non propter substantiam vini ut bene sit ei, sed ut per vinum bene sit nobis”; *ib.*, lec. 10 (n. 429).

En la *Summa Theologiae* la razón última de este “modo substancial” alcanza una nueva expresión, vinculada más estrechamente a la estructura propia de la definición del amor:

*“Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem: quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid, et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.”*⁵²

Aquí abandona el paralelo sustancia-accidente por “*ei bonum*”-“*bonum alterius*”⁵³. Es decir, define el querer el bien desde el *modo subjetivo de pertenencia* del bien, modo que depende de la entidad del “amado”. Por tanto, esta división requiere la posibilidad del “amado” de ser no sólo “bueno para” (*bonum alterius*) sino “capax boni”⁵⁴.

Este modo de dependencia se expresa, además, mediante la relación dativo-acusativo: “*ei-bonum*”; de tal modo que el “*ei*” (el “*amato*”) es irreductible al simple “*bonum*” que, en sí mismo, obliga a una referencia posterior⁵⁵. En el fondo, es la formulación personalista del “ser” (“*ut ei sit bonum*”) y el “tener” (“*ut sit bonum alterius*”)⁵⁶.

⁵² I-II, q. 26, a. 4. El texto intermedio entre la *Expositio* y éste es: I, q. 60, a. 3; que argumenta como la *Expositio* desde la división de bienes: *ib.*: “Cum amor sit boni, bonum sit et in substantia et in accidente... dupliciter aliquid amatur. Ut bonum subsistens et ut bonum accidentale sive inhaerens. Aliquid amatur ut bonum subsistens sic amatur ut ei aliquid velit bonum. Sed contra aliquid amatur ut bonum accidentale vel inhaerens id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Hoc secundus amor nominatur concupiscentiae. Primus amicitiae.”

⁵³ Ya aparecen en: *LDN*, c. 4, lec. 9 (n. 404): “sub ratione subsistentis boni et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei... per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non in quantum volumus quod ei bonum sit, sed in quantum volumus quod eo aliquid bonum sit”.

⁵⁴ Cfr. II-II, q. 25, a. 3: “non proprie possumus velle bonum creaturae irrationali quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi.” L.-B. GILLON, “Genèse de la théorie thomiste de l’amour”, en *RT* 46 (1946) 327; TOMÁS DE LA CRUZ, *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, P.A. “Angelicum” de Urbe, Roma 1956, 71: “objeto del amor benevolente sólo puede ser el sujeto capaz de poseer el bien... sólo el ser racional.”

⁵⁵ Cfr. *DC*, q. un., a. 2, ad 5: “spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum, sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis”. El querer un bien es siempre para alguien.

⁵⁶ Cfr. J. DE FINANCE, *De l'un et de l'autre*, Ed. P.U. Gregoriana, Roma 1983, 75 s.: “au français, des prépositions *de* et *à* qui, dans notre langage analytique, répondent respectivement, pour exprimer le possession, au génitif et au datif. La première, come *de* en latin, a originariamente un sens local et partitif: elle indique départ, division, partage... avoir avec le possesseur une relation telle qu'on puisse regarder le chose en question comme un élément d'une totalité avec laquelle le possesseur s'identifie et dans laquelle il se prolonge... Et l'on comprend qu'ainsi-entendu *avoir* reçoive comme sujet, non seulement une personne, mais une chose...”

La préposition *à*, comme la latin *ad*, indique originalement direction, destination: la direction d'un

La especificidad propia de la capacidad de recibir un objeto caracteriza al “amado” como un “sujeto” irreductible a la mera categoría de “objeto”⁵⁷. Así confluyen la exigencia de ser querido “de modo sustancial”⁵⁸ y la referencia en dativo del “*amato*”⁵⁹. Y permite distinguir el *amor al bien propio* (a un bien) del *amor a sí mismo* (a una persona)⁶⁰.

Es más, no sólo se le debe aceptar como sujeto sino como subjetividad en relación con la propia subjetividad. Así lo muestra Santo Tomás al intentar profundizar en las consecuencias de tal división mediante una división del amor que toma del Pseudodionisio.

1.1.3. La división cuatripartita dionisiaca. La necesidad de la relación

Así presenta Santo Tomás la división dionisiaca, precisamente como una división del “modo sustancial” del amor, partiendo de un punto de vista antropológico⁶¹:

mouvement, d'un geste et par suite, direction aujourd'hui d'une intention. C'est pourquoi elle a, dans la plupart des langues romanes, remplacé le datif. Être-à, c'est, en quelque façon, être pour. L'expression renvoie normalement à un destinataire personnel ou personnalisé.”

⁵⁷ Cfr. L.B. GILLON, “Genèse”, 326: “L'amour distingue donc tout naturellement le bien qu'il poursuit et le sujet, l'auquel, il en veut l'adhérence. Mais ce point de vue purement grammatical est aussitôt dépassé, si l'on songe que le sujet d'adhérence du bien, l'auquel, n'est pas le sujet d'une proposition quelconque, mais le sujet de nature raisonnable, la personne.”; TOMÁS DE LA CRUZ, *o.c.*, 73: “El amor de concupiscencia se proyecta, usando el ej. clásico..., no sobre la entidad del vino sino sobre su dulzura... el cuál no la apeetece precisamente para la substancia en que está sino para el sujeto capaz de gustarla.”

⁵⁸ Cfr. T.M. DEFERRARI, *o.c.*, 124 s.: “But neither of these types of good can be loved separately is shown through analogy with being as accidental and substantial, whereby the good willed to someone else is said to be reduced as an accident to the substantial love for the person himself, and substantial love for a person is expressed through the «accidental» instrumentality of love for things. All love therefore consists fundamentally in a love of persons. Diversity of loves, moreover, rests upon an intrinsic difference in the relationship of the good of the person to the being of the subject, or in other words, diversity of union with the subject constitutes diversity in the nature of the love of friendship.”; A. WOHLMAN, *o.c.*, 229: “En convoitant ainsi d'autres objets *pour lui*, dans la convoitise même il met une certaine complaisance, car ce n'est qu'en un bien subsistant, un sujet personnel, que peut se terminer ultimement le mouvement de l'affectivité spirituelle.”

⁵⁹ Cfr. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature*, Aubier, 2ª ed., Paris 1963, 61: “*Omne prædicatum inest subjecto*: l'être du prédicat est l'avoir du sujet.”

⁶⁰ Cfr. I.II, q. 77, a. 4, ad 3: “aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat”. Es la afirmación de: A. WOHLMAN, (extracto de su tesis: “Amour de soi et amour de Dieu dans la Philosophie de saint Thomas d'Aquin” defendida en 1979 en la universidad hebrea de Jerusalén). Cfr. A. SCOLA, *Identidad y diferencia*, Ed. Encuentro, Madrid 1989, 31. Es una distinción usada también por los personalistas: cfr. J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, 41: “Elle est cet amour de soi qu'il faut bien de distinguer de l'amour-propre”; R. LE SENNE, “Le lien humain”, en *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1939-48) 88.

⁶¹ Cfr. I.E.M. ANDEREGGEN, *o.c.*, 171: “hay que notar que Santo Tomás pasa por alto en nuestro texto la consideración del amor *natural* como principio de movimiento hacia un fin, correspondiente a toda realidad, humana e inhumana, y se sitúa directamente a nivel antropológico.”

“Unde et Dionysius hic quatuor modos amoris ponit: et primus est secundum quod inferius amat suum superius; et hoc est quod dicit quia ‘propter’ bonum et pulchrum ‘et ipsius gratia, minora,’ idest inferiora, ‘amant meliord,’ idest superiora, ‘convertendo se ad ea, quia in eis habent suam perfectionem; secundo, ponit modum, quo aequalia amant aequalia; et dicit quod ‘ordinata,’ idest ea quae sunt unius ordinis, amant ‘coordinatd,’ idest aequalia ‘communicative,’ idest in quantum communicant cum eis vel in specie vel in quocumque ordine; tertio, ponit modum quo superiora amant inferiora; et dicit quod ‘meliord,’ idest superiora amant ‘minord,’ idest inferiora ‘provisive,’ idest in quantum provident eis ut sub se contentis; quarto, ponit modum quo aliqua amant seipsa et dicit quod ‘ipsa singula amant ‘seipsa contentive,’ idest in quantum unumquodque in seipso continetur.”⁶²

La división se funda en la *relación* entre los dos posibles sujetos del amor: el amante y el amado, donde la relación determina el tipo de amor⁶³

⁶² LDN, c. 4, lec. 9 (n. 407); como comentario a: DIONYSIUS, *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 10 (PG 3, 708 a): “τα ἥττω τῶν κρείττωνων επιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τὰ κρείττω τῶν ἥττωνων προνοητικῶς καὶ ἀντὰ εαυτῶν ἐκαστα συνεκτικῶς”; DIONYSIACA, I, Desclée de Brouwer, Bruges 1937, 199 s., S: “minora, meliora convertendo se ad ea amant, et communicative ordinata, coordinata, et meliora minora provise, et ipsa singula se ipsa contentive.”

El Pseudodionisio la menciona otras dos veces. Por la importancia de la división transcribimos las citas y los comentarios: 1° DIONYSIUS, *ib.*, § 13 (PG 3, 712 a): “καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπερτερά τῆς προνοίας γινόμενα τῶν καταδεσπερων καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα ὑειοτερας επιστροφῆς.”; *L.c.*, 215, S: “Et monstrat: quidem superiora providentiae facta minus habentium, et coordinata sui invicem continentiae, et subjecta diviniore conversionis ad prima.” Comenta Santo Tomás: LDN, c. 4, lec. 10 (n. 431): “Sed hoc contingit tripliciter; potest enim illud substantiale bonum, in quod affectus fertur, tripliciter se habere: uno modo sic, quod illud bonum sit perfectius quam ipse amans et per hoc amans comparetur ad ipsum ut pars ad totum, quia quae totaliter sunt in perfectis partialiter sunt in imperfectis; unde secundum hoc, amans est aliquid amati. Alio modo sic, quod bonum amatum sit eiusdem ordinis cum amante. Tertio modo, quod amans sit perfectius re amata et sic amor amantis fertur in amatum, sicut in aliquid suum.”

2° DIONYSIUS, *ib.*, § 15 (PG 3, 714 b): “τὰ μὲν ὑπερτερά κινούσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεσπερων τὰ δε ὁμόστοιχα παλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν καὶ ἐπ’ ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρείττωνων καὶ ὑπερκειμενων επιστροφῆν.”; *L.c.*, 205, S: “superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, et in extremis subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem.” Comenta el Santo: LDN, c. 4, lec. 12 (n. 456): “mover superiora ad providendum inferioribus; aequalia ad alter-natim sibi convenientiam communicandum invicem; et inferiora ut convertantur ad sua superiora subiicendo se”.

Como antecedente: DIONYSIUS, *ib.*, c. 4 § 7 (PG 3, 704 c): “αἱ πρόνοιαι τῶν ὑπερτερων αἱ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοιχων αἱ επιστροφαι τῶν καταδεσπερων αἱ παντων εαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἰδρύσεις”; *L.c.*, 187, S: “providentiae superiorium, alternae habitudines coordinatorum, conversiones minus habentium, omnium eorum conservativae et intransmutabiles mansiones et collocationes”; cfr. LDN, c. 4, lec. 6 (nn. 362. 363).

⁶³ La división cuatripartita tiene raíces neoplatónicas y conocida por el uso de: S. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, 23, 22 (CCSL 32, 18): “Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est; de secundo et quarto nulla praecepta danda erant.”; con gran repercusión en el Medioevo: cfr. PASCASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate*, I, 3, 5 (CCCM 97, 113): “Tamen integra dilectio Christi ut dixi ad quatuor se

a partir de la dignidad ontológica de sus términos⁶⁴. Aquí la alteridad de los miembros es fundamental. Desde esta consideración podemos entender una alteridad personal que fundamenta el amor, en la que la relación consigo mismo es sólo un caso particular⁶⁵. Esto significaría hablar de un verdadero amor interpersonal en este nivel fundamental.

Esta división sólo aparece expresamente en la obra del Aquinate raras veces⁶⁶. Pero tiene importancia por el modo con que enfoca los temas a partir del amor. Por ejemplo, al enmarcar por inspiración dionisiaca la conversión y la providencia dentro de la estructura del amor, supera la impropia aristotélica⁶⁷. Y en la providencia sabe plantear perfectamente la relación providencia-libertad, precisamente por fundarse en el amor⁶⁸.

extendit unum scilicet quod supra nos est alterum quod nos sumus tertium uero quod iuxta nos est quartum quod infra nos esse uidetur." El Pseudodionisio aporta dos novedades a esta concepción: 1º el enmarcarla dentro de una visión cosmológica y no directamente moral; y 2º la calificación del dinamismo desde un plano de acción subjetiva, que mantiene la importancia de la relación, por encima de la simple relación objetiva "mayor-menor-igual".

⁶⁴ Cfr. T.M. DEFERRARI, *o.c.*, 125: "distinction made within the love of friendship according to the value of the object and its power of ordering the subject beyond himself."

⁶⁵ Se comprueba al revisar los tres textos anteriores de la *Expositio*. En el 1º la relación con uno mismo aparece la última, a modo de proyección de las anteriores; mientras en la deducción inmediatamente anterior a partir de la noción de bien la relación consigo mismo se encuentra en primer lugar: LDN, c. 4, lec. 9 (n. 406): "Et quia unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum, oportet tot modis variare amorem, quot modus contingit aliquid esse bonum alicuius. Quod quidem contingit quadrupliciter: uno modo, secundum quod aliquid est bonum suipsius et sic aliquid amat seipsum" (En la lógica del amor la alteridad aparece de modo inmediato y no así en la lógica del bien). En los textos 2º y 3º la relación consigo mismo *no aparece* [tampoco en el original del Pseudodionisio]. Si bien es cierto que el segundo de ellos [LDN, c. 4, lec. 10] está vinculado a la naturaleza extática del amor de la que es una explicación. La relación entre amor de amistad y alteridad es muy estrecha: cfr. I-II, q. 28, a. 1. Este hecho está vinculado a la experiencia: J. DE FINANCE, "Amour, Volonté, Causalité", en *Giornale di Metafisica* 13 (1958) 10: "En fait l'amour de soi ne se révèle que moyennant la réflexion ou lorsque, dans un conflit, le sujet se trouve en face d'égoïsmes qui le ramènent à son moi".

⁶⁶ Pero se ha de observar que es la que toma como definición del amor en el *Scriptum super Sententiarum*: III Sent., d. 27, q. 1, a. 1, Prol.: "Dionysius, IV cap. 'De Div. Nom.' sic definit amorem: 'Amor est virtus unitiva et concretiva movens superiora ad providentiam minus habentium', idest inferiorum: 'coordinata autem', idest aequalia 'rursus ad communicantivam alternam habitudinem, subjecta' idest inferiora, 'ad meliorum' idest superiores, 'conversionem'." En esta formulación, al ser una glosa del tercer texto [c. 4 § 15 (PG 3, 714 b)], también se excluye la referencia a la relación con uno mismo.

⁶⁷ Cfr. H. BOUILLARD, *o.c.*, 174 s.: "l'aristotelisme s'y amalgame à une pensée néoplatonicienne qui lui donne une résonance plus riche. Saint Thomas se réfère expressément au Pseudo-Denys. Il lui emprunte l'idée du retour de l'Univers à Dieu: «*Deus convertit omnia a seipsum*»; tous les êtres tendent à lui, chacun selon sa nature. Ainsi la motion du premier moteur devient l'impulsion de Dieu ramenant la création à son principe. La conversion de l'homme, en quoi consiste la préparation à la grâce, s'insère dans ce mouvement général."

⁶⁸ Cfr. III Sent., d. 32, q. un., a. 2, s. c. 2: "Dionysius dicit quod 'etiam amor divinus movet superiora in providentiam inferiorum.' Sed Deus habet providentiam de omnibus"; CG, l. 3, c. 90 (n. 2657): "Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, qua Deus res a se creatas amat... Quando ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt." Este punto es el que permite el giro conceptual de la *Summa contra Gentiles*. Es en ella donde trata más por extenso de la providencia divina: cfr. J.P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éd. Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf,

El punto donde culmina la dualidad dialógica de la relación “*amans-amato*” (de algún modo prefigurada por la relación recíproca entre la providencia del superior y la conversión del inferior) es la amistad. Ésta se entiende ahora dentro de una igualdad ontológica. Esta afirmación tendrá mucha importancia en el tema de la caridad⁶⁹.

Tras analizar las distintas divisiones del amor, constatamos que Santo Tomás tiene una *visión unitaria* del amor. Sabe conjuntar las distintas formulaciones para que se iluminen recíprocamente. De Aristóteles toma el conocimiento del “bien verdadero” (“*bonum honestum*”) cuya objetividad toma como premisa para hablar del “amor verdadero”. De las discusiones sobre la gracia recoge la división bipartita que sólo permite definir el amor si se dirige a una persona (uno mismo u otro) que luego ilumina con la influencia del Pseudodionisio con la categoría de la relación de modo que la estructura del amor está sostenida por una polaridad que se establece entre el amante y el amado. Por ello es una polaridad intersubjetiva. A su vez, el sistema relacional que ofrece el Areopagita queda *personalizado* desde el análisis amoroso a partir de los dos objetos⁷⁰.

1.2. La resolución del “*honestum*” en clave interpersonal

Desde la estructura bipolar fundante podemos reformular el alcance del “*bonum honestum*”. Hemos visto que el “*bonum honestum*” puede ser objeto de un “*amor concupiscentiae*” pues él solo no define el “*amor amicitiae*”. Es más, parece que es la experiencia del “*amor amicitiae*” la que permite entender el papel del “*bonum honestum*”.

Si el “*amor concupiscentiae*” engloba toda apetencia del bien, podría definirse como la tendencia. Pero en tal tendencia se da una característica

Fribourg-Paris 1993, 169: “Il en résulte que la partie sur la providence est beaucoup plus développée dans la *Somme contre les Gentils*, alors que la partie qui touche à l’agir vertueux de l’homme en quête de sa vraie fin est beaucoup plus amplement traitée dans la *Somme de théologie*.”

⁶⁹ Los textos anteriores no hablan directamente de la amistad; pero emplean la palabra que expresa su fundamento: la “*communicatio*”. Cfr. LDN, c. 4, lec. 9 (n. 407): “*aequalia amant aequalia ... ‘communicative’, idest inquantum communicant cum eis vel in specie vel in quocumque ordine*”; *ib.*, lec. 12 (n. 456): “*aequalia ad alternatim sibi convenientia communicandum invicem*”; *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, Prol.: “*coordinata autem, idest aequalia rursus ad communicatiam alternam habitudinem*”. La exigencia de esta “igualdad” entre los amigos alcanza en Santo Tomás el rango de principio metafísico, superando la visión sociológica de Aristóteles: cfr. L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio*, Pontificia Università Gregoriana, Brixiae 1972, 28, nota 68: “Comunque si spieghi questo elemento fondamentale dell’amicizia, è certo, però, che, in S. Tommaso, la comunicazione comporta l’esigenza di una uguaglianza nell’essere stesso degli amici, la ‘*unio similitudinis*’, mentre Aristotele pensava solo ad una uguaglianza nell’affetto e nella manifestazione dell’amicizia.”

⁷⁰ Pues el Pseudodionisio no ha desarrollado suficientemente una concepción de la persona: cfr. M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Masoreti Ed., Milano 1963, 86.

peculiar, se ha de dirigir a una persona: "in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii"⁷¹. Esta posibilidad de ser querido para otro de modo universal sería propia del "bonum honestum". Por eso supone un salto intersubjetivo cuya comunicación se establece por tal bien:

"la atracción misma del objeto hace salir a la voluntad del círculo limitado donde el sujeto volente es el centro para hacerla entrar en el círculo universal donde el centro es el bien absoluto, Dios. No se trata de un paso desde una bondad particular a una bondad universal, ya que el bien propio del sujeto inteligente consiste en la posesión del bien universal, sino del paso de un centro de referencia a otro, de un sujeto a otro sujeto de bondad."⁷²

Desde esta concepción se puede superar la aparente circularidad en la definición del "bonum" reconduciéndola a una experiencia originaria como es la del amor⁷³. De este modo se muestra la imposibilidad total de definir el amor simplemente por referencia al bien. Este modo es aristotélico y no tomista⁷⁴. Por el contrario, ahora hemos de afirmar que toda mención del bien dice relación a un sujeto para el cual se quiere⁷⁵.

En conclusión, afirmamos que en la doctrina tomista el fundamento del amor verdadero depende de una relación intersubjetiva irreductible a cualquier otra relación sujeto-objeto.

⁷¹ I-II, q. 26, a. 4.

⁷² J.-H. NICOLAS, "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres", en *Revue Thomiste* 56 (1956) 26

⁷³ Cfr. B.J. DIGGS, *o.c.*, 66 s.: "If we should «define» the good as the object of love, and then «define» love as an operation which has good as its object, we should indeed be «defining» each in terms of the other. But this is certainly not to say that in these statements we are asserting nothing. We do assert, in spite of the circularity, that we recognize in our experience as love, is by its very nature directed to that other in our experience which we call goodness, and that this goodness by its very nature is the object of love... Goodness by its very nature is held to be lovable, and love by its very nature is held to be directed to goodness... The referent of each word in its existential reality embodies within it in the infinite mystery of existence"; R.O. JOHANN, *The Meaning of Love. An essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1955, 15.

⁷⁴ Esto se debe a interpretar al Angélico desde Aristóteles. Esta es la evolución de los comentaristas de Santo Tomás a partir del s. XVI: cfr. L. CACCIABUE, *o.c.*, 66: "sembra che la dottrina maggiormente utilizzata sia desunta più da Aristotele che da S. Tommaso." Por contra, el Aquinate incluso en la *Sententia libri Ethicorum*, Santo Tomás plantea la existencia de los dos objetos: *LE*, I, 9, lec. 10 (124-127): "et boni et amici, in quibus inveniuntur ambo quae sunt secundum naturam delectabilia, scilicet bonum et amatum".

⁷⁵ Cfr. R. DE WEISS, *o.c.*, 16: "Il ne faudrait pas en déduire, cependant, que cette bonté de l'objet pût se définir en termes absolument non subjectifs, c'est-à-dire non relationnels. «Bon» signifie toujours «bon-pour»: objective mais relative, la bonté se définit toujours par les médiations concrètes qui lient l'objet au sujet considéré."

1.3. Reducción al "velle". Lo implícito de la finalidad

El otro elemento de la estructura del amor es el querer, el "velle". También se puede plantear una posible reducción del "amado" al querer, en cuanto el "amado" podría ser una *proyección* de una finalidad propia del querer (el amado sería una referencia formal sin contenido) y no una real relación interpersonal entre el amante y el amado. No basta para la interpersonalidad la existencia de una relación intersubjetiva sino que debe tener *un contenido*, para evitar una consideración formalista o trascendental al modo husserliano⁷⁶.

Para poder analizar este punto hemos de considerar un punto de partida: el fin no se introduce sino a partir de la *causalidad del agente*⁷⁷. En la causalidad final se encuentra la última razón de toda operación, en especial las volitivas⁷⁸. Es una causalidad tan importante que ella sola parece requerir la categoría de la irreductibilidad⁷⁹. Podría pensarse que el "amado" sería sólo una apertura volitiva de la causalidad del agente sin contenido personal.

El intento de reducción del "amado" a un fin viene de la vinculación necesaria del "velle" a un fin último que explicaría todo el proceso de volición⁸⁰, incluso su relación con el bien⁸¹. Por eso algunos autores, aunque aceptan la duplicidad de objetos, al tratar del "amado", no lo hacen con características personales, sino sólo como fin del querer:

⁷⁶ Cfr. la crítica de M. NÉDONCELLE, *Conscience et logos*, Editions de l'Épi, Paris 1961, 165: "Il paraît contradictoire: 1° d'anéantir dans l'acte de réflexion la singularité de l'agent que je suis".

⁷⁷ Por el axioma "omne agens agit propter finem" inspirado en: ARISTOTELES, *Physica*, l. 2, c. 8 (199 a 9-10): "ετι εν δσοις τελος εστι τι, τουτου ενεκα πραττεται το προτερον και το εφεξης"; cfr. G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas' Treatment of the Axiom, "Omne Agens Agit Propter Finem"*, en *An Etienne Gilson Tribute*, The Marquette University Press, Milwaukee 1959, 101-117.

⁷⁸ Cfr. *IMT*, c. 22, lec. 4 (n. 1820): "in omnibus operabilibus totum dependet a fine. Quia ergo dilectio est finis".

⁷⁹ Cfr. J. DE FINANCE, "La motion du bien", 6: "La tentation commune, dans un enquête de ce genre, est du vouloir expliquer en réduisant, c'est-à-dire, au fond, en supprimant. Ici, ce sera de vouloir réduire la causalité de la fin (ou du bien) a un autre type causal (censé) plus clair: la causalité efficiente".

⁸⁰ Cfr. J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin a Duns Scot*, Vrin, Paris 1939, 111: "L'action raisonnable devra, à son tour, demander son fondement et sa règle aux principes de la causalité universelle qui régissent l'ensemble des activités dans l'univers aristotélicien. C'est dans cette finalité que se trouvera le fondement métaphysique de la finalité morale, c'est par elle que s'expliquera la structure de la volonté, et c'est par elle, enfin, qu'on déterminera la hiérarchie des fins qui constituent l'objet de la volonté morale."

⁸¹ Un intento de reducción es la llamada "teoría física" que intenta explicar todo amor a otro como una proyección del amor a uno mismo, dentro de una relación de *naturaliza*: cfr. Cfr. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour*, Druck und Verlag Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1908, 3: "Physique signifie naturel, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien."

“Ya que el hombre tiende hacia un bien que no tiene por sí mismo, su amor se dirige hacia dos objetos distintos, hacia el bien y hacia el término al cual se quiere ese bien.”⁸²

Si esto afirma una primacía del “amado” en el dinamismo amoroso⁸³, no asegura el carácter personal del “amado”, por lo que podría suponerse que no lo fuera. En este caso la interpersonalidad en el amor sería un elemento electivo (dependería sólo de la decisión del amante) no fundante (anterior a la conciencia) del amor. Por tanto hemos de ver si el “amado” en la causalidad final actúa también con características personales⁸⁴.

1.3.1. El agente y el fin. Tipos de fines

Para proseguir en nuestro estudio, debemos considerar los distintos fines desde su relación con el agente. Santo Tomás distinguió los diferentes sentidos de fin desde un acto; pero no el del amor, sino el de la “beatitudo”. Es la distinción que establece entre bienaventuranza objetiva y subjetiva:

*“finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci: sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur: sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperanti.”*⁸⁵

Con esto se distinguen dos tipos de fines: el “*finis cuius*” y el “*finis quo*”⁸⁶. Es el primero (el fin objetivo) el que tiene la primacía causal. Esta

⁸² P. PHILIPPE, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquin*, FI. “Angelicum” de Urbe, Rome 1938, 8. Cfr. L. CACCIABUE, *o.c.*, 27; G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale*, E. Nauwelaerts-Desclée de Brouwer, Leuven-Paris 1952, 123.

⁸³ Cfr. L. CACCIABUE, *o.c.*, 27: “il rapporto verso il termine (*alicui*= amore di benevolenza) sarà quello che caratterizzerà e specificherà tutto il movimento dell'amore.”; P. PHILIPPE, *o.c.*, 10: “L'élément primordial et spécifique de l'acte d'amour, c'est celui qui réfère le «bien» au sujet, ou plutôt au «terme cui», et qu'on appelle *amour de bienveillance*. Ce qui spécifie l'amour en effet, comme toute tendance et toute acte, c'est son terme.”

⁸⁴ Es importante esta distinción porque de ella depende que el “amor verdadero” (con un valor moral) tenga un contenido moral que no dependa sólo de la decisión de la conciencia. Cfr. IOANNES PAULUS II, Lit. enc. *Veritatis splendor*, n. 61 (AAS 85 [1993] 1181 s.).

⁸⁵ I-II, q. 3, a. 1; cfr. I-II, q. 2, a. 7: “finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei.” Es una novedad que aparece sólo en la *Summa Theologiae*: cfr. R. GUINDON, *Beatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Éditions de l'université d'Ottawa, Ottawa 1956, 235.

⁸⁶ Cfr. I, q. 24, a. 3, ad 2: “Dicendum quod finis est duplex, scilicet cuius et quo, ut Philosophus dicit”; LPY, l. 2, lec. 4 (n. 173); LA, l. 2, c. 7 (124-33); I-II, q. 1, a. 8. Para entender el alcance de esta expresión hay que saber que Santo Tomás suele hablar de los distintos sentidos de fin a partir de la

primacía objetiva proviene en último término de la consideración de la primacía de la unión sobre el movimiento. Este punto, fundamental para entender el amor como *la unión intencional* anterior a todo movimiento en cuanto lo causa⁸⁷. Sólo así el amor puede ser aplicado a un acto perfecto y por ello a Dios. Esta consideración supera toda reducción del amor al esquema de la simple apetibilidad⁸⁸.

De este modo, la misma consideración de la finalidad nos obliga a investigar la naturaleza del objeto. Desde esa consideración objetiva dentro del "*finis cuius*" (bien objetivamente querido), los comentaristas han distinguido: el bien querido directamente por el sujeto, y la razón (causal) de ese querer: el "*finis qui*" y el "*finis cuius gratia*"⁸⁹.

Pero la profundización última del estudio sobre el fin proviene de la "*ratio creationis*" cuyo punto central es el papel del denominado "*finis cui*"⁹⁰.

En este punto Santo Tomás en el "*ordo amoris*" presenta una causalidad específica procedente de la relación con el amado y distinta del bien. Sigue para ello la estructura de los dos objetos:

"Amor potest dici maior vel minus dupliciter. Uno modo ex obiecto; alio modo ex intensione actus. Amare enim aliquem, est velle ei bo-

definición de Aristóteles: "id cuius gratia caetera fiunt"; cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, l. 2, c. 2 (194 a 31): "ὡςπερ οὖν κ' ἐγένετο"; desde la que muestra las divisiones. Esto significa que el "finis cuius" por sí mismo está abierto a nuevas divisiones como veremos a continuación.

⁸⁷ Cfr. B.J. DIGGS, *o.c.*, 17: "Prior to the motion there seems to be a tendency or inclination to the lovable object which is yet not the motion. This tendency or inclination precedes both the motion to, and the possession of the object." Lo desarrolla también con la imagen agustiniana del "peso" que no es movimiento sino el principio del mismo: cfr. J.F. O'BRIEN, "Gravity and Love as Unifying Principles", en *The Thomist* 21 (1958) 184 - 193.

⁸⁸ Con ello Santo Tomás supera definitivamente la dinámica del "uti-frui" agustiniana: Cfr. I, q. 24, a. 3, ad 2: "Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus et res; beatitudo autem creata ut usus vel magis ut fructio rei"; cfr. I-II, q. 3, a. 1, ad 2: "beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fructio summi boni"; y ad 3: "beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis." En estos textos se engloba tanto el "uti" como el "frui" a la razón de apetibilidad (*beatitudo creata*), que se encuentra superada por el fin último objetivo.

Un estudio de la relación de este dinamismo con el acto creativo divino como acto de amor se encuentra en: J.R. MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles"*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990.

⁸⁹ Cfr. G. PADOIN, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Ed. Laterana, Roma 1959, 82: "Il fine «cuius gratia» è quel bene che muove causalmente l'appetito dell'agente. È identico al fine «qui». Il fine «qui» è il fine oggettivo, considerato direttamente nella sua bontà, conseguentemente nella sua causalità; il fine «cuius» è il medesimo fine oggettivo, considerato *in recto* nella sua causalità, indirettamente nella bontà." Cfr. DC, q. un., a. 11, ad 2; II-II, q. 45, a. 1, ad 1.

⁹⁰ L. LESSIUS, *Quinquaginta Nomina Dei seu Divinarum perfectionum compendiarum expositio*, Thomae Courtois, Bruxellis 1640, 50: "Porro duplex est finis, mempe finis qui et finis cui. Finis qui dicitur bonum illud quod appetitur, et ad obtinendum laboratur; finis cui est persona cui illud bonum appetitur." Citado por: G. PADOIN, *o.c.*, 14, nota 2.

num. Potest ergo aliquis alicui magis alio diligere, aut quia vult ei maius bonum, quod est obiectum dilectionis, aut quia magis vult ei bonum, id est ex intensione dilectione."⁹¹

La intensidad del acto sólo se explica por referencia a la *subjetividad del "amante"*: "*intensio dilectionis est attendenda per comparisonem ad ipsum hominem qui diligit*"⁹². Y relativa no al movimiento (apetibilidad) sino a la *unión*⁹³.

Toda la argumentación se fundamenta dentro de la línea de la relación interpersonal, porque se especifica el "*finis cui*" por su actuación como sujeto. Queda por determinar si es además intersubjetivo. Hemos de verlo en la articulación entre los fines: "*finis cui*", "*finis qui*" y "*finis cuius gratia*" para buscar su posible especificidad personal.

1.3.2. La irreductibilidad personalista, la especificidad del "propter"

Al tratar de estas relaciones hay que diferenciar los fines "*cui*" y "*cuius gratia*". Santo Tomás reserva el "*cuius gratia*" para el fin último⁹⁴, por eso no es aplicable al "amado" humano que no puede ser el fin último, ni la causa primera. Por eso, nos centraremos en la distinción: "*finis qui*" - "*finis cui*" que es paralela a la de: "*bonum*" - "*amato*"⁹⁵. Por esta causa en la experiencia primera del amor se vivencia una causalidad que supera la mera referencia al bien⁹⁶.

⁹¹ IGA, c. 6, lec. 2 (n. 364). Es la primera vez en que aparece claramente el doble modo de relación sustentado en la estructura de dos objetos. Hasta entonces sólo eran aproximaciones (cfr. *I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1; *III Sent.*, d. 29, q. un., a. 8, q. 2; d. 30, q. un., a. 4; d. 31, q. 2, a. 3, q. 2; y ad 3; d. 32, q. un., a. 4). Tras la afirmación anterior se vuelve un lugar común: cfr. CG, l. 1, c. 91 (n. 763); *I*, q. 20, a. 3; OSV, cc. 16, 17 (4 s.); DC, q. un., a. 9, ad 10; *II-II*, q. 26, a. 6, ad. 1; a. 13.

⁹² *II-II*, q. 26, a. 7. El artículo destaca precisamente que es una relación subjetiva frente a la objetividad del bien: *ib.*: "omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti: ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intentionis... Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intentionem habet ex parte ipsius diligentis."; cfr. *I*, q. 20, a. 3, ad 2; *I-II*, q. 19, a. 8; *II-II*, q. 26, a. 13.

⁹³ Cfr. *II-II*, q. 26, a. 8: "Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem."; cfr. *ib.*, a. 9; a. 11; IGA, c. 6, lec. 2 (n. 364); CG, l. 1, c. 91 (n. 758).

⁹⁴ En cuanto: G. PADOIN, o.c., 83: "Il concetto di fine «cui» però non si trova in S. Tommaso quando tratta del fine ultimo". Fin último al cual se aplica de modo especial el "*finis cuius gratia*".

⁹⁵ Lo afirma explícitamente el Aquinate: cfr. LE, l. 5, lec. 5 (123 s.): "ita non potest accipi aliquid quasi terminus communis, quae sit personae cui datur et res quae datur"; S. HARENT, "A propos de Fénelon. La question de l'amour pur", en *Études* 127 [a. 48] (1911) 183.

⁹⁶ Ya lo vió: JOANNES A SANCTO THOMA, *In I-II*, d. 1, a. 1 (n. 6), en *Cursus Theologici*, V, Ed. Monachorum Solesmensium, Matiscone 1964, 7: "Nam ly *cujus gratia* explicatur dupliciter: scilicet *cujus gratia*, id est *cujus bonitate*; et *cujus gratia*, id est *cujus amore*. Et in primâ explicatione designatur ipsa substantia seu realitas finis, quae in re datur: in re enim invenitur bonitas, seu perfectio quae appetitur

Una vez establecida la diferencia entre el bien y el término del querer⁹⁷, debemos adentrarnos en el quicio de nuestra investigación: ese término, que es necesariamente una persona⁹⁸, queremos comprobar si su ser persona *influye causalmente en la finalidad* del amante de modo específico. Buscamos determinar cómo el amor, además de ser una relación entre personas, *incluye en sí un elemento causal entre las mismas*.

En el título hemos centrado el tema en: “la especificidad del «*propter*»”. Lo hemos hecho, porque la expresión “*propter*” implica un influjo causal⁹⁹. Está claro que se puede hablar de un amor al “amado” “*propter se*”¹⁰⁰. Pero la fórmula “*propter se*” también está referida al “*bonum honestum*”¹⁰¹, por lo que hay que buscar una aclaración posterior.

En primer lugar hay que decir que Santo Tomás usa el “*propter se*” también para referirse a la “*amicitia honesta*” en la cual indica que el “amado” tiene un papel específico de fin distinto del bien honesto¹⁰². Pero lo original del Santo es que esa expresión parece afirmar *una causalidad propia del “amado”* y no sólo de un modo de querer del amante:

et finalizet. Et in secundâ explicatione designatur condicio requisita, ut finalizet, scilicet quod finis sit intentus, appetitus, seu amatus”.

⁹⁷ Es decir, que el querer al “amado” supera en su finalidad la razón de la simple apetibilidad: cfr. *III Sent.*, d. 29, q. un., a. 3, ad 2: “quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum, cum etiam amicitia non retorquetur ad seipsum bonum quod ad alterum optat. Diligimus enim amicos, etiamsi nihil nobis debeat inde fieri.”

⁹⁸ Cfr. L.-B. GILLON, “Charité: Les grandes Écoles théologiques, I- Dominicains”, en *DSp* II, 580: “Ce sujet auquel nous voulons du bien (terme ou objet «*cui*» de l’amour) sera de toute nécessité une personne.”; L. CACCIABUE, *o.c.*, 21: “Tale oggetto, fine di un atto di amore ameno de su essere personale, deve avere una dignità tale de identificarsi necessariamente alla sua persona.”

⁹⁹ Cfr. *I-II*, q. 1, a. 1, ag. 1: “cum haec praepositio ‘propter’ designet habitudinem causae.” Cfr. A. QUERALT, “¿Cuándo, según Sto. Tomás, el amor del prójimo es amor de Dios?”, en *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, IV, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1976, 516.

¹⁰⁰ Las afirmaciones expresas son claras: cfr. *IIO*, c. 15, lec. 4 (n. 2036): “Sed amor amicitiae est potius rei amatae quam amantis; quia diligit aliquem propter ipsum dilectum, non propter ipsum diligentem.”; mientras que: *Ibid.*: “amor concupiscentiae non est rei concupiscentiae, sed concupiscentis”. En lo que respecta a los textos que hablan de “amor amicitiae-amor concupiscentiae”: cfr. *II Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 1; *I-II*, q. 28, a. 2; a. 3. De hecho el Pseudodionisio caracterizaba las relaciones anteriores mediante la referencia al “propter”: cfr. *LDN*, c. 4, lec. 9 (n. 407).

¹⁰¹ Cfr. *I-II*, q. 8, a. 3, ad 4: “Nam utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae; sed se habent sicut propter se, et propter alterum.”; *II-II*, q. 145, a. 1, ad 1. Es prácticamente su definición: cfr. S. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 30 (CCSL 44 A, 44): “Ac de eo quidem genere honestatis, quod omni ex parte propter se petitur”; *II-II*, q. 145, a. 1, ag. 1; a. 3, ag. 1 y s.c.; *LE*, l. 1, lec. 5 (71. 206-12); l. 4, lec. 4 (115).

¹⁰² Cfr. *III Sent.*, d. 28, q. un., a. 1, ad 2: “virtus vel honestum non est causa finalis quare amicus diligitur, sed formaliter facit eum diligibilem”; *DC*, q. un., a. 8, ad 16: “diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligitur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum, ut contingit in amicitia honesta”; a. 11, ad 6: “in amicitia autem honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti.”

*“in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum.”*¹⁰³

Esta “*complacentia*” interior es precisamente la primera “*unio affectus*”. La referencia a tal “*complacentia amati*” indica que el amado actúa como *motivo interno* del amor de amistad como la presencia del amado en el amante¹⁰⁴. Por eso podemos concluir que el uso del “*propter se*” tanto para el “amado” como para el “*bonum honestum*” muestra que esta causalidad ejercida por el “amato” se debe a su *íntima verdad*, es decir, la de su ser persona, justamente en lo que difiere del simple “*bonum honestum*”¹⁰⁵.

De otro modo es incomprensible el *dinamismo* de la relación “*amans-amato*”, que requiere la causalidad previa del “amado” sobre el “amante”¹⁰⁶. Esta causalidad la señala el Doctor al decir que el “amante” *es atraído* por el “amado”¹⁰⁷. El *pasivo* indica cómo la atracción proviene de la actividad propia del “amato”¹⁰⁸. Esta inicial “pasividad” es uno de los elementos de la experiencia amorosa que remite al acto creativo como amor originario¹⁰⁹.

¹⁰³ I-II, q. 28, a. 2.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*: “Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius affectu...”

“Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.”

¹⁰⁵ Cfr. A. QUERALT, “Todo acto de amor al prójimo ¿incluye necesariamente el amor a Dios?”, en *Gregorianum* 55 (1974) 284: “La enseñanza del Angélico es clara por lo que se refiere a una de las propiedades que han de tener los sujetos o «fines intermedios» para que en ellos pueda recaer el acto de benevolencia propio de la caridad. Exige la «racionalidad». Pues sólo así pueden ser fin «*propter quem*». Para la personalidad del “*propter*”: cfr. *ibid.*, 283: “Los «fines intermedios» por su dignidad de «personas» poseen la capacidad de especificar el acto de amor que a ellos se dirige. Tal acto amará los otros «bienes» como «medios» ya que los quiere «*propter*» la persona amada «*cuius gratia*».” En los textos sobre el “amor verdadero” se usa el argumento del “*propter*” de modo personalista: cfr. IGA, c. 5, lec. 3 (n. 305); II-II, q. 44, a. 7.

¹⁰⁶ Cfr. I-II, q. 28, a. 3: “Nam in amore concupiscentiae quodammodo fertur amans extra seipsum, ... quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum”; también: cfr. III *Sent.*, d. 29, q. un., a. 3; LDN, c. 4, lec. 10 (n. 430).

¹⁰⁷ Cfr. III *Sent.*, d. 27, q. 3, a. 3, ad 2: “sed per amorem amans trahitur ad ipsum amatum; et ideo amor mensurandus est ad ipsam rem amatam”; también: cfr. II *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1; CT, I, c. 46 (9-12); I-II, q. 66, a. 6, ad 1; IIO, c. 15, lec. 4 (n. 2036). La primacía causal parte claramente del “amato”.

¹⁰⁸ Cfr. I-II, q. 26, a. 3, ad 4: “magis homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus”; q. 66, a. 6. Esto se ve con mayor claridad en lo concerniente al amor a los enemigos: II-II, q. 25, a. 9: “sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem”.

¹⁰⁹ Dentro de una dinámica de asimilación: IV *Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, q. 1: “omne quod patitur, trahitur ad terminum agentis, quia agens assimilet sibi patiens”. Cfr. J. MOUROUX, *L'expérience*

Concluimos diciendo que el “amado” tiene un papel causal dentro de la estructura del amor que no puede provenir sólo de la consideración del sujeto “amante”, sino que parte de *la propia condición del “amado”*. Por consiguiente, se la puede considerar con propiedad una relación *interpersonal*, por la que se llama al “amato” con toda justicia “*finis cui*”.

La especificidad del “*finis cui*” no se ve desde la simple relación causal (“*propter se*”) que solamente se centra en el influjo del objeto en el sujeto y no puede captar la especificidad de la relación sujeto-sujeto. Así el hecho de denominarla “*finis cui*” parece partir de la suposición previa de la diferencia, antes comprobada, entre el “*bonum*” y el “*amato*”.

Es lógico. Si el amor es una experiencia originaria, sus elementos se iluminan unos a otros. La conjunción de la irreductibilidad al “*bonum*” y al “*velle*” es la que clarifica globalmente al “*amato*”. Sólo la consideración causal defiende al “amado” de la reducción a ser un término cuya personalidad no influyera en la línea de la finalidad. Y su condición de sujeto irreductible al simple bien¹¹⁰ hace entender cómo esa actuación final es la propia de un sujeto. Con ello la irreductibilidad del “*amato*”, con todo su valor personal esta fundada en lo más íntimo de la estructura del amor y, en consecuencia se puede hablar con propiedad de una “*interpersonalidad fundante*” en la doctrina del amor de Santo Tomás.

Conclusiones

Ha sido el estudio de un *acto de amor*: la Creación, más que un análisis abstracto del amor, lo que ha permitido comprender el papel insustituible de la persona. El acto de Creación tiene como fin *una persona*, pues sólo a ella se ama con “*amor amicitiae*”:

“Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad ra-

chrétienne, Aubier, Paris 1952, 241: “Le pâtir est donc l'accueil spécifié de l'autre en soi, exactement: l'actuation d'une potentialité par attraction ou répulsion. Pâtir, c'est être appelé et vibrer à l'appel.”; T.M. HAMONIC, o.c., 241: “Tel est le premier aspect de l'amour, celui où il est essentiellement pâti, attraction subie mettant en relation deux termes.”

¹¹⁰ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, o.c., 495: “Die Liebe, die der Freundschaft gleicht und sich mit ihrem Namen verbindet, liebt das in ihrem -sit venia verbo- «Gegenstand» realisierte Gute um seiner eigenen Subsistenz willen, und das bedeutet, da für Thomas das höchste in der Welt der Natur subsistierende Sein das Person-Sein der geistigen Kreatur ist, aufgrund seines unableitbaren personalen Selbst-Seins.”

tionales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eas indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem."¹¹¹

Todo esto nos conduce a poder afirmar la existencia de una estructura interpersonal fundante en todo acto de amor verdadero. Esta aclaración de la doctrina tomista del amor nos abre al estudio de un dinamismo interpersonal que estructura el acto humano, con la ventaja de integrarlo dentro de un marco teológico y una tradición cristiana suficientemente madurada. Todo ello es debido a la irreductibilidad del "amado" en el acto de amor, como impulso y espíritu de tal dinamismo:

*"Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiore ad spiritum pertinet."*¹¹²

¹¹¹ I, q. 20, a. 2, ad 2. Esta afirmación se debe a una evolución del pensamiento del Angélico que empezó diciendo: *III Sent.*, d. 32, q. un., a. 2, ad 2: "quamvis nos non diligamus creaturas inanimatas amore benevolentiae, quia eorum bonum non est a nobis Deus etiam eas diligit amore benevolentiae, quia per hoc quod eis bonum vult, sunt et bonae sunt". La profundización en la división bipartita de los amores es la que le hace matizar sus afirmaciones. En cambio mantiene siempre los dos motivos propios de la creación: *II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3: "fecit creationem propter bonitatem suam, considerando finis operantis, et propter utilitatem creaturae, considerando finis operis"; esta "utilitas" en la *Summa* aparece referida a la criatura racional. Afirmaciones de que todo fue creado para el hombre: *IV Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1; *CG*, l. 3, c. 22 (n. 2030 d); *DP*, q. 5, a. 5; *I*, q. 65, a. 2, ad 2; *LA*, l. 2, c. 7 (197-99): "non solum anima est finis uiuentium corporum, set etiam omnium naturalium corporum in istis inferioribus." Respecto a la relación entre ambos fines: cfr. *II-II*, q. 132, a. 1, ad 1: "Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos".

¹¹² *CG*, l. 4, c. 19 (n. 3566). La frase que está tomada del tratado sobre la Trinidad de la *Summa contra Gentiles*, nos indica como la profundización de este dinamismo nos conduce al estudio del amor trinitario y de la comunicación de la gracia, son temas que no han tenido cabida en este artículo; pero que Santo Tomás también desarrolla desde una concepción interpersonal del amor.

FORUM PANNENBERG

DIBATTITO A PROPOSITO DI UN RECENTE VOLUME SUI FONDAMENTI DELL'ETICA

La lettura del volume di Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996) è particolarmente stimolante per un teologo moralista cattolico, soprattutto nella luce di *Veritatis Splendor* e del compito che tale Enciclica ha prospettato. Infatti l'eminente teologo evangelico di Monaco non si limita a trattare problematiche parziali dell'etica normativa, ma pone con acutezza le questioni fondamentali della teologia morale, avanzando una proposta sintetica, di grande valore teoretico, centrata sull'idea di Regno di Dio. Egli già in passato, nella sua teologia sistematica e nella sua antropologia aveva dedicato spazio alle tematiche della morale; in particolare, in *Ethik und Ekklesiologie* del 1977 aveva prospettato, in un contesto di riflessione storico teologica, l'importanza di radicare la teologia morale all'interno di una dogmatica ecclesiale. Ora, in questo recente volume, egli affronta direttamente il problema dei fondamenti dell'etica teologica, in dialogo con la grande tradizione filosofica e teologica e a confronto con la situazione ecclesiale attuale.

Per questa ragione ci è sembrato opportuno offrire un "forum" aperto sulle prospettive e soluzioni suggerite dal libro di Wolfhart Pannenberg, invitando alcuni teologi moralisti ad intervenire.

Gli aspetti focalizzati sono stati molteplici, così come le questioni sollevate:

L. MELINA evidenzia la categoria di "Regno di Dio", con la quale Pannenberg supera le etiche normative e le aporie dell'eudemonismo. Segnala tuttavia, nella proposta del teologo protestante, la discontinuità di fondo esistente tra l'agire morale e il Regno di Dio, così come la difficoltà di integrare i comandamenti e la legge naturale.

Per ciò che riguarda le aporie dell'eudemonismo, M. RHONHEIMER precisa il senso della domanda sulla felicità mostrando che non si può accusare l'etica aristotelica di ambiguità o perversione sulla domanda mora-

le. Ciò è dovuto al fatto che qui ci troviamo di fronte ad una domanda sulla verità del bene che include, proprio per questo, la ragionevolezza dello stesso aspirare. Così la virtù si pone nel punto di convergenza tra l'etica filosofica e teologica.

Il rapporto tra la legge naturale e il bene è evidenziato particolarmente da W. MAY che, dissociandosi dalla proposta di Pannenberg, mette in rilievo il ruolo che il bene dell'uomo gioca nella *ratio practica* e nell'amore verso il prossimo.

S. PINCKAERS segnala il posto che Pannenberg dà alla virtù e la sua capacità di unificare e orientare tutto verso il Regno. Questa prospettiva viene poi completata dal rapporto tra virtù e amicizia. Inoltre il teologo di Friburgo pone in rilievo il superamento dell'antitesi tra universalismo e lo specifico cristiano che Pannenberg opera attraverso la "forma sintetica".

Quest'aspetto dello specifico messaggio morale cristiano è puntualizzato da R. TREMBLAY che, poggiandosi sui principi teologici, propone una eteronomia o differenza dello specifico cristiano per un superamento o sopra-realizzazione dell'umano.

La proposta avanzata dall'autore di *Grundlagen der Ethik* rispetto al ruolo dell'amore nell'annuncio del Regno e della conseguente morale è messa a fuoco da J.J. PEREZ SOBA. Egli rileva la novità e la verità di questa prospettiva e a sua volta l'arricchisce con la dimensione trinitaria e l'originalità della reciprocità dell'amore.

L'insieme degli studi manifesta l'interesse e l'importanza dei temi suggeriti in questo libro. Questo *forum* intende offrire un spazio di dialogo costruttivo al fine di "chiarire i fondamenti biblici, i significati etici e le motivazioni antropologiche che sostengono la dottrina morale e la visione dell'uomo proposte dalla Chiesa" (VS 110).

L.M.

PRINCIPIO DELL'INCARNAZIONE E VALORE TEOLOGICO DELL'AGIRE UMANO

Livio Melina

1. Oltrepassando consapevolmente i limiti della scolastica teologico-morale protestante, Pannenberg mette in discussione la forma tradizionale dell'etica teologica, come etica dei comandamenti o dei doveri, fondati sul positivismo del precetto divino o ricavati dalla natura dell'uomo. Accettando la critica di A. MacIntyre alla figura moderna dell'etica e seguendo sostanzialmente il suggerimento di ritorno alla figura classica, egli riconosce il primato del bene sul dovere, il valore finalistico e regolativo dell'idea di vita buona e la funzione ermeneutica e non solo esecutiva delle virtù morali. Pannenberg supera però anche il filosofo scozzese inserendo la sua riflessione in un orizzonte propriamente teologico e notando come solo nella trasformazione che riceve all'interno della prospettiva cristiana di un compimento possibile oltre la vita terrena, la ricerca della felicità viene liberata dalle ambiguità e dalle eventuali perversioni di un autoripiegamento, distruttivo del suo valore morale. In tal modo anche la tematica del comandamento e della legge può essere inserita, in posizione subordinata, all'interno della figura classica dell'etica, cristianamente interpretata.

2. L'idea del Regno di Dio viene proposta quindi non solo al teologo cristiano, ma anche al filosofo laico, come capace di fondare adeguatamente l'etica superando tanto le secche legalistiche della morale del dovere quanto le aporie empiricamente insolubili dell'eudemonismo. La corrispondenza tra il futuro del Regno di Dio e il compimento del bene umano, ne giustifica l'universalismo. Non si tratta infatti di un ideale meramente individualistico, di felicità privata, ma del compimento della comunità umana, con tutte le sue esigenze di giustizia, nella comunione con Dio. L'amore del prossimo, tipicamente evangelico, compie e conferma, trasformandola, quella benevolenza reciproca, fondata nella natura umana e necessaria all'umana convivenza sociale, ma continuamente minacciata ed oscurata dalle tendenze egoistiche. Nello stesso tempo, la fondazione dell'obbligo etico su Dio quale sommo bene non elimina gli altri scopi umani, ma li ordina e gerarchizza, relativizzandoli nello stesso tempo. Il carattere gra-

tuito e futuro del Regno di Dio, che non è opera di un agire umano, ma dono che lo corona, superandone le attese, permette di togliere ogni connessione troppo interessata e immediata tra la motivazione dell'agire e il suo esito. Si profila qui un'ulteriore caratteristica della proposta pannenberghiana: l'ideale del Regno assume la funzione di un ridimensionamento critico dell'opera umana e dell'etica, in riferimento alla salvezza, la quale ha il carattere di un dono escatologico di Dio.

Nella proposta di Pannenberg si fa apprezzare in maniera tutta particolare l'articolazione prospettata tra etica teologica e dogmatica, e specificamente, tra etica e antropologia teologica. Si tratta di un punto delicato, che vede spesso confrontarsi, con incomprensioni e fraintendimenti reciproci, i moralisti e i dogmatici. Gli uni, proiettati alla formulazione delle norme, si sono spesso accontentati di una fondazione a livello di legge naturale o di un positivismo biblico del precetto divino, che trascura l'esigenza di una autentica fondazione teologica. Gli altri, per contro, nel segnalare il valore imprescindibile dell'elemento dogmatico speculativo, non mostrano talvolta adeguata sensibilità per l'originalità epistemologica e il metodo specifico della morale. Il nostro Autore, invece, pur apprezzando il tentativo di K. Barth di radicare l'etica nella dogmatica, non ne condivide la tesi secondo cui l'etica cristiana sarebbe una parte della dogmatica. D'accordo con T. Rendtorff, cui il volume è significativamente dedicato, Pannenberg ritiene che è a partire dall'etica e dalla sua originale prospettiva pratica di ricerca del bene, che l'argomentazione propriamente teologica dev'essere continuamente riguadagnata. Solo in questa maniera il discorso morale ottiene la sua indispensabile universalità umana.

Quella dell'universalità umana è infatti una preoccupazione costante dell'opera che stiamo commentando; essa comanda una tesi teologica assolutamente centrale: la prospettiva escatologica del Regno di Dio va infatti ricollegata alla condizione creaturale dell'uomo: il futuro escatologico ha per contenuto il compimento della creazione. La nuova identità del cristiano è il compimento di ciò che è veramente umano. Anche il fondamento ecclesiologico dell'etica, significativamente riscoperto in alcune proposte "comunitaristiche" della nuova etica protestante degli Stati Uniti (S. Hauerwas, G. Meilaender), rischia di pregiudicare una morale in senso parziale o settario se non viene radicato nella cristologia. L'etica cristiana si distingue da un *ethos* tradizionale e convenzionale quando esibisce il suo fondamento obiettivo e universale in Cristo, primogenito di ogni creatura.

3. Tuttavia è proprio il rapporto tra agire umano e Regno di Dio, che

solleva un problema fondamentale per la teologia morale, al quale la proposta di Pannenberg non sembra offrire una risposta adeguata. Da un lato infatti si segnala la corrispondenza tra futuro escatologico e condizione creaturale: il compimento che dovrà realizzarsi nel Regno di Dio sarà l'attuazione perfetta di quel Bene, cui la dinamica morale dell'uomo aspira (p. 85); d'altra parte il teologo di Monaco condivide con Rendtorff la tesi di una discontinuità totale tra l'idea del Regno e l'agire morale dell'uomo: il Regno di Dio non è uno scopo realizzabile attraverso un'opera dell'uomo (p. 70). Così esso non può propriamente fondare le norme etiche nella loro obbligatorietà, ma solo rivestire una funzione di distanza critica rispetto all'etica, di orientamento e di incoraggiamento (pp. 84-ss).

Permane pertanto una tensione non risolta tra esigenza di collegare l'idea del Regno di Dio con l'agire umano (affinché possa esserne il compimento ideale ed il fine) e la sua necessaria trascendenza (esso non può che provenire solo da Dio e solo in tal modo è in grado di conciliare l'aspetto individuale e comunitario del compimento). La continuità è posta solo sul piano di un dono gratuito, mentre a livello di agire la discontinuità resta totale. Se giustamente si afferma che il Regno di Dio non può essere opera di un agire umano, bensì solo effetto della grazia, non viene però mostrato il nesso della grazia con l'agire. Ora il tema specifico di un'autentica teologia morale è di pensare teologicamente l'agire: come la grazia renda possibile un atto umano realmente proporzionato a ricevere il fine cui l'uomo è gratuitamente chiamato. La gratuità del dono non è tolta quando si afferma che essa agisce già all'interno della libertà del soggetto morale, rendendolo degno di ricevere quel compimento che può essere solo opera di Dio.

Si tratta quindi del tema del "merito", tanto disatteso e trascurato nella teologia morale moderna, ma assolutamente centrale per non ridurla ad un'etica ultimamente indipendente dalla teologia. È questa la prospettiva formale con cui gli atti umani sono compresi nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino (cf. I-II, q. 5, a. 7). Parlando del carattere meritorio delle azioni di Cristo, su cui si fonda ogni merito umano, egli spiega che si ha in maniera più nobile quanto si acquista per merito proprio, di quanto viene ricevuto come puro dono: lo si ha infatti in un certo modo tramite se stessi e grazie a se stessi (III, q. 19, a. 3). Certamente non può trattarsi che di una cooperazione con Dio, da cui riceviamo tutto come causa prima. Ma il merito è il nostro modo umano e libero di collaborare con Dio, rispondendo alla sua azione preveniente e diventando così cause seconde della beatitudine, cui egli gratuitamente ci chiama e che vuole donarci nel suo Regno.

Col tema del merito siamo però anche al cuore della differenza tra teologia cattolica e protestante. Per salvaguardare l'assoluta gratuità della salvezza, mediante la sola fede, la teologia protestante tende a negare ogni rilevanza dell'agire umano in ordine al suo conseguimento. La moralità, pur contestualizzata e orientata nella dinamica verso il compimento escatologico, resta ad esso estrinseca, rischiando poi di venire interpretata come un affare puramente mondano, riguardante la giusta convivenza umana. La tendenziale riduzione secolaristica della morale, in vista unicamente del bene terreno della società, porta con sé il rischio di una divaricazione tra interiorità di atteggiamenti rilevanti per la salvezza (*Heilsethos*) e exteriorità dell'agire in vista dell'utile (*Weltethos*)¹. La salvezza resta ancora giustapposta estrinsecamente all'agire e alla storia dell'uomo.

Pannenberg non si colloca certamente nella linea di questa divaricazione, denunciata anche dall'Enciclica *Veritatis splendor* (n. 37). Egli tenta piuttosto di pensare teologicamente la morale, reagendo all'estrinsecismo della manualistica moderna. Tuttavia il tentativo non risulta pienamente riuscito. Sembra infatti che il principio escatologico del Regno di Dio rimanga ancora troppo estrinsecamente giustapposto alla situazione creaturale e non coinvolga dall'interno la libertà umana.

È vero che parlando della predicazione morale di Gesù, si pone l'accento sulla irruzione della salvezza nel presente: il Regno non è solo un evento futuro, escatologicamente donato, ma una realtà incipiente e attuale nella storia (p. 75). Tuttavia ciò rimane senza reali conseguenze per la comprensione dell'agire cristiano nella temporalità storica, in relazione al Regno di Dio. Il principio dell'incarnazione e dell'inserzione sacramentale del cristiano in Cristo, mediante la Chiesa, permetterebbero di cogliere dall'interno la proporzione tra l'atto meritorio e il compimento donato.

4. In tal modo si sarebbe in condizione di superare meglio anche la tendenziale contrapposizione tra etica luterana dei comandamenti, basata sull'ordine della creazione e valida per la vita mondana, ed etica cristocentrica del Regno, di ispirazione barthiana (pp. 69-70). Effettivamente si ha l'impressione che l'Autore trovi una certa difficoltà ad integrare i comandamenti e soprattutto la dottrina della legge naturale, all'interno della sua

¹ In merito : B. WALD, *Genitrix virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft*, Münster 1986 ; G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale ? Ricerche di filosofia morale - I*, Roma 1996, 141-145.

prospettiva teologica globale. Per un verso il rimando escatologico svolge una funzione solo di orientamento e di incoraggiamento, ma non è in grado di fondare normativamente l'agire mondano; dall'altro lato i comandamenti della seconda tavola vengono visti come mera espressione delle condizioni generali della convivenza sociale giusta, in riferimento alle esigenze della legge naturale. Ciò delimita drasticamente il valore dei comandamenti e li distacca dalla prospettiva teologica fondante.

Mi sembra che la prospettiva teologica additata da *Veritatis splendor*, in continuità con la grande tradizione agostiniana e tomista e in apertura anche a prospettive teologiche contemporanee (ad esempio di Hans Urs von Balthasar), sia più feconda in vista dell'integrazione. Il comandamento non è una negazione del desiderio, ma piuttosto una via al suo compimento: un'educazione di esso nella prospettiva della virtù. I comandamenti esprimono infatti verità sul bene dell'uomo: come legge naturale, sono l'ordine che la ragione dell'uomo crea negli atti, in vista del fine, partecipando alla Sapienza eterna di Dio. C'è una continuità intrinseca dunque tra comandamento e amore. Richiamando testi di sant'Agostino, l'Enciclica ricorda che i comandamenti sono la prima tappa del cammino della libertà, il primo aspetto dell'imitazione di Dio (n. 13). Se essi esprimono in qualche modo l'autoritratto che Dio offre di sé nel patto di Alleanza, il volto pieno e perfetto, l'Immagine compiuta si trova solo in Gesù, "legge vivente e personale" (n. 15), che invita alla sequela e dona lo Spirito.

In Lui, Verbo fatto carne, trova l'ultimo fondamento, anche il carattere permanente e immutabile dei comandamenti fondati sulla natura dell'uomo: "È Lui il 'Principio' che, avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e il prossimo" (n. 53). San Tommaso d'Aquino argomenta in favore dell'esistenza di precetti morali determinati e non semplicemente formali, anche nel regime della Legge nuova, a partire dall'affermazione dell'incarnazione del Verbo (I-II, q. 108, a. 1). Nel principio dell'incarnazione si stabilisce il collegamento necessario tra la Sapienza creatrice, origine della legge naturale e dei comandamenti, e quel Regno di Dio in cui l'aspirazione umana al Bene si compie in maniera soprannaturale e gratuita, ma non senza il contributo della libertà creata e redenta.

ETHIK ALS AUFKLÄRUNG ÜBER DIE FRAGE NACH DEM GUTEN UND DIE ARISTOTELISCHE "PERVERSION DES ETHISCHEN THEMAS"

Anmerkungen zu W. Pannenbergs Aristoteleskritik

Martin Rhonheimer*

Wolfhart Pannenbergs eindruckliche philosophisch-theologische Grundlegung der Ethik¹ plädiert für die Erneuerung einer in den Kontext christlicher Dogmatik eingebetteten Tugendethik klassischen Zuschnitts. Sie ist bewußt nicht ausschließlich auf die Erfüllung individueller Lebensziele hin entworfen, sondern will auch dem Gemeinschaftsbezug menschlicher Existenz im säkularen Staat gerecht werden. Deshalb führt sie, gleichsam als Kulminationspunkt, im abschließenden sechsten Kapitel zu "Prinzipien christlicher Ethik im Kontext einer säkularisierten Gesellschaft". Hier wird schließlich die Relevanz christlicher Tugendethik bzw. darauf gegründeter Lebensführung für den Bestand und das Gedeihen einer säkularisierten und pluralistischen, demokratisch-rechtsstaatlich verfaßten Gesellschaft aufgezeigt. Pannenbergs ethischer Entwurf verknüpft die sokratisch-platonische Frage nach dem Guten und antike Tugendlehre mit der christlich inspirierten Lehre von der Ausrichtung des Willens auf Gott als das höchste Gut. Dieses ist in christlich-theologischer Bestimmung das in gläubiger Erwartung wirksam gegenwärtige Reich Gottes.

Es verwundert nicht, daß der Autor als christlicher Theologe auch den sachlichen Ort der Sünde und generell menschlichen Gefallenseins in solcher Ethik zu bestimmen bemüht ist. "Die der christlichen Lebensführung aufgegebene Herrschaft über die Sünde ist der sachliche Anlaß für die Aufnahme der antiken Tugendlehren in die christliche Ethik gewesen" (*GdE* 122). In der Tat besteht — in philosophisch-ethischer Perspektive — eine geradezu lückenlose Kongruenz zwischen dem antiker Tugendethik zugrundeliegendem Begriff des Lasters und dem christlichen der Sünde.

Sowohl bei der antiken Tugendlehre wie auch christlicher Ethik geht

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

¹ W. PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen 1996 (nachfolgend zit. als *GdE*).

es ja "um die Vervollkommnung der Seele und ihrer Kräfte durch Überwindung ihrer Tendenzen zum Schlechteren" (*GdE* 122). Insbesondere an das "Thema der Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit konnte die christliche Ethik sich anschließen" (*ibid.*). Dennoch scheint Pannenberg die christliche Lehre von der Ausrichtung des Willens auf Gott als das höchste Gut als Korrektiv und Umformung eines Eudämonismus aristotelischer Prägung zu betrachten, in der er genau jene "Struktur des menschlichen Verhaltens" zu erkennen meint, "die die christliche Lehre als Sünde bezeichnet" (*GdE* 35). Diese aristotelische "Perversion des ethischen Themas" ist die Verkehrung der Frage nach dem Guten. Bei Aristoteles werde, so Pannenberg, die Lust in selbstzentrierter Manier "zum letzten Kriterium für das Gute" (*ibid.*).

Ich halte Pannenburgs Darstellung und Kritik Aristoteleischer Eudämonielehre aus mehreren Gründen für unplausibel und korrekturbedürftig². Aristoteles bezeichnet Befriedigung und Lust keineswegs als Kriterium für das Gute. Im folgenden soll dies begründet werden. Zudem ist einer möglichen, oben bereits angedeuteten Konsequenz aus Pannenburgs Darstellung antiker Tugendethik in ihrer aristotelischen Form kritisch zu begegnen, der Konsequenz nämlich, daß die christliche Umformung antiker Tugendethik, zumindest in thomanischer Perspektive, dann darin gesehen werden muß, durch die Ausrichtung des Willens auf Gott — bzw. der Gemeinschaft mit Gott als dem höchsten Gut — das auf natürlich-menschlicher Ebene notwendigerweise egoistische Glücksstreben in seiner Ichzentriertheit und Sündhaftigkeit zu überwinden (damit käme der Ausrichtung des Willens auf Gott als das höchste Gut eine dem Kantischen kategorischen Imperativ analoge Funktion zu).

Demgegenüber möchte ich argumentieren, daß es durchaus möglich ist, die christlich konzipierte Ausrichtung des Willens auf Gott als das höchste Gut in bruchloser Kontinuität zur Aristotelischen Konzeption der Eudämonie zu verstehen, und dass dies Thomas von Aquin auch gelungen ist. In diesem Sinne lautet meine These: Tugendethik, auch eine solche aristotelischen Zuschnitts, bedarf, um auch auf der vorthologischen Ebene adäquate, wenn auch nicht abschließende, "Aufklärung über die Frage nach dem Guten"³ zu sein, nicht der theologischen Dogmatik bzw. der ihr zugrundeliegenden christlichen Offenbarung. Diese vollendet die Ethik in anderer Weise.

² Ich beschränke mich darauf. Pannenberg setzt sich u.a. auch ausführlich mit dem Kantischen Versuch einer nicht-eudämonistischen Bestimmung des höchsten Gutes auseinander.

³ So in der Überschrift des 2. Abschnitts des 2. Kapitels von *GdE*.

Im Folgenden werde ich mich auf diese Aspekte von Pannenberg's "Grundlagen der Ethik" beschränken. Die Kritik soll in keiner Weise das hohe Maß von Zustimmung vergessen lassen, das ich seinen Ausführungen entgegenbringe.

Im Anschluß an Trutz Rendtorff betont Pannenberg völlig zu Recht, daß die "Beziehung der ethischen Thematik auf den Gottesgedanken (...) selber im Gange der ethischen Argumentation erst gewonnen und geklärt werden" muß (*GdE* 86). Dies ist Voraussetzung für jeglichen Allgemeingültigkeitsanspruch der Ethik. Die Ebene solcher genuin ethischer Argumentation wird als diejenige der Anthropologie, und zwar einer "vortheologischen Anthropologie" (*ibid.*) bestimmt. Um so wichtiger erscheint deshalb für Pannenberg's Anliegen ein richtiges Verständnis der Aristotelischen Anthropologie der Lust bzw. der Aristotelische Theorie der Beziehung zwischen der Lust und dem Guten, da sich gerade von ihr her ein adäquates Verständnis Aristotelischer Tugendlehre eröffnet.

Eine problematische Wende nimmt nämlich Pannenberg's Argumentation genau in dem Augenblick, in dem er die "Perversion des ethischen Themas" gleichsetzt mit dem Auftauchen der Frage, welches das "Gute für mich" sei. Es scheint, daß Pannenberg gerade diese *Subjektivität* der Frage nach dem Guten in eins setzt mit "jener Verkehrung in der Struktur des menschlichen Verhaltens (...), die die christliche Lehre als Sünde bezeichnet — die Umbiegung der Richtung auf das Gute, so daß das Streben der Menschen nun auf sich selbst zentriert ist" (*GdE* 35). Dadurch, daß Aristoteles "das Gute mit dem Glück identifizierte und das Glück selbst als das Endziel (*telos*) alles menschlichen Handelns ausgab" (*ibid.*) wird der platonische Vorrang des Guten vor der Lust zurückgenommen. "Aber wenn die Eudämonie mit dem Guten identifiziert wird, ist es unvermeidlich, daß die dadurch zu erlangende Befriedigung, also die Lust, zum letzten Kriterium für das Gute wird" (*ibid.*).

Diese Behauptung wäre m. E. nur zutreffend, wenn es nicht wiederum möglich wäre, ein Kriterium für das Gutsein von Lust zu finden. Genau hier liegt jedoch die Pointe Aristotelischer Ethik: Angesichts (a) der naturhaften und unvermeidlichen Verbundenheit von Glück und Befriedigung, von Glücksstreben und Streben nach Erfüllung, und (b) der Möglichkeit, durch das nur dem Scheine nach Gute getäuscht und in die Irre geführt zu werden, bietet uns Aristoteles eine Lehre über das richtige Verhalten zu Lust und Unlust. Seine Antwort lautet: Jene Lust ist gut, die aus einer guten Handlung folgt. Und das Gutsein der Handlung bemißt

sich nicht nach ihrem (augenblicklichen) Befriedigungswert, sondern nach ihrer Vernunftgemäßheit. Pannenberg liest Aristoteles — wie dies auch Kant und Scheler taten — zu Unrecht hedonistisch⁴. Was Aristoteles von Platon unterscheidet ist nicht die Identifizierung von Eudämonie und Lust, sondern die Präzisierung der bei Platon metaphysisch-theoretisch gefaßten Frage nach dem Guten und seiner Erkennbarkeit zur spezifisch praktischen Frage nach dem *guten Handeln* (*eupraxia*).

Trotz der die Nikomachische Ethik eröffnenden Polemik Aristoteles' gegen die platonische Abstraktheit der "Frage nach dem Guten" erscheint es unsachgemäß und historisch fragwürdig, Platon gegen Aristoteles auszuspielen. Aristotelische Ethik ist Fortsetzung der sokratisch-platonischen mit anderen — besseren — Mitteln und keineswegs ein Rückfall in die hedonistische Gleichsetzung von Eudämonie und Befriedigung bzw. Lust⁵.

Die wesentliche Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles zeigt sich in der — auch andernorts auftretenden — Bemerkung: "Daß man nun nach der rechten Vernunft (*orthos logos*) handeln muß, ist allgemein anerkannt und soll hier vorausgesetzt werden"⁶; es werde später genauer bestimmt, *was* dieser "orthos logos" sei und wie er sich zu den anderen Tugenden verhalte⁷.

Mit anderen Worten: Wie Platon geht es auch Aristoteles darum zu bestimmen, *worin denn jenes Gute bestehe, in dessen Erlangung allein Glück zu finden ist*. Und wie Platon ist er der Meinung, daß dieses Gute

⁴ Vgl. nochmals *GdES*, 35: "Daß das Glück mit seiner Selbstbezogenheit nur Begleitphänomen der Gegenwart des Guten — sei es seines Besitzes oder schon seiner willentlichen Bejahung — ist, das wurde bei Aristoteles gar nicht mehr thematisiert, weil es das Gute mit dem Glück identifizierte und das Glück selbst als Endziel (*telos*) alles menschlichen Handelns ausgab. Damit wurde der in Platons *Gorgias* betonte Vorrang des Guten vor der Lust (und damit auch der Eudämonie des Menschen) verwischt." In der Tat scheint das Problem nicht in der Aristotelischen Gleichsetzung des Guten "mit dem Glück des Handelnden" (*ibid.*) zu liegen, sondern vielmehr in Pannenbergs Identifizierung von Eudämonie und Lust. Auf ihr beruht eigentlich die gesamte Kritik an Aristoteles. Dieser setzt aber Eudämonie keineswegs mit Lust gleich: Eudämonie besteht für Aristoteles in der Erlangung jenes Guten, das um seiner selbst willen und als letztes erstrebt wird, das also menschliches Streben erfüllt (weil es um keines anderen Gutes willen mehr gewollt wird). Die Lust ist *Folge* eben dieser Erlangung und Erfüllung, und nicht umgekehrt (das wäre hedonistisch). Deshalb wird die Eudämonie vom Guten und nicht von der Lust her gedacht.

⁵ Vgl. zum folgenden ausführlich M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994.

⁶ EN II, 1103b 33.

⁷ *Ibid.*

etwas mit *Erkenntnis* und *Wahrheit* zu tun hat, die jede Täuschung des nur dem Scheine nach Guten ausschließt und überwindet.

Aristotelische Ethik ist demnach von Beginn an eine Ethik der "Vernünftigkeit der Praxis"; sie stellt das Ideal eines *kata logon zên* der praktischen Fehlform des *kata pathos zên* gegenüber⁸, möchte also zeigen, daß Praxis *vernünftig* sein muß und *wie* sie das sein kann. Sie ist demnach auch in besonderer Weise eine Theorie der praktischen Vernunft, d.h. jener Vernunft, die in effektiver Weise menschliches Handeln, *praxis*, zu leiten vermag, um es in seiner Gesamtheit, innerhalb eines kohärenten Lebensvollzugs, als *eupraxia* zu konstituieren. Daß man nun der rechten Vernunft gemäß handeln müsse, das scheint, wie gesagt, Aristoteles voraussetzen und im Rahmen seiner Ethik auch nicht weiter zu problematisieren. Wie leicht ersichtlich ist, ergibt sich daraus auch die Möglichkeit, zwischen vernunftkonformer und vernunftwidriger, guter und schlechter Lust zu unterscheiden. Nicht die Lust ist für Aristoteles das Problem, sondern ihre Fähigkeit, losgelöst von Vernünftigkeit uns in unserem Streben nach dem Guten — und damit nach echter und dauerhafter Befriedigung, Erfüllung, Freude, Glück — fehlzuleiten.

Aristotelische Ethik stellt deshalb — trotz ihrer Eigenheit, das *in concreto* "praktisch Richtige" als subjektrelational, umstandsbezogen und exakter Wissenschaftlichkeit unzugänglich zu verstehen — ebenfalls die Frage nach der *Wahrheit der Praxis*. Man kann nicht darüber hinwegsehen, daß die Aristotelische Ethik wesentlich und in ihrem Kern vom Interesse getragen ist, die Bedingungen von "Wahrheit" und "Richtigkeit" (*orthotês*) sittlichen Handelns aufzuzeigen; dies muß nicht zuletzt auch aufgrund der Tatsache deutlich erscheinen, daß sie sich auf dem Hintergrund sokratischer und platonischer Reflexion über das Wesen der Tugend als *phronêsis* entwickelt. Das sokratisch-platonische Thema der die Wahrheit der Praxis begründenden *phronêsis* ist bei Aristoteles keinesfalls bestritten oder aufgegeben. Bestritten wird von Aristoteles lediglich, daß *phronêsis* ein reines Wissen epistemisch-universaler Art ist. Er greift die platonische *orthos logos*-Lehre auf, führt sie fort, gibt ihr jedoch eine ganz neue Gestalt.

Diese Gestalt ist die Aristotelische Theorie des *spoudaios*. Sie besteht nicht in der Beantwortung der Frage: "Wie unterscheidet sich Praxis von Wahrheitserkenntnis?", sondern sie gibt Antwort auf die Frage: "Wie konstituiert sich die Wahrheit der Praxis?", und zwar unter der Vorausset-

⁸ Vgl. EN I, 1095a 7-12.

zung, daß das praktisch Gute nicht ein Allgemein-Erkanntes, sondern ein jeweils *Partikulares* und als solches ein *Gut-Erscheinendes* (*phainomenon agathon*) ist, d.h. ein Gutes, dessen Erfassung von dem durch Lust und Schmerz der Affekte hervorgerufenen *Schein* mitgeprägt ist und deshalb auch die richtige, und d.h. für Aristoteles: vernunftgemäße, Ordnung der Affekte *einschließt* und *voraussetzt*. Aristotelische Ethik ist somit weder eine Metaphysik des Guten noch eine Theorie der Vernünftigkeit oder "Wahrheit" als normative Grundlage menschlicher Praxis, sondern eine Theorie der *affektiven* Bedingungen des *kata logon prattain*, und das heißt: sie ist eine Theorie der *praktischen* Bedingungen von Vernünftigkeit und damit wiederum wesentlich eine Lehre vom richtigen Verhalten zu Lust und Schmerz der Affekte⁹.

Die Frage nach der "Richtigkeit" oder "Wahrheit" von Praxis wird also bei Aristoteles — und hier liegt die entscheidende Differenz zu Platon — nicht auf der Ebene einer *Metaphysik des Guten* gelöst, sondern im Kontext einer Theorie der *praktischen Erkenntnis*. Praktische Erkenntnis heißt nun aber für Aristoteles immer Erkenntnis des *Partikularen* und *Affektgebundenen*. Deshalb beruht seine Theorie praktischer Erkenntnis auf der Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit von *phronêsis* und ethischer *aretê*; diese komplexe Einheit ist im Typus des *spoudaios* erfaßt. Dabei geht es Aristoteles darum zu zeigen, daß wir in unseren praktischen Wahlakten (*prohairesis*) genau dann das "Richtige" treffen, wenn unsere Affekte so disponiert sind, daß uns das "in Wahrheit Gute" auch als "ein für uns Gutes" *erscheint*. G. Bien bemerkte seinerzeit treffend, daß diese Lösung "sowohl genetisch wie auch sachlich die Platonische Position" *voraussetzt*¹⁰. Diese Position besagt: Es gibt ein "in Wahrheit Gutes" und richtige Praxis oder *eupraxia* ist nur eine solche, die dieses Gute auch tatsächlich trifft. Und sie wird dieses Gute genau dann treffen, wenn das, was in Wahrheit gut ist, mir auch als Gutes *erscheint*, wenn es also in der konkreten Entscheidungssituation auch zu einem "Für-mich-Guten" wird.

Wenn also Pannenberg Aristoteles vorwirft, er mache die Lust "zum letzten Kriterium für das Gute", und zwar in dem Sinne, daß er das Gute und das Glück von der subjektiven Befriedigung her konzipiert, so scheint er die Verhältnisse auf den Kopf zu stellen. Überhaupt scheint hier der

⁹ Vgl. dazu F. RICKEN, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen 1976 (Hypomnemata 46).

¹⁰ G. BIEN, *Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik*, in M. RIEDEL (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I, Freiburg i. Br. 1972, 345-371; zit. 360f.

Subjektivismus-Vorwurf verfehlt. Nicht in der Subjektivität des erstrebten Guten — in der Tatsache, daß das Gute in der Perspektive des Glücksstrebens immer ein *Für-mich*-Gutes ist — liegt das Problem, sondern in der möglichen Unwahrheit und damit Unvernünftigkeit einer solchen Subjektivität. Aristoteles will nicht die Subjektivität des Guten ausschalten — das ist gar nicht möglich, weil das praktisch Gute immer nur als Korrelat des Strebens des Handelnden und damit als ein „Für-mich-Gutes“ auftritt — sondern die *Wahrheit der Subjektivität*¹¹ sicherstellen. Präzis darin, daß das Für-mich-Gute und Mir-gut-Scheinende auch mit dem In-Wahrheit-Guten zusammenfällt, liegt die Leistung sittlicher Tugend.

Dem liegt eine Anthropologie des Strebens zugrunde, die bei Panzenberg nicht genügend berücksichtigt wird. Wir können sie auch Anthropologie des Glücksstrebens nennen. Wie ihre spätere thomanische Fortführung geht sie davon aus, daß es Streben (*orexis*) auf mehreren Ebenen gibt. Das dem Menschen eigentümliche und die Inhalte des glücksinduzierenden Guten bestimmende Streben ist jenes, das mit Vernunft geschieht. Somit ist die Frage nach dem Glück bei Aristoteles nicht nur die Frage, was wir allein um seiner selbst erstreben können, sondern was wir *vernünftigerweise* allein um seiner selbst und als Letztes erstreben können, oder anders ausgedrückt: Ethik wird zur Aufklärung darüber, was wir vernunftbegabte Wesen, wenn wir glücklich sein wollen, eigentlich in Wahrheit wollen. Genau deshalb wird nun die Frage nach dem Guten nicht einfach derjenigen nach subjektiver Befriedigung untergeordnet, sondern sie wird zur Frage, was wir eigentlich erstreben *sollen*. Gut, auch *für mich* gut, ist nicht einfach, „wodurch ich mich glücklich oder befriedigt fühle“, sondern was in Wahrheit vernünftig ist (und deshalb vielleicht gar keine augenblickliche Befriedigung verschafft, wohl aber zum Glück *führt*). Dieses Vernünftige zeigt sich dem Tugendhaften, ist ihm auch ein Gut-Scheinendes.

Die Folgen für die Beziehung zwischen Lust und Handlung sind beträchtlich¹². Am deutlichsten greifbar werden sie im Lusttraktat des zehnten Buchs der Nikomachischen Ethik. Aristoteles vertritt hier zwar eindeutig die Meinung, daß Lustvollkommenheit grundsätzlich ein Indikator für Glücksvollkommenheit ist, fügt aber hinzu: „Mag es nun der Tätigkeiten des vollkommenen und glückseligen Mannes nur eine oder mehrere geben, so wird die *sie* vollendende Lust es sein, die man als die eigentlich und

¹¹ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma 1994, 34.

¹² Vgl. ausführlicher zum folgenden: M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale, op. cit.*, 52 ff.

vozügliche menschliche Lust zu erklären hat. Die übrigen Arten von Lust können dafür erst an zweiter und weiterer Stelle gelten, *entsprechend den Tätigkeiten*¹³. Kriterium für Lust ist die Tätigkeit, die ihr zugrundeliegt.

Darin liegt nun gerade die Pointe: Was immer wir erstreben oder wollen ist ein praktisches Gut, eine *Tätigkeit* und nicht die Befriedigung, die aus diesem Gut oder aus dieser Tätigkeit folgt. Das Glück erstreben heißt jene Tätigkeit erstreben, die unser Streben sättigt, befriedigt und die *deshalb* im höchsten Maße lustvoll ist. Denn unser Streben ist nicht gesättigt, *weil* wir genießen, sondern wir genießen, weil das Streben gesättigt ist. Deshalb heißt "glücklich sein wollen" nicht "Lusterlebnisse erstreben" und dann fragen, durch welche Art von Tätigkeit wir sie am besten erlangen können. Die Frage nach dem Glück ist vielmehr die Frage nach jener Tätigkeit die wir *allein vernünftigerweise* um ihrer selbst willen erstreben können, weil wir wissen, daß nur jenes, was wir *vernünftigerweise* um seiner selbst willen erstreben, auch das im höchsten Sinne oder eben *vollkommen* Lustvolle ist.

Um die Frage nach der besten Tätigkeit kommen wir also — gerade wenn wir eine richtige Anthropologie der Lust zugrundelegen — nicht herum. Die Frage nach der Lust ins Zentrum stellen, wie dies Aristoteles tut, bedeutet nicht, Hedonist zu sein, sondern einfach die Tatsache zu respektieren, daß nun einmal die Vollendung jedes Strebens und Tuns das ihm eigentümliche Genießen ist. Daran ist ja nun gar nichts Kritikwürdiges, im Gegenteil. Es handelt sich hier um ein anthropologisches Faktum. Aristoteles zögert nicht, die Lust und das Genießen etwas Göttliches zu nennen, denn die Götter, so meint er, genießen ja am meisten. Und schöpfungsmetaphysisch dürfen wir sagen: daß die Vollendung einer jeden Tätigkeit in einer Form von Lust oder, im Falle der geistigen Tätigkeiten, von Freude besteht, das ist Teilhabe des Geschöpfes an göttlicher Vollkommenheit. Lust erleben ist Zeichen von Vollkommenheit. Der Mensch ist ein Wesen, das auf Freude hin angelegt ist. Und gerade deshalb ist die Theorie der Lust, wie Aristoteles erkannt hat, so ungemein wichtig für die Ethik. Aber die Vollkommenheit von Lust, und damit ihr Gut- oder Schlechtsein, hängt ab von der Vollkommenheit der Handlung, aus der sie folgt; und von ihrer Angemessenheit für den, dem sie zuteil wird.

Um zu wissen, welche Lust gut ist, müssen wir also wissen, welche Tätigkeiten gut sind. Und um zu wissen, welches die beste Lust ist, müssen

¹³ EN X, 5, 1176a 26-29.

wir wissen, welche die beste Tätigkeit ist. Dann wissen wir auch, worin das Glück zu finden ist. "Lust und Unlust", sagt Aristoteles, "sind darum notwendig die Angelpunkte unserer ganzen Theorie. Denn es ist für das Handeln von der größten Wichtigkeit, ob man in der rechten oder in der verkehrten Weise Lust oder Unlust empfindet"¹⁴.

Die beste Tätigkeit ist diejenige, an welcher der Tugendhafte Freude hat. Um sie zu bestimmen, dafür gibt uns Aristoteles' Argumentation den anthropologischen Schlüssel in die Hand, der nun eigentlich einleuchtend ist: "Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschied von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genußreichste. Also ist dies für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glücklichste"¹⁵, — in erster Linie das Leben der Theoria, der Kontemplation; in zweiter Linie das Leben gemäß den sittlichen Tugenden, das in der Ordnung unseres menschlichen Tuns und unserer Affekte als leib-geistige Wesen ein Leben gemäß der Vernunft ist.

Erstaunlicherweise erblickt nun Pannenberg gerade in der Tatsache, daß bei Aristoteles "die Frage nach dem Guten zur Frage nach der Form des menschlichen Handelns wird" ein Symptom dafür, daß die "Richtung der Frage auf das intendierte Ziel des Handelns (...) dabei zurückgebogen" wird "auf das handelnde Subjekt". Dies führt Pannenberg zur Frage: "Aber wir kann das höchste Gut im Handeln selbst, sei es auch in einer bestimmten Form des Handelns liegen, wenn es doch das Ziel alles Strebens und Handelns sein soll?" (*GdE* 36). Das Ziel eines Handelns kann nicht, so Pannenberg, selbst eine Form von Handeln sein; dies wäre Ausdruck jener "Perversion des ethischen Themas", durch die "der Begriff des Guten selber auf die Subjektivität dessen, für den es gut sein soll, zurückweist" (*ibid.*).

In der Tat wäre eine solche *curvatio in seipsum* Ausdruck dessen, was theologisch als radikale Sündhaftigkeit menschlichen Strebens gefaßt werden kann. Die Aristotelische Gleichsetzung der Frage nach dem Guten mit der Frage nach der Form des menschlichen Handelns hat aber einen anderen Sinn. Sie bringt zum Ausdruck, daß Zielgut einer jeden Praxis selbst wiederum nur eine Form von Praxis — ein Tätigsein — sein kann, eben jene, in der menschliches Streben zur Erfüllung gelangt. Das "Gut", das

¹⁴ EN II, 2 1105a 5-7.

¹⁵ EN X, 7 1178a 5-8.

gesucht ist, ist ein praktisches Gut, d.h. ein dem menschlichen Streben und Tun gegenständliches Gut. Wäre das die Eudämonie konstituierende Gut nicht selbst eine Praxis, ein Tätigsein bzw. dessen Inhalt, dann würde ihm jeglicher Bezug zum Menschen und seinem Lebensvollzug fehlen. Bei Aristoteles wird dieses die Eudämonie konstituierende Gut vorrangig als eine Form des Erkennens — Kontemplation der Wahrheit — bestimmt.

Es ist nicht plausibel, weshalb nun eine solche Aussage dazu führen sollte, das Gute mit subjektivem Befriedigtsein zu identifizieren, den "Begriff des Guten selber auf die Subjektivität dessen, für den es gut sein soll" zurückzuweisen. Viel eher führt sie dazu, nun nach dem "äußersten Seinkönnen"¹⁶ menschlicher Existenz zu fragen, d.h. nach jenem Tätigsein, welches menschlichem Streben seine letzte und abschließende Erfüllung bringt und deshalb auch der anthropologischen Wahrheit entspricht¹⁷.

Darauf hat Aristoteles seine — durchaus zwiespältige — Antwort gegeben, und sie ist von Thomas von Aquin korrigierend und christlich umgeformt aufgegriffen worden, dies jedoch in struktureller Kontinuation Aristotelischer Glückslehre. "Gott" als letztes Zielgut des Menschen zu behaupten bedeutet für Thomas nicht, daß Gott gleichsam ein menschlichem Streben und Tun transzendentes Gut ist, das dieses Streben von seiner notwendigen immanenten Selbstzentriertheit erlöst¹⁸. Eine solche Sicht würde wohl auch Pannenberg's wichtiges Anliegen einer ebenfalls *anthropologischen* Gründung der Ethik und damit die Behauptung ihrer huma-

¹⁶ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 21980, 108ff.

¹⁷ Vielleicht ist hier auch anzumerken, daß Glück bzw. Glücklichsein-Wollen nicht als Handlungsmotiv fehlinterpretiert werden darf. Glücksstreben kann kein praktisch konstitutives Handlungsmotiv sein, denn was uns fundamental zum Handeln motiviert, ist die Einsicht in die Sinnhaftigkeit — das Gute — von Tätigkeiten im Zusammenhang von Mittel-Ziel-Zusammenhängen. Was in solchen Zusammenhängen jeweils als Letztes erstrebt wird, ist nicht "Glück", sondern ein Letztes in einem bestimmten Handlungszusammenhang, *in dem* man das Glück zu finden meint (z.B. "Gesundsein", "Besitzen", "Ausübung von Macht"; man beachte die Aristotelische Lehre von den verschiedenen Lebensformen, die eben verschiedenen Eudämoniekonzeptionen entsprechen). Die Frage nach dem Glück ist die Frage nach einer formalen Eigenschaft des letzten Worumwillens, seiner Eigenschaft eben, das Letzte zu sein, was wir erstreben und weswegen wir alles erstreben (vgl. dazu bezügl. Aristoteles T. ENGBERG-PEDERSEN, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983, 3-36: "Eudaimonia and Praxis"). Das Glücksstreben kann eine zusätzliche Motivation in jenen Fällen sein, in denen wir, obwohl wir bereits wissen, was gut ist, aus anderen Gründen davor zurückschrecken. Es wird dann zum Motiv dafür, daß wir *überhaupt* handeln; nicht aber kann es Motiv dafür sein, daß wir *dies* und nicht *jenes* wählen und tun (s. dazu auch M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., 79 ff.).

¹⁸ In diese Richtung scheint hingegen folgende Bemerkung Pannenberg's zu zielen (GdF 72): "Der Begriff des Reiches Gottes als Ort der Gemeinschaft des Menschen mit Gott präzisiert nämlich den Gedanken, daß Gott das höchste Gut für den Menschen und Grund jeder anderen Gestalt des Guten in ihrer Vorgängigkeit vor allem Streben der Menschen nach dem *für sie* Guten ist. Insofern kommt dem Reichgottesgedanken allgemeine ethische Relevanz zu, auch für eine rein philosophisch-ethische Reflexion."

nen Allgemeingültigkeit¹⁹ gefährden, denn die vortheologisch-anthropologische Perspektive wäre dann so wesentlich von der Struktur immanenter Sündhaftigkeit geprägt, daß eigentliche Sittlichkeit erst im theologischen und spezifisch christlichen Horizont sichtbar würde.

Die Pointe ist, daß Gott gerade nur dadurch zum höchsten Zielgut des Menschen werden kann, daß er eben ein Ziel *für uns* und damit gleichsam Gegenstand und Inhalt einer Praxis wird. Als ontologisch Höchstes und Letztes allein ist Gott gerade noch nicht Ziel oder Gegenstand menschlicher Praxis: Gott ist ja das höchste Gut aller Kreatur; er ist dies auch unabhängig von allem geschöpflichem Sein. Er wird dem Menschen zum Zielgut erst dadurch, daß er als erkannter und geliebter und damit "geschauter" und gleichsam in Besitz des Menschen übergeführter — als ein "Für-mich-Gutes" also — zur höchsten, einzig abschließend erfüllenden Inhalt menschlichen Strebens und Tätigseins wird. Denn die Glückseligkeit ist *operatio*, und zwar eine solche, die Gott zum Inhalt hat, aber gerade deshalb auch der gnadenhaften Ergänzung und Erhebung der natürlichen Kräfte des Menschen bedarf²⁰.

Das spezifisch Christliche ist demnach in der Tat, daß Gott als höchstes Gut in die Perspektive der Ethik eintritt. Er tut dies durch die Verheißung des Neuen Bundes²¹; diese kann nicht aufgrund der Vernunft aus anthropologischen Vorgaben deduziert werden. Sie bringt zur Erfüllung, was Thomas bereits als *desiderium naturale* im Menschen angelegt sah, das selbst wiederum diese Erfüllung nicht erfordert, sie aber dennoch als Erfüllung eines schon Vorhandenen erweist. Thomas jedoch konzipiert die Ausrichtung auf Gott als das höchste Gut nicht etwa als Korrektur einer hedonistischen oder subjektzentrierten aristotelischen Eudämonielehre, sondern eher als ihre abschließende Erfüllung.

Spezifisch christlich ist auch ein Zweites: Die sinnhafte Hinordnung menschlicher Unvollkommenheit, Schwäche und von Leiden aller Art auf die eschatologische Glücksverheißung — dies in der Logik der Christus-

¹⁹ Vgl. *GdE* 100.

²⁰ Vgl. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale, op. cit.*, 58 ff. Dabei ist zu bedenken, daß gemäß Thomas von Aquin letztes Ziel nicht einfach "Gott" ist, sondern das *Schauen* Gottes, die *visio beatifica*. Gott als höchstes Gut darf auch nicht instrumental verstanden werden, als derjenige, der uns belohnt und glücklich macht. Das höchste Gut wäre dann nicht Gott, sondern das, womit er uns belohnt. Dem ist das Wort des Augustinus entgegenzuhalten: "Liebe Gott nicht um Lohn, er selbst sei dein Lohn" (Dritter Vortrag über das Johannesevangelium).

²¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II, q.3, a.2, ad 4.

nachfolge, des Kreuzes und der Gotteskindschaft. Glück ist nun einmal in diesem Leben in seiner Fülle nicht zu haben. Und es ist auch als unvollkommenes an bestimmte Bedingungen gebunden ("Wer nicht täglich sein Kreuz auf seine Schultern nimmt", "Wer sein Leben um meinetwillen verliert,...", "Selig sind die...." usw.) und als vollkommenes nur als Verheißung präsent. Die Struktur der Tugendethik wird dadurch aber nicht relativiert, sondern eher "gerettet" und potenziert. Dies führt zu einer Moral, in der das sittliche Sollen nicht nur durch die immanenten Erfordernisse menschlicher Tugend und das beschränkte Können des auf die Kräfte seiner bloßen Natur zurückgeworfenen Menschen bestimmt wird, sondern auch durch die erlösende Gnade, die dem Menschen durch innere Erneuerung das Humanum in seiner ganzen Fülle anzuzielen erlaubt, da zwischen Sollen und Können nun keine Kluft besteht²². Durchformt von der geistgewirkten Gnade der Gotteskindschaft und integriert in den Organismus der göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe wird zudem sittliche Tugend hineingenommen in die Dynamik übernatürlich-gnadenhafter, gottgewirkter Vollendung. Dadurch wird christliches Ethos nicht einfach zur Korrektur menschlicher Sündhaftigkeit, sondern zur Rettung des Humanums und der ihm immanenten ethischen Vernunft²³.

Daraus ergibt sich hinsichtlich Pannenberg's Anliegen als unmittelbarer Ertrag: Wirkung christlicher Lebensführung und, wie Pannenberg betont, christlicher Askese besteht nicht einfach darin, die "Struktur der Ichverfangenheit" zu heilen (*GdE* 120). Da Pannenberg den spezifischen Beitrag des Christlichen in der Ausrichtung der strukturellen Ichzentriertheit auf Gott als höchstes Gut erblickt, ist es verständlich, daß er die spezifische Einwirkung des Christlichen in einer säkularen Gesellschaft ebenfalls auf dieser Ebene ansetzt. Seine diesbezüglichen Ausführungen über "Selbstverwirklichung und Dienst", "Selbstbeherrschung", "Ehe und Familie" sind zwar außerordentlich bedenkenswert und zustimmungsfähig. Sein Ansatz führt aber dann schließlich zu einer tendenziell monistischen Bestimmung der Beziehung zwischen christlicher Religion und säkularem Staat: Denn dieser bedürfe der religiösen Basis, um auf Dauer bestehen zu können, denn "worauf sonst sollte die Verbindlichkeit der be-

²² So betont auch JOHANNES PAUL II. in der Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 103, daß die christliche Moral, wie sie die Kirche verkündet, sich an den in Christus erlösten Menschen richtet, durch den uns die Möglichkeit geschenkt wird, "die ganze Wahrheit unseres Seins zu verwirklichen".

²³ S. dazu M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck-Wien 1987, S. 415 ff.; ID., "Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral des Humanums", in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 23 (1994) Heft 4, 360-372.

stehenden politischen Ordnung für die einzelnen Bürger beruhen?“ (*GdE* 140). Eine Art von Eigeninteresse — wie die neuzeitliche politische Philosophie generell behauptet — kommt für Pannenberg als ethisches Fundament nicht in Betracht. Somit wird denn religiös verankerte Ethik zur “ideologischen” Basis für den Bestand des Staates. Dabei ist jedoch auf das Paradox hinzuweisen, daß hierbei eine Religion, deren spezifischer Beitrag in der Ausrichtung des Willens auf Gott als das höchste Gut besteht, zur Grundlage der Verbindlichkeit einer spezifisch säkularen politischen Ordnung werden soll.

Demgegenüber wäre eher für ein dualistisches Nebeneinander von christlicher Moral und säkularem politischen Ethos zu plädieren — Dualismus freilich nicht im Sinne einer beziehungslosen Zweigleisigkeit. Christliche Moral zielt weit über das für die Fundierung des irdischen Gemeinwesen Notwendige und seine Zuständigkeit hinaus. Gerade als solches jedoch verleiht es dem säkularen Staat, durch Freisetzung in eigenes Recht und Autonomie, Legitimität und, durch die Förderung der Tugenden des Einzelnen, Fundierung und Verankerung in Werten, die es tragen und die gewährleisten, daß dieser Staat im Dienste des Menschen und damit, indirekt, auch der Erlangung seines letzten und höchsten Gutes steht. Daß die Verbindlichkeitsgrundlage eines solchen Staates etwas mit dem Eigeninteresse der ihm unterworfenen Subjekte zu tun hat, ist so lange kein Problem, sondern eher ein Vorteil, als dieses Eigeninteresse dasjenige von tugendhaften Subjekten ist — solcher also, die auch ein Interesse am Wohl ihrer Mitmenschen haben. Wohlwollen und Freundschaft, bei Pannenberg zentrale und eindrücklich abgehandelte Themen, rücken damit wieder in den Mittelpunkt.

THE LINK BETWEEN THE NATURAL LAW AND THE QUESTION OF THE GOOD

*William E. May**

In these "reflections" I will center attention on Pannenberg's observations on "natural law and the Christian ethics of commands" (pp. 56-62), with some consideration afforded his remarks concerning the "transformation of the Platonic question concerning the good" (pp. 36-43) and the "question concerning the good and the theological foundation of ethics" (pp. 62-72). I do so because it seems to me that Pannenberg has not properly identified the relationship between natural law and what he terms the "Christian ethics of commands" and that he has failed to express rightly the link between the natural law and the question of the good, particularly as this has been developed in the thought of St. Thomas Aquinas and, in my judgment, reaffirmed and deepened by Pope John Paul II in his Encyclical *Veritatis Splendor*.

1. Pannenberg on Natural Law and "the Christian Ethics of Commands"

Pannenberg observes that since the second century "Christian theology has regarded the moral commandments of the Old Testament law, as they have been formulated in the second tablet of the Decalogue... as identical with the principles of the natural law, which has been written in the hearts of men" (p. 56) and that they were considered as "valid for all men and unchangeable" (p. 57). Later on in this section of his work, Pannenberg speaks favorably of the critique leveled against natural law thinking in modern times to the effect that the content of the western doctrine of natural law can in no way be regarded as universally binding and he evidently regards this as a great "insight into the historical relativity of our western natural law tradition", an insight that has led to the abandonment of natural law as a way of grounding human rights, despite the appeal to a natural-law grounding of rights in the period following World War II (p. 58).

* Professor of Moral Theology at the John Paul II Institute, Washington

Nonetheless, Pannenberg holds that despite all historical relativity the idea that there is an anthropological basis for justice among men, despite great differences of cultures and so forth, persists. He maintains that the fundamental principle relative to the conviction that there can be justice among men is the "principle of reciprocity of giving and receiving in man's social relationships". He further holds that the "Golden Rule" is an expression of this basic principle of reciprocity and that the abiding truth of natural law may lie in the fact that the question of man's universal essential nature is inevitable, and with it the question regarding the anthropological conditions of social life, conditions thematized in the teaching on natural law (p. 58). He then once more insists that the basic thought in formulating rules of social conduct is and must be the principle or idea of reciprocity as expressed in the Golden Rule (pp. 58-59). He likewise argues that the "common denominator of the natural law tradition, on the one hand, and the moral commandments of the biblical legal tradition, on the other... concerns the identification of the basic conditions for human life together in a communion of life" and that this in turn presupposes, in general, the nature of reciprocity (and hence, so it seems, of the principle of reciprocity) as the basic principle governing human social relationships (p. 62).

2. Pannenberg and the "Question regarding the Good"

At the conclusion of this section of his work Pannenberg observes, correctly, that in their efforts to find a basis for human life together on natural law principles the Church Fathers (e.g., Augustine) and Scholastics (e.g., Aquinas) appealed to the Platonic question about the good as the basis of their ethical argumentation. By making this reference to the Church Fathers and Scholastics, in particular Augustine and Aquinas, Pannenberg leads readers to think (at least this reader) that in the subsequent and final section of this important chapter in his book he might take up the thought of these authors on the relationship between natural law and the question of the good. However, this was not his plan, for in the subsequent section he does not consider their thought on this issue but rather devotes attention to a quite remarkable and fascinating account of the thought of Schleiermacher vis-a-vis Kant and of Troeltsch regarding the "good" of man, with the focus shifting to the "good" as man's everlasting happiness or blessedness in communion with God, the highest good and the final end of man (pp. 62-72). By thus centering attention, in his discussion of the question regarding the good, on the "highest good" of man—everlasting communion with God in his kingdom—something that lies in the future, Pan-

nenberg in some ways returns to a theme he had developed earlier in his book, when he had discussed the Christian "transformation of the Platonic question about the good" (pp. 36-43), for there too he had been concerned chiefly with the Christian teaching, developed wonderfully by St. Augustine and neatly summarized by Pannenberg, that human happiness, human blessedness, lies in the future, in full communion with the all-holy, triune God, while granting that this communion, this participation in his "kingdom", begins here below in our union with Christ.

I trust that in the foregoing I have accurately summarized Pannenberg's thought on the issues under consideration.

3. Critique of Pannenberg

Despite some values, it seems that Pannenberg's understanding of natural law in the Christian tradition, particularly as developed by St. Thomas and articulated (and, in my opinion, clarified and deepened by John Paul II in *Veritatis Splendor*), is quite defective.

First of all, it seems to me that in Pannenberg's understanding, knowledge of natural law is epistemologically derived from our understanding of human anthropology. I think that this is not the position of St. Thomas. Although there is a deep and intimate link between ontology/anthropology and natural law in the sense that human nature is the ontological foundation for natural law, for St. Thomas the truths of the natural law, which are "universal propositions of practical reason as ordered to action" (cf. *Summa theologiae*, 1-2, q. 90, a.1, ad 2 on nature of law in general), are not derived epistemologically from better known truths. Rather, as he insists in *Summa theologiae*, 1-2, q. 94,2, the principles of natural law (the first precepts or true propositions of natural law) are first, underived principles, *per se nota*, rooted in the concept of the good, and analogous to the first or underived principles of speculative reason, grounded in the concept of being. These principles, whose primordial principle is that good is to be done and pursued and its opposite, evil, is to be avoided, direct us to do and pursue the real goods to which we are naturally inclined and which human practical reason "naturally", that is, spontaneously and without the need of reasoning, apprehends as the goods to be done and pursued, goods such as life itself, the procreation and education of children, life in fellowship with others, knowledge of truth, especially the truth about God, and the like.

Secondly, Pannenberg's identification of the principle of reciprocity as the basic natural law principle is quite different from St. Thomas's identification of this principle. For St. Thomas, the basic normative principle or truth of natural law is not, as Pannenberg holds, the principle of reciprocity on which the Golden Rule depends, but rather the twofold command to love God and neighbor (cf. *ibid.*, 1-2, q. 100, a. 3, ad 1, where he explicitly says, "illa duo praecepta [Diliges Dominum Deum tuum, et Diliges proximum tuum] sunt prima et communia praecepta legis naturae...Et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia").

Third, Pannenberg fails completely to recognize, as did Aquinas, the intimate link between human created goods and the natural law, collapsing the question about the good into the question about God, the uncreated and highest good as the final end of human persons. While firmly holding that our beatitude lies in union with God, St. Thomas clearly teaches that we offend God only by freely choosing to act against our own human good (*Summa contra gentes*, Book 3, ch. 122). Thus Thomas closely relates the natural law to the good. But the good he has immediately in mind at the basis of natural law thinking is not the *Summum bonum*, God himself and our communion with him through the beatific vision (which indeed is our ultimate end and the good constituting our final blessedness and happiness), but rather the goods perfective of human persons and constitutive of their full being as human persons, that is, the goods identified in *Summa theologiae* 1-2, q. 94, 2, as the goods to which we are "naturally inclined" and which, as grasped by human practical reason, serve as the principles or starting points (basic practical truths) for deliberating about what we are to do, i.e., as principles of natural law. From this, it seems to me quite evident that Pannenberg's notion of natural law differs profoundly from that of St. Thomas and fails to see the link between natural law and the primordial "command of God" that we are to love him above all things and our neighbors as ourselves. We simply cannot love the God whom we do not see if we do not love the neighbor whom we do see, and we can love our neighbor only by respecting the goods perfective of him.

This same point, that natural law (our participation in God's eternal law or wise and loving plan for human existence—cf. *Dignitatus Humanae* 2) has as its first moral principle the requirement to love our neighbor and thus to respect the goods meant to flourish in him, has been beautifully developed by John Paul II in *Veritatis Splendor*, where the Holy Father insists that we can respect the inviolable dignity of the human person made in

God's image only by respecting his good, i.e., by respecting fully his goods, i.e., the goods fulfilling him at the different levels of his existence, and that these goods—and through them the human person himself—are protected by the negative precepts of the Decalogue. Thus these precepts, although formulated negatively, have the positive function of protecting the inviolability of the human person (c.f. *Veritatis Splendor* 12-13).

Pannenberg, unfortunately, fails to recognize this very important feature of the Catholic theological natural law tradition and the link it makes between natural law and the human good. Moreover, Pannenberg seems to hold that human nature is subject to radical historical change. The Catholic tradition, to the contrary, holds that despite all historical changes, human nature abides, and thus too the kind of goods intrinsically perfective of the human person. In other words, because we are the kind of beings we are (anthropology) the goods perfective of us remain the same. Thus the norms protecting these goods (i.e., the negative precepts of the Decalogue) are also unchanging or absolute.

À LA RECHERCHE D'UNE ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

*Servais Pinckaers, O.P.**

Le livre de W. Pannenberg est très intéressant parce qu'il aborde les problèmes de fond qui se posent actuellement en éthique et particulièrement à la morale chrétienne. Il y apporte des réponses qui peuvent faire progresser la réflexion et méritent d'être discutées sérieusement.

Nous avons spécialement apprécié la reprise de la tradition de l'éthique du bien, du bonheur et des vertus dans la ligne de Platon, Aristote et saint Thomas, face à une tradition kantienne longtemps prédominante et souvent exclusive. Nous avons également trouvé fort intéressante la réponse positive à la question de l'existence d'une morale chrétienne, ainsi que la proposition d'une base anthropologique en liaison avec la paraclèse apostolique. Les réflexions sur le mariage et sur l'Etat, d'un point de vue chrétien, nous paraissent aussi judicieuses, même si certains points restent discutables.

Les remarques suivantes ont pour but de contribuer à une discussion fructueuse et de compléter les données d'un exposé inévitablement situé dans un contexte culturel particulier. Nos considérations seront évidemment succinctes pour respecter les limites qui nous sont imposées.

1. Le système de la vertu et celui des impératifs

Pannenberg a bien vu qu'il existait une différence importante dans la conception de la morale entre la tradition représentée par Platon, Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin, et la tradition moderne inspirée par Kant. A notre avis, la différence est plus radicale encore qu'il n'a pensé, car nous avons affaire à deux systèmes de morale opposés par leur notion centrale. D'un côté, la morale s'organise autour de l'attrait pour le bien et de la re-

* Professeur émérite, Faculté de théologie de Fribourg (Suisse).

cherche du bonheur par les vertus, de l'autre, elle se concentre autour du devoir et de ses impératifs. Il en résulte deux systématisations éthiques qui ont leur logique propre et confèrent aux termes employés des significations subtilement différentes. L'opposition est patente lorsqu'on voit les morales de l'impératif rejeter systématiquement la considération du bonheur comme une menace pour la qualité morale, et réduire la vertu au respect de la loi en la coupant de l'attrait pour le bien qui est sa racine naturelle.

Nous nous trouvons donc devant deux systèmes et deux traditions antagonistes. Précisons cependant que les morales de l'impératif ou de l'obligation se sont détachées des morales de la vertu dès la fin du moyen âge et ont créé l'opposition que nous constatons. Les morales de la vertu avaient une perspective plus large et comportaient, comme le montre la Somme de saint Thomas, une explication des impératifs ou préceptes de la loi, du Décalogue notamment, mais en les comprenant comme une préparation aux vertus.

Considérant que toutes les écoles philosophiques de l'antiquité appartiennent aux morales de la vertu, nous serions, en conséquence, plus réservé que Pannenberg à l'égard d'un rapprochement entre la théorie kantienne du devoir et la doctrine stoïcienne. *L'officium* des stoïciens, chez Cicéron notamment, ne peut être identifié avec le devoir, au sens moderne du terme, précisément parce qu'il fait partie d'une morale ordonnée autour des vertus, lesquelles répondent aux inclinations naturelles, dont Cicéron fait l'énumération au début du « *De Officiis* » (livre 1, ch.4): inclinations à la vie en société, à la vérité, au bien et à l'honestas principalement. *L'officium* signifie donc une charge assumée, un devoir, si l'on veut, mais procédant d'une inclination intérieure, et non imposé par une loi exerçant sa contrainte en dehors de toute inclination. Pannenberg a bien marqué les différences, mais elles sont si profondes qu'elles empêchent, à notre avis, de ranger les stoïciens dans le chapitre sur l'éthique de la « *Pflichtenlehre* », même s'ils ont exercé une influence historique sur les éthiques du devoir.

2. *Le nominalisme et la morale post-tridentine*

Dans le tableau historique de Pannenberg, subsiste un vide important pour une réflexion sur la morale chrétienne: l'auteur ne dit rien du nominalisme qui a opéré, le premier, la concentration de la morale autour de l'idée d'obligation. L'initiateur en fut Guillaume d'Occam, chez qui on trouve déjà la formule de l'impératif catégorique.

Pannenberg ne parle pas non plus de la morale post-tridentine qui représente la forme catholique de cette conception et s'est exprimée dans les manuels qui ont servi pendant quatre siècles à l'enseignement dans l'Église. Le nominalisme a également marqué la théologie de la Réforme et largement dominé la pensée occidentale depuis la fin du moyen âge, provoquant la limitation de la morale au domaine des obligations et son enfermement dans le débat qui oppose la loi à la liberté. Dans les manuels catholiques, à partir du 17^e siècle, l'enseignement moral s'est organisé autour du Décalogue augmenté des commandements de l'Église et désormais compris comme le code des obligations et des interdits émanant de la volonté de Dieu. Là aussi, bien avant Kant, les traités du bonheur et des vertus ont été écartés de la morale fondamentale, suivant une logique qui résiste encore à leur réintégration, malgré de louables efforts de la part de nombreux moralistes.

3. La doctrine des vertus

Pannenberg fait une bonne place, à juste titre, à la doctrine des vertus d'Aristote (p. 35) et de saint Thomas (pp. 42 et 121-122). Il termine cependant ce dernier exposé par une remarque critique qui eût étonné le Docteur angélique: « Une éthique concentrée sur le concept de vertu aurait tendance à se thématiser trop unilatéralement sur le comportement individuel... » (p.122). Le reproche atteint la représentation moderne de la vertu, accordée à une conception individualiste de l'homme. En réalité, tout en étant foncièrement personnelle, la vertu est la qualité la plus capable d'ouvrir l'homme à autrui et à Dieu. Elle se greffe, notamment, sur l'inclination de l'homme à la vie en société, c'est-à-dire, sur le sens naturel d'autrui, et elle la perfectionne par la justice, comme un vouloir ferme de rendre à chacun ce qui lui est dû, par la libéralité ou générosité, en formant l'amitié dont elle est le fondement solide, par la religion à l'égard de Dieu, sans oublier les vertus annexes, comme la gratitude, la véracité. Les vertus même qui ont pour matière les dispositions du sujet, comme le courage, la tempérance et la chasteté, contribuent à la qualité des rapports avec les autres hommes. Une morale des vertus bien entendue favorise donc les relations humaines et est peut-être même la seule à pouvoir les établir solidement. A ce propos, il faut louer l'auteur d'avoir remis en valeur la maîtrise de soi et l'ascèse chrétienne comme une discipline nécessaire pour unifier la vie et l'ordonner au règne de Dieu (pp. 118 ss.).

Pour parler de l'amour, Pannenberg préfère employer la notion de

bienveillance plutôt que celle d'amitié qui implique la réciprocité et, par suite, semble ne pouvoir s'appliquer à l'amour des ennemis. On peut pourtant penser, suivant une réflexion de saint Augustin, que le désir de parvenir à faire de ses ennemis des amis nous conduit plus loin dans le sens de l'amour que la simple bienveillance. Aussi saint Thomas n'hésitera-t-il pas à définir la charité comme une amitié incluant les ennemis, aimés à partir de l'amour de Dieu.

4. Ethique chrétienne et universalité

La question principale traitée par Pannenberg est celle de la morale chrétienne, de son existence et de sa spécificité, d'une part, de sa portée humaine universelle, d'autre part. Voici quelques réflexions sur ce problème vaste et complexe. On oppose trop souvent ces deux dimensions. Il semble qu'on doive choisir: ou bien l'éthique partira de la foi et sera chrétienne; mais, en ce cas, comment pourrait-elle s'appliquer aux non chrétiens et être universelle? - ou bien elle sera universelle du fait qu'elle est humaine et rationnelle; mais alors que pourra y ajouter le christianisme, sinon une motivation supplémentaire et une confirmation?

Pannenberg nous achemine, un peu timidement peut-être, vers une autre manière d'envisager le problème, non plus sous la forme antithétique: ou bien... ou bien..., mais plutôt sous la forme synthétique: et ... et... Il faudrait parler d'une éthique chrétienne et donc profondément humaine, ainsi que d'une morale pleinement humaine et donc chrétienne.

Qu'une morale chrétienne doive être pleinement humaine ressort de la base anthropologique qu'elle tire de l'enseignement de la Genèse: l'homme, créé à l'image de Dieu, en reçoit sa dignité personnelle et son aspiration au bonheur, au « repos en Dieu », comme dit Augustin. Ce sera, en outre, l'effet de l'incarnation du Fils de Dieu, de son identification à tout homme dans sa pauvreté, manifestant la puissance d'universalité de l'Evangile. Ainsi l'universalité de l'Esprit Saint se conjugue-t-elle à l'universalité de la raison, lorsque celle-ci s'ouvre à la foi.

D'autre part, l'humain appelle, en quelque façon, le chrétien pour qui sait entendre les questions de fond qui surgissent dans le coeur de l'homme, en dessous des idées et des théories: questions du bonheur et de la souffrance, du sens de la vie et de l'espérance, de l'amour et du péché. Où trouver une meilleure réponse à ces interrogations universelles que

dans les béatitudes évangéliques et dans la promesse du Christ qu'il serait présent auprès de ses disciples par son Esprit jusqu'à la fin des temps?

Sur ce point cependant, une difficulté majeure arrête le moraliste: depuis plusieurs siècles, tant en philosophie qu'en théologie, on a expulsé de la morale la considération du bonheur et de la finalité ultime, de la « Lebensführung », en somme, dont parle Pannenberg, pour tout concentrer sur les impératifs, les interdits, les obligations, ainsi que sur l'étude des actes singuliers, des cas de conscience. Ce rétrécissement de l'éthique empêche d'aborder les questions morales principales auxquelles répond l'Écriture. En outre, la mise à l'écart des vertus fait obstacle, pour les exégètes comme pour les moralistes, à l'étude des grands textes de la catéchèse apostolique, à commencer par le Sermon du Seigneur, considéré comme relevant de l'exhortation parénétiqne plutôt que de la morale proprement dite. A ce propos, Pannenberg a parfaitement raison de parler d'une paracèse apostolique, car le terme est pratiquement technique chez saint Paul pour désigner l'enseignement moral qu'il destine aux communautés chrétiennes. Il leur parle non sous une forme impérative, comme un maître qui dicte le devoir, mais sous forme exhortative, comme s'adressant à des frères qu'anime l'Esprit de charité. Ainsi la paracèse paraît-elle bien être la forme spécifique de la doctrine morale chrétienne primitive.

Cette question est importante, car si on veut traiter pleinement le problème de la morale chrétienne, comment ne pas consulter d'abord les témoins les plus autorisés, comme saint Matthieu et saint Paul? Nous devons toutefois éviter soigneusement de projeter sur les textes que nous lisons les catégories et les découpages modernes, comme la séparation entre l'éthique et la parénèse ou la spiritualité, et nous laisser plutôt conduire par les textes eux-mêmes qui nous transmettent une Parole supérieure à toute parole humaine. Il convient, par exemple, de lire l'épître aux Romains en son entier, afin de découvrir comment la foi qui justifie engendre la charité qui opère avec l'aide des vertus bien concrètes exposées dans la *paracèse* des chapitres 12 à 15.

On pourra alors constater l'exactitude de la remarque de Newman à propos de saint Paul: « Voici comment je conçois cette caractéristique qui est propre (à la sainteté de saint Paul). C'est que ... en lui la plénitude des dons divins ne tend pas à détruire ce qu'il a d'humain, mais à le spiritualiser et à le perfectionner ... Ayant ainsi la nature humaine si fortement imprimée en lui, il est capable de s'identifier avec elle d'une façon qui n'appartient qu'à lui. C'est vraiment le don qui lui est propre » (Sermon devant

l'Université de Dublin, le jour de la conversion de saint Paul, en 1857). Cette réflexion est parfaitement conforme avec ce qu'écrit l'Apôtre aux Philippiens: après avoir invités ses lecteurs à entretenir entre eux « les mêmes sentiments qui étaient dans le Christ Jésus », il les exhorte à se préoccuper de « tout ce qu'il peut y avoir de vrai, de noble... de bon dans la vertu et la louange humaines. Ce que vous avez ... entendu de moi et constaté en moi, voilà ce que vous devez pratiquer » (4, 5-9).

Nous retrouvons chez les Pères cette association étroite et vivante entre le chrétien et l'humain, chez saint Augustin, entre autres, qui n'hésite pas à user, tout en les transformant, de vues et de termes néoplatoniciens pour exprimer les expériences de sa conversion chrétienne, comme dans les contemplations de Milan et d'Ostie. Il en va de même de saint Thomas dont l'aristotélisme a longtemps caché à ses lecteurs modernes l'évangélisme foncier qui s'exprime notamment dans le traité de la Loi nouvelle, heureusement remis en valeur, notamment par Ulrich Kühn dans son beau livre *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen, 1965). Le fameux adage thomiste que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, nous paraît signifier, en réalité, que nous ne devons pas craindre de nous livrer à la grâce, car loin détruire notre nature, elle la perfectionnera et nous rendra plus humains.

Nous avons à redécouvrir cette *humanité* de la foi chrétienne qui prend son origine dans la création de l'homme à l'image de Dieu et dans l'humanité du Christ et de ses apôtres. Loïn de nous enfermer dans une secte ou dans une culture particulière, la foi au Christ nous apprend à assumer pleinement notre humanité et la perfectionne en nous soumettant à l'action de l'Esprit, seul capable de réunir les peuples et les langues de la terre.

PLAIDOYER POUR UNE HÉTÉRONOMIE PAR DÉPASSEMENT

Dialogue avec Wolphart Pannenberg

Réal Tremblay C.Ss.R*

Dans son livre récent sur les fondements de l'éthique¹, W. Pannenberg traite entre autres choses de la question des rapports d'une morale communément humaine ou accessible à tous avec l'éthique chrétienne. Dans ce contexte, il pose la question suivante: "Y-a-t-il une éthique chrétienne particulière?".

Après avoir tour à tour étudié les réponses que Fr. Schleiermacher (à la suite de E. Kant et de M. Luther), E. Troeltsch et K. Barth ont données à cette question et avoir montré comment elles se complètent et se corrigent mutuellement, il en vient à se frayer une route dont le tracé pourrait être délimité de la manière suivante: "Es bedarf daher² heute für die Christenheit dringend eine Erneuerung ihrer ethischen Urteilsbildung aus der Kraft ihres Glaubensbewußtseins". Et il ajoute: "Dabei braucht der Anspruch auf humane Allgemeingültigkeit nicht aufgegeben zu werden"³.

À ce propos, Pannenberg se réfère à ce qui se trouve déjà dans le message de la foi chrétienne qui proclame le Dieu d'Israël, le Père de Jésus Christ, comme le Créateur de l'univers et, de la sorte, comme un Dieu qui concerne tout homme. La chrétienté des premiers siècles, poursuit notre auteur, a justifié cette attention portée à l'*humanum* en liant le Dieu de la révélation biblique à l'idée du Dieu de la philosophie. De la même ma-

* Professeur de Théologie Morale Fondamentale à l'Accademia Alfonsiana, Roma.

¹ *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven* (Kleine Vandenhoeck-Reihe), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 159 p.

² Ce "daher" se rapporte à l'observation qui précède immédiatement et qu'il convient de citer pour donner à la présente affirmation toute sa consistance: "Die aus christlichen Wurzeln erwachsenen ethischen Anschauungen haben zwar nach der Ablösung von diesen Wurzeln (déplorée à juste titre par Schleiermacher) noch für zwei bis drei Jahrhunderte ihre Kraft zur Prägung des gesellschaftlichen Lebens bewahrt. Aber heute ist diese Kraft erschöpft, wie die im Zeichen eines religiösen und ethischen Pluralismus sich vollziehenden Entwicklung in den modernen Industriegesellschaften zeigen" PANNENBERG, *op. cit.*, 100.

³ *Ibid.*

nière, la doctrine sur le Logos du christianisme primitif a qualifié de valable pour tous la prétention du message chrétien selon laquelle Jésus Christ est la révélation définitive du Dieu créateur. De là, elle pouvait également considérer l'exégèse de la Loi proposée par Jésus comme l'expression de l'autorité du Logos divin apparu en lui. Cette conception se trouva, pour les théologiens de cette époque, confirmée grâce à la correspondance du message moral de la Bible et de son exégèse par Jésus aux exigences du droit naturel.

Mais, se demande notre auteur, ce type d'argumentation a-t-il encore une valeur pour aujourd'hui? Correspond-il aussi aux convictions exégétiques actuelles eu égard à l'exégèse que Jésus fait de la Loi et au lien de cette exégèse avec son message eschatologique? C'est sur cette base que la vraisemblance du rapprochement entre l'éthos chrétien et le droit naturel devrait être aujourd'hui nouvellement fondée de même que la modification spécifiquement chrétienne d'une éthique conçue uniquement d'après ce droit. Avec de telles considérations, on arrive à la question du rapport entre l'éthique et la dogmatique. Dans ce cas, il ne s'agit plus d'une fondation de la foi chrétienne dans le cadre de la référence à une éthique rationnelle valable pour tous. Désormais, il s'agit plutôt de débattre le rapport d'une éthique spécifiquement chrétienne à son présupposé dogmatique.

Et notre auteur de préciser encore sa pensée. En dépit de la tendance discutable de la modernité d'écarter la religion au profit de la nature rationnelle de l'homme pour établir les normes morales et leur caractère obligatoire (Kant), la position de Jésus et de Paul - en cela l'option barthienne de la fondation dogmatique de l'éthique est justifiée - ne permet aucune ambiguïté. Tandis que le premier enracine son exégèse de la Loi en son message eschatologique sur Dieu et la proximité de sa seigneurie, en passant par l'idée de l'amour divin manifesté dans l'avènement déjà actuel de sa seigneurie à venir et donc dans la venue de Jésus lui-même, avènement qui fonde pour sa part le commandement de l'amour fraternel comme participation à l'amour de Dieu, le second enracine christologiquement sa parénèse apostolique, en se servant notamment de l'exemple de Jésus en son abaissement obéissant à Dieu (cf. Ph 2, 5). Ces deux manières de faire sont acceptables. Mais - et ici Barth est criticable - elles comptent en outre sur une évidence humaine qui doit être démontrée à un autre niveau, notamment à celui de l'anthropologie⁴.

⁴ Cf. PANNENBERG, *op. cit.*, 101-102.

Cette nécessité de développer une argumentation éthique sur une base anthropologique comporte des exigences pour une éthique christico-théologique qui, à la différence de la dogmatique (= fondement) ayant pour objet l'oeuvre de Dieu, considère pour lui-même l'agir de l'homme et les questions connexes comme celle de l'orientation de la moralité de sa conduite. Conformément à son objet, en effet, cette éthique devra décrire la situation générale de la conduite humaine sous des points de vue spécifiquement chrétiens. Elle le fera de concert avec la revendication de la valeur pour tous de ses affirmations (contre l'impression d'hétéronomie), revendication dont l'admissibilité dépend, à son tour, du jugement à porter sur le lien de l'éthique à la religion (en faveur du rapport fondateur, dans la théonomie, de l'autonomie éthique elle-même et, par là, contre le soupçon d'une hétéronomie religieuse). À partir de cette même nécessité, une éthique christico-théologique devra cependant avoir aussi comme objet particulier le comportement du chrétien comme expression de sa foi (Schleiermacher). Mais, ajoute l'auteur, la mise en oeuvre de cette éthique devra toujours être reliée à la thématique générale de la conduite humaine et elle sera à développer sous l'angle du sens qu'elle revêt pour cette thématique⁵.

Si je suis prêt à souscrire à la plupart des observations de Pannenberg rapportées ici, je dois me dire réservé à l'endroit de la toute dernière affirmation qui touche le rapport du spécifique chrétien à l'*humanum*. Assurément, Pannenberg ne nie pas l'existence du spécifique chrétien et ne transige pas avec la nécessité de l'affirmer dans le monde. Mais il laisse entendre que ce spécifique a toujours à être mesuré à l'*humanum* ou à être calqué sur lui. Or la question est de savoir si cela est toujours possible. Autrement dit: en son noyau essentiel, le spécifique chrétien peut-il, justement parce qu'il est tel, trouver trace ou correspondance dans l'*humanum*? S'il est vrai qu'en venant "chez les siens", Dieu, en son Fils, ne vient pas détruire ou renier sa création, mais l'assumer et ainsi la supposer à son dessein de salut, il est également vrai que, comme Dieu, il vient aussi la purifier⁶ et surtout la dépasser. Si cela n'était pas vrai, le *divinum* serait pratiquement réduit à l'*humanum* avec toutes les apories qui en résulteraient aussi bien pour la dogmatique que pour l'éthique chrétiennes.

Essayons maintenant de justifier brièvement ces considérations aux trois niveaux de la morale fondée sur le mystère du Christ. Au niveau de la

⁵ Cf. PANNENBERG, *op. cit.*, 102-103.

⁶ Moment auquel Pannenberg se montre sensible, Cf. par exemple *op. cit.*, 107.

christologie d'abord, la foi de Chalcedoine nous assure que le Fils de Dieu est homme si bien que cet homme Jésus est le Fils de Dieu en personne⁷. Le cas absolument *sui generis* de cet homme qui reste, néanmoins, pleinement homme est à l'origine d'une anthropologie qui est tout aussi unique en son genre et qui échappe aux prises de la raison. Pour que le dogme christologique de Chalcedoine ne tourne pas à l'absurde en effet, il faut que l'homme en sa constitution même ait une propension à la filiation⁸. La donnée biblique de l'homme créé à "l'image de Dieu" (cf. Gn 1, 27) est ici récupérée, mais considérablement enrichie. À la lumière du mystère christologique, l'"image" apparaît comme les traits en creux de la filiation adoptive et, dès lors, comme la préparation au don effectif de l'appel divin à partager le mystère trinitaire. Sur la base d'une telle perception de l'homme, cette incroyable et imprévisible vocation divine ne peut cependant pas être comme telle postulée et exigée par l'*humanum* et encore moins être soupçonnée par une réflexion purement rationnelle de l'homme sur l'homme. Au niveau de la morale enfin que Pannenberg distingue à juste titre de l'oeuvre de Dieu à l'égard de l'homme, mais qui, en retour, ne peut pas être dissociée de cette oeuvre, il y a aussi des comportements éthiques qui échappent à tout décalque humain. À titre de paradigme, prenons la scène du "lavement des pieds" (Jn 13, 1ss) qui, selon R. Schnackenburg par exemple, a une dimension éthique incontestable⁹. Le service fraternel requis par Jésus de la part de ses disciples a la caractéristique d'un amour radical qui prend la forme d'un "service d'esclave" analogue à ce que signifie le geste de laver les pieds de quelqu'un dans le contexte juif contemporain de Jésus et qui a dès lors comme contenu de se constituer la "chose" de l'autre. Ce service à densité unique a pour point de référence et pour source la *δουλεία* de la Croix se prolongeant dans l'Eucharistie qui, en amont, s'enracine dans l'ontologie de l'Agapè intra-trinitaire (cf. 1 Jn 4, 8. 16) dont le Fils, en tant que "venue" et "retour" au Père dans l'Esprit, est la révélation véritable et définitive-eschatologique¹⁰. Or cette morale de service fraternel radical n'est-elle pas aussi inconcevable pour la sagesse humaine que le fut la Croix, son origine, "scandale" pour les Juifs et "démence" pour les païens (cf. 1 Co 1, 23)?

⁷ Cf. Denz.³⁷, 301-302. Cf. A. DE HALLEUX, "La définition christologique à Chalcedoine", dans *RTL* 7 (1976) 3-23; B. SESBOÛÉ, "Le procès contemporain de Chalcedoine", dans *RSR* 65 (1977) 45-79; W. KASPER, "Il dogma cristologico di Calcedonia", dans *Asp* 31 (1984) 117-130.

⁸ Cf. B. WELTE, "Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon", dans A. GRILLMEIER - H. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Echter, Würzburg 1962³, 825-879.

⁹ Cf. *Das Johannesevangelium* II (HThKNT, IV), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979³, 27-29.

¹⁰ Pour plus de détails sur tout cela, je me permets de renvoyer à mon étude "Was ist christliche Moral? Versuch einer Definition auf dem Hintergrund der Fußwaschung von Joh 13, 1-20" dans J.

Ainsi donc, s'il est louable, comme le fait Pannenberg, de vouloir rendre la morale chrétienne accessible à tous et donc sensée pour tous en insistant sur le soin à prendre pour démontrer ses accointances au plan de l'*humanum* et cela en plein accord avec la foi en l'identité du Rédempteur et du Créateur ou encore - et cette fois plus directement dans la ligne d'argumentation de notre auteur¹¹ - en pleine harmonie avec le message moral de Jésus attentif à mettre le Sermon sur la montagne en rapport avec le Dieu créateur (cf. Mt 5, 45), ce projet reste néanmoins insuffisant.

Louable parce que, comme je viens de le rappeler, la morale chrétienne ne peut pas faire l'économie de l'*humanum* ou lui être hétéronome par négation. En l'occurrence, toute insensibilité à l'*humanum* reviendrait en dernière analyse à retourner aux vieilles thèses de Marcion qui séparaient le Rédempteur du Créateur et, par là, à démonter la clé de voûte de la foi chrétienne se cristallisant dans l'assomption de l'humanité par le Fils de Dieu.

Mais ce projet est du même coup insuffisant parce qu'il ne prône pas aussi une hétéronomie par dépassement qui tient sa raison d'être de la différence métaphysiquement insurmontable existant entre Dieu et l'homme. Là aussi nous sommes en présence d'une donnée essentielle au christianisme, différence qui n'entend pas - remarquons-le bien - renier la première unité, mais la réaliser par surcroît, tant il est vrai qu'il n'y a pas de véritable *humanum* - et c'est ainsi que Dieu l'a voulu dans son amour imprévisible et incompréhensible (cf. Ep 1, 4-5) - sans un "exode" hors de lui-même et son passage dans l'intimité de la Famille trinitaire¹².

Pascal écrit: "Il n'y a rien de si conforme à la raison que (le) désaveu de la raison". Et encore: "Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel"¹³. S'il est permis avec Pascal d'appeler encore raison le désaveu de la raison au nom du mystère et de la grâce et donc par débordement ou dépassement¹⁴, on peut dès lors affirmer que la morale spécifiquement chrétienne s'adresse non seulement aux

RÖMELT/B. HEDBER (Hrsg.), *In Christus zum Leben befreit. Für Bernhard Häring*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 66-83.

¹¹ Cf. PANNENBERG, *op. cit.*, 102.

¹² Sur le rapport de ces réflexions avec l'Encyclique *Veritatis Splendor*, voir mon ouvrage: *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero* (TMF, 6), Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 67-71.

¹³ *Pensées*, fr. 182 et 173 (éd. Brunschvicg).

¹⁴ Et cela, sans préjudice pour les "principes de la raison": "Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule" *Ibid.*, fr. 173.

croyants, mais encore à tout homme resté perméable aux aspirations de son "cor inquietum". Mais cette possibilité universelle de la rencontre avec le mystère et la grâce est-elle essentielle ou facultative à la réalisation de l'homme et donc à sons sens? Pour les raisons déjà dites, je la crois essentielle. C'est le motif de ce "plaidoyer".

EN EL PRINCIPIO: EL AMOR DEL PADRE

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral*

Es imposible tratar la fundamentación de la ética cristiana sin una referencia al amor. Las expresiones evangélicas son tan claras y su continuidad en la recepción paulina y de los Padres tan importante que no se pueden ignorar. Por ello, la dificultad que presenta el tema del amor en la ética cristiana no es justificar su presencia, sino su estructuración. El motivo es fácil de comprender: la novedad que supone empezar por el amor como principio. Fuera de la ética cristiana el papel que se reserva al amor en las éticas filosóficas ha sido pobre e incluso sospechoso¹, por eso en ellas no se encuentran apenas desarrollos para poder estructurar adecuadamente el estudio del amor. Simplemente el repaso de los títulos de los estudios dedicados al amor nos muestran una serie de curiosos dualismos que separan el amor divino y el amor humano², o la dinámica de la benevolencia y la de la amistad.

Podemos entender estas dificultades si asumimos que el amor es un acto existencial³, es decir, que no se puede reducir a sus elementos. Por lo tanto, lo fundamental del tema se concentra entonces en el enfoque primero que toma el amor en relación a los demás temas, porque es allí donde se revela el lugar verdadero en el que se sitúa e interviene el amor.

* Profesor de Teología Moral Fundamental de la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid.

¹ Es la crítica que hace D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis on Human and Divine Affectivity*, Franciscan Herald Press, Chicago 1977.

² Especialmente en el campo protestante con la famosa propuesta del pastor sueco: A. NYGREN, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier Montaigne, 3 vol., París 1952. En el libro que nos ocupa hay una referencia a esta terminología en la p. 79 s. Un estudio de los distintos dualismos que se dan en el tema del amor se encuentra en el libro: M.C. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, London 1954.

³ Para ello en especial los estudios de: M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, Paris 1975; y en el campo tomista: R.O. JOHANN, *The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1955.

Esta introducción nos sirve para apreciar la aportación de Pannenberg en el libro que nos da pie a esta serie de estudios. Hay que destacar en primer lugar el puesto que reserva al tema del amor en su planteamiento general de la ética que presenta en este libro. Está situado en el capítulo central del libro, el que lleva por título: "El Reino de Dios y la ética". Esta situación central no es casual sino que se corresponde con el hecho de que es el que más citas contiene del libro de T. Rendtorff, *Ethik*, al cual dedica el volumen y en el cual se inspira de modo bastante directo.

El introducir el amor desde la mención del Reino de Dios tiene la ventaja de penetrar en el tema desde una posición teológica de un indudable valor moral⁴ y que normalmente no se ha relacionado directamente con el amor. El modo indirecto de entrar en el tema le permite descubrirlo más profundamente. De este modo presenta un equilibrio muy destacable entre el aspecto escatológico y la revelación del *amor paterno de Dios*, de carácter universal que conforma un nuevo modo de relacionarse entre los hombres. Todo ello centrado en la frase "como vuestro Padre celestial hace salir el sol sobre los malos y buenos" (Mt 5, 45).

La mención cósmica (el sol) permite relacionar la creación con el amor humano. Presenta éste como una participación-respuesta de la creación a modo de Amor originario. La palabra "*participación*" (pp. 76. 87) es clave. Aunque no desarrolla este concepto en el modo cognoscitivo de la "*teonomía participada*" de la *Veritatis splendor*⁵, muestra que la presencia del amor divino está inscrita en la Creación. De este modo evita el dualismo amor humano-amor divino y que es esencial para la estructura del amor de nuestro autor⁶.

A la presentación de la participación le sigue una trilogía de principios presentados por Rendtorff a partir del esquema de la donación divina: 1º La vida como un don (pp. 82 s.); 2º la vida para ser dada a otro (pp. 83-87); 3º la reflexividad de la vida (pp. 87 s.). Con esta estructura que prima el don divino de la creación sitúa el valor moral fundamental en la *vida*

⁴ Que desarrolla de muy coherentemente al dar al Reino un valor moral intrínseco pues lo considera esencialmente como la "die Gemeinschaft mit Gott" que se continúa en la Iglesia (cfr. p. 67 s.) superando todo planteamiento individualista de la moral, y dando un valor principal y personalista a la "comunión".

⁵ Cfr. *Veritatis splendor*, explícitamente en el n. 40; también cfr. nn. 36; 38; 43. Para el alcance del principio: cfr. M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica "Veritatis splendor"*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, BAC, Madrid 1994, pp. 552-561.

⁶ En un tercer apartado: "Die Geschöpflichkeit des Menschen und das Liebesgebot" (pp. 80-88).

en plenitud antes que en la obligación. Se puede ver aquí también una similitud al "don de sí" tan destacado por Juan Pablo II desde la cita de la *Gaudium et spes*, n. 24⁷.

El desarrollo plenamente teológico y ligado al dato bíblico le permite analizar las mediaciones del ofrecimiento de ese amor. En primer lugar Jesús al que recibimos por la fe y el bautismo, en Él el amor a Dios y a los hombres se une de modo definitivo (p. 87) y, desde Él a la Iglesia como comunidad formada por la apertura del amor de Dios y que es contenido de la predicación apostólica (p. 92). Parece entonces como la dinámica del don tiene una continuidad en una dinámica de comunicación.

Como toda comunicación esta ligada al bien⁸ el autor relaciona coherentemente esta revelación escatológica del Amor divino con la aportación que el amor hace al tema de la búsqueda del "bien supremo" que es la que lleva el hilo conductor de la construcción de la ética como ciencia. El modo de argumentar sigue de cerca el hermoso libro de R. Spaemann, *Glück und Wohlvollen*⁹. Todo ello le permite unificar en el dinamismo amoroso la investigación filosófica y el dato revelado de modo que el amor divino se manifiesta de modo humano en Cristo¹⁰. Con esta apreciación centra el tema del amor de benevolencia¹¹ como un acto decisivo para la identidad de la persona (p. 89) que es la que permite la duración del amor abriéndolo a la fidelidad. Por eso el creyente en Cristo obtiene una nueva identidad: el "ser en Cristo" (p. 87). Aquí Panneberg difiere de la corriente que separa de modo radical el amor humano y el divino. Es más, en su exposición se ve como ambos se complementan para una mayor profundización del conocimiento del actuar humano, pues sólo la revelación manifiesta del amor divino hasta el extremo, permite al hombre la audacia de plantear una ética fundada en el amor sin temor de las dificultades que surgen con este planteamiento: el peligro del subjetivismo y la debilidad del amor ofrecido y no correspondido.

⁷ Y uno de los puntos fundamentales de la *Veritatis splendor*: cfr. B. KIELY, *L'atto morale nell'enciclica "Veritatis splendor"*, en *Veritatis splendor. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani*, 29-30 ottobre 1993, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 108-112.

⁸ Según el conocido adagio "*bonum communicativum sui*": cfr. J.-P. JOSSUA, "L'axiome «*bonum diffusivum sui*» chez s. Thomas d'Aquin", en *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

⁹ En español: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.

¹⁰ No presenta el amor cristiano como una deducción de los principios filosóficos, pues tampoco lo es la paternidad de Dios manifestada en Cristo. Pero sí reasume la búsqueda filosófica del bien supremo en el tema del amor.

¹¹ Como integración del tema de la autonomía y del desinterés mediante la referencia del amor de benevolencia a otra persona (p. 77).

Además, incluye el desarrollo de algunas de las primeras *consecuencias concretas* de tal planteamiento del amor humano, como son: el tema del matrimonio y la sociedad. Ambos dentro de un espíritu de servicio evangélico (pp. 110 ss.).

Si la introducción en el tema es original y bien fundamentada; el modo de desarrollarla todavía es incompleto si consideramos la realidad global del amor. Tal vez, el motivo es la limitación de las fuentes a las que alude¹². Además, existe un silencio muy llamativo que es el de no mencionar nunca la relación del amor con la Trinidad. Ni siquiera se cita al Espíritu Santo en algún punto que podría parecer más claro como es donde habla del don de Dios como fundamento de la comunión entre los hombres (pp. 91-93; 118)¹³. No alcanza la profunda concepción unitaria de la *Veritatis splendor* en su presentación de la doctrina de la "ley nueva". En este tema la mención que desarrolla es sólo la creación, nunca el Amor originario y comunal que es la Trinidad, comunión ofrecida en el amor de amistad de la caridad¹⁴. En este caso la deficiencia puede provenir de su análisis primero del amor en el cual al centrarse en la benevolencia, no alcanza a percibir la novedad propia del amor de comunión como el amor perfecto al que tiende todo amor interpersonal. En esto arrastra la dificultad de la definición de Rendtorff sobre el amor como "*Leben für andere*" (p. 82) que no puede captar la originalidad de la necesaria *reciprocidad en el amor* y que obliga a referirse al Amor originario como un Amor de Comunión¹⁵. Igualmente parece admitir siguiendo a Spaemann (p. 88) un amor de benevolencia a la naturaleza, que cambia de modo radical la estructura del amor que no sería interpersonal desde un principio¹⁶.

Es de agradecer este intento de una moral plenamente teológica fundada en el amor como un acto plenamente humano. Es una aportación pa-

¹² Por otra parte tan numerosas en la tradición cristiana. Podríamos destacar a S. Ignacio de Antioquía, Orígenes, S. Agustín, el Pseudodionisio, San Bernardo, Ricardo de San Víctor y Santo Tomás. Ninguno de ellos está citado en este punto, en cambio, algunos de estos autores son abundantemente citados en el capítulo 2º: la situación primera de la ética y los principales caminos de su fundamentación.

¹³ Sólo aparece de modo genérico en la última parte como una necesidad de espiritualidad, o del "espíritu de Cristo" (p. 120 s.).

¹⁴ El olvido de este desarrollo ya ocurrió en la teología católica en el s. XVII: cfr. L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico su Commentatoti di S. Tommaso dal Gaetano ai Samalticensi*, P.U.G., Brixiae 1972.

¹⁵ Para el tema de la reciprocidad en el amor: cfr. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982, p. 47, y el nº 76 de la *Evangelium vitae*.

¹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh I*, q. 20, a. 1, ad 2: "Deus proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae".

ra fundar el tema con rigor, porque todavía no existe un camino adecuado para volver al principio del amor de modo crítico. Ese amor de un Padre que es principio sin principio. Amor del Padre que es comunión con el Hijo, fuente de toda comunión: "para que sean uno" (Io 17, 22).

NOTA CRITICA

RECUPERACIÓN DEL CONCEPTO DE PERSONA EN BIOÉTICA

Recensión: L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 1996, 300 pp.

José Miguel Granados Termes*

En el decurso de este siglo estamos asistiendo a una progresiva transformación en el modo de tratar y comprender las vidas humanas débiles o precarias. La biotecnología, al ser aplicada al hombre, rebasa en nuestro tiempo cada vez más las barreras éticas que habían sido hasta hace poco indiscutidas.

«La "rivoluzione" consiste dunque nella negazione della equiestensionalità intuitiva e tradizionale dei concetti di persona ed essere umano mediante la teorizzazione della *posticipazione* dell' "inizio" della persona rispetto all' inizio della vita dell' essere umano e della *anticipazione* della "fine" della persona rispetto alla fine della vita dell' essere umano, sulla base della separazione tra vita biologica dell' essere umano e vita della persona» (p. 34).

«*Che cosa è persona?*»; «*chi è persona?*»; «*come dobbiamo trattare la persona?*» (p. 25). Palazzani se propone en este estudio una rigurosa «*rivisitazione del concetto di persona*» (ib.) humana, en cuanto presupuesto imprescindible para una re-fundamentación adecuada de la bioética y del bioderecho. En esta investigación interdisciplinar la autora considera la categoría básica de persona humana desde una *perspectiva prioritariamente filosófica*, entendiendo por filosofía la «*ricerca ultima del senso e della giustificazione del senso della realtà*» (p. 12). La reflexión sobre la identidad, el valor y los derechos de la persona humana se encuentra en la base de la ética y del derecho en el ámbito de la vida humana. La aplicabilidad del concepto de persona a la realidad concreta depende de esta reflexión sistemática previa acerca de la realidad misma de la persona humana.

Afronta la autora un riguroso examen crítico de las diversas teorías que posponen el inicio de la persona respecto al comienzo de la vida humana (capítulo II), o que separan la persona del ser humano a partir de la

* Doctorando en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, Sede central.

vida humana pre-natal (capítulo III) o post-natal (capítulo IV). Concretamente, respecto a la determinación del inicio de la vida humana individual, analiza tres teorías que rechazan la afirmación de que el ser humano está ya biogenéticamente constituido desde el momento de la penetración del gameto masculino en el gameto femenino.

En primer lugar, la tesis que argumenta *«la presenza dell'essere umano solo dal momento della singamia»* (p. 44). Diversos estudiosos han propuesto algunas modificaciones acaecidas en el desarrollo embrional como determinativas del momento puntual de arranque del individuo humano. Para unos, sería el embrión en el estadio de blastocito, en el que se estrecha su fundamental comunicación celular con el organismo materno (F. Abel). Para otros, sería el momento de la desaparición de la estría primitiva y de la consiguiente totipotencialidad o posibilidad de surgimiento de un nuevo individuo a partir del cigoto en los primeros días tras la fecundación (N.M. Ford).

Frente a la fragilidad y arbitrariedad de estos criterios, la autora sostiene la peculiaridad ontogénica del evento de la fecundación y la consiguiente relevancia ético-normativa del mismo. La formación del cigoto constituye el inicio de una entidad cualitativamente nueva, con una identidad biogenética propia y exclusiva, de modo que toda modificación ulterior será un desarrollo accidental de un mismo proceso ya incoativamente existente, y que sólo cesará radicalmente en el momento de la muerte.

La autora analiza también la teoría de P. Singer quien, al entender, desde una perspectiva funcionalista, que la sensibilidad es la característica vital ética y jurídicamente relevante, considera la formación del sistema nervioso central como el momento del inicio de la vida. Semejante concepción conduce a medir de modo utilitarístico el valor y los derechos de la vida humana, conforme a la cantidad de sufrimiento o de goce que experimente el individuo, y lleva, en último término, a equiparar confusamente la vida humana a otras formas inferiores de vida animada.

Otra de las propuestas estudiadas, la «teoría de la vida cerebral», retrasa la consideración de persona humana hasta la formación de la corteza cerebral, como condición imprescindible para la actividad mental y consciente. Pero, como observa Palazzani, esta concepción olvida que *«è altrettanto vero che lo zigote umano è la "pre-condizione" fisica necessaria che supporta bio-geneticamente e ontologicamente lo sviluppo della condizione organica (il cervello) per l'esercizio della razionalità»* (p. 149).

Según la teoría de M. Tooley la posesión de la autoconciencia y la configuración como sujeto de intereses no momentáneos serían requisitos para poder ser considerado persona (y tener, consiguientemente, derecho a la vida). Conforme a semejante antropología este autor llega incluso a legitimar el infanticidio.

Por último, H.T. Engelhardt identifica la persona con el sujeto adulto, normal y autónomo, capaz de autodeterminarse, y propone una teoría ética contractualista, netamente pragmática. Por las consecuencias devastadoras a las que conduce esta concepción relativista y escéptica, Palazzani considera esta propuesta como un ejemplo emblemático de cómo la crisis de la post-modernidad conduce al «borde del nihilismo» (cf. pp. 173 y 192).

Ante el cúmulo de dificultades, algunos estudiosos han propuesto la eliminación del concepto de persona en el ámbito de la bioética y del bioderecho. Pero ello conduciría inexorablemente a un vacío de fundamentación con resultados deletéreos.

Laura Palazzani propone una reflexión renovada sobre el significado originario del concepto filosófico clásico de persona humana, en orden a la verificación de su aplicabilidad práctica en el ámbito de los nuevos conocimientos y praxis biomédicos. Semejante concepción soslaya los apriorismos, partiendo del «*ser humano real*» (p. 224) que somos, para, mediante la precisa observación empírica, tematizar sintéticamente los caracteres esenciales de la persona humana. Se trata, conforme a la mejor tradición filosófica, de un método de investigación que se configura como un sistema abierto al contraste constante con la experiencia de la realidad.

Frente a las definiciones empiristas de persona, «demasiado pobres», y a las personalistas, «demasiado ricas», la definición boeciana permite la identificación empírica del hombre concreto en cuanto el individuo constituido como sustancia que pertenece a una especie peculiar en el orden del ser bioorgánico, a saber, la naturaleza humana, caracterizada esencialmente por la racionalidad espiritual. «La condizione sufficiente per essere persona è essere vivi e appartenere alla specie umana» (p. 242), es decir, poseer la estructura ontológica del ser humano, aunque no se posean actualmente algunas de sus características.

Por lo tanto, el cigoto, el embrión y el neonato son «ya» personas, en cuanto que, si bien no han desarrollado muchas de sus potencialidades, poseen ya, en cuanto individuos de la especie humana, el soporte necesari-

rio para desarrollarlas en un proceso dinámico continuado. Y, de modo semejante, el moribundo, el demente o el enfermo comatoso son «todavía» personas, por cuanto, aunque sufran graves impedimentos en sus condiciones psico-somáticas, pertenecen a la condición humana.

La concepción aristotélica sustantivo-finalística de la naturaleza permite superar el agnosticismo antimetafísico, propio de la reducción mecanicista, y construir una fundamentación antropológico-ética congruente a la realidad del hombre. «*La natura sostanziale personale dell'essere umano è la struttura di senso che fonda il valore e il dover essere*» (p. 256).

La adecuada recuperación de la categoría de persona humana de la filosofía clásica permite una actualizada fundamentación de la bioética y del bioderecho, dando a los nuevos retos de los descubrimientos biomédicos respuestas conformes a la dignidad inviolable de toda persona humana.

