

# α Alpha Omega

ω

2024 | Anno 27 | 2

---

Rivista quadrimestrale di Filosofia,  
Teologia e Bioetica dell'Ateneo  
Pontificio Regina Apostolorum

*Alpha Omega* è la rivista ufficiale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, edita tre volte l'anno. Un punto di riferimento per studiosi e ricercatori che offre uno spazio di confronto e approfondimento su temi di Filosofia, Teologia e Bioetica, rafforzando il ruolo dell'Ateneo nel panorama accademico internazionale.

<b>Direttore Editoriale</b>	Rodrigo Ramírez, L.C.
<b>Comitato Editoriale</b>	Prof. Mauro Gagliardi, Prof. Massimo Losito, Prof. Miguel Paz, L.C.
<b>Comitato Scientifico</b>	Prof. Arturo Belloq (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Antonello Blasi (Pontificia Università Lateranense), Prof. Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo, Catania), Prof. Andrea D'Auria (Pontificia Università Urbaniana), Prof. Alberto García (UNESCO Chair in Bioethics), Prof. Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), Prof.ssa Cristina Reyes (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Marco Salvati (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Dario Sessa (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Joseph Spence (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum), Prof.ssa Angela Tagliafico (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Prof. Stefano Zamboni (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum).
<b>Direttore Responsabile</b>	Miguel Paz, L.C.
<b>Coordinatore Editoriale</b>	Delfina Sangiorgi
<b>Impaginazione e Grafica</b>	Valeria Simeone

Comunicazioni di natura editoriale, scambi di riviste e di libri nonché corrispondenze amministrative devono essere indirizzate a:

Alpha Omega | [pubblicazioni@upra.org](mailto:pubblicazioni@upra.org) | Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma, ITALIA  
Website: <https://riviste.upra.org/index.php/ao> | e-mail: [pubblicazioni@upra.org](mailto:pubblicazioni@upra.org)

Gli articoli pubblicati sono di solito indicizzati dalle seguenti base di dati e repertori bibliografici: The Philosophers Index (Ohio, USA); Catholic Periodical and Literature Index (Evanston, IL, USA); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Ficheiro de Revistas, «Revista Portuguesa de Filosofia» (Braga, Portugal); Base di Dati CIVIL dell'Istituto Superiore della Sanità (Roma, Italia); Schede bibliografiche, «Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (Milano, Italia); MSH – Le Portail des Maisons des Sciences de l'Homme (Paris, France); Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain-la-Neuve, Belgique); EBSCOhost Online Research Databases (Ipswich, MA, USA).

Opinioni espresse e difese in questa rivista non sono necessariamente né della redazione né dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. 252/98 del 1° giugno 1998.

ISSN 1126-8557

Tutti i diritti sono riservati. È consentita la riproduzione parziale a fini di studio, ricerca o recensione, purché accompagnata dalla citazione della fonte.

Questa rivista adotta una politica di accesso aperto, rendendo tutti gli articoli liberamente disponibili online.

LECTIO INAUGURALIS

JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA	109
Vangelo e vita intellettuale	

ARTICOLI

ALESSANDRO GIOSTRA	121
Ernest Hello e il Naturalismo moderno	
JOAN KINGSLAND	135
Five lists of virtues in the works of Saint Chromatius	
EMILIO MARTÍNEZ ALBESA	157
Las bienaventuranzas en la obra de san Juan de la Cruz	
ALBERTO MESTRE, L.C.	175
Olismo morale della persona	

NOTA

MAURO GAGLIARDI	215
La teologia perennemente attuale del Dottore Comune	

RECENSIONI

ROBERT P. IMBELLI, <i>Christ Brings All Newness</i> (Mauro Gagliardi)	233
MOHAMMAD HOSSEIN MOKHTARI, <i>Studio comparativo dell'invocazione nell'Islam e nel Cristianesimo</i> , (Miguel Peraza, L.C.)	236
ILARIA VIGORELLI – VITO LIMONE (a cura di), <i>Neoplatonismo e Teo-logia. Il IV secolo</i> (Miguel Peraza, L.C.)	237



Lectio inauguralis

**ΑΩ** José Tolentino De Mendonça  
**Vangelo e vita intellettuale**

Rabbi Shemuel b. Marthà diceva:  
«Lo studio della Torah è più grande  
della ricostruzione del Tempio».  
*Talmud Babilonese, Meghillá, 16b*

*Lectio magistralis per l'inaugurazione dell'anno accademico 2023-2024 dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (31 ottobre 2023).*

**È** con grande gioia che, all'inizio di questo anno accademico, mi unisco alle celebrazioni del 30° anniversario della Fondazione dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Colgo l'occasione per ringraziare vivamente per l'invito a essere presente, e desidero rivolgere un caloroso saluto alle autorità accademiche, ai professori, ai cari studenti, ai collaboratori e al personale, a tutti coloro che quotidianamente costruiscono la bellezza della comunità accademica.

Così racconta, con un pizzico di umorismo, una storia della tradizione chassidica: un giorno, mentre si intratteneva con alcuni uomini illustri a casa sua, Rabbi Mendel di Kozk li sorprese con una domanda. «Secondo voi, dove abita Dio?». Alla reazione imbarazzata dei suoi ospiti, che non si aspettavano una domanda del genere, lo stesso Rabbi aggiunse: «Dio abita dove lo si lascia entrare». Ora, il tema di cui amerei occuparmi in questa *lectio* è quello del nesso tra la cosiddetta Vita intellettuale e la Vita spirituale, e anche questo potrebbe essere riassunto in una domanda: come lasciamo entrare Dio nel nostro percorso di studio.

È una domanda davvero per tutti e, forse per nostro conforto, vale la pena di ricordare che anche i grandi santi l'hanno vissuta come una cosa di non facile risoluzione. C'è un aneddoto autobiografico che san Girolamo racconta in una lettera a Eustochio, una sua amica. Diceva Girolamo:

Povero me! Digiunavo, e poi andavo a leggere Cicerone. Dopo [...] aver magari versato fiumi di lacrime che sgorgavano dal profondo del cuore al ricordo dei peccati d'un tempo, prendevo in mano Plauto. Se talvolta, rientrando in me stesso, aprivo i libri dei Profeti, il loro stile disadorno mi dava nausea. Era la mia cecità ad impedirmi di vedere la luce, ed io m'illudevo che la colpa non fosse dei miei occhi, ma del sole! [...] A mezza Quaresima una febbre acutissima mi penetra nelle ossa, m'invade il corpo già stremato di forze, [...] mi consuma a tal punto le povere membra da ridurle a un fascio d'ossa. Già mi si preparano i funerali. Tutto il corpo è agghiacciato. Solo il povero cuore, tiepido appena, dà ancora qualche palpito, come se là si sia rifugiato l'ultimo soffio di vita. D'un tratto ho come un rapimento spirituale. Mi sento trascinato davanti al tribunale del Giudice, e mi vengo a trovare tra un tale sfolgorio di luce che irradia da ogni parte, che io, sbattuto a terra, non oso levare in alto lo sguardo. Mi si chiede chi sono. "Un cristiano!" — rispondo. Ma il Giudice dal suo trono esclama: «Bugiardo! Sei ciceroniano, tu, non cristiano!» Resto di colpo senza parola. [...] Da ultimo comincio a gridare [...]: «Pietà di me, Signore! Pietà!»<sup>1</sup>

Potremmo sicuramente commentare a lungo questa storia di san Girolamo, ma credo che ci insegni soprattutto che il legame tra la vita intellettuale e la vita spirituale non è un automatismo, bensì un paziente processo di maturazione nel quale non riusciremo a entrare se non saremo prima partiti da una comprensione profonda di come mettere gli studi a servizio dell'esperienza della verità e dell'amore. Per questo motivo ho scelto di portarvi, per riflettere con voi, un testo della filosofa Simone Weil intitolato per l'appunto: *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*.

Devo confessare che è un testo, questo di Simone Weil, che frequento da anni, e che mi commuove profondamente ogni volta che lo leggo. Non ho con esso un rapporto del tutto pacifico o scevro da interrogativi. Ritengo tuttavia che i grandi testi che incontriamo nella vita non debbano avere la funzione di tranquillizzarci, ma segretamente di condurci sulla soglia delle grandi domande. Per questo motivo, ad esempio, non sempre lo studio è un'attività piacevole. Molte volte accende in noi un vulcano di sentimenti contrastanti, è pesante come la trave di una croce o è come un angelo con il quale lottiamo e che, come avvenne al patriarca Giacobbe, quando ci stringe tra le sue braccia ci fa soffrire (*Gen 32,23-32*). Ma, come spiegava Simone Weil, la gioia è legata alla sofferenza. La gioia, cioè, non è uno stato di neutralità o di indifferenza, ma richiede da parte nostra un'incessante esposizione alla disciplina, all'addestramento; richiede un cuore assetato

<sup>1</sup> HIERONYMUS, *Epistole* 22,30 (*PL* 22,416-417).

e innamorato; esige da noi che ci dedichiamo alla ricerca della verità. In un altro testo classico sulla vita intellettuale, padre Sertillanges scriveva che «bisogna darsi con tutta l'anima perché la verità risponda». Ma tutto questo sforzo dovremmo pensarlo come una forma di gioia. Ed essa, ci assicura la nostra filosofa, è indispensabile a chi studia: «La gioia di imparare è indispensabile agli studi, come il respiro ai corridori»<sup>2</sup>. È quello che ci ricordano le primissime parole del Proemio della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*: «La gioia della verità esprime il desiderio struggente che rende inquieto il cuore di ogni uomo fin quando non incontra, non abita e non condivide con tutti la Luce di Dio».

Parlare dello studio come ne parla Simone Weil significa riconoscere che non si tratta semplicemente di una tecnica, come fosse un territorio neutro dal punto di vista emotivo o spirituale. E mettergli accanto l'aggettivo "scolastico" non significa cristallizzarlo in funzione di una determinata utilità, implica piuttosto di risalire a ciò che la parola greca *scholé* indicava: il tempo che il cittadino dedicava a sé stesso e alla propria formazione (alla sua *paidéia*), che doveva essere completa e integrale, esprimendosi come *enkyklios*, ossia circolare nel senso della sua portata e universale nell'ordine dell'oggetto.

### Rivisitando il contesto storico

Una delle ragioni che mi legano affettivamente a questo saggio weiliano, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, e che desidero rivisitare qui con voi questa mattina, è il suo contesto storico, che non va dimenticato. Il testo è nato in uno dei periodi più bui del XX secolo, in un Occidente che stava collassando tra incertezza, empietà e macerie. Data dall'ultimo mese di Simone Weil a Marsiglia, un periodo di febbrile attività di scrittura: siamo nell'aprile del 1942. Ne concluse la redazione, come dovesse rispondere a un'urgenza inderogabile, e lo affidò, in un pacchetto con altri scritti, all'amico Gustave Thibon, senza rileggerlo. Il 14 maggio s'imbarcò per Casablanca, dove rimase con altri 900 passeggeri in un campo profughi in attesa della partenza per l'America. Questa sarebbe avvenuta solo il 7 giugno, a bordo del transatlantico portoghese *Serpa Pinto*, conosciuto in quegli anni come "la nave del destino" poiché

<sup>2</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, 196.

fungeva da ultima speranza per migliaia di perseguitati ed esuli costretti a lasciare l'Europa.

Per meglio comprendere la vera natura di questo testo di Simone Weil che stiamo esaminando — che è a tutti gli effetti un testo sul metodo del lavoro intellettuale ed è allo stesso tempo un intenso trattato spirituale — forse vale la pena accostarlo ad altre opere emerse in quel cruciale e dolorosissimo anno 1942: pensiamo al romanzo *Lo straniero* di Albert Camus (che disegna una panoramica impressionante di cosa significhi per l'essere umano essere straniero a se stesso) o al resoconto diaristico di Saint-Exupéry *Pilota di guerra*, dove lo scrittore sostiene che il conflitto armato allora in corso è l'esito di un fallimento della civiltà; pensiamo al celebre e tristissimo dipinto di Picasso *Natura morta con il cranio di toro*, o alla canzone *White Christmas*, che fece inondare le stazioni radio delle forze armate americane di richieste di trasmetterla in continuazione. Al cuore dell'oscurità, la voce di Bing Crosby invitava a sognare le cime degli alberi che brillano e i bambini che ascoltano non le sirene dei bombardamenti ma le campanelle delle slitte nella neve.

Sto sognando un Natale bianco  
 proprio come quelli che ho vissuto  
 dove le cime degli alberi brillano  
 e i bambini ascoltano  
 per sentire le campanelle della slitta nella neve.  
 Sto sognando un Natale bianco  
 con ogni cartolina di Natale che scrivo.  
 Possano i tuoi giorni essere allegri e luminosi  
 e possano tutti i tuoi Natali essere bianchi.

Riportandosi ancora alla drammatica esperienza di quegli anni, l'autore italiano Primo Levi scrisse uno dei libri emblematici del secolo scorso: parlo di *Se questo è un uomo* (1947). E il suo programma (estetico, etico, umano, se vogliamo) era di farci riflettere su quanto segue, come se ci sferasse un pugno allo stomaco:

Voi che vivete sicuri  
 nelle vostre tiepide case,  
 voi che trovate tornando a sera  
 il cibo caldo e visi amici:  
 Considerate se questo è un uomo  
 che lavora nel fango



che non conosce pace  
 che lotta per mezzo pane  
 che muore per un sì o per un no.  
 Considerate se questa è una donna,  
 senza capelli e senza nome  
 senza più forza di ricordare  
 vuoti gli occhi e freddo il grembo  
 come una rana d'inverno.  
 Meditate che questo è stato:  
 vi comando queste parole.  
 Scolpitele nel vostro cuore  
 stando in casa andando per via,  
 coricandovi, alzandovi.  
 Ripetetele ai vostri figli.  
 O vi si sfaccia la casa,  
 la malattia vi impedisca,  
 i vostri nati torcano il viso da voi.

### Quando lo studio assomiglia a un sacramento

Mi impressiona molto che in una delle stagioni più buie dell'umanità, quando tutto sembrava soccombere, Simone Weil abbia deciso di scrivere questo SOS che, tuttavia, non sembra coincidere immediatamente con il suo tempo. Ma riflettere su cosa significhi lo studio non vuol dire voltare le spalle alla drammaticità del proprio tempo. Al contrario. È vero. Con il suo saggio sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio, Simone Weil non cercò di speculare sulle migliori vie per il successo pedagogico, né desiderò gettare le basi per una riflessione meramente teorica sul lavoro intellettuale. Per lei, si trattava piuttosto di lottare per la sopravvivenza di ciò che definisce l'umano. Lotta che non so se noi, che viviamo *sicuri nelle nostre tiepide case, noi che troviamo tornando a sera il cibo caldo e visi amici*, sappiamo esattamente cosa sia. Ma che, secondo Simone Weil, è semplicemente questo: capire che la propria vocazione altro non è se non l'orientamento completo della vita alla verità, e che l'esistenza trova significato solo nell'obbedienza a questa vocazione, in questo desiderio ardente della verità e nell'incessante sforzo di attenzione presupposto dall'avvicinarsi alla verità. Perché «ogni volta che si presta veramente attenzione si distrugge un po' di male in sé stessi»<sup>3</sup>. Solo quando si raggiunge questa qualità di attenzione

<sup>3</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 197.

spirituale, diceva Simone Weil, gli studi scolastici diventano «uno di quei campi in cui è racchiusa una perla. Per questa perla vale la pena di vendere tutti i propri beni, senza trattenerne alcuno, al fine di poter acquistare il campo»<sup>4</sup>. Ma il contrario, afferma, è terribilmente drammatico e vero: «Chiunque attraversi gli anni di studio senza sviluppare in sé una simile attenzione ha perso un grande tesoro»<sup>5</sup>.

La filosofa va ancora più lontano nel suo pensiero e stabilisce una sorta di analogia tra l'esercizio scolastico e un sacramento. E argomenta nel seguente modo: «La risoluzione di un problema di geometria non è di per sé un bene prezioso, ma essendone un'immagine vi si applica la medesima legge. Trattandosi di un piccolo frammento di verità particolare, essa è un'immagine pura della Verità unica, eterna e vivente, che un giorno ha detto con voce umana: "Io sono la verità"»<sup>6</sup>. In un'università, in una facoltà, in un programma di studi, sono tante le materie da studiare. In un'ottica credente, ognuna di esse deve essere vista come «un piccolo frammento di verità» che ci mette in legame con Colui che ci garantisce: «Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (*Gv* 14,6).

### **Quando si desidera pane, non si ricevono pietre**

È curioso, per esempio, che la prima grande crisi di Simone Weil sia occorsa durante l'adolescenza, quando aveva 14 anni. Suo fratello André Weil, uno straordinario talento matematico, di soli due anni più grande di lei, era stato ammesso con uno status eccezionale al dipartimento scientifico dell'École Normale Supérieure. Era inevitabile il confronto con l'intelligenza folgorante del fratello, e Simone sprofondò in uno stato di prostrazione, che non nasceva tanto dall'invidia o dall'umiliazione per il proprio status di inferiorità, quanto dalla paura, essendo meno dotata intellettualmente, di restare esclusa dalla ricerca della verità. Preferiva morire, piuttosto che considerarsi prigioniera di una simile privazione. All'epoca, infatti, credeva che solo le persone molto intelligenti fossero in grado di accedere alla verità. Quell'esperienza di terribile sofferenza, che si ripresenterà più volte lungo il suo percorso, sarà la traversata verso una nuova comprensione, che lei stessa descrive in prima persona nella sua *Autobiografia spiritua-*

<sup>4</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 201.

<sup>5</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 199.

<sup>6</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 198.

le: «Dopo mesi di tenebre interiori, all'improvviso e per sempre ho avuto la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono quasi nulle, penetra nel regno della verità riservato al genio, se solo desidera la verità e fa un perpetuo sforzo d'attenzione per attingerla [...]. La certezza da me acquisita era che quando si desidera un po' di pane non si ricevono pietre. Ma a quel tempo non avevo ancora letto il Vangelo»<sup>7</sup>.

### **Gli studi scolastici e i quattro sentieri**

Quella crisi iniziale venne superata, ma il contatto diretto con il dilemma che costituisce il percorso della conoscenza le fornì le linee guida che ritroveremo in tanti momenti futuri della sua visione filosofica, e anche per quel che riguarda gli studi scolastici. Qual è la tesi di Simone Weil? Possiamo riassumerla in quattro punti:

1. La cosa più importante per progredire negli studi scolastici, quali che essi siano, è affrontarli non solo per quello che sono in sé, ma come un'opportunità per allenare l'attenzione (servono a guidare «verso Dio tutta l'attenzione di cui l'anima è capace»<sup>8</sup>, «servono a formare quell'attenzione che è la sostanza della preghiera»<sup>9</sup>). Se davvero esiste quella che Simone chiama «una concezione cristiana degli studi», allora questa è nient'altro che porre al centro dell'esistenza l'approfondimento progressivo di questa facoltà intellettuale e spirituale. Lo presenta in questo modo illuminato:

Il vero obiettivo e l'interesse pressoché unico degli studi è quello di formare la facoltà dell'attenzione, anche se oggi pare lo si ignori. La maggior parte degli esercizi scolastici hanno anche un certo interesse intrinseco, ma è un interesse secondario. Tutti gli esercizi che esigono davvero il potere d'attenzione sono interessanti a pari titolo e in misura quasi uguale. [...] liceali, gli studenti che amano Dio, non dovrebbero mai dire: "A me piace la matematica", "A te piace il francese", "A me piace il greco". Devono imparare ad amare tutto ciò come strumento per sviluppare l'attenzione che, orientata verso Dio, è la sostanza stessa della preghiera. Non avere attitudine o gusto naturale per la geometria non impedisce che la ricerca della soluzione di un problema o lo studio di una dimostrazione sviluppi l'attenzione. È quasi il contrario, è quasi una circostanza favorevole. Anzi, poco

<sup>7</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 25.

<sup>8</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 191.

<sup>9</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 194.

importa che si riesca a trovare la soluzione o ad afferrare la dimostrazione, purché si faccia veramente uno sforzo per riuscirvi. Mai, in nessun caso, un vero sforzo di attenzione va sprecato. Esso è sempre pienamente efficace dal punto di vista spirituale e lo è anche, di conseguenza, sul piano inferiore dell'intelligenza, dato che ogni luce spirituale illumina l'intelligenza. Se si ricerca con vera attenzione la soluzione di un problema di geometria, e se dopo un'ora si è sempre allo stesso punto di partenza, ogni minuto di quest'ora costituisce un progresso in un'altra dimensione, più misteriosa. Senza che lo si senta, senza che lo si sappia, questo sforzo, in apparenza sterile e senza frutto, ha fatto più luce nella nostra anima. Il frutto si ritroverà un giorno, più tardi, nella preghiera e, per di più, lo si ritroverà senza dubbio anche in un qualsiasi campo dell'intelligenza, forse del tutto estraneo alla matematica [...]. Che il frutto di simile sforzo si debba ritrovare nella preghiera è cosa certa, su questo punto non v'è dubbio<sup>10</sup>.

In un modo inaspettato, chi ha allenato con impegno la propria attenzione in una determinata materia sarà più competente nel comprenderne un'altra. L'attenzione dedicata alla logica certamente amplifica la capacità di capire la filologia biblica. Così come lo sforzo profuso nello studio della storia sarà poi ricompensato nella comprensione della teologia fondamentale. «Ogni sforzo aggiunge un poco d'oro a quel tesoro che nulla al mondo può rapire. Gli inutili e penosi sforzi di imparare il latino compiuti dal curato d'Ars per lunghi anni hanno portato i loro frutti nel meraviglioso intuito con il quale egli scorgeva l'anima dei penitenti al di là delle loro parole e anche del loro silenzio»<sup>11</sup> — scrive la giovane filosofa. E aggiunge:

Nel momento in cui ci si applica a un esercizio, bisogna volerlo compiere correttamente; questa volontà è indispensabile perché vi sia un vero sforzo. Ma, al di là di quello scopo immediato, l'intenzione di fondo dev'essere diretta unicamente ad aumentare il potere di attenzione in vista della preghiera [...]. Porre negli studi questa sola intenzione, con esclusione di ogni altra, è la prima condizione della loro utilità spirituale<sup>12</sup>.

Chi si dedica al proprio percorso accademico senza sviluppare dentro di sé questa attenzione sta perdendo un tesoro incommensurabile, di cui sentirà, in seguito, la mancanza.

<sup>10</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 192.

<sup>11</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 193-194.

<sup>12</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 194.

2. La cosa più importante per progredire negli studi scolastici, quali che essi siano, è affrontarli come un cammino di santità valido come qualsiasi altro. In effetti, un aspetto rilevante nel saggio di Simone Weil è quello di non separare gli studi dalla vita spirituale, quasi potessimo mettere da una parte la razionalità e l'erudizione astratta, e dall'altra la vita spirituale o pastorale e le sue pratiche. Per Simone c'è chiaramente una continuità tra studio e preghiera, tra apprendimento intellettuale e contemplativo, tra vita accademica e santità. Con una riserva che però è valida per tutti gli altri campi: per indirizzarci sulla via della santità, gli studi scolastici devono consentirci di esercitare la virtù dell'umiltà e rivelarci «con lampante evidenza la propria mediocrità: nessuna conoscenza è più desiderabile. Se si riesce a penetrare con tutta l'anima questa verità, si può dire di essersi sicuramente incamminati sulla giusta strada»<sup>13</sup>. Vissuta intensamente, l'avventura intellettuale è più il luogo in cui addestrarsi alla *kènosis* che non l'accomodarsi narcisistico in quello stato di cecità ontologica che sono la vanità e l'orgoglio. Allo scopo, dobbiamo imparare a riconoscere che fallimenti ed errori hanno in fin dei conti un ruolo prezioso. Niente è più necessario per il buon successo scolastico, spiega l'autrice, che

costringersi rigorosamente a considerare e ad osservare con attenzione e a lungo ogni esercizio scolastico non riuscito, in tutta la bruttezza della sua mediocrità, senza cercare scuse, senza trascurare alcun errore e alcuna correzione dell'insegnante, cercando di risalire all'origine di ogni sbaglio. Si è fortemente tentati di fare il contrario, di dare un'occhiata di sfuggita all'esercizio corretto, quando è fatto male, e di nascondere al più presto. Quasi tutti fanno così. Bisogna respingere questa tentazione<sup>14</sup>.

Ben sappiamo quanto ci pesa la tentazione di fare esattamente il contrario, cadendo nella trappola di gettare uno sguardo di sbieco alla nostra imperfezione e, con l'orgoglio ferito, di nascondere immediatamente il nostro errore.

3. La cosa più importante per progredire negli studi scolastici, quali che essi siano, è permettere all'intelligenza di lasciarsi condurre non dalla volontà, ma dal desiderio. Mentre, nel lavoro manuale, la volontà svolge un ruolo preponderante, poiché permette di stringere i denti e andare avanti, questo non serve nel lavoro accademico. Può anche succedere che un

<sup>13</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 195.

<sup>14</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 194.

percorso accademico interamente basato sullo sforzo della volontà venga premiato con buoni risultati, ma Simone non esita a considerare un simile percorso completamente sterile.

La volontà, quella che all'occorrenza fa serrare i denti e sopportare la sofferenza fisica, è lo strumento principale dell'apprendista nel lavoro manuale, ma, contrariamente all'opinione corrente, non ha quasi alcuna parte nello studio. L'intelligenza può essere guidata soltanto dal desiderio. E perché ci sia desiderio dev'esserci anche piacere e gioia. L'intelligenza si accresce e dà frutti solo nella gioia. La gioia di imparare è indispensabile agli studi quanto lo è la respirazione per i corridori. Là dove manca, non vi sono studenti ma povere caricature di apprendisti, che alla fine del loro apprendistato non avranno neppure un mestiere. Questa funzione del desiderio permette di trasformare lo studio in una preparazione alla vita spirituale, poiché il desiderio orientato verso Dio è la sola forza capace di elevare l'anima. Invero, è soltanto Dio che discende ad afferrare l'anima e ad elevarla, ma soltanto il desiderio costringe Dio a discendere. Egli viene soltanto per quelli che gli chiedono di venire; a quelli che glielo chiedono spesso, a lungo, con fervore. Dio non può esimersi dal discendere verso di loro. L'attenzione è uno sforzo, forse il più grande degli sforzi, ma uno sforzo negativo. Di per sé non comporta fatica. [...] Venti minuti di attenzione intensa e senza fatica valgono infinitamente più di tre ore di applicazione con la fronte aggrondata che fa dire, con il sentimento del dovere compiuto: "Ho lavorato sodo". Ma, contrariamente a quanto sembra, ciò è anche molto più difficile. [...] Soprattutto il pensiero deve essere vuoto, in attesa; non deve cercare nulla ma essere pronto a ricevere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi [...]. I beni più preziosi non devono essere cercati ma attesi. L'uomo, infatti, non può trovarli con le sue sole forze. [...] È dovere non soltanto dei loro professori ma anche delle loro guide spirituali. Queste devono inoltre mettere in piena luce, in una luce sfolgorante, l'analogia tra l'atteggiamento dell'intelligenza in ciascuno di questi esercizi e la posizione dell'anima che, con la lampada ben fornita di olio, attende lo Sposo con fiducia e desiderio. [...] Ogni giovane bene animato, mentre fa una versione latina, dovrebbe augurarsi di avvicinarsi a poco a poco, con questo esercizio, all'istante in cui diventerà veramente quello schiavo che, mentre il suo padrone è a una festa, veglia e sta in ascolto accanto alla porta per aprire appena sente bussare. Il padrone allora farà sedere lo schiavo a tavola e lo servirà personalmente<sup>15</sup>.

Pertanto, non si tratta di mettere l'accento sulla ricerca, ma sull'aspettativa; dato che ciò che è veramente prezioso non possiamo trovarlo grazie alle nostre forze, possiamo solo aspettarlo. E lì, come nella parabola di Gesù (Mt 25,1-3), le uniche risorse che abbiamo sono la vigilanza attiva, l'attesa di Dio e l'attenzione.

<sup>15</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 195-199.

4. La cosa più importante per progredire negli studi scolastici, quali che essi siano, è, infine, capire che l'amore per i nostri simili è fatto della stessa sostanza dell'amore per Dio, cioè dell'attenzione. E che quanto è stato detto sul buon uso degli studi in vista dell'amore per Dio ha identica pertinenza per orientarci all'amore del prossimo. La diagnosi da cui Simone Weil parte dovrebbe rappresentare per noi uno scossone. Dice:

La capacità di prestare attenzione a uno sventurato è cosa rarissima, difficilissima; è quasi un miracolo, è un miracolo. Quasi tutti coloro che credono di avere questa capacità non l'hanno. Il calore, lo slancio del sentimento, la pietà non bastano. Nella prima leggenda del Graal è detto che il Graal, pietra miracolosa che in virtù dell'ostia consacrata sazia ogni fame, apparterrà a chi per primo dirà al custode della pietra, il re quasi completamente paralizzato dalla più dolorosa ferita: "Qual è il tuo tormento?". La pienezza dell'amore del prossimo sta semplicemente nell'essere capace di domandargli: "Qual è il tuo tormento?", nel sapere che lo sventurato esiste, non come uno fra i tanti, non come esemplare della categoria sociale ben definita degli "sventurati", ma in quanto uomo, in tutto simile a noi, che un giorno fu colpito e segnato dalla sventura con un marchio inconfondibile.

Per questo è sufficiente, ma anche indispensabile, saper posare su lui un certo sguardo. Uno sguardo anzitutto attento, in cui l'anima si svuota di ogni contenuto proprio per accogliere in sé l'essere che essa vede così com'è nel suo aspetto vero. Soltanto chi è capace di attenzione è capace di questo sguardo<sup>16</sup>. fondamentale che gli esercizi scolastici, anche i più aridi, anche quelli che svolgiamo con maggior sofferenza o con risultati più modesti, ci rendano capaci di questo sguardo.

Nel Proemio della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, papa Francesco ci indica «i criteri di fondo per un rinnovamento e un rilancio del contributo degli studi ecclesiastici a una Chiesa in uscita missionaria»<sup>17</sup>. Tra questi cita il «dialogo a tutto campo, [...] come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della Verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche»<sup>18</sup>. Cita «l'inter- e la trans-disciplinarietà esercitate con sapienza e creatività»<sup>19</sup>, da coltivare per avere una reale incidenza evangelica nella pluralità delle espressioni culturali del mondo odierno. Cita «la necessità urgente di "fare rete" [...] attivando con decisione le opportune sinergie»<sup>20</sup>. Ma il primo di tutti i criteri indicati da

<sup>16</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, 200.

<sup>17</sup> FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), n. 4.

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, n. 4b.

<sup>19</sup> FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, n. 4c.

<sup>20</sup> FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, n. 4d.

papa Francesco, il «criterio prioritario e permanente», «è quello della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*, e cioè della sempre nuova e affascinante lieta notizia del Vangelo di Gesù»<sup>21</sup>. È di questo che ho voluto oggi umilmente parlarvi.

---

<sup>21</sup> FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, n. 4a.



# **αω** *Alessandro Giostra* **Ernest Hello e il Naturalismo moderno**

## **Introduzione**

La cultura francese del XIX secolo è stata dominata dal Positivismo. In quel contesto, tuttavia, si sono distinti alcuni autori che hanno sottolineato i limiti di tale impostazione. Questi pensatori non hanno criticato le conclusioni e il metodo dell'approccio scientifico, ma si sono opposti alla pretesa della scienza naturale di ergersi a unica forma veritativa del sapere. In Francia, tra le reazioni al riduzionismo meccanicista, culminate nell'opera di personaggi come Èmile Boutroux e Henri Bergson, si segnalano gli scritti di Ernest Hello (1828-1885) che hanno avuto più di un punto in comune con le tesi dello spiritualismo. In questo lavoro l'attenzione è rivolta ai contenuti de *L'uomo: la vita, la scienza e l'arte*<sup>1</sup>, pubblicato nel 1872. Questo libro contiene molti spunti che evidenziano un atteggiamento nettamente contrario alla mentalità del tempo. Dai suoi contenuti l'opposizione nei confronti di ogni tipologia di naturalismo, non solo di quella positivista, emerge in maniera molto chiara. Contrariamente agli altri due autori citati, Hello non ha avuto una formazione scientifica e questa è la ragione per cui la sua invettiva non prende di mira questioni specifiche, come l'impossibilità della visione meccanicista di spiegare in maniera esaustiva il fenomeno vivente o le funzioni cognitive della persona. Più in generale lo scopo dell'autore è di portare all'attenzione del lettore la negatività e le contraddizioni di una concezione che vede nell'abbandono della fede un segno di progresso dei tempi moderni.

---

<sup>1</sup> E. HELLO, *L'uomo: la vita, la scienza e l'arte*, Edizioni Paoline, Alba 1958.

## L'unità del sapere

Per un libro — come per una società, per una famiglia, per un mondo e per l'arte — esistono due specie di Unità: l'Unità organica e l'Unità meccanica [...] i capitoli che compongono questo libro tendono tutti alla stessa meta per strade diverse [...] la loro metà è l'Unità: l'Unità che è il sigillo del Vero del Bello e del Bene, impresso su ogni filo d'erba e su ogni sfera celeste<sup>2</sup>.

In queste parole, facenti parte della prefazione, è sintetizzato il fine dell'opera. La verità cristiana è ciò che consente, diversamente da ogni riduzionismo, di accorpare ambiti apparentemente molto diversi tra loro, come la vita, la scienza e l'arte, ad ognuno dei quali è stata dedicata una sezione del libro. La prospettiva unitaria delle argomentazioni proposte, pertanto, riflette la "logica" della creazione, secondo la quale ogni sapere reca in sé le tracce del Logos universale. «Unità nell'ordine naturale. Unità nell'ordine soprannaturale [...] In odio a quella meccanica, ho cercato di mettere la Vita, la Scienza e l'Arte sotto il nome dell'Unità organica»<sup>3</sup>. Mentre il discorso scientifico si limita alla descrizione matematica dei fenomeni, per Hello la rilevanza della dimensione quantitativa consiste nel suo essere una base di partenza per il reperimento di una bellezza cosmica frutto dell'illuminazione divina.

L'armonia, che è la radice della bellezza della parola, ha la sua radice nel ritmo, vale a dire nel numero [...] la bellezza, la quale è l'armonia della forma e lo splendore dell'arte sotto l'influenza della luce, ha, come l'armonia dei suoni, la sua radice nel numero<sup>4</sup> [...] La poesia e la musica, che vivono di amore, hanno le loro radici nelle matematiche, inflessibili e assolutamente esatte; quasi che l'amore e l'ordine, che talvolta ci sembrano nemici, mettessero non so quale affettazione nel proclamarsi uniti in queste loro sublimi manifestazioni<sup>5</sup>.

Paradossalmente un concetto simile si ritrova in un aforisma di Nietzsche, non certo un difensore della dottrina cristiana. Nella *Gaia scienza* il filosofo tedesco, per sottolineare l'incapacità del meccanicismo positivista di cogliere l'essenza profonda della realtà, porta l'esempio della musica che, sebbene sia scritta seguendo rapporti matematici precisi, non può certo essere compresa basandosi solo su essi.

<sup>2</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 15-16.

<sup>3</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 16.

<sup>4</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 316.

<sup>5</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 343.

Tuttavia un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente privo di senso. Ammesso che si potesse misurare il valore di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule, come sarebbe assurda una tale “scientifica” misurazione della musica! Che cosa di essa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? Niente, proprio un bel niente di ciò che propriamente in essa è “musica”<sup>6</sup>.

Il secolo diciannovesimo viene considerato da Hello il periodo in cui sono culminati gli errori di un’impostazione del sapere che è riuscita solo a frammentare la conoscenza, distogliendo lo sguardo da ogni obiettivo sapienziale. La svalutazione di una verace dimensione artistica e sentimentale riflette l’incapacità della concezione meccanicista di lasciare spazio alla creatività.

Qual è il compito del secolo decimonono? Il suo compito è di sentire e di proclamare il grande accordo della speculazione [...] il grande accordo dell’arte, della scienza e della formula, dell’Oriente e dell’Occidente. Questa armonia esiste e bisogna farla risuonare sulla superficie del globo abitato, per quanto lo comportano le vibrazioni dell’atmosfera terrestre [...] Gli uomini ammettono talvolta che l’ordine sia buono nella scienza, ma sono persuasi che il disordine è la condizione dell’arte<sup>7</sup>.

Soltanto il recupero di una visione universale, per la quale il cristianesimo rappresenta l’unica scelta possibile, può consentire all’essere umano di cogliere l’armonia insita nella natura e ottenere l’equilibrio interiore. «Se il secolo decimonono si sveglia [...] sarà possibile sperare che l’uomo, avvicinandosi all’Unità, si avvicinerà a se stesso, e la vita umana, insieme alla scienza umana, farà qualche passo verso la pace»<sup>8</sup>. Il connubio tra bellezza e verità, proclamato dall’autore francese, ha una chiara origine biblica. «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore. [...] Occupandosi delle sue opere, compiono indagini, ma si lasciano sedurre dall’apparenza, perché le cose vedute sono tanto belle»<sup>9</sup>. Arte e scienza, pur nella specificità dei loro metodi, colgono in modo coerente l’essenza della natura in quanto creatura. Il nostro autore si è quasi sicuramente ispirato a San Tommaso che ha identificato nei trascendentali

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1971, 239.

<sup>7</sup> E. HELLO, *L’uomo*, 352-353.

<sup>8</sup> E. HELLO, *L’uomo*, 45.

<sup>9</sup> *Sap* 13,5.7.

(*verum – unum – bonum*) le caratteristiche di ogni ente<sup>10</sup>. «L'immaginazione ha perduto l'abitudine di unire l'idea del bello a quella del bene<sup>11</sup> [...] Non potendo assolutamente fare a meno della bellezza, l'uomo può fare degli sforzi verso di lei in due modi. Può tentare di mentire a se stesso nel nome della bellezza oppure dire il vero nel nome della bellezza»<sup>12</sup>. Tutto ciò sfocia nel dovere di recuperare la finalità dell'arte, cioè contemplare una bellezza che non nega la scienza, ma la trascende e la colloca in una dimensione unitaria alla quale la mera descrizione quantitativa dei fenomeni non può arrivare.

Il sublime è ciò che sfugge non già alla misura (per ottenere questo dovrebbe sfuggire alle leggi della creazione, e fuori dalle leggi non c'è che il disordine), ma alla misura comune, alla misura ordinaria, alla misura che gli uomini si sono abituati a usare<sup>13</sup> [...] La stessa legge vige dappertutto; è la legge dell'universo. L'unità forma la bellezza dei corpi. La bellezza, coniando la materia, imprime l'effigie regale su quella massa inerte e indifferente<sup>14</sup>.

## Contro il Positivismo

La pretesa della scienza moderna di colmare tutte le esigenze conoscitive dell'uomo è destinata al fallimento. La realtà naturale, soprattutto nella sua componente biologica, rivela costantemente, nei suoi aspetti più facilmente osservabili, una complessità e un dinamismo irriducibili a delle formule impersonali. Hello si dimostra consapevole del fatto che il problema dell'origine assoluta della materia e della vita non potranno mai trovare una soluzione definitiva al di fuori della fede. «Nessuna formula crea o fa produrre; nessuna formula sospende alla vigna il pendulo grappolo d'uva. L'abitudine del genio è di sostituire in ogni cosa la vita alla formula»<sup>15</sup>. Hello vede nel pensiero positivista una chiara istanza di disordine intellettuale. In un capitolo intitolato *Babele*, l'autore francese ricorre all'etimologia del termine "cosmo" per evidenziare in che maniera l'apparente trionfo dello scientismo sia soltanto il punto di partenza di uno stato di crisi cultura-

<sup>10</sup> Per questo specifico argomento della filosofia tomista rimando a B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. II, ESD, Bologna 1998, 564-575.

<sup>11</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 39.

<sup>12</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 455-456.

<sup>13</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 347.

<sup>14</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 429.

<sup>15</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 332.

le che caratterizza tutta la società. «*Cosmos* significa insieme il mondo e l'ordine. Fin dove arriverà dunque il trionfo della confusione, in questo mondo?»<sup>16</sup>. Il determinismo scienziato ha illuso l'uomo di poter cancellare il significato del mistero e questa tendenza è il risultato di un processo iniziato nel XVIII secolo. «Che fanno Rousseau in filosofia, Voltaire in letteratura [...] Buffon nella storia naturale? Fanno la stessa cosa, una cosa sola: sopprimono il mistero»<sup>17</sup>. Il senso del mistero è un tutt'uno con lo stupore di fronte alle meraviglie della natura. È questa esperienza emozionale che induce l'uomo alla ricerca della verità naturale come parte integrante della rivelazione. Sono i limiti evidenti delle varie scienze che devono portare a riconoscere l'importanza del mistero se non si vuole arrivare alla degradazione dell'interiorità.

Rousseau crede o sembra credere che l'uomo sappia l'ultima parola delle cose. Respinge tutto quello che lo sorpassa; rigetta tutto quello che non abbraccia; distende Dio, l'uomo e la natura sul letto di Procuste costruito dalle sue piccole mani; e quando ha reso Dio così piccolo, l'uomo così piccolo e la natura così piccola che nulla lo meraviglia più, allora si riposa e se ne compiace senza scorgere nella sua anima un mostro che egli ammette ed ammira: vale a dire la profondità del suo peccato e la sua immensa degradazione<sup>18</sup>.

Da questa convinzione comincia l'errore di chi non coglie la specificità della scienza e non intende che le spiegazioni naturali presuppongono un ordine superiore che non deve essere dato per scontato, ma meditato a fondo. Di fronte a questo traguardo, mettere in contrapposizione fede e scienza è un errore epistemologico. «Ora, se la fede e la scienza hanno tra loro una così stretta relazione e una così profonda intimità, non è una cosa strana e sorprendente il sentire ogni momento l'ignoranza che attacca il Cristianesimo nel nome della scienza?»<sup>19</sup>. Hello non nega che la scienza abbia una sua peculiarità e che lo scienziato del suo tempo possa essere anche non credente. D'altra parte, che il secolo XIX sia stato un periodo di grande sviluppo scientifico e tecnologico è un fatto indubitabile. «La via della conoscenza naturale delle cose è legittima, reale ed incontestabile, ed esiste al di fuori di ogni dogma rivelato una certezza scientifica e razionale»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 130.

<sup>17</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 114-115.

<sup>18</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 115.

<sup>19</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 241.

<sup>20</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 206.

In ogni caso, solo il carattere unitario garantito dalla dottrina cristiana è riuscito a coordinare le conoscenze naturali. Alcune nozioni, infatti, erano presenti presso i popoli antichi, ma in maniera sparsa e non coesa. Con probabile riferimento alla divisione aristotelica dell'universo in due zone distinte, lo scrittore francese precisa che «le conoscenze degli antichi [...] si prestavano invece alla divisione del cielo e della terra; la divisione non le infastidiva»<sup>21</sup>. Solo il monoteismo cristiano può conferire il carattere di unità al sapere scientifico. La ricerca delle cause reali dei fenomeni non è avvenuta nel mondo antico per la paura che l'idea di una natura permeata da forze misteriose incuteva negli uomini. Solo con l'avvento del cristianesimo l'umanità ha acquisito quella serenità, «caratteristica del sapiente»<sup>22</sup>, che ha consentito di cogliere l'oggettività del mondo in tutta la sua magnificenza. Il panteismo tipico dei popoli antichi ha impedito loro di raggiungere la vera conoscenza naturale; allo stesso modo ancora oggi «ci sono popoli che adorano gli elementi, gli animali, le cose create. Costoro, cosa notevole, sono completamente sprovvisti di scienza»<sup>23</sup>. L'idolatria è nemica di ogni forma di sapienza e anche della conoscenza scientifica. Soltanto il cristianesimo ha portato a «cercare nel mondo fisico e nel mondo morale l'armonia che li congiunge e costatare il rapporto che li unisce»<sup>24</sup>.

Con straordinaria preveggenza, pur non essendo uno storico del pensiero scientifico, Hello, anticipando le conclusioni raggiunte qualche decennio dopo da Pierre Duhem<sup>25</sup> e continuando ad andare contro corrente, indica nel periodo medievale un'epoca fondamentale per il progresso della scienza.

L'immenso edificio della scienza moderna comincia molto più presto di quello che non si supponesse cinquant'anni fa. Però mi guarderei bene dal dire che il Medioevo abbia fatto tutto. Ma bisogna rendere giustizia ai secoli come agli uomini. Il Medioevo ha lavorato immensamente, è penetrato molto addentro nella natura delle cose. Infine, questa è la sua gloria: non ha mai considerato la creazione come una cosa a sé, isolata dal suo Creatore<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 208.

<sup>22</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 212.

<sup>23</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 212.

<sup>24</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 213.

<sup>25</sup> A. GIOSTRA, «Duhem e le origini cristiane della scienza», *Nuova Umanità* 228 (2017), 79-90.

<sup>26</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 214.

In un altro suo lavoro Hello dedica un capitolo alle caratteristiche della scienza, nel quale ribadisce che l'enorme edificio del sapere scientifico è iniziato nel Medio Evo, cioè molto prima rispetto alla comune opinione dei suoi tempi. È nell'era medievale, infatti, che gli studiosi sono riusciti a guardare dentro la vera natura della realtà come creatura divina. «È precisamente questa alleanza delle scienze con la Scienza che ha procurato al Medio Evo il disprezzo degli ultimi tre secoli»<sup>27</sup>.

Hello non approfondisce le ragioni delle origini medievali della scienza moderna e non cita, come farà successivamente Duhem, nessuna delle acquisizioni del periodo medievale che hanno anticipato la Rivoluzione Scientifica. Egli si limita a riproporre qualche concetto essenziale, probabilmente ispirato dalla filosofia di San Tommaso, e a collegare l'ordine fisico a quello metafisico. Dalla speculazione tomista, infatti, potrebbe aver ripreso quell'appello al realismo gnoseologico che, insieme alla ricerca dell'armonia, conduce l'uomo verso la verità. «La scienza suppone l'adesione dell'intelligenza alla natura delle cose»<sup>28</sup>. [...] Soltanto la luce conferisce l'unità alle cose; e questa legge, come tutte le leggi fisiche, è un riflesso della legge metafisica da cui deriva»<sup>29</sup>.

Non solo l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, porta nella sua interiorità le impronte del Creatore, ma la struttura dell'universo nella sua totalità rifletterebbe la struttura della Trinità. Gli esseri umani dovrebbero avere «uno sguardo chiaro e puro, e questo sguardo troverebbe in ogni creatura l'immagine o l'impronta della Santissima Trinità [...] e da ogni parte il numero tre risplende su tutte le facce, sempre identico e sempre differente»<sup>30</sup>. L'idea di un mondo che a livello fisico riflette la dinamica trinitaria non è condivisa da tutti gli scienziati credenti, anche se è stata sostenuta da alcuni protagonisti dell'impresa scientifica appartenenti a epoche distanti tra loro. Tra gli autori che hanno appoggiato questa tesi si può citare Keplero che nel *Mysterium Cosmographicum* del 1596 così si esprime in merito alla struttura del cosmo.

E sebbene alla luce dell'onnipotenza divina ciò sarebbe stato sufficiente a stabilire la pertinenza delle quantità e l'eccellenza di una linea curva, tuttavia a questo è stato aggiunto qualcosa di ancora più grande. Si tratta dell'immagine

<sup>27</sup> E. HELLO, *Life, Science and Art*, Paternoster Row, London 1913, 151.

<sup>28</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 219.

<sup>29</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 176.

<sup>30</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 228.

di Dio Unitrino in una superficie sferica, cioè del Padre nel centro, del Figlio nella superficie esterna e dello Spirito Santo nella regolarità della relazione tra il centro e la circonferenza<sup>31</sup>.

Tra gli scienziati contemporanei si ricorda il fisico e teologo John Polkinghorne, vincitore del Premio Templeton nel 2002, che in uno dei suoi ultimi lavori, partendo da considerazioni relative alle teorie fisiche contemporanee, così scrive relativamente alla connessione dei fenomeni naturali come riflesso della Trinità Divina.

L'interconnessione dell'universo fisico può essere intesa dal punto di vista teologico come ciò che riflette lo stato del mondo come creazione divina, la cui intrinseca relazionalità è stata in esso conferita grazie alla sua origine che risiede nella volontà del Dio Uno e Trino [...] L'universo è profondamente relazionale nella sua essenza e unificato nella sua struttura, perché è la creazione dell'unico vero Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo<sup>32</sup>.

## La società

Il termine “mediocrità” ricorre spesso in quest'opera e riassume un po' il giudizio che Hello esprime nei confronti del pensiero illuminista e positivista. Anche in questo caso il nostro autore non vuole soltanto rimarcare che la cultura a lui contemporanea, togliendo di mezzo ogni riferimento al sacro, livella l'uomo impedendogli di accedere alle sue facoltà più alte. Se la moderna scienza della natura, almeno nelle discipline fisiche e astronomiche, ha eliminato il concetto di fine dalla spiegazione dei fenomeni, il naturalismo moderno ha voluto estendere questa eliminazione all'ambito storico e sociale. «Che ha fatto Montesquieu nella storia? Cerca di spiegare tutto, fuori dal mistero [...] per lui la storia non ha orizzonti [...] l'uomo vi appare stretto tra due muraglie, mutilato, schiacciato, appiattito, senza aspirazioni»<sup>33</sup>. Non bisogna dimenticare che il XVIII secolo, che ha anticipato il Positivismo, è stato testimone in Francia di orrori commessi in nome della dea ragione. «Insomma, il secolo fu condotto, con frasi enfati-

<sup>31</sup> J. KEPLER, *Gesammelte Werke*, vol. I, a cura di M. CASPAR – W. VON DYCK, Beck, München 1938, 23.

<sup>32</sup> J. POLKINGHORNE, «The demise of Democritus», in *The Trinity and an entangled world*, a cura di J. POLKINGHORNE, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2010, 12.

<sup>33</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 119.



che e vuote, alla taverna e alla ghigliottina<sup>34</sup> [...] quella prostituta del '93, chiamata Ragione, che salì sull'altare e vi prese il posto di Dio sul trono di Dio è la più profonda burla della storia»<sup>35</sup>.

La continuità tra il XVIII e il XIX secolo è data dal perpetrarsi di questo errore. Se la scienza naturale non riesce a trovare in se stessa le ragioni della propria coerenza, a maggior ragione l'uomo non può trovare da solo una valida risposta agli interrogativi dell'esistenza. «Il secolo decimonono [...] ha provato il nulla dell'uomo [...] e ha riconosciuto di essere troppo debole per guarire da sé»<sup>36</sup>.

La mediocrità risiede nel non capire che il riduzionismo naturalista, con la sua pretesa di universalità e il suo rifiuto di qualsivoglia dimensione spirituale, nega quella creatività che è un segno inequivocabile dell'amore divino.

L'uomo mediocre è il più freddo e feroce nemico dell'uomo di genio, gli oppone la forza d'inerzia, che è una resistenza crudele. Gli oppone le sue invincibili e meccaniche abitudini, la cittadella dei suoi vecchi pregiudizi [...] Il genio si affida all'entusiasmo, chiede l'abbandono. L'uomo mediocre invece non si abbandona mai. È senza entusiasmo, senza pietà, perché queste due cose vanno sempre unite<sup>37</sup>.

La specificità quantitativa del sapere scientifico e l'estrema complessità della natura dovrebbero spingere gli uomini ad assumere un atteggiamento di umiltà e di apertura mentale per scoprire, dietro le armonie matematiche, l'infinito amore di Dio. «In questo mondo c'è sempre una incognita da scoprire, un  $x$ , un grande  $x$  che sfida le risorse dell'algebra [...] il segreto è questo: indovinare è amare»<sup>38</sup>.

La contestazione della mediocrità rappresenta molto probabilmente una reazione al determinismo sociale di Comte. Alla base della classificazione comtiana delle scienze c'è la matematica che assume il ruolo di metodo generale per tutto il sapere. L'ultima disciplina scientifica, la sociologia, è vista come il vertice della scienza. Si tratta della materia più complessa, non riducibile alle altre per quanto concerne i contenuti, ma indagabile con lo stesso metodo determinista delle altre scienze naturali. La sua scientificità

<sup>34</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 176.

<sup>35</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 184.

<sup>36</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 183.

<sup>37</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 85-86.

<sup>38</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 148.

consisterebbe nell'essersi liberata da ogni presupposto teologico o metafisico. Il rapporto preciso e necessario tra causa ed effetto, alla base della visione determinista, include anche l'ambito sociale. L'approccio riduzionista induce Comte a chiamare la sociologia "fisica sociale", una materia che indaga gli aspetti della società alla pari di quelli naturali, avvalendosi di presunte leggi necessarie e immutabili. Come i fenomeni inorganici hanno un aspetto statico e uno dinamico, un'analoga considerazione può essere fatta per il mondo organico e la società. Nella sociologia, dunque, Comte individua una statica sociale, che si occupa dei fattori di equilibrio e di ordine, e una dinamica sociale relativa al progresso della società nel corso del tempo. Le parole che seguono non lasciano molti dubbi sulle idee del filosofo di Montpellier.

Il vero spirito generale della sociologia dinamica consiste nel percepire ognuno degli stati sociali consecutivi come il risultato necessario del precedente e come il motore indispensabile di quello successivo [...] la scienza ha allora, da questo punto di vista, lo scopo di scoprire le leggi costanti che regolano tale continuità, e il cui insieme determina il cammino fondamentale dello sviluppo umano<sup>39</sup>.

Quello che a Comte appare come il traguardo del vero sapere viene valutato da Hello come quintessenza della mediocrità. Anticipando in piccola parte la teoria della differenza tra la società chiusa e quella aperta di Henri Bergson, Hello vuole sottolineare che la vera vita è data dal cercare sempre la novità facendo appello all'interiorità. Esattamente come la scienza deve essere considerata valida, anche se non riesce a spiegare tutti i significati della realtà, anche per l'ambito sociale l'errore non sta nell'osservanza delle regole, ma nel credere che la nostra azione debba limitarsi ad esse.

L'uomo di genio è superiore a tutto ciò che fa. Il suo pensiero è superiore alla sua opera. L'uomo mediocre invece è inferiore a ciò che fa, la sua opera non è la realizzazione di un pensiero, è un lavoro condotto secondo certe regole<sup>40</sup> [...] La legge del mondo è l'appiattimento. Non ama niente, però ama livellare. Vuol far passare tutte le teste sotto il suo giogo, e le sue simpatie vanno a coloro che sono bassi per natura<sup>41</sup> [...] Circoscritto nella regola, l'uomo si ripara dietro la formula. Sostituendo alla vita il meccanismo, ha sostituito l'amore con

<sup>39</sup> L. FONNESU – M. VEGETTI, *Le Ragioni della Filosofia*, vol. III, Le Monnier, Milano 2008, 98.

<sup>40</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 89.

<sup>41</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 142.

un programma. La vita non si trova mai in sovrabbondanza; il meccanismo è soddisfatto se non gli manca nessun pezzo. [...] in genere le regole meccaniche seducono l'uomo volgare con l'esca grossolana della difficoltà superata<sup>42</sup>.

## Idealismo e Romanticismo

La visione positivista tipica della sua epoca non è l'unica tipologia di naturalismo avversata da Hello. Il suo obiettivo è anche quello di evidenziare gli errori del panteismo che nei secoli XVIII e XIX ha avuto, tra le sue massime espressioni, alcuni esponenti della cultura romantica e la filosofia idealista. «Osservate il panteismo: quando ha detto la sua ultima parola, quando si è palesato completamente, la sua lingua, colpita da paralisi, non sa più continuare e osa appena ripetere i suoi discorsi. Quando ha finito di esprimersi s'è dato il colpo mortale»<sup>43</sup>. Come già spiegato, solo il cristianesimo ha favorito il conseguimento di un positivo rapporto con la realtà naturale e la liberazione da quel timore della natura che ha permesso all'uomo di intraprendere la conoscenza scientifica. «La paura dimentica Dio e porta la divisione in tutte le cose; è panteista; per lei tutto diventa Dio, eccettuato Dio stesso»<sup>44</sup>.

Le figure tipiche della letteratura romantica, come la *Sehnsucht* o il *Wanderer*, affermano un eterno peregrinare dell'uomo in una sorta di vuoto cosmico senza uscita. Quando l'intellettuale si priva del riferimento in Dio, la sua vita è destinata a una sofferenza inevitabile. «La poesia leggera parla d'amori delusi, di vite perdute, di dolori eterni, di tristezze senza speranza, di sogni senza realtà. La poesia leggera è fatta di sepolcri e di ossa dei morti. Essa è triste [...] è irrespirabile come il vuoto; è schiacciata dal fardello che porta, e giustamente, perché quel fardello è l'assenza di Dio»<sup>45</sup>. È significativo vedere come, secondo Hello, questa negativa concezione della realtà naturale, maturata dalla fine del XVIII secolo in poi, porti inevitabilmente a uno sterile sentimentalismo che viene espresso con un linguaggio falso e artificioso. Caricare la natura di significati arcani e reconditi, in altre parole, vuol dire allontanarsi da quel realismo metafisico che rimane l'unica istanza in grado di cogliere l'essenza del creato e ispirare un'arte finalizzata all'espressione della bellezza in quanto verità.

<sup>42</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 333-334.

<sup>43</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 306.

<sup>44</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 131.

<sup>45</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 98-99.

Una falsa concezione della natura provoca quasi sempre il tono sentimentale. Forse l'uomo che dovrebbe prendere sul serio la creazione, guardarla come una realtà, è condannato invece a degradarla con la falsità del suo linguaggio allorché la guarda con occhio impuro. La poesia, nel senso accettato dal secolo decimottavo — una delle cose più ridicole e più vergognose — è una smorfia indecente che, rifiutando di vedere le cose come sono, vorrebbe vederle come non sono, e prostituisce le lacrime nel suo ignobile giuoco<sup>46</sup>.

L'Idealismo tedesco è la versione in termini filosofici dello stesso tipo di errore. Hello equipara la divinizzazione dell'uomo all'idolatria e la valuta come una sorta di esito necessario del razionalismo e di una visione neopagana della natura. Nel passo che segue, in particolare, è l'Idealismo etico di Fichte ad essere preso di mira.

Il razionalismo, di cui Fichte è il più completo rappresentante, è l'adorazione dell'io, della vita intellettuale e morale dell'uomo. È una forma più perfetta di idolatria. Ma l'uomo che adora se stesso non è contento del suo Dio. Non è contento né del dio greco, che è la natura, né del dio razionalista che è l'uomo; cerca un altro dio, che sarà la risultante dei due primi. Il razionalismo e il pantesimo messi insieme producono il pantesimo<sup>47</sup>.

Gli autori che appartengono a questa corrente ripropongono, pur nella diversità delle rispettive posizioni, gli stessi errori sostanziali. «Fichte, Schelling ed Hegel non hanno concluso nulla»<sup>48</sup>. In più parti del libro si fa riferimento all'impatto negativo del pensiero di Hegel. Hello non manca di obiettività quando afferma che la pretesa dell'Idealismo hegeliano di innalzarsi a sintesi finale della filosofia non è approdata a nulla. Al di fuori del contesto tedesco, Hegel non è celebrato come in patria, anche se la tentazione di vedere nelle sue teorie una sistemazione definitiva del sapere rappresenta ancora un pericolo. La risoluzione dell'essere in idea, tipica del panlogismo hegeliano, manca di ogni valido presupposto. In definitiva, se non si guarda la realtà in termini analogici, il risultato è la nullificazione della conoscenza.

La nostra epoca conosce questa malattia, la quale ha succhiato le forze vive della Germania e, quando ha oltrepassato il Reno, ha perduto sì la sua apparente grandezza ma non ha perduto il suo reale pericolo<sup>49</sup> [...] Il personaggio del

<sup>46</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 121.

<sup>47</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 164.

<sup>48</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 167.

<sup>49</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 240.

dramma tedesco è la Germania stessa; essa racconta la sua catastrofe e va verso il nulla, perché nel crudele pensiero di Hegel il niente è identico all'essere<sup>50</sup>.

Il *cogito* di Cartesio è stato nella storia della filosofia la svolta che ha portato verso il primato della ragione, culminato successivamente nell'Idealismo tedesco. L'Idealismo, comunque, è andato molto oltre la filosofia cartesiana; Hello, nel criticare il modello hegeliano, si dimostra consapevole della distanza tra i due autori: «i ragionamenti di Descartes non richiamano senz'altro quelli di Hegel, ma lo spirito che ha richiamato Descartes ha risvegliato lo spirito che ha formato Hegel»<sup>51</sup>. Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, lo stesso Hegel dichiara la rilevanza della speculazione cartesiana per lo sviluppo di quel percorso che ha condotto al suo immanentismo.

Si giunge così alla filosofia moderna in senso stretto, che inizia con Cartesius. Qui possiamo dire d'essere a casa e, come il marinaio dopo un lungo errare, possiamo infine gridare «Terra!». Cartesius segna un nuovo inizio in tutti i campi. Il pensare, il filosofare, il pensiero e la cultura moderna della ragione cominciano con lui. In questa nuova epoca il principio è il pensare, il pensare che prende le mosse da se medesimo<sup>52</sup>.

## Conclusioni

Questo lavoro di Hello può essere classificato come appartenente al genere apologetico. Sebbene l'opera non presenti una trattazione sistematica degli argomenti, tipica degli scritti propriamente filosofici, gli spunti in essa presenti sono davvero degni di rilievo. Egli conosce i limiti delle visioni naturaliste e manifesta una spiccata originalità al momento in cui denuncia l'incapacità del pensiero positivista di costituire una coerente struttura concettuale, soprattutto per ciò che riguarda la giustificazione filosofico-metodologica del sapere nel suo complesso. La sua fiducia in un disegno unitario della conoscenza lo porta a vedere nel Medioevo un'epoca cruciale per la scienza naturale e questa sua convinzione ha anticipato gli studiosi che hanno dimostrato come l'era medievale sia stata una fase cruciale verso il conseguimento della scienza esatta. Infine, una concezione come quella

<sup>50</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 376-377.

<sup>51</sup> E. HELLO, *L'uomo*, 219.

<sup>52</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Bari 2013, 468.

romantico-idealista, sebbene sia sorta come reazione al meccanicismo, per aver negato l'esistenza di un Creatore non rappresenta un'alternativa adeguata agli errori del naturalismo determinista.

Joan Kingsland

## αω Five lists of virtues in the works of Saint Chromatius

### Introduction

Before the discovery in the 1960s of a considerable number of Saint Chromatius' sermons and tracts by J. Lemarié and R. Etaix it would have been difficult to speak in general about his moral teaching. But even in the years since the discoveries were made available, few have attempted this kind of study. J. Lemarié does dedicate the last four pages<sup>1</sup> of his general introduction to the Sermons in the *Sources Chrétiennes* to this theme. Significantly he entitles these pages *Christian Life* which is in keeping with Saint Chromatius' integral presentation of morals as a way of life. Lemarié emphasizes the centrality of faith for Saint Chromatius, and briefly mentions other aspects that enter into the Christian life, such as prayer and fasting, the ideal of martyrdom, and Christian life as a combat. V. Cian presents the key of the theological virtues of faith, hope and charity in *La catechesi Aquileiese nel IV secolo*<sup>2</sup>. His reflections are valuable, especially since there is a question about why Saint Chromatius emphasizes faith and seems to give little attention to hope or love. However, Cian is not looking to give an over-all presentation of Saint Chromatius moral teaching. The same could be said for L. Padovese's *Etica sessuale e vita cristiana nella*

---

<sup>1</sup> \* List of abbreviations for the works of Saint Chromatius:

S = CROMAZIO DI AQUILEIA, *Catechesi al Popolo, Sermoni*, a cura di GIUSEPPE CUSCITO, Città nuova, Roma 1989.

T = CROMAZIO DI AQUILEIA, *Commento al Vangelo di Matteo. I. Trattati 1-37*, a cura di GIULIO TRETTEL, Città nuova, Roma 1984; ID., *Commento al Vangelo di Matteo. II. Trattati 38-59*, a cura di GIULIO TRETTEL, Città nuova, Roma 1984.

Cf. J. LEMARIÉ, «General Introduction», in CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons* I, SC 154, Paris 1969, 77-81.

<sup>2</sup> Cf. V. CIAN, *La catechesi Aquileiese nel IV secolo*, Trieste 1993, 161-173.

*predicazione di Cromazio d'Aquileia*, which does provide worthy insights insofar as his theme allows<sup>3</sup>. This current study will consider Saint Chromatius' teachings on the virtues by focusing on five different lists of virtues that appear in his various sermons. Before presenting these lists it will help to provide a general context of Saint Chromatius' vision of the moral life.

### **The moral life considered as a way of Salvation and a way of discipleship**

To start off, it would be good to have in mind Saint Chromatius' goal and method in regards to morality in general. As for the goal, he refers to the duty of the bishop various times in his writings as teaching faith and Christian comportment. This duty, for him, does not mean merely theoretically expounding on moral points but necessarily implies really, in fact, instilling Christian comportment in the members of his flock. His goal then, is supernatural and practical, aimed at bringing his sheep to the gates of heaven. Regarding his method, two aspects are worth highlighting right now. The first aspect is the rather remarkable fact that he mainly cites the Old and New Testaments for the material of his sermons. Although scholars posit that Saint Chromatius received a good education given that he came from a well-off family, they are nevertheless unable to prove this from his writings because of the lack of references to philosophers etc. As for Christian influences, J. Lemarié and R. Etaix in the CCL 9A provide a list of references in the *Tractatus*, which include above all Saint Cyprien, Saint Hilary of Poitiers and Saint Ambrose. For his exegetical method he is said to be like Saint Hilary of Poitiers: «continuous reading of brief sections of the text, seeking the meaning of facts and words, updating the Gospel message according to a prophetic-exemplar reading»<sup>4</sup>. With regards to the second aspect, Saint Chromatius' teaching is marked by his constant employment of figures, symbols and metaphors in his moral teaching. When this fact is coupled with his constant urging to imitate Christ and the saints his moral teaching is observed to be something very

<sup>3</sup> Cf. L. PADOVESE, «Etica sessuale e vita cristiana nella predicazione di Cromazio d'Aquileia», *Laurentianum* 21 (1980), 180-194.

<sup>4</sup> R. FABRIS, «Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei tractatus in Mattheum», extract from *Miscellanea* IV, 115: «lettura continua del testo a brevi sezioni, ricerca del senso dei fatti e delle parole, attualizzazione del messaggio evangelico in funzione profetico-esemplare per i lettori».



concrete, very tangible. Such a method is in keeping with his goal of instilling Christian morals because figures, symbols, metaphors and good example speak not only to the mind but also to the heart. He is not interested in transmitting words but rather in working upon a change of heart in the sheep of his fold. «True wisdom is Christ, who is not adorned by words, nor by elegant speeches, but who is recognized with the faith of the heart»<sup>5</sup>. In all, his moral teaching is palatable and does not fall into a heavy moralism.

The substance of his moral teaching flows from his dogmatic teaching so the comprehension and presentation of his moral teaching will involve dogmatic aspects. As well, within his moral teaching Saint Chromatius continually repeats and interweaves several key notions, so the understanding of one idea helps with the understanding of another as well as the overall view of his moral teaching. His presentation of the moral life could be summarized as the two ways which he constantly opposes. On the one hand, there is the path of truth and light, which leads to heaven. It involves desiring heavenly goods, leading holy lives by faith and doing good works, and the building of virtues, all to merit eternal salvation. On the other hand, there is a contrary path that involves desiring earthly goods, which leads to sin. Sin in turn causes spiritual darkness, filth and sickness; being weighed down and in bondage to sin itself and the devil; vice and eternal death.

Jesus Christ is central to Saint Chromatius' moral teaching, entering as the cause, means, example, focus point and goal of all aspects of morality. He Himself, his cross and his grace are heavenly medicine, the only possible cure for the sickness of sin. He has come to set an example in all that He asks of the human person to merit salvation. Since Christ plays such a central role, He will be mentioned throughout.

Saint Chromatius teaches that believers in Christ are foreigners on this earth and pilgrims on their way home to heaven<sup>6</sup>. He often gives images related to walking on a path to salvation, and he dedicates *Tract 34* to this theme. The images he uses refer to the light that shines on the way and the path itself. Light is needed to stay on the right path and not fall into sin.

---

<sup>5</sup> S28,23-25: «Vera enim sapientia Dei Christus est, quae non ornatur verbis, nec luculenta oratione, sed fide cordis agnoscitur».

<sup>6</sup> Cf. S20.

This light is the light of faith<sup>7</sup>, and it is also Jesus Christ who is the light<sup>8</sup>. It is a narrow path of «faith, justice and holiness»<sup>9</sup>. This way is the Gospel way<sup>10</sup>. Jesus Christ Himself is the way, and He also leads the way<sup>11</sup>.

Presenting the moral life as a way of salvation shows morality as occurring over time and understood as having a direction towards heaven. The moral life is a pilgrimage in which actions could be defined insofar as they lead forward along the path of salvation or take a person off that path. Christians take Christ himself as their “way” in becoming his disciples. Discipleship implies following Christ and imitating Him. For Saint Chromatius, discipleship is central to his moral teaching. «Let us imitate the humility of Our Lord who deigned to become a child for our salvation, so that we might reign with Him»<sup>12</sup>. For Saint Chromatius the imitation of Jesus Christ is the means to obtain salvation. Imitation enters into the very pedagogy of Jesus Christ, who as «Son of God is teacher and master of the Law, has wished beforehand, for our example, to put his teachings into practice»<sup>13</sup>. It was not enough for Jesus to merely say how to live, He had to show it so that by the lesson of imitation, we could learn how to follow Him on the path of salvation. The necessity of imitating Christ is something so basic for Saint Chromatius that it is sometimes taken as given, i.e.: «How much more do we need to forgive every fault that a brother might have committed against us, in order to be able to imitate the example of the Lord»<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Cf. T31,10-12 and S6,14-16: «Ita in hac saeculi nocte splendor fidei omnes vitae nostrae gressus illustrat, praeunte lumine veritatis».

<sup>8</sup> Cf. S18,14-15: «Per diem semper ambulat qui Christum sequitur, lumen aeternum».

<sup>9</sup> T34,10: «[Via vero angusta et arcta] fidei, iustitiae et sanctitatis [est]».

<sup>10</sup> Cf. T34,22-23: «ut per viam hanc bonam, id est evangelicam, ambulare possimus». And S29,39-41: «Calciamus et pedes nostros, si gressus vitae nostrae praeceptis evangelicis ac virtute fidei muniamus».

<sup>11</sup> Cf. T4,112: «Veram viam Christum Dominum»; T34,38: «Viae vitae ac salutis Christus dux est»; S1,59-60: «Veram viam salutis ac vitae, Christum Dominum nesciebamus».

<sup>12</sup> T55,61-63: «Imitemur ipsius Domini humilitatem qui salutis nostrae causa puer esse dignatus est, ut cum ipso regnare possimus».

<sup>13</sup> T20,56-58: «Unde et ipse Filius Dei, qui magister et Dominus legis est, ad exemplum nostrum cuncta quae docuit, voluit rebus ipsis implere». Also T12,25-28: «Quia igitur magister Dominus humani generis venerat, exemplo suo docere voluit quid esset facendum, ut discipuli magistrum, servi Dominum sequerentur»; T14,163-164: «In hac autem temptatione Dominus specialiter nobis adversus inimicum et certandi et vincendi dedit exemplum»; T25,5-7: «ad omne nos exemplum patientiae et humilitatis Dominus per evangelica praecepta conformat».

<sup>14</sup> T59,91-93: «quanto magis nos peccantibus in nobis fratribus debemus universa remittere, ut exemplum Domini imitari possimus».

The need to imitate Christ to live rightly has a further extension in the imitation of the saints. They lived in accordance with the teaching and life of Christ and have merited their eternal reward, so the Lord also wishes their example to be followed: «The Lord exhorts us in the Gospel, by the example of the lives of the saints, that living in the same way as their example of faith and sanctity, we will be able to possess the glory of promised immortality»<sup>15</sup>.

Saint Chromatius frequently gives examples of holy lives both from the Old Testament<sup>16</sup> and New Testament<sup>17</sup>. Given that the ideal is to live according to the teaching of Christ, and that those of the Old Testament came before Christ, Saint Chromatius often seeks to clarify how the Old Testament figures can set an example. At times he states that they lived according to natural justice<sup>18</sup>, in one place he says without explaining further that Job fulfilled the Gospel commands, and in other places he states by the grace of the Holy Spirit they knew the Gospel Precepts<sup>19</sup>.

Christians not only need to imitate the example of Christ and the saints, they themselves must set a good example<sup>20</sup>, particularly bishops<sup>21</sup>, who he interprets to be the eye of the body. Thus, imitation of holy lives, but primarily of Jesus Christ, has an important place in the moral teaching of Saint Chromatius because they lead the way along the path to salvation.

These aspects of the moral life as a pathway of salvation and of discipleship have been presented first because they make Saint Chromatius' vision evident. Morality involves a whole way of life which is aimed at obtaining salvation.

## **Virtues and the moral life**

Saint Chromatius was a contemporary of Saint Ambrose. Both give an essential place to the role of virtues in the moral life. However, Saint Chromatius differs from Saint Ambrose, in that the four cardinal virtues are

<sup>15</sup> T32, 129-132: «ad exemplum vitae sanctorum hortatur nos Dominus in evangelio ut pari fidei ac sanctitatis exemplo viventes, promissae immortalitatis gloriam possidere possimus».

<sup>16</sup> Cf. T25,90-98; T29,43-54; T32,70-80; S35.

<sup>17</sup> Cf. T30,41-44.

<sup>18</sup> Cf. T32,106-109.

<sup>19</sup> Cf. T21,76-77; T32,206-207.

<sup>20</sup> Cf. T19,5-16.

<sup>21</sup> Cf. S6,27-29.

never mentioned together or addressed as a theme by Saint Chromatius, and neither does he emphasize the three theological virtues as a unity. The great majority of the 218 times he uses the word virtue he is referring to God's power to work miracles. But there are close to 20 times that he does use the word in the sense of virtues of the human person. Although he does not provide reflections about virtue as such, his use of this word in the various passages is worthy of consideration here.

An initial observation involves the importance of the «decoration of Christ's Church»<sup>22</sup>, namely martyrs, to whom he relates his concept of virtue in a special way. Twice he uses a term of Saint Cyprian<sup>23</sup>, crown of virtue, *corona virtutis*<sup>24</sup>, regarding martyrdom. In these passages and in another in which he speaks of the «prize of virtue»<sup>25</sup>, he exalts martyrdom, which wins the battle of this life over vice and is also victorious over death gaining the prize of heaven. This same reasoning could be used to explain his calling martyrdom perfect virtue<sup>26</sup>, Involved here is his conception and presentation of Christian life as a hard combat to the point of death: «A soldier for Christ wins more if he merits to be killed for the sake of Christ»<sup>27</sup>. Implied as well, is the idea that there are different degrees of merit and different degrees of reward. The greatest merit comes through martyrdom but there are also varying degrees of merit for virtues acquired: «we will receive as many crowns as vices that we conquer»<sup>28</sup>. Virtues are key to «heavy combat». But they need to be exercised when moments in the battle are not very hard so that when heavy trials arrive the person will be ready to endure them: «Such a solid fortitude leads one even up to martyrdom»<sup>29</sup>. An example of such a virtuous person, who will prepared for martyrdom, is the meek person, who in his regular life does not respond in anger to the injuries he suffers from others<sup>30</sup>. Thus it is that the virtuous person is strong enough to undergo the glory of martyrdom.

<sup>22</sup> S19,51-52: «ornant enim martyres ecclesiam Christi». Also S9,35: «quia mors martyrum decor ecclesia est».

<sup>23</sup> Cf. G. CUSCITO, *Sermoni*, Roma 1989, 107, nota 10: «Cromazio riprende qui le espressioni di Cipriano (*Ep. ad Fortunatum*, Prol., 4)».

<sup>24</sup> Cf. S9,35-36; S14,45.

<sup>25</sup> S28,60: «praemium virtutis».

<sup>26</sup> Cf. S41,187.

<sup>27</sup> S30,3: «miles autem Christi tunc magis vincit si occidi pro Christi meretur».

<sup>28</sup> S28,56-57: «Et si certantes vincimus, tot coronas accipimus quot vitia vicimus».

<sup>29</sup> T25,28-34.

<sup>30</sup> Cf. T25,28-34.

For Saint Chromatius Jesus Christ has a special relationship with martyrs. It is on account of Him<sup>31</sup> and preaching his Gospel<sup>32</sup> that one undergoes persecution and martyrdom. He is identified as the «shepherd of martyrs»<sup>33</sup>. Another passage suggests why Jesus is given this title: «he has already fought and won the battle to set us an example of struggling and coming out victorious»<sup>34</sup>.

Other observations about Saint Chromatius' concept of virtue involve 5 different lists of virtues which are found in *Sermon 1*, *Sermon 12*, *Tract 8*, *Tract 33* and *Tract 34*. Going in their respective order, the first list appears in the context of the door to heaven and the way to heaven. This way is provided by Christ and his cross, which is a stairway to heaven. The steps are identified as virtues: «faith, justice, chastity, holiness, patience, piety and other good virtues»<sup>35</sup>. The second list comes in the context of the precepts as medicine for the soul to be healed of vices: «we need to voluntarily eat the precepts of purity, chastity, patience, love and charity to be able to be brought back to good health and to be able to eat the more substantial food of justice and faith»<sup>36</sup>. The third has to do with John the Baptist preaching to prepare the way for the Lord. Saint Chromatius identifies the ways of preparation as: «the way of chastity, the way of faith, the way of holiness [...] the path of justice»<sup>37</sup>. The fourth list comes from *Tract 33* in which he first speaks of the filth of sinfulness in general regarding *Matthew 7:6*, about not throwing pearls to the swine; and then he passes on to interpreting the passage that follows, *Matthew 7:7-8*, on the need to seek in order to find etc. He calls his list gifts to ask from God: «Ask for what is conducive to our hope and salvation, that is heavenly gifts, faith, justice, mercy, moderation, patience, knowledge of the Scriptures»<sup>38</sup>. The fifth list

<sup>31</sup> Cf. S21,9-11.

<sup>32</sup> Cf. S21,35-38.

<sup>33</sup> S23,50: «pastor [...] martyrum».

<sup>34</sup> S28,63-65: «primo [...] et certavit et vicit, ut nobis exemplum certaminis et victoriae demonstraret».

<sup>35</sup> S1,100-101: «fides, iustitia, pudicitia, sanctitas, patientia, pietas, et cetera bona virtutum».

<sup>36</sup> S12,145-149: «libenter edere debemus praeceptum pudicitiae, praeceptum castitatis, praeceptum patientiae, praeceptum dilectionis et caritatis, ut convallescere ad plenam sanitatem possimus, et idonei simus et validiores cibos iustitiae ac fidei manducare posse».

<sup>37</sup> T8,36-37: «[...] viam pudicitiae, viam fidei, viam sanctitatis [...] itinera iustitiae».

<sup>38</sup> T33,88-90: «Sed petere quae spei ac saluti nostrae conveniunt, id est dona caelestia, fidem, iustitiam, misericordiam, modestiam, patientiam, intelligentiam Scripturarum».

appears in *Tract 34* and relates to the virtues listed in *Galatians 5:22*<sup>39</sup>. He first names a number of vices which he identifies as different doorways onto the path of perdition and then he enumerates virtues as a means of entering the path leading to heaven: «faith, justice, chastity, prudence, sanctity, goodness, patience, meekness, piety, mercy»<sup>40</sup>.

In comparing Saint Chromatius' five lists of virtues, the following observations can be made. First of all, four out of these five have to do with progression: either up the stairway to heaven, or going through spiritual healing, or preparing the way for Christ to enter the soul or entering the pathway to heaven. Spiritual progression thus involves the acquiring of virtues.

In four lists he does not employ the word virtue: In *Sermon 12* they are called precepts; in *Tracts 8* and *34* he calls them ways; and in *Tract 33* he calls them gifts. His interchanging of the concepts of virtue, way, gift and precept demonstrate the integrality of his moral outlook: such concepts come closely bound together. It also shows the wideness of the Gospel precepts as a way of life and not a simple list of rules.

Continuing, we will observe what virtues show up the most often as well as how the virtues are interrelated.

### *Faith and justice as foundational virtues*

Above all, faith and justice always appear and have special places in the lists as well. They come first and together in three of the lists and come last in *Sermon 12* as the goal of the others. It seems Saint Chromatius is using the word justice to represent the "virtue" of one who does good works, since justification comes through doing good works. Saint Chromatius employs the terms «works of justice/injustice». He also takes up the words of *Acts 1-2* in applying the title just man<sup>41</sup> to Cornelius, who was rewarded by God for his generous almsgiving (i.e. good works) and prayer. So, the constant appearance and special place given to faith and justice

<sup>39</sup> *Gal. 5:22*: «charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas».

<sup>40</sup> T34,16-18: «fides, iustitia, pudicitia, prudentia, sanctitas, bonitas, patientia, mansuetudo, pietas, misericordia, ceteraque bona».

<sup>41</sup> Cf. T9,81-82: «Cornelius vir iustus et metuens Deum et multas eleemosynas faciens plebi».

would seem to represent the foundational aspects of Christian life of faith and good works. Given that together they seem to depict Christian life they will be treated together after the other virtues in the lists have been discussed. For now, we can state that these two virtues are quite different from other specific virtues in that they involve the whole of Christian life.

*Sanctity as a virtue for all to seek*

Sanctity appears in three out of the five lists. It would not really have place in the first of *Sermon 19*, which presents “healing” and opposing virtues to vices to be uprooted. Sanctity, like faith and justice, is not a typical, specific virtue so it bears some explanation. Simply put, Saint Chromatius’ moral teaching includes the need to be holy, which is rooted in baptism. He mentions in one sermon how the devil seeks to tempt the newly baptized «after the proposals of a saintly life»<sup>42</sup>. Baptism itself is death to sin and rebirth in Christ: «For in baptism we die to sin but we live in Christ»<sup>43</sup>. Death to sin and life in Christ imply holiness of life if sin is understood here in a generic way, implying to all and any sin, and if Christ’s life has nothing to do with any sin.

That Saint Chromatius teaches the need for holiness is in keeping with other aspects of his moral teachings. The goal of this life is to walk along the path to eternal salvation, which requires the imitation of Christ, who was sinless, as well as of the saints, who lived holy lives. It requires the rejection of sin seen as disobedience and hatred of Christ. In different passages he connects the word holiness to good works<sup>44</sup>, and conduct<sup>45</sup>, to the path of salvation<sup>46</sup>, and to the heart<sup>47</sup>. These aspects involve one’s desires, one’s actions and the goal of one’s life. Every aspect needs to be holy.

Another deduction from his teaching about the need for sanctity has to do with the essential connection between sanctity and the seeking of perfection. Saint Chromatius teaches that the Lord desires perfection in

<sup>42</sup> T14,170-171: «post sanctae vitae propositum».

<sup>43</sup> T12,45-46: «Per baptismum itaque peccato morimur, sed Christo convivimus».

<sup>44</sup> Cf. S35,49.

<sup>45</sup> Cf. T57,80-81.

<sup>46</sup> Cf. T8,36; T34,9-10.

<sup>47</sup> Cf. S32,126: «cum sanctitate cordis».

everything<sup>48</sup> and fidelity to all His precepts<sup>49</sup>, that every act in this life be heavenly<sup>50</sup>.

Yet another way of Saint Chromatius urging sanctity comes from his speaking about the worth of each person in the eyes of God. He urges that for God it is not important if a person is wealthy or comes from a good family. What matters for Him is one's sanctity<sup>51</sup>. In addition, Saint Chromatius exhorts his people to imitate the holiness of the angels to merit a similar reward with them in heaven<sup>52</sup>.

Sanctity therefore, fits within Saint Chromatius' vision of morality because he sees it as necessary for someone living in Christ, who is holy and who is the «source of sanctity»<sup>53</sup> and for someone who is working towards the goal of eternal salvation. His teaching has a universal application to all the faithful.

### *Chastity*

The virtue of chastity appears four times, coming first in two of the lists and third, right after faith and justice, in the other two lists. To understand the presence of this virtue it is necessary to distinguish the two different ways that Saint Chromatius speaks of chastity. One way regards sexual purity and the other has to do with the cleanliness that comes either from keeping from sins or from being washed or purified from them. Regarding the latter, washing from sins occurs through baptism<sup>54</sup> and purification comes through various ways such as faith and grace, almsgiving, fasting and prayer. Saint Chromatius uses the image of the «filth of sin», *sorde peccati*<sup>55</sup>. In explaining the spiritual meaning of *Matthew* 6:17: «but when you fast anoint your head and wash your face», he interprets washing the face as: «to have the face of our heart cleared of any stain of sin and of

<sup>48</sup> Cf. T21,26-27: «Ita docet nos Dominus per omnia esse perfectos, ut ne levibus quidem vel vanis sermonibus futuro iudicio rei teneamur».

<sup>49</sup> Cf. S20,4-5: «tantae redemptionis gratiam semper prae oculis habere debemus, et praeceptis eius in omnibus fideliter obtemperare».

<sup>50</sup> Cf. T32,3-4: «Volens Dominus omnem actum vitae nostrae esse caelestem».

<sup>51</sup> Cf. T57,81-83.

<sup>52</sup> T32,136-138: «ut secundum similitudinem angelicae sanctitatis, in hoc mundo viventes, beatitudinem angelicae gloriae consequi mereamur».

<sup>53</sup> T28,56: «fons sanctitatis»; S11,40; S11,41-42.

<sup>54</sup> Cf. S3,147-149, S15,137.

<sup>55</sup> Cf. T33,65; S15,79; S15,137; S33,84-85.



the ugliness of vice, that is, to have a clean conscience»<sup>56</sup>. He identifies as unclean all those, including pagans and heretics, who «are not worthy of being in the Church»<sup>57</sup>. Elsewhere he says that the Church is chaste because it is without sin<sup>58</sup>. Christians ought to keep the “whiteness” of their spiritual clothes received in baptism by keeping free from sin<sup>59</sup>. Thus there is a general sense of purity which has to do with the soul being cleansed of all sin. This more general interpretation explains the appearance of purity in the list of *Tract* 8, which only includes the three other all-encompassing virtues of faith, justice and holiness. Such an interpretation would fit with the context of the tract which does not speak at all about sexual purity but does urge being purified «of all marks of sin»<sup>60</sup>. A similar case could be made for *Sermon* 1, in which chastity is placed in the list after faith and justice but before sanctity, and where the context does not involve sexual chastity. In *Sermon* 41, where Saint Chromatius presents to a group of ascetics the Beatitudes as a staircase to climb, he incorporates the above sense of the word purity in his sermon. The Beatitude of being hungry for justice is only possible because the person has been purged from sinful desires through the preceding Beatitude of weeping for one’s sins<sup>61</sup>.

As for the remaining two lists in which chastity is mentioned, it is presented in opposition to the vice of sexual impurity. Regarding this other sense of the word, Saint Chromatius highly values sexual purity. Chastity is a virtue proper to all Christians as seen by the examples he sets before the people: «In the Church there are three examples of chastity which should be imitated: Joseph, Susana and Mary; men to imitate Joseph, women Susana, and virgins Mary»<sup>62</sup>. Chastity here includes keeping from adultery as in the cases of the Old Testament figures Joseph and Susana. In one text Saint Chromatius implies that it could involve abstinence from licit sexual pleasure. The passage concerned comes when he is likening Christians to athletes who abstain from anything unclean which would

<sup>56</sup> T29,68-70: «ab omni sorde peccatorum et squalore delicti faciem cordis nostri et ipsam conscientiam mundam praeferre».

<sup>57</sup> S2,85: «esse in ecclesia Christi non merentur».

<sup>58</sup> Cf. S10,23.

<sup>59</sup> Cf. S14,90-91.

<sup>60</sup> T8,19: «omnibus vitiis peccatorum».

<sup>61</sup> Cf. S41,86-92.

<sup>62</sup> S24,40-43: «Tria enim sunt exempla castitatis in ecclesia, quae imitari singuli debeant: Ioseph, Susanna et Maria; ut viri Ioseph imitentur, mulieres Susannam, virgines Mariam».

affect their best performance, including licit sexual pleasure<sup>63</sup>. But besides implying that Christians should live with the same rigor as physical athletes given that their struggle is greater, he does not give more details about sexual abstinence in marriage. However, it would be in keeping with the ascetic lifestyle he proposes to his people, with the need for self-denial to achieve self-control. While chastity is for all he says the following about consecrated chastity in speaking about the wedding between Christ and the Church: «the first place in the choir goes to the consecrated virgins»<sup>64</sup>. Saint Chromatius also insists on the perpetual virginity of Mary, whom he calls the mother of all virginity<sup>65</sup>.

### *Patience*

Patience appears in four of the lists. In *Sermon 12* he proposes it as the precept to cure someone suffering from the illness of irascibility<sup>66</sup>. Considering that this sermon presents the virtues precisely as precepts, and that these need to be “eaten” first in order to be able to eat “more substantial food”, patience is thus presented as one of the virtues that must be gained first in order to make spiritual progression. Saint Chromatius sometimes presents precepts as disciplinary for helping someone to acquire self-control, as would be the case of those given to irascibility.

The description of this virtue fits with the cardinal virtue of fortitude, while purity, another virtue of the same list of *Sermon 12*, fits with the cardinal virtue of temperance and love with that of justice. Thus, while he does not employ the term cardinal virtue, he does seem to recognize the need to obtain certain basic virtues before progression can be made in others.

In *Tract 17* Saint Chromatius defines the Beatitude of the meek in terms of humility and patience: «The meek are people who are gentle, humble and moderate, with a simple faith and who are patient in the face of any injuries»<sup>67</sup>. The meek person is able to bear with injury and not give into anger given that he possesses these qualities, which are helped by detachment from the desire for worldly goods and desire for the reward of heaven.

<sup>63</sup> Cf. S28,41-47.

<sup>64</sup> S10,28-29: «Chorus virginum sacrarum primum locum [...] obtinet».

<sup>65</sup> Cf. T2,43.

<sup>66</sup> Cf. S12,127-128.

<sup>67</sup> T17,117-119: «Mites sunt homines mansueti, humiles et modesti, in fide simplices et ad omnem iniuriam patientes».

In *Tract 25* Saint Chromatius opens his sermon saying: «The Lord, through examples of patience and humility, wishes to conform us to the model which He bases on the Gospel teaching»<sup>68</sup>. Given this introduction what follows could be taken as his teaching on patience and humility. He first speaks about how a Christian who has been injured sets his hope on future compensation that will come in heaven. There is a clear link then, to hope. He calls a person who bears offenses blessed and says that the fortitude acquired during times of peace will give him the strength for martyrdom. So, a patient and humble person lives with hope and builds fortitude. As well, implicit in this passage is the connection to love, because the patient person forgives offenses. His connection between patience and love is made evident in other tracts<sup>69</sup>. These are reasons why patience seems to be a basic virtue for Saint Chromatius.

### *Charity*

Although charity only appears once in the five lists alongside love in *Sermon 12*, it is important to observe what Saint Chromatius has to say about this essential Christian virtue. We note that 14 out of the 33 times the word charity appears in his writings, it shows up together with a word signifying unity (including unanimity or concord) or peace, or with both of them together<sup>70</sup>. Furthermore, eight of those times are in relation to maintaining peace and unity within the Church<sup>71</sup>. He declares the maintaining of unanimity to be what is most pleasing to God<sup>72</sup>, who is the «author of peace and concord»<sup>73</sup>. The Beatitude of peacemakers is obviously connected to this concept of charity. Both *Tract 17* and *Sermon 41*, which are about the Beatitudes, connect peacemaking to maintaining or restoring unity within the Church.

<sup>68</sup> T25,5-7: «Ad omne nos exemplum patientiae et humilitatis Dominus per evangelica praecepta conformat».

<sup>69</sup> Cf. T21,87-89: «excludere iracundiam de corde debemus [...] tenere vero pacem fraternam, servare caritatem»; T58,16: «hoc est enim vere caritatem et pacem circa fratrem servare, non iram in animo collocare».

<sup>70</sup> Cf. T17,203-205; T17,215-216; T17,220; T21,89-90; T22,5-12; T58,1-2; T58,16-17; T58,36; T59,44; T59,83; S1,107; S31,94; S31,108; S36,1-2.

<sup>71</sup> Cf. T17,203-205; T17,215-216; T17,220; T59,44; T59,83; S1,107; S31,94; S31,108.

<sup>72</sup> Cf. T59,8-9.

<sup>73</sup> T58,1: «pacis et concordiae auctor est».

Saint Chromatius sometimes links the word pious with love, even attributing it to God<sup>74</sup>. Putting together that patience is closely connected to hope and that piety is closely connected to love, this could be important for observing the presence in some way of hope and love in his lists of virtues, for patience and pious are both present in the list of *Sermon 1*, patience and love are present in *Sermon 12*, and patience and pious are both present in the list of *Tract 34*. Thus the theological virtues seem to be somehow present in his lists of virtues.

### *Other virtues*

The above-mentioned word pious could also be linked with goodness and merciful, two other words appearing in the list of virtues of *Tract 34*. Their presence can be explained by his attributing these three virtues especially to God in the preceding tract<sup>75</sup>. Just before his list of *Tract 34* he urges not to seek glory nor wealth of the world, and here he is counterposing a worldly attitude with a heavenly attitude, that of God the Father.

### *Returning to Faith and justice/good works*

Saint Chromatius often pairs together faith and good works, similarly to the case of the virtues treated above where faith was seen to accompany justice. It seems that for him “justice” and “good works” are often used in an interchangeable way. It could be said that faith plus justice or good works are the fundamental aspects of the Christian life, the two things necessary for obtaining salvation. While faith is mentioned apart from good works, good works is almost always paired with faith. Although individual attention needs to be given to each of these notions it needs to be remembered that together they make up a whole for Saint Chromatius.

Saint Chromatius sets faith in opposition to heretics, pagans and Jews. In *Sermon 28* he says that only those keeping the true faith win the race<sup>76</sup>. For him faith is a new life born from the womb of the mother the Church through baptism. The washing of Baptism brought about by grace dynamically changes the person effecting a new precious being<sup>77</sup>. This faith will

<sup>74</sup> Cf. T26,50; S8,106; T33,149-150.

<sup>75</sup> Cf. T33,151-153: «quanta misericordia caelestis ille et aeternus Pater, qui solus pius et bonus et misericors est».

<sup>76</sup> Cf. S28,3-17.

<sup>77</sup> Cf. S19,40-42: «Natura in ea vilis, sed commutatio pretiosa. Ita et caro nostra natura quidem vilis est, sed commutatione gratiae pretiosa efficitur».

grow if her children remain in her motherly embrace where they are nourished by her teachings<sup>78</sup>. Christians must live in coherence with the faith they have received in baptism. A consequence of receiving the faith is the need to live in accordance with it, which is to live faithfully. In remarking that the attribute of being faithful shows up often in Saint Chromatius' writings, Cian points out an important detail about what this term meant for early Christians: «this attribute had been assumed by the popular mentality as the distinctive characteristic of the Christian. Very often we find it written on the paleo Christian tombstones»<sup>79</sup>. Faith, then is something dynamic, something living which is meant to grow and bear the fruit of eternal salvation.

The idea just mentioned, of living faithfully, includes within it the aspect of good works «opera bona»<sup>80</sup>. This notion is presented in various ways by Saint Chromatius using as base the word *opus*: «opera misericordiae»<sup>81</sup>, «opera iustitiae»<sup>82</sup>, «opus devotionis»<sup>83</sup>, «opus devotionis ac fidei»<sup>84</sup>, «opera fidei atque iustitiae»<sup>85</sup>, «opera vitae atque iustitiae»<sup>86</sup>. Opposing notions appear as «opera peccatorum»<sup>87</sup>, «opera malignitatis»<sup>88</sup>, «opera iniquitatis»<sup>89</sup>, and «operibus iniustitiae»<sup>90</sup>. Another notion, «conversation»<sup>91</sup>, translated as “comportment”, also needs to be addressed since it is paired with faith and has an affinity with good works.

The terms good works, works of mercy and other terms involving the word works, “opera”, are treated by H. Petré in her book *Caritas*. Although she never mentions Saint Chromatius in this book, she does speak, among others, about Saint Cyprien, Saint of Poitiers and Saint Ambrose, who all had a special influence on Saint Chromatius. It is reasonable to suppose

<sup>78</sup> Cf. T55,33-37.

<sup>79</sup> V. CIAN, *La catechesi Aquileiese nel IV secolo*, Trieste 1993, 170: «questo attributo sia stato assunto dalla mentalità popolare quale distintivo caratterizzante il cristiano. Lo troviamo spessissimo sulle iscrizioni tombali paleocristiane».

<sup>80</sup> Cf. T19,116; T30,56; T32,217; T41,60; S3,30; S12,79-80; S35,49.

<sup>81</sup> Cf. T29,79; T45,86-87; S11,114.

<sup>82</sup> Cf. T28,52; T30,37; S6,80-81.

<sup>83</sup> Cf. T25,56.

<sup>84</sup> Cf. T26,107.

<sup>85</sup> Cf. T17,181; T19,54-55; T19,105-106; T41,130.

<sup>86</sup> Cf. T41,177-178.

<sup>87</sup> Cf. T31,79.

<sup>88</sup> Cf. T35,169.

<sup>89</sup> Cf. T41,181.

<sup>90</sup> Cf. S6,83.

<sup>91</sup> Cf. T28,6-7; T31,36; S6,29; S36,6.

that their usage of these concepts should be closely related to his own usage. Above all Petré relates or identifies these terms with charity.

“Good works”: this expression which for the Jews designates the exercise of charity is found again in the New Testament. [...] The expression, which is vague in itself, could designate different activities: not every good work is necessarily a work of charity. [...] In Saint Paul, this expression is frequent, but the sense is often vague<sup>92</sup>.

It is well to remember here that Saint Chromatius depends primarily on the Bible for the content of his teachings and that Saint Paul has a special place for him. After the Gospels the New Testament works cited most in his tracts are the First and Second Letters to the Corinthians, the Letter to the Romans, the Letter to the Ephesians, the First Letter of John and the Book of Revelation<sup>93</sup>. Therefore, if the notion good works is used in a vague way in Saint Paul, it is not surprising that it is also somewhat vague in Saint Chromatius. It does seem that he connects the term “opera bona” to works of mercy in some places. But it will be helpful to first mention other terms to see this application more clearly.

Regarding “opera misericordiae”, Petré says that it means «everything done for the poor and weak (...and is) one of the most generally used expressions by Christian authors»<sup>94</sup>. Saint Chromatius seems to intend the same thing since giving to the poor is mentioned within the same context as this term<sup>95</sup>. The same holds for «opus devotionis ac fidei»<sup>96</sup>.

As for “opera iustitiae”, Petré also connects it with works of mercy:

<sup>92</sup> H. PETRÉ, *Caritas étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, 241: «Oeuvres bonnes»: cette expression qui désignait chez les Juifs l'exercice de la charité se retrouve dans le grec du Nouveau Testament. [...] L'expression, très vague en elle-même, peut désigner des activités diverses: toute œuvre bonne n'est pas nécessairement un acte de charité. [...] Chez saint Paul, l'expression est fréquente, mais le sens en est souvent très vague».

<sup>93</sup> Cf. R. FABRIS, «Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei tractatus in Mattheum», extract from *Miscellanea* IV, 98: «seguono per ampiezza di citazione le lettere di Paolo ai Corinzi, I Cor. 26 volte, con 9 allusioni; 2 Cor. 8 volte, la lettera ai Romani, 22 volte, Efesini, 10 volte, la prima lettera di Giovanni 10 volte, e l'Apocalisse 8 volte e 11 allusioni».

<sup>94</sup> H. PETRÉ, *Caritas étude sur le vocabulaire latin*, 250: «tout ce que fait celle-ci pour les pauvres et les faibles [...] est une des expressions les plus généralement employées par les autres chrétiens».

<sup>95</sup> Cf. T45,85-90; S11,112-118.

<sup>96</sup> T26,107.

The name of ‘the just’ already for the Jews meant the perfect man, and the Hebrew notion of justice, the religious notion renewed by Saint Paul, remains fundamental for Christian doctrine. [...] numerous passages of the Old Testament present almsgiving as a means for being purified of one’s sin, that is to say, of acquiring justice<sup>97</sup>.

For Saint Chromatius, the above interpretation matches with the context of the surrounding passage only sometimes<sup>98</sup>. In several of his footnotes Lemarié comments that there are occasions when the context requires a broader meaning to be given to “opera iustitiae”, that these words be taken as the practice of Christian virtues in general, given that they are opposed to “opera iniustitiae” which are presented as vices<sup>99</sup>. Similarly, in *Tract* 19 the context of “opera iustitiae atque fidei” is of giving testimony to the truth received through the faith. The term «bonis operibus»<sup>100</sup> shows up once in this tract where it seems best understood in the same sense as “opera iustitiae atque fidei”.

The one time “opus devotionis” appears it is used in Saint Chromatius’ spiritual interpretation of the passage «if pressed into service to go one mile go two»<sup>101</sup>, which he says means bringing someone to the fullness of the faith after he has accepted God the Father.

Returning to the term “opera bona” and taking into account that almsgiving was considered as a means to be purified of sin, he does speak of “opera bona” in regards to redeeming this current age<sup>102</sup>, and being

---

<sup>97</sup> H. PETRÉ, *Caritas étude sur le vocabulaire latin*, 247-248: «Le nom de ‘juste’ désignait déjà chez les Juifs l’homme parfait, et la notion hébraïque de justice, notion religieuse renouvelée par saint Paul, restait fondamentale dans la doctrine du christianisme. [...] de nombreux textes de l’Ancien Testament présentaient l’aumône comme un moyen de se purifier de ses péchés, c’est-à-dire d’acquérir la justice».

<sup>98</sup> Cf. T30,32-44; S28,25-37.

<sup>99</sup> Cf. J. LEMARIÉ, *Introduction général, Chromace d’Aquilée. Sermons* (SC 154), Paris 1969, 181, note 1: «Chez Cyprien, l’expression “opera iustitiae” désigne les oeuvres de charité (cf. H. Pétré, “Caritas”, p. 246). Il en sera ainsi parfois chez Chromace; cf. S11 p.222, n.1. Dans le cas présent, l’acception est plus large: il s’agit de la pratique des vertus chrétiennes en général, comme il ressort du contexte (les “oeuvres de justice” sont opposées aux “oeuvres d’injustice”: luxure, avarice, etc.). On retrouve le même sens dans le S. 12,100 et probablement S. 15,135». A more general interpretation could likewise be given to T28,51-53: «Sed idcirco sanctificari nomen ipsius postulamus, ut in nobis sanctificetur per opera iustitiae, per fidei meritum, per gratiam Spiritus Sancti».

<sup>100</sup> T19,114-116: «Magnificatur enim Deus in nobis apud incredulos et infideles, si secundum praecepta divina vivamus, si bonis operibus luceamus».

<sup>101</sup> *Mt.* 5:41.

<sup>102</sup> Cf. T32,216-217: «Et ideo huiusmodi dies atque hoc tempus vitae praesentis bonis operibus redimere debemus».

cured of the illness of the soul<sup>103</sup>. He also connects almsgiving and good works in the same passage: «If we wish the Lord to hear our prayers, we should commend them to Him with good works and almsgiving»<sup>104</sup>. But there are other times when there is a broader meaning to the term, as for example when he says that good works are a means to glorify God<sup>105</sup>, and when he mentions them in connection with virtue and in contrast to heretics<sup>106</sup>. In conformity with what was cited above from Petré, it seems that also for Saint Chromatius the term “bona opera” can have a more ample sense than works of charity, although sometimes it simply means works of charity, especially almsgiving.

Petré does not mention the terms “opera caeleste” and “opera vitae ac iustitiae” but the context of both terms regards meriting eternal life or eternal damnation. The term “opera caeleste” is brought up with regard to faith in the Risen Christ and bearing fruits in this life to obtain eternal life. As for “opera vitae ac iustitiae” the surrounding text presents the opposing term “opera iniquitatis”, as well as sin, vice and eternal death<sup>107</sup>.

The above reflection on the meaning of “bona opera” and related words is helpful for shedding light on why faith shows up several hundred times in Saint Chromatius writings while hope 37 times and charity 33 times. In fact, the three words appear together only two times and one of those times Lemarié asserts to be most likely inauthentic<sup>108</sup>. Saint Chromatius’ aim is to instill Christian living in his sheep. He is much more interested in its practical realization than in any theoretical presentation. Thus, he is looking to bring about an operative charity in his people, which, in his culture, as was shown in reference to Petré’s book, above all involved giving

<sup>103</sup> Cf. S12,79-80: «infirmis autem animae, si non curatur bonis operibus».

<sup>104</sup> S3,29-31: «Si volumus ergo orationes nostras a Domino exaudiri, commendare eas bonis operibus et elemosynis debemus»; also T30,56.

<sup>105</sup> Cf. T19,114-116: «Magnificatur enim Deus in nobis apud incredulos et infideles, si secundum praecepta divina vivamus, si bonis operibus luceamus».

<sup>106</sup> Cf. T41,58-60: «Ita et haeretici insidiantur domesticis avibus Christi, in quibus pennae virtutum sunt et plumae operum bonorum»; and cf. S35,46-60.

<sup>107</sup> Cf. T41,177-178.

<sup>108</sup> Cf. J. LEMARIÉ, *Introduction général, Chromace d’Aquilée. Sermons*, 197, note 6 (regarding S35,4): «La qualification des trois vertus théologiques a peu de chances d’être authentique. Elle ne se retrouve nulle part ailleurs chez Chromace, alors qu’elle est fréquente dans les gloses introduites par le compilateur de l’homiliaire du Pseudo-Bède. Dans les sermons de Chromace, on ne trouve qu’une autre fois L’énumération des trois vertus théologiques». (S33,80).



to the poor. While the word charity is little present, the word almsgiving and the need to help the poor does show up frequently<sup>109</sup>. As well, he teaches clearly that greed is opposed to charity<sup>110</sup>. In turn, the connection of “bona opera” to the sense of meriting for eternal life has relation to Saint Chromatius’ work to instill an operative hope in his flock. There are many references to meriting and bearing fruit through one’s faith and works for the reward of eternal life. Thus, while the words hope and charity do not show up nearly as often as faith, the effort to make them truly present in the lives of his people is very present.

The other term to be addressed is comportment, “conversatio”, which is paired with faith or the lack of faith nine times, and also appears on its own. This term appears thirteen times in a negative sense<sup>111</sup>, and is usually accompanied by adjectives such as “terrena”, “non rectam”, “veterem”, “turpem”, “mala” or “vana”. It also appears ten times in the good sense<sup>112</sup> and is usually accompanied by adjectives such as “sanctam”, “lucida”, “honestae”, “fidelissimae”, or “caelestis”. The term “opera” (along with related terms) and “conversatio” have a similar usage in being put together with faith for meriting eternal life, although, while “opera” points more to the action, “conversatio” points more to the one acting. Holiness is said three times of comportment and never of works, for example. However, while works points more to the action than comportment, works cannot be understood in Saint Chromatius as something produced exteriorly to the person acting. For good works is sometimes paired with virtue<sup>113</sup>, and its contrary, sin is paired with vice<sup>114</sup>. Even the fact that comportment and works are interchanged gives the sense that works involves an imminent activity, an interior action which improves the person doing the good work

<sup>109</sup> Cf. S3,7; S28,27.

<sup>110</sup> Cf. S31,109-111: «qui contemplatione avaritiae non unanimatem, non pacem, non caritatem servamus»; as well in *Sermon* 12 in opposing vices to virtues he opposes avarice to charity.

<sup>111</sup> Cf. T17,31; T18,38; T23,77; T31,40; T41,167; T43,70; T46,115; T56,54; S3,91; S393-94; S5,13; S5,36; S24,81.

<sup>112</sup> Cf. T20,52-53; T28,6-7; T31,36; T33,121; T42,77; T57,81; S3,87; S5,37-38; S6,29; S35,47.

<sup>113</sup> Cf. T41,59-60: «domesticis avibus Christi, in quibus pennae virtutum sunt et plumae operum bonorum»; S11,112-114: «Possumus autem in capillis etiam virtutes animae significatas agnoscere; in unguento vero pretioso, opera misericordiae»; S35,49: «in castitate momm et in sanctitate bonorum operum».

<sup>114</sup> Cf. T41,176: «in perpetuam mortem per vitia et peccata sepeliunt»; S35,56-57: «ab omnibus simul vitis et peccatis».

or worsens the person who is sinning. Saint Chromatius also gives this idea when he ascribes good works as a quality inhering in the person himself<sup>115</sup>.

It was observed that Saint Chromatius' use of the words involving works is not very strict. Various adjectives were shown to be used somewhat interchangeably. His close connection of the words good, life, justice and mercy show his integral vision of Christian life. For him these notions are tied together in a person whose actions are aimed at obtaining salvation. Likewise, the words evil, injustice and sin are tied together for him in the person whose actions lead to eternal punishment. The fact that he ties concepts of holiness, justice and life to good works or comportment also has a pedagogical aspect for it implies the interior effect on the person resulting from good works and comportment.

Saint Chromatius shows the unity of the above-mentioned notions in various places. With regard to sinful works leading to hell and good works leading to heaven he teaches that sinners are: «buried in perpetual death for their vices and sins [...] the saints and all believers are living before God on account of their works of life and justice»<sup>116</sup>. The person who does good works loves God and in contrast the person who sins hates God: «By unjust works of sin one loves either mammon or the devil in doing his will. God cannot be loved whose precepts are hated»<sup>117</sup>.

Besides the general sense of loving God, as just mentioned, Saint Chromatius treats good works as affecting one's relation with God in many ways. By good works His name is able to be blessed<sup>118</sup>, a person is worthy of praising Him<sup>119</sup>, a person is able to make his prayers be heard by Him<sup>120</sup>, it is the best

<sup>115</sup> Cf. T41,58-60: «Ita et haeretici insidiantur domesticis avibus Christi, in quibus pennae virtutum sunt et plumae operum bonorum».

<sup>116</sup> T41,176-178: «in perpetuam mortem per vitia et peccata sepeliunt [...] sancti atque omnes credentes per opera vitae ac iustitiae Deo viventes». Also: T35,169-171: «iniquitatis suae fructus et opera malignitatis accrescentibus peccatis accumulet, damnandus brevi in poenam aeternam». T33,108-109: «Hanc ergo ianuam vitae, si fide cordis et iustitiae operibus pulsemus»; T33,119-121: «Non enim omnibus aperitur, nisi his quos iusta merita et sanctae conversationis vita commendat».

<sup>117</sup> T31,78-81: «Verum qui per iniqua opera peccatorum mammonam vel diabolium diligit, faciendo ipsius voluntatem, Deum amare non potest, cuius praecepta contemnit».

<sup>118</sup> Cf. T28,51-53: «Sed idcirco sanctificari nomen ipsius postulamus, ut in nobis sanctificetur per opera iustitiae, per fidei meritum, per gratiam Spiritus Sancti».

<sup>119</sup> Cf. T36,6-7: «ita agere, ita conversari debemus, ut digni ad laudandum Deum habeamur».

<sup>120</sup> Cf. S3,29-31: «Si volumus ergo orationes nostras a Domino exaudiri, commendare eas bonis operibus et elemosynis debemus».

way to please Him<sup>121</sup>. The idea of pleasing Christ by works is presented in a particularly warm way: «Christ is revived and refreshed in every virtue of our soul, in every devotion of faith, in every work of justice, mercy and piety, because He Himself is the author and instigator of every good work»<sup>122</sup>. Here Jesus is the instigator of good works and the one who is pleased by good works. On the contrary, sinners are showing ingratitude for Christ's passion: «If we serve works of injustice [...] we are subjecting ourselves to the control of the devil and are making ourselves ungrateful for Christ's passion»<sup>123</sup>.

## Conclusion

A consideration of the five different lists of virtues found in Saint Chromatius' writings has given us insight into his view of the Christian life which is not so much to be understood theoretically as it is something to be practiced. The special pairing of faith and justice/good works manifests how faith needs to be accompanied by charitable action that above all means responding to the needs of the poor.

Though Saint Chromatius does not develop the notion of good works much beyond "almsgiving", a parallel can be drawn between his view of the lived faith and what Pope Francis emphasizes today. On his own Pope Francis has produced three encyclicals, the first two of which are about Social Doctrine themes. In the third and most recent encyclical, *dilexit nos*, he relates his prior two encyclicals to the love of Jesus Christ:

The present document can help us see that the teaching of the social Encyclicals *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti* is not unrelated to our encounter with the love of Jesus Christ. For it is by drinking of that same love that we become capable of forging bonds of fraternity, of recognizing the dignity of each human being, and of working together to care for our common home. [...] I ask our Lord Jesus Christ to grant that his Sacred Heart may continue to pour forth the streams of living water that can heal the hurt we have caused, strengthen our ability to love and serve others, and inspire us to journey together towards a just, solidary and fraternal world<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Cf. T57,80-81: «inde Deo placeamus, et non magis per fidem et sanctam conversationem».

<sup>122</sup> S11,120-123: «Reficitur enim et recreatur Christus in omni virtute animae nostrae, in omni studio fidei, in omni opere iustitiae, misericordiae et pietatis, quia ipse auctor et institutor est omnis boni operis».

<sup>123</sup> S6,83-85: «Si autem operibus iniustitiae serviamus [...] ipsi nos diabolicae dominationi subicimus, et ingratham facimus Christi passionem».

<sup>124</sup> FRANCIS, Encyclical letter *Dilexit nos*, n. 217.220.

Both Saint Chromatius and Pope Francis perceive our faith as God begetting love in us that is expressed through loving actions aimed especially at the most needy of our society.

Holiness, patience and chastity are other virtues that are highly prized by Saint Chromatius. The Christian needs to seek to avoid sin and courageously imitate and follow after Jesus Christ, who is our model and reward, along our pilgrimage in this life home to heaven.

Emilio Martínez Albesa

## ΑΩ Las bienaventuranzas en la obra de san Juan de la Cruz

### Bienaventurados los enamorados...

San Juan de la Cruz (1542-1591)<sup>1</sup> nos sorprende afirmando que decir *bienaventurados* «es tanto como decir enamorados»<sup>2</sup>. Hemos escuchado repetidamente que *bienaventurado* significa dichoso, afortunado, feliz; y sabemos que, en la tradición cristiana, los *bienaventurados* en sentido estricto son los santos del cielo porque la *bienaventuranza* se identifica con la vida eterna. Así es también en la obra de este místico castellano<sup>3</sup>; pero él precisa que, como tal vida «no se da por menos que amor»<sup>4</sup>, solo la alcanza quien está en-amorado. Los santos son, por tanto, enamorados. Él hace sinónimos de *bienaventurado* y *enamorado*. No cabe duda de que aquí se coloca en la estela de otro san Juan, el evangelista, para quien Dios es amor y el cristianismo también (cf. *1Jn* 4, 7-11).

Ahora bien, con esto, nuestro místico no solo señala al amor como a lo decisivo para la salvación eterna —la materia de la que seremos examinados después de la muerte<sup>5</sup>—; sino que hace de él el hilo conductor de las

---

<sup>1</sup> Citaremos de las obras de san Juan de la Cruz siguiendo la edición de Eulogio Pacho: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2010<sup>9</sup>.

Siglas:

1S = *Subida del Monte Carmelo*, Libro I1<sup>o</sup>

2S = *Subida del Monte Carmelo*, Libro II2<sup>o</sup>

3S = *Subida del Monte Carmelo*, Libro III3<sup>o</sup>

1N = *Noche oscura*, Libro I1<sup>o</sup>

2N = *Noche oscura*, Libro II2<sup>o</sup>

CB = *Cántico espiritual*, segunda redacción

LIB = *Llama de amor viva*, segunda redacción

<sup>2</sup> 2N 12,1; cf. 2N 5,1.

<sup>3</sup> Cf. CB 14-15,26 y LIB 1,1, por ejemplo.

<sup>4</sup> 2N 12,1.

<sup>5</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, 60.

bienaventuranzas del evangelio de san Mateo, mostrando la santidad como meta alcanzable en esta tierra a través del amor. El amor hace que la frontera entre lo eterno y lo temporal se difumine y que, con ello, la bienaventuranza escatológica se haga ya presente aquí, mediante la experiencia de fe, en el matrimonio espiritual, que es unión de amor<sup>6</sup>. «Este beso» o «abrazo» que une en matrimonio a Dios y al alma santa en esta tierra «es la unión [...] en la que se iguala el alma con Dios por amor» y pasa a vivir «vida tal feliz y gloriosa, como es vida de Dios», hallando paz y suavidad<sup>7</sup>. El «estado de unión con Dios» es entonces la «nueva y bienaventurada vida» de quien está despojado del hombre viejo<sup>8</sup> y puede decir que, entregado al amor, ya no vive él, sino Cristo en él<sup>9</sup>. De aquí, que «todo el deseo y fin del alma y de Dios en todas las obras de ella es la consumación y perfección de este estado» unitivo<sup>10</sup>. A esta luz, tiene pleno sentido que la muerte del bienaventurado sea siempre muerte de amor, independientemente de la modalidad natural que adquiera<sup>11</sup>. Si bien en el siglo XVI, gracias a la enseñanza de santo Tomás de Aquino de trescientos años atrás, se aceptaba de sobra que los premios de las bienaventuranzas pudieran comenzar a gozarse en la vida terrena por reverberación o «cierta incoación imperfecta de la bienaventuranza futura»<sup>12</sup>, la declaración y el énfasis en el rol que el amor juega en esto me parece original de san Juan de la Cruz.

El Dios que se desposa con el alma es el Hijo, es Jesucristo, único camino al Padre<sup>13</sup>. La bienaventuranza es siempre recepción del *toque* delicado de Jesús, que iguala a sí y transforma en él a quienes se enajenan al mundo<sup>14</sup>;

<sup>6</sup> Cf. CB 25,1 y 2S 3,5.

<sup>7</sup> CB 24,5.

<sup>8</sup> 2N 9,4.

<sup>9</sup> Cf. CB 12,7 y 22,6.

<sup>10</sup> CB 22,6.

<sup>11</sup> Cf. LIB 1,30.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Parte I-II, BAC, Madrid 1989<sup>2</sup>, 526-527. Recientemente, se ha insistido en esto: J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 99: «Son promesas escatológicas [las bienaventuranzas], pero no debe entenderse como si el júbilo que anuncian deba trasladarse a un futuro infinitamente lejano o sólo al más allá. Cuando el hombre empieza a mirar y a vivir a través de Dios, cuando camina con Jesús, entonces vive con nuevos criterios y, por tanto, ya ahora algo del *éschaton*, de lo que está por venir, está presente. Con Jesús, entra alegría en la tribulación».

<sup>13</sup> Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013<sup>4</sup>, 13-15 y 98-99.

<sup>14</sup> Cf. LIB 2,17-18; 1S 4,5-7; 1S 5,6, y CB 28,10 («Amado mío, todo lo áspero y trabajoso quiero por ti y todo lo suave y sabroso quiero para ti»).

experiencia colmada de que «si un gozo niegas, ciento tanto te dará el Señor en esta vida temporal y espiritualmente»<sup>15</sup>. «Bienaventurado el que, dejando aparte su gusto e inclinación, mira las cosas en razón y justicia para hacerlas», porque ha entrado por el camino de Cristo<sup>16</sup>. Para nuestro autor, el Verbo encarnado es el agente de las bienaventuranzas no solo porque ellas describen un camino de seguimiento e imitación suya, siendo él por tanto el modelo de vivencia de ellas<sup>17</sup>; sino también porque las *dice* (las proclama, las promete; bendice) y las *pone* (las hace, las realiza; concede el premio) en su calidad de «Hijo de Dios» «Salvador»<sup>18</sup>. «¡Dichosa el alma a quien Dios las hablare!»<sup>19</sup>. Además, el mensaje y el premio de las bienaventuranzas es siempre Cristo mismo: «hermano, compañero y maestro, precio y premio»<sup>20</sup>. La bienaventuranza es posesión de Dios en Cristo, visión de Dios, visión sabrosa, que hace a los enamorados-bienaventurados entender «los misterios eternos de su Encarnación, que no es la menor parte de su bienaventuranza» incluso en el cielo<sup>21</sup>.

Analicemos lo que San Juan de la Cruz escribe a cerca de las bienaventuranzas de *Mt* 5, pues no puede dejar de ser instructivo, rico y significativo. Advirtamos de entrada, sin embargo, que en la obra sanjuanista encontramos solo dos citas y una referencia de *Mt* 5,3, una cita de *Mt* 5,6 y dos citas de *Mt* 5,8. En conjunto, no es mucho<sup>22</sup>. Otros pasajes evangélicos son, en

<sup>15</sup> 3S 26,5 (cf. *Mt* 19,29), y cf. LIB 2,23.

<sup>16</sup> *Dichos de luz y amor* 45.

<sup>17</sup> Así puede deducirse de 2S 7,4-12; 2S 22,5-6, y los *Romances «in principio erat Verbum»*.

<sup>18</sup> 3S 29,3; LIB 3,46, y 2N 12,1.

<sup>19</sup> 2S 31,2. Bien podemos aplicar esta exclamación de dicha a las bienaventuranzas que Jesús dice y hace, aunque san Juan de la Cruz la aplica a las palabras de las locuciones sustanciales.

<sup>20</sup> 2S 22,5.

<sup>21</sup> CB 37,1. Cf. *Jn* 17,3. En la explicación de esta estrofa en *Cántico B* se haya una clara «orientación a la visión beatífica»: E. PACHO, *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Último comentario*, Fonte, Burgos 2018, 174. Pero perfectamente puede interpretarse en la poesía como experiencia de conocimiento progresivo que inicia en esta tierra, como vemos en S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 25-26.

<sup>22</sup> Una razón de que san Juan de la Cruz no recurra más a las bienaventuranzas podría estar en sus diferencias con SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Parte I-II, cuestiones 68 a 70. Mientras que el Aquinate las considera como actos y no como virtudes o hábitos, san Juan de la Cruz las interpreta más bien como virtudes o actitudes virtuosas en un proceso de santificación. Este atiende más a los hábitos que a los actos; quizá porque entiende que la unión del alma con Dios en este mundo es total y permanente en la sustancia del alma y sus potencias en cuanto hábito y transeúnte en estas en cuanto a acto (cf. 2S 5,1-2); si bien no menoscaba el valor de los actos, los cuales son decisivos en la orientación moral y espiritual de la persona, y reconoce como bienes

efecto, más recurrentes en ella. De hecho, hasta el presente, las bienaventuranzas no parecen haber despertado interés entre los estudiosos del místico fontiverense. A pesar de esto, podemos reconocer una presencia tácita del mensaje de las bienaventuranzas en el corazón mismo de todo el dinamismo espiritual sanjuanista, siendo de ello un eco aquella «dichosa ventura» de la *Noche oscura*, tal y como veremos.

### **Bienaventurados los pobres de espíritu. La purgación activa del espíritu**

#### *La virtud de la pobreza de espíritu como fruto de la purgación*

[El alma,] apagando el gozo vano en estas obras [moralmente buenas], se hace pobre de espíritu, que es una de las bienaventuranzas que dice el Hijo de Dios (*Mt 5,3*), diciendo: *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos*<sup>23</sup>.

Este texto se encuentra en *Subida del Monte Carmelo*, el tratado dedicado a lo que el cristiano ha de hacer activamente de su parte con la ayuda de la gracia para disponerse a recibir la acción purificadora de Dios que le permita alcanzar la unión con Él en igualdad de amor, y que no es otra cosa que procurar desnudar y liberar su espíritu de toda afección a las criaturas temporales y espirituales. Está en el tercer libro del tratado, que versa sobre la purgación activa del espíritu; concretamente, dentro de la parte dedicada a la purificación activa de la voluntad con vistas al perfeccionamiento de la caridad, y, más específicamente, en un capítulo sobre la negación del gozo de la voluntad en los bienes morales, que son las virtudes y las buenas acciones.

Presenta la bienaventuranza de *Mt 5,3* como el tercero de los cinco provechos de esta negación, los cuales son: librarse de engaños del demonio; perfección de las obras; pobreza de espíritu; mansedumbre, humildad y prudencia en el obrar, y estima de Dios y de los demás, librándose de vicios. En esta lista, el primer provecho es meramente negativo (evitar un

---

morales las virtudes y los actos (cf. 3S 27,1). Además, difiere de la descripción que hace santo Tomás de los contenidos de las singulares bienaventuranzas. Es posible que, ante el prestigio teológico del dominico, el carmelita haya preferido evitar suscitar polémicas inútiles a sus fines; ciertamente se muestra despreocupado de la discusión acerca de la colocación teológica de las bienaventuranzas en el cuadro de virtudes y dones.

<sup>23</sup> 3S 29,3.



mal); el segundo es positivo instrumental; el tercero es positivo virtuoso; el cuarto es también positivo virtuoso, traduciendo el anterior en la relación interpersonal, y el quinto es positivo y negativo a un tiempo, como fruto consecuente. El tercero parece así ser el central y principal, pues, viene preparado de alguna manera por los dos primeros y prolongado fructuosamente en los dos siguientes, como de él derivados, y se presenta como un provecho positivo en sí mismo sin necesidad de más consideraciones que su expresa identificación con el contenido de la bienaventuranza.

San Juan de la Cruz interpreta aquí la pobreza de espíritu como un fruto virtuoso que se recibe en el espíritu por la práctica habitual de la negación de la vana autocomplacencia en las obras buenas realizadas y virtudes alcanzadas. Se trata pues de una virtud consolidada por ejercicio de actos («se hace» pobre), es decir, de un estado virtuoso, que es expresión del estado del alma perfecta que alcanza la santidad o bienaventuranza, ahora en la esperanza y mañana en la vida eterna. Precisamente, la promesa para este estado virtuoso de la pobreza es el mismísimo reino de los cielos: Dios mismo gozado. Ello nos permite ya intuir una dependencia entre todas las demás bienaventuranzas y esta de la pobreza de espíritu. Además, el autor nos recuerda que tal fruto virtuoso es una de las varias bienaventuranzas *dichas* por el Hijo de Dios, por quien es la Palabra única y eficaz del Padre, que dice y realiza lo dicho, recordándonos la raíz y sentido cristológico que tienen. La materia sobre la que aquí se niega el gozo o complacencia, es decir, sobre la que se practica el desapego interior, no son todas las criaturas, sino específicamente las propias obras buenas y virtudes; por lo que el santo entiende el ser «pobre de espíritu» de una forma restringida como pobreza o desapego de los bienes morales —todo más, espirituales (como veremos que amplía en otro texto)—, como pobreza de lo propio del espíritu, excluyendo de este concepto el desapego de los bienes temporales, naturales y sensuales porque no llegaría a ser pobreza del *espíritu*, sino solo del *sentido*<sup>24</sup>. El que *el espíritu se haga pobre* indica aquí que el espíritu ya no encuentra embarazo en los bienes específicamente morales. Sin embargo, atendiendo al pensamiento del autor de que la perfección del espíritu completa la del sentido, hemos de entender que se está presuponiendo el desapego de los bienes temporales, naturales y sensuales, previamente desarrollado en el mismo tratado, y que la pobreza del espíritu viene a perfec-

<sup>24</sup> Cf. 3S 13,1.

cionar la desnudez de los afectos también hacia estos bienes. Tal pobreza de espíritu respecto a los bienes morales no excluye además la pobreza relativa a los bienes sobrenaturales y otros más también espirituales, de la que se tratará a continuación en la obra, si bien ella requerirá alguna puntualización acerca del modo de negar el afecto hacia algunos de esos bienes.

La pobreza del espíritu es aquí específicamente, para nuestro santo, desapego de la propia bondad moral, por tanto, humildad profunda. Es corona de la virtud de la pobreza evangélica, en cuanto que presupone la pobreza virtuosa respecto de los bienes de los sentidos y en cuanto que es más fina y elevada que esta, al alcanzar los bienes morales. Esta pobreza, conservándose en el horizonte de lo *activo*, o sea, de lo alcanzado con el propio esfuerzo auxiliado por la gracia (ascesis), requerirá todavía de ulterior perfeccionamiento en la noche oscura *pasiva* del espíritu, en la que será Dios quien actúe de forma infusa en el alma (mística).

### *El premio temporal de la pobreza de espíritu*

Y ésta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares afecciones e inteligencias, que, en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío y tiniebla, lo abraza todo con grande disposición, para que se verifique en él lo de san Pablo (2Cor 6,10); *Nihil habentes, et omnia possidentes*. Porque tal bienaventuranza se debe a la tal pobreza de espíritu<sup>25</sup>.

Este texto contiene al final una referencia a la bienaventuranza de Mt 5,3, aludiendo a ella sin citar el pasaje evangélico. El párrafo cierra el capítulo de *Noche oscura* donde se relata la pena del alma en la noche pasiva del espíritu por sentir que no puede orar. En esta purgación, el alma tiene vacía su memoria de noticias, su entendimiento de lumbre y su voluntad de afecciones particulares, quedando sin entender ni gustar cosa alguna en particular. Pero gracias a la luz de la misma sabiduría divina que la embiste con tales efectos penosos, esa alma purgada de particulares abrazará con generalidad y facilidad todas las cosas. Y es que en Dios se tiene todo.

No nos extrañará encontrar esta referencia a la pobreza de espíritu en *Noche*, obra que trata de la noche pasiva, si advertimos que el autor se refiriere

<sup>25</sup> 2N 8,5.

aquí al fruto de esta virtud ya perfeccionada y no a la ascesis por adquirirla, sobre la que ha tratado anteriormente en *Subida*.

San Juan de la Cruz remite a san Pablo en lugar de a san Mateo para apoyar en este texto la bienaventuranza de la pobreza de espíritu, que, no obstante, no deja de referirla con términos mateanos. La inspiración en *Mt* 5,3 es pues evidente, y le sirve para interpretar a su luz el texto de *2Cor* 6,10<sup>26</sup>. En *2Cor* 1-10, el Apóstol expresa las paradojas de los ministros de Dios que, por su comportamiento bueno en medio del mundo, paciente en las tribulaciones, acreditan su pertenencia a Dios; en concreto, describe cómo viven con una riqueza interior que escapa a los ojos del mundo. Se presentan como quienes nada tienen, poseyéndolo todo. Pablo habla de un contraste entre la impresión de la gente y la realidad interior de estos; sin embargo, Juan de la Cruz lo aplica a la experiencia de vida del pobre de espíritu, a la libertad y al señorío que tiene respecto de todo adquiridos por la renuncia a las cosas particulares.

El texto sanjuanista presenta un fruto o premio de la pobreza de espíritu que podrá ser mayor o menor según sea el grado de esta virtud («tal [...] se debe a tal [...]»), que aparece aquí como grado elevadísimo, considerándose perfecto. Se refiere a ese fruto —a la experiencia que presenta Pablo— con el nombre de «bienaventuranza»; pero no en el sentido de la gloria en la vida eterna, sino de dicha experimentada ya en esta vida temporal, y lo vincula a una virtud, la «pobreza de espíritu», entendida de una manera más próxima a como nosotros la entendemos, pues incluiría aquí el desapego tanto hacia lo espiritual como también hacia lo material.

El autor prefiere no citar *Mt* 5,3 para quedar en mayor libertad de utilizar estos términos con una acepción semántica más amplia y general que en los otros textos donde sí cita expresamente el versículo; así como para presentar el premio de tal pobreza en la vida temporal y no en la vida eterna, a diferencia de lo que hace la primera de las bienaventuranzas mateanas al referirse al reino de los cielos.

---

<sup>26</sup> También Joseph Ratzinger relacionará *2Cor* 6,8-10 con las bienaventuranzas evangélicas, particularmente con las de *Lc* 6,20-23: J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 99-101.

*El sentido ascético y preparatorio de la pobreza de espíritu*

Procuren ellos [los maestros espirituales] desembarazar el alma y ponerla en soledad y ociosidad, [...] de manera que esté vacía en negación pura de toda criatura, puesta en pobreza espiritual, que esto es lo que el alma ha de hacer de su parte, como lo aconseja el Hijo de Dios (*Lc 14,33*), [...]. Lo cual [la renuncia de todas las cosas] se entiende no sólo de la renunciación de las cosas temporales según la voluntad, mas también del desapropio de las espirituales, en que se incluye la pobreza espiritual, en que pone el Hijo de Dios la bienaventuranza (*Mt 5,3*).

Y vacando de esta manera el alma a todas las cosas, llegando a estar vacía y desapropiada acerca de ellas, que es [...] lo que puede hacer el alma de su parte es imposible, que deje Dios de hacer lo que es de la suya en comunicársele, a lo menos secretamente<sup>27</sup>.

Estos dos párrafos se encuentran en *Llama de amor viva*, pero dentro del llamado *tratadillo sobre la dirección espiritual*, por lo que se entiende que el autor vuelva sobre el tema de la tarea activa de la renuncia de las criaturas en una obra donde trata de la cumbre de la vida espiritual. El texto sintetiza magníficamente toda la labor activa con la que el alma se dispone con provecho para la unión con Dios y presenta dos acepciones distintas de *pobreza espiritual*. En la primera frase, parece identificar la pobreza espiritual con toda la purgación activa de renuncia que le compete hacer al alma, definiéndola como «negación pura de toda criatura», en aquel mismo sentido amplio de 2N 8,5; si bien, cabría también entender los dos sintagmas no necesariamente como identificación sino como escalones progresivos. En la segunda frase del primer párrafo, sin embargo, recupera claramente la acepción estricta de 3S 29,3, al circunscribir la pobreza espiritual de *Mt 5,3* a un tipo de pobreza incluido dentro del desapropio de las cosas espirituales y que aquí no especifica más, pero que sería al que se referiría en sentido propio la bienaventuranza de Mateo, es decir, al desapropio de las propias obras buenas y virtudes.

Para san Juan de la Cruz, la pobreza de espíritu de la primera bienaventuranza se refiere específicamente al vaciamiento del aprecio por los propios méritos morales, a una humildad moral radical, que, por ello, siendo la más perfecta pobreza, obtiene la bienaventuranza del cielo. Hasta que la pobreza no llegue a este grado, no se alcanzará a recibir la bienaventuranza. No

<sup>27</sup> LIB 3,46.

obstante, este autor no descarta una acepción amplia del concepto de pobreza espiritual para referirse al desapego de las criaturas, tanto temporales como espirituales, cuyo grado de perfección dependerá de la intensidad del desapego y de las criaturas a las que se extienda.

En este texto, el santo recalca el origen de la bienaventuranza en Cristo, con el solemne título de Hijo de Dios, a la manera de otras citaciones suyas de *Mt 5* que hemos visto. Esto, tanto porque es Jesús quien la pronuncia, como porque es quien la realiza o dona («pone»), comprometiéndose con la promesa hecha. Jesús es Palabra veraz y eficaz del Padre.

A continuación, este pasaje sanjuanista nos declara la relación entre las dimensiones activa y pasiva de la vida espiritual: como todo lo que el hombre puede hacer en su camino a Dios se reduce a disponerse, todo su vaciamiento activo es un abrirse a la acción de Dios en él, y Dios, que es fiel y es quien más busca la unión<sup>28</sup>, no deja de actuar comunicándose. El concepto de pobreza de espíritu está por tanto encuadrado principalmente en la purgación ascética o activa y su sentido es preparatorio para disponerse a la acción purificadora y mística de Dios.

## **Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia. La purgación pasiva del espíritu**

### *El hambre divinizadora*

No comer en pastos vedados, que son los de esta vida presente, porque *bienaventurados son los que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos* (*Mt 5,6*). Lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siéndolo él por naturaleza, como el fuego convierte todas las cosas en fuego.<sup>29</sup>

Este breve texto de los *Avisos espirituales* contiene la única cita de *Mt 5* en los escritos menores y la única cita de *Mt 5,6* en todo el corpus sanjuanista. No tenemos certeza de que sea composición original de san Juan de la Cruz; puede haber sido obra de algún discípulo o intérprete a partir de expresiones de las obras del santo<sup>30</sup>. De cualquier forma, corresponde perfectamente a su pensamiento.

<sup>28</sup> Cf. LIB 3,28.

<sup>29</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos espirituales, Puntos de amor reunidos en Beas* 106/27.

<sup>30</sup> Cf. E. PACHO, en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 104 (nota 3).

El tema del hambre de Dios es central en el itinerario espiritual sanjuanista. Este texto sintetiza muy bien lo esencial de la doctrina del místico: desapegarse de todo lo temporal —la pobreza activa y ascética de «no comer en pastos vedados»— porque el apetito a las criaturas y el hambre de Dios serían incompatibles, de forma que, negado tal apetito, crecerá esa hambre y sed dolorosa al menos en su primera expresión, que conduce a la bienaventuranza de «hacernos dioses por participación» mediante la purificación pasiva y mística del «fuego» divino en la noche oscura. Se evidencia así aquí el rol mediador, en el pensamiento del santo, de la cuarta bienaventuranza (*Mt* 5,6), que contiene ya experiencia de purgación pasiva, entre la primera (*Mt* 5,3) y la sexta (*Mt* 5,8) bienaventuranzas.

### **Bienaventurados los limpios de corazón. La fecundidad de la purgación pasiva**

#### *La purificación obrada por el amor*

San Juan de la Cruz hace un símil entre la purificación de las almas en el purgatorio por medio del fuego y la purgación pasiva del espíritu en la noche oscura por medio del amor: «ésta es la diferencia: que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan sólo con amor»<sup>31</sup>. Tras interpretar el *Sal* 50,12 como petición de amor purificador, concluye:

Porque la limpieza de corazón no es menos que el amor y gracia de Dios; porque *los limpios de corazón* son llamados por nuestro Salvador *bienaventurados* (*Mt* 5,8), lo cual es tanto como decir “enamorados”, pues que la bienaventuranza no se da por menos que amor<sup>32</sup>.

Estamos ante un texto fundamental de este doctor de la Iglesia. Se encuentra en *Noche oscura*, obra dedicada a la dimensión pasiva de la purificación, en la parte que trata sobre la noche oscura del espíritu. Habla de la acción purificadora de Dios en nuestra alma, declarando que es una acción de amor: Dios nos purifica amándonos e inflamándonos en amor de correspondencia. Se menciona expresamente a Cristo como autor de la bienaventuranza y, esta vez, en *Mt* 5,8, en cuanto Salvador.

La simultaneidad e identificación entre la limpieza y el amor es importante: el amor purifica identificándonos consigo, como el fuego, y en este sentido el amor no está condicionado a la pureza, sino que es siempre po-

<sup>31</sup> 2N 12,1.

<sup>32</sup> 2N 12,1.

sible (es amor divino) y es precisamente él el que produce tal pureza; no es pues esta limpieza un requisito antecedente para abrir paso posterior al amor, por más que la pobreza o purgación activa predisponga a acogerlo más plena y rápidamente y que el vaciamiento sea sí requisito necesario para la perfección de la unión. La unión solo será perfecta con la pureza alcanzada por la acción pasiva de Dios Amor, que completa y perfecciona el vaciamiento procurado con la pobreza activa, pues solo dicha pureza permitirá que la unión sea total; pero la unión perfecta es, en definitiva, el resultado de un proceso amoroso desde el inicio y por tanto siempre unitivo, aun cuando la unión tenga efecto purgativo, iluminativo e identificativo. Para nuestro santo, el alma limpia de corazón es el alma que ama ya con toda su capacidad, que es toda y nada más que amor, amor de Dios participado, que ha alcanzado la igualdad de amor con Dios, que es «Dios por participación»<sup>33</sup>.

La «bienaventuranza» que se menciona al final del texto es ciertamente la beatitud celestial, la cual, se dice aquí, «no se da por menos que amor»; lo cual nos recuerda que: «A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición»<sup>34</sup>. De manera que los «bienaventurados» son propiamente los santos del cielo, los que alcanzaron la perfecta unión con Dios. De hecho, la promesa ligada a esta bienaventuranza es la visión de Dios, visión beatífica que se realizará en la vida eterna. Pero precisamente por ello, la pureza de corazón representa una prenda de salvación eterna porque es ya unión perfecta en cuanto se puede en esta tierra, mereciendo ya aquí los puros la calificación de bienaventurados.

Hermosa y elocuentemente, el santo hace sinónimos tres conceptos: «limpios de corazón», «bienaventurados» y «enamorados». Las bienaventuranzas son cuestión de amor; expresan el modo de vivir de quienes están poseídos por el amor de Dios: en-amorados. Todas ellas describen ya la vida de perfección en la tierra, apuntando, con sus promesas en futuro, la espera propia de la vida temporal hasta el pleno cumplimiento en la eterna. Al mismo tiempo, mediante los contenidos de cada una, dibujan un camino de ascenso. En tal camino, la cita que nos ocupa, refiriéndose a la purgación pasiva del espíritu, nos posibilita considerar a estos limpios de

<sup>33</sup> 2N 20,5.

<sup>34</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, 60.

corazón como estadio de perfección de aquellos pobres de espíritu que el autor nos presentó en la purgación activa de *Subida*; por más que, para el autor, *corazón* y *espíritu* en estas dos bienaventuranzas no sean sinónimos, mientras que para nosotros sí lo son ambos de interioridad. Los limpios de corazón están llenos de amor porque se han purgado activa y pasivamente por el amor, vaciándose de todo afecto ajeno a ese mismo amor: han dejado su condición y aman a Dios como quiere ser amado, aman tal como Dios ama, con su amor.

### *La divinización del alma*

El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace el alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. Porque estos, pocos que son, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio. De donde san Mateo (5,8), dice: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, etc. Y, como decimos, esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios, porque así lo dice san Juan (1Jn 3,2), diciendo: *Sabemos que seremos semejantes a él*, no porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación<sup>35</sup>.

Este texto es muy representativo de cómo entiende san Juan de la Cruz que el alma llegue a ser Dios por participación. Estamos en la parte de *Noche* dedicada a la noche pasiva del espíritu y en un capítulo que presenta los cinco grados más elevados de amor divino<sup>36</sup>. El texto habla de la cumbre de la vida espiritual, de la plenitud del amor y unión con Dios que el hombre puede alcanzar: la visión beatífica después de la muerte.

En este sentido, el autor se sirve de *Mt* 5,8 para demostrar que los perfectos, unidos a Dios con ardor suave y deleitoso, cuando mueran, accederán directamente a la visión beatífica sin pasar por el purgatorio por estar ya purgadísimos en vida por el amor. Sitúa por lo tanto esta bienaventuranza en lo más alto de la perfección de la vida cristiana, en la meta del camino, y la aplica a los santos que, habiendo obtenido en la vida temporal la

<sup>35</sup> 2N 20,5.

<sup>36</sup> Están tomados del opúsculo *De decem gradibus amoris secundum Bernardum* del dominico Elvico Teutónico, aunque por error se atribuyen aquí a san Bernardo y santo Tomás de Aquino: cf. E. PACHO, en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 660 (nota 2), y S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 82.



limpieza superlativa del amor, en cuanto es posible en esta vida, al morir se asimilarán totalmente a Dios por la visión beatífica. Continúa identificando la limpieza del corazón con el amor en su máximo grado; siendo una limpieza tan perfecta que requiere necesariamente de la purificación pasiva. Incluso hacer ver que la limpieza se perfeccionará ulteriormente en la visión beatífica puesto que esta visión es la causa de la semejanza del alma con Dios; podemos decir que tal visión purificaría e iluminaría al alma beata al modo que lo haría a los ángeles y en el orden correspondiente, conforme a lo explicado en 2N 12,3-4, siguiendo en esto las ideas del Pseudo-Dionisio Aeropagita<sup>37</sup>.

### La *dichosa ventura* en el núcleo de la doctrina sanjuanista

Podríamos condensar el núcleo de la doctrina de san Juan de la Cruz en este macarismo: *¡Dichosa ventura es la noche oscura porque conduce a la unión transformante de amor con Dios!*<sup>38</sup> Contiene los tres elementos que conforman todas las bienaventuranzas<sup>39</sup>: una bendición o *aseveración* de felicidad (dichosa ventura – bienaventurados), una *situación* que no es feliz desde la lógica terrena (noche oscura – pobreza, mansedumbre, aflicción, hambre, misericordia, limpieza, siembra de paz, persecución, padecimiento de hostilidad ajena) y un *motivo* que es promesa de un don plenificante que habrá de recibirse pasivamente<sup>40</sup> (unión transformante – reino de los cielos, posesión de la tierra, consuelo, satisfacción, misericordia, visión divina, reconocimiento ajeno de la propia filiación divina, reino de los cielos, suerte de los profetas).

<sup>37</sup> Se trata de la teoría de la iluminación divina jerarquizada de las criaturas espirituales, cf. E. PACHO en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 633 (nota 2).

<sup>38</sup> Puede suscitar algún recelo el «es» identificativo entre la dicha y la noche; sin embargo, san Juan de la Cruz no duda en hablar de «la noche dichosa». La unión se produce todavía en la noche de la fe y la noche, desde esta unión, cambiará radicalmente de significado, dejando de ser «penosa», «áspera y adversa» para ser «amable»; aunque seguirá siendo oscura por la fe, conservando un necesario halo oscuro en esta vida hasta la visión beatífica.

<sup>39</sup> FRANCISCO, Catequesis en Audiencia general (29 de enero de 2020): «Cada bienaventuranza está compuesta de tres partes. Primero está siempre la palabra “bienaventurados”; luego viene la situación en la que se encuentran los bienaventurados: la pobreza de espíritu, la aflicción, el hambre y la sed de justicia, y así sucesivamente; finalmente está el motivo de la bienaventuranza, introducido por la conjunción “porque”».

<sup>40</sup> FRANCISCO, Catequesis en Audiencia general (29 de enero de 2020): «la razón de la dicha no es la situación actual, sino la nueva condición que los bienaventurados reciben como regalo de Dios».

Toda la enseñanza sanjuanista representa así una gran bienaventuranza. La *dichosa ventura* sanjuanista —tan semejante a la *bien-aventuranza* evangélica— es expresión de felicidad por una experiencia de liberación y de comunión que anticipa *un no sé qué* de la gloria celestial<sup>41</sup>. Se trata, como las bienaventuranzas mateanas, de la comunicación de una experiencia pascual<sup>42</sup>, eminentemente cristológica y salvífica, que encierra un dinamismo espiritual<sup>43</sup> y que se vive mediante las virtudes teologales, pues son el medio para unirnos a Dios en esta vida.

La *noche* consiente salir libremente, sin lastre alguno, del propio egoísmo y sus residuos —y de la mentira que conlleva sobre las criaturas, sobre uno mismo y sobre Dios—; lanzarse mediante el amor en la fe con esperanza hacia Cristo sin que nada ni nadie pueda estorbarlo, y alcanzarlo, entrar en su misterio y por Él acceder a la comunión trinitaria, que nos da la anhelada igualdad de amor con Dios, por la que podemos corresponderle como Él merece y nosotros deseamos. El traspaso del velo de la muerte física por ulterior estrechamiento de amor con Dios<sup>44</sup> permitirá superar la distancia que la condición humana natural aún separa de la perfección de la unión. La experiencia sanjuanista conserva el carácter de apuesta de fe propio de las bienaventuranzas, en cuanto que la dicha, felicidad o plenitud anhelada se alcanza en la noche con la comunión con Dios en Cristo, pero como prenda de plenitud futura que se perfeccionará en la eternidad<sup>45</sup>.

Esto lleva a nuestro místico a leer las bienaventuranzas de *Mt 5* desde su significado para la relación personal con Dios, como expresiones de la ex-

<sup>41</sup> Cf. 1N 11,3-4; 2N 1,2; 2N 22,1; 1S 1,1 y 4; 1S 15,1-2; 2S 1,1; 2N 9,8; 1S 15,1-2; 2N 14,3, y poesía *Por toda la hermosura*.

<sup>42</sup> FRANCISCO, Catequesis en Audiencia general (29 de enero de 2020): «Dios, para entregarse a nosotros, elige a menudo caminos impensables, tal vez los de nuestros límites, los de nuestras lágrimas, los de nuestras derrotas. Es la alegría pascual».

<sup>43</sup> FRANCISCO, Catequesis en Audiencia general (29 de enero de 2020): Las bienaventuranzas «son camino para alcanzar la alegría». El dinamismo es interpretable como *camino*.

<sup>44</sup> En san Juan de la Cruz, la muerte del alma en matrimonio espiritual es siempre muerte de amor: cf. LIB 1,30.

<sup>45</sup> Toda bienaventuranza es «apuesta» «válida de cara al futuro» (*venturus*), pues «una felicidad sin futuro deja de serlo»; convertir la felicidad en obligación aquí nos haría caer «en la frustración»: A.M. CHÉRCOLES, S.J., *Las Bienaventuranzas, corazón del Evangelio*, Mensajero, Bilbao 2014<sup>2</sup>, 14-15. En *Cántico*, san Juan de la Cruz se aventura a adelantarnos algunos trazos de la plenitud de la beatitud celestial: cf. CB 38-39. Enfatiza «el significado de la gloria esencial» y presenta la aspiración del alma en la comunión trinitaria como «razón última de la “igualdad de amor”»: E. PACHO, *Cántico Espiritual*, 179-180.

perencia teologal de liberación y comunión a través de las oscuridades de la vida cristiana en el mundo<sup>46</sup>. La liberación consiste, primero, en liberarse de la cautividad de las pasiones y apetitos sensitivos y, después, en desnudar el espíritu de todas las imperfecciones espirituales, mediante las respectivas purificaciones pasivas (la *noche del sentido* y la *noche del espíritu*) que, por la sola acción de Dios, completan y perfeccionan esa purgación del alma que la misma persona, movida por el amor y auxiliada por la gracia, habría venido procurando mediante el ejercicio activo del desapego o negación de las afecciones sucesivamente sensitivas y espirituales a las criaturas. Este ejercicio le habrá dispuesto en alguna medida a recibir las purificaciones pasivas por las que Dios, uniéndola a sí y enriqueciéndola con la posesión de Él mismo en penetración de toda ella, comunicándosele e igualándola consigo, hace que la comunión con Él lo sea todo en ella<sup>47</sup>.

### ... porque se unirán a Dios

Para este doctor de la Iglesia, las bienaventuranzas son actitudes virtuosas del alma enamorada dentro de un dinamismo purificador y pascual en el que convergen la acción de Dios y la acción del hombre, lo pasivo y lo activo. Son la *buena noticia* de las actitudes virtuosas mediante las cuales podemos configurarnos con Cristo y entrar en sinergia con la acción del Espíritu Santo —don de Jesucristo— en nosotros y alcanzar el *reino de los cielos* en esta vida para gloria de Dios Padre y bien nuestro y de nuestro prójimo.

El genitivo *de espíritu* en los pobres de *Mt* 5,3 le lleva a leer las bienaventuranzas en el horizonte que abre la noche oscura del espíritu, presuponiendo por tanto la del sentido. Con la primera bienaventuranza, nos recuerda la dimensión activa de la ascesis por la cual nos predisponemos a la unión con Dios, nos anima al desapego de los bienes espirituales, presuponiendo también los demás, para buscar solo a Dios. Con la cuarta bienaventuranza (*Mt* 5,6), nos remite a la solicitud de Dios que anima la ascesis activa, pero que sobre todo sostiene y mueve al cristiano en su paso por la purgación pasiva de la noche del espíritu. Con la sexta bienaventuranza (*Mt* 5,8), nos

<sup>46</sup> Esto no ha de conducir en modo alguno a desencarnar las bienaventuranzas, que han de entenderse siempre a la luz de la encarnación del Verbo: cf. A.M. CHÉRCOLES, S.J., *Las Bienaventuranzas*, 21-23.

<sup>47</sup> Menciono primero las purificaciones pasivas a propósito, por ser las decisivas, no obstante que en principio la purgación activa del alma las preceda y acompañe en el tiempo.

presenta la dimensión pasiva de la noche del espíritu en su fruto de pureza en el alma, la cual permite la unión con Dios en el matrimonio espiritual con el Hijo con la fecundidad que conlleva. Las tres bienaventuranzas son comprendidas, por tanto, en estrecha vinculación y colocadas en el horizonte de la relación de la persona con Dios como tres estadios o facetas del dinamismo por el que el alma sale de sí misma y las cosas y se une a Dios en Cristo: desapegarse de las criaturas (*pobreza*), buscar a Dios solo con amor inquieto y desconsolado (*hambre*), encontrar a Dios que se complace en unirnos a Él en matrimonio espiritual (*pureza*).

En cuanto doctor de las virtudes teologales, este santo nos ayuda a ver cómo las bienaventuranzas están penetradas por ellas. Bienaventurados los que creen, esperan y aman porque están unidos a Dios. Estas tres virtudes están presentes en cada bienaventuranza que él cita. Son inseparables<sup>48</sup>. La fe<sup>49</sup> pide desprenderse de los afectos a las criaturas, se purifica en la soledad de ellas y nos alcanza la unión con Dios en esta tierra. La esperanza<sup>50</sup> infunde gozo en la ascesis, permite caminar hacia Dios en la seca oscuridad y nos inflama en la unión con Dios con el deseo del abrazo eterno. El amor<sup>51</sup> a Cristo es el único motor que nos desprende el corazón de las criaturas, es acrisolado en gratuidad durante la noche oscura, es maduro, pleno y transformante en la unión con Dios, hasta el punto de que bienaventurado significa enamorado, pues solo el amor alcanza la bienaventuranza. «La caridad es la que enlaza perfectamente la existencia terrena y la bienaventuranza»<sup>52</sup>. Para nuestro santo, estas virtudes son Dios mismo dado a nosotros, puesto a nuestro alcance ya en esta vida.

<sup>48</sup> Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, *Un camino de experiencia*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 156-157 (cf. 2S 24,8).

<sup>49</sup> Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 58: La fe es «Dios mismo, hecho sabiduría accesible para la pequeña inteligencia del hombre, a la que diviniza y abre a nuevas posibilidades de inteligibilidad y comprensión».

<sup>50</sup> E. PACHO, «Esperanza teologal», en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, a cargo de E. PACHO, Monte Carmelo, Burgos 2009, 409: «Es Dios mismo quien suscita en el hombre la tendencia activa y el deseo ardiente de tender a él, como la propia bienaventuranza».

<sup>51</sup> M. NORBERT UBARRI, *Para venir a saberlo todo*, Fonte, Burgos 2019, 81: «La vida espiritual en clave sanjuanista es un camino de amor». La *Carta 26* ilumina los contrastes de las bienaventuranzas, que nos exigen comportamientos contrarios a la lógica del mundo actuados en fe, esperanza y caridad: «Y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor». Cada bienaventuranza manifiesta una ausencia de amor, reclama poner actos de amor y promete un premio de amor.

<sup>52</sup> A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Caridad teologal», en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, a cargo de E. PACHO, 221.

El carácter cristológico de las bienaventuranzas es enfatizado por san Juan de la Cruz, viendo en Cristo al modelo de la práctica de sus exigencias; pero sobre todo al garante de su fecundidad, en cuanto que es él quien las proclama, las bendice y las premia como Hijo de Dios Salvador. Siendo el premio él mismo<sup>53</sup>, la unión con Dios en él.

---

<sup>53</sup> Cf. 2S 22,5.



Alberto Mestre, L.C.

# **αω** Olismo morale della persona

## Visione d'insieme dell'organismo morale cristiano

### Introduzione

Un approccio adeguato alla teologia morale, che rispetti il riconoscimento dell'originalità e unità della razionalità pratica, quale principio di comprensione del dinamismo dell'agire morale cristiano, deve tenere conto dell'approfondimento dell'esperienza morale originaria, dello studio del percorso della costruzione del soggetto morale cristiano, della chiarificazione del modello di vita buona, dello studio delle virtù cardinali e dell'agire eccellente<sup>1</sup>.

Nell'analisi dell'esperienza morale non è, però, necessario, cercare dei fenomeni sorprendenti e curiosi, per scoprire la logica finalistica nel comportamento dei viventi, specialmente dell'essere umano. Basta osservare le attività più ordinarie. Infatti, ce ne sono tre che troviamo di speciale rilievo: la nutrizione, la crescita e la riproduzione. Queste attività hanno una caratteristica comune: sono attività immanenti, autoperfezionanti<sup>2</sup>.

Il comportamento morale mostra, come esperienza morale originaria, l'autorealizzazione, cioè, una crescita o un degrado. L'azione morale può "costruire l'uomo" ed è ciò che precisamente vuole dire san Gregorio di Nissa quando afferma che tramite il nostro agire «siamo i genitori di noi stessi»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 11.

<sup>2</sup> Prendiamo il termine da Ramón Lucas, cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo, spirito incarnato*, Paoline, Milano 1993. Il concetto dell'immanenza, come concetto chiave per comprendere il fenomeno della vita, domina da Platone e Aristotele fino a Hegel e Schelling. Particolarmente lo si trova sviluppato in Tommaso d'Aquino (e.g. THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, IV, 11). A tale rispetto mi sembra eccellente l'osservazione di Sofia Vanni Rovighi: «L'unità della sostanza [...] si inferisce dall'unità di azione» (S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. III, *La natura e l'uomo*, La Scuola, Brescia 1982<sup>6</sup>, 81).

<sup>3</sup> SAN GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, II, 3 (PG 44, 328).

L'esperienza morale originaria mostra una traccia di molteplici aspetti che intervengono in un'alta organizzazione, la quale integra in modo interrelazionato tutti gli elementi attivati. Questo succede anche nel corpo umano, dove tutti gli organi, i sistemi, gli ormoni, ecc., sono chiamati a lavorare in un modo olistico<sup>4</sup>, cioè, in senso integrale.

In questo articolo cerchiamo di offrire una sintesi di aspetti già presenti e conosciuti nella teologia morale, ma presentati da una prospettiva dove l'olismo integrale, ovvero composto da tutti i suoi elementi integranti, vanno verso l'eccellenza. Non si vuole approfondire nessun elemento nello specifico, ma si desidera mostrare in un modo semplice e chiaro la bellezza di questa armonia. Il contributo dell'articolo è precisamente quello di inquadrare correttamente questi elementi ed apprezzarne la sintesi.

L'articolo percorre brevemente alcuni elementi fondamentali presenti nella disciplina morale: le facoltà, le virtù, i Doni dello Spirito Santo, gli abiti, le passioni, le tendenze, le inclinazioni, la legge eterna, la legge naturale, i fini virtuosi, i beni fondamentali, la norma e la legge Nuova. Lo scopo fondamentale è specificare l'integralità olistica che contiene tutti questi elementi, avendo come obiettivo la realizzazione dell'azione eccellente della persona. Non si tratta allora, di un contenuto astratto, che è lontano dalla concretezza dell'essere umano, ma un contenuto che rivela l'eccellenza nel suo agire, fonte e realizzazione della felicità umana.

Uno di questi elementi è la virtù, la *dinamis* che rende possibile l'agire umano eccellente, integrando olisticamente tutte le facoltà e dimensioni in vista del vero bene. Purtroppo, però, le virtù oggi sono realtà che non hanno un sufficiente grado di accettazione nell'ambito formativo e sociale. Per quel che riguarda l'accantonamento, lo spostamento e la dimenticanza delle virtù ha avuto un ruolo privilegiato la dottrina psicoanalitica di Sigmund Freud. La sua visione antropologica ha mostrato l'uomo come mosso fundamentalmente da pulsioni consapevoli ma principalmente in-

<sup>4</sup> Dal greco ὅλος *hòlos*, cioè «totale», «globale», l'olismo è una teoria secondo cui le parti di un tutto sono in intima interconnessione (cf. *Oxford Dictionary of English*). In biologia questa teoria illustra come, assumendo l'organizzazione dei viventi secondo livelli gerarchici (da quello atomico-molecolare agli ecosistemi), ogni livello superiore mostra valori di funzionalità e di autoorganizzazione maggiori di quelli che scaturirebbero dalla semplice somma degli elementi di cui è composto e costituito il livello immediatamente precedente. Allora, l'essere vivente, e in modo particolare l'essere umano, in quanto tale, va considerato come una complessa unità-totalità, non riducibile a un semplice assemblaggio delle sue parti costituenti. Cf. S.A. SABBADINI, *Pellegrinaggi verso il vuoto: ripensare la realtà attraverso la fisica quantistica*, Lindau, Torino 2015.



conscie, di fronte alle quali non c'è molto da fare. In questo sistema non c'è posto per la volontà, la scelta, la libertà. Sono le pulsioni come l'aggressività e la sessualità che governano l'essere umano, per questo motivo non resta che subirle e resistere nel miglior modo possibile.

Secondo questa visione negativa e pessimistica dell'interiorità umana, allora, restano pochi elementi presenti nella formazione della persona. In cosa consisterebbe la formazione della persona se non esistesse la possibilità di vivere le virtù?

Nell'orizzonte filosofico attuale esistono autori che stanno recuperando e riscoprendo questi elementi perduti, quasi come se si trattasse di un naufragio. Un esempio di questo è il filosofo Alasdair MacIntyre, che scrisse *After virtue (Dopo la virtù)* riconoscendo che oggi viviamo con dei frammenti di una realtà, alcuni dei quali antichi, come quelli della saggezza di Aristotele, essendo però consapevoli che oggi non esiste un accordo sul tema delle virtù e del loro valore, ma avendo soltanto dei frammenti, che non hanno un'organizzazione completa.

La definizione classica presentava la virtù come un "abito operativo buono". In quanto "abito", *habitus*, esso consiste in una disposizione alla realizzazione di qualsiasi azione; questa disposizione è operativa, cioè, adatta all'azione, sostenuta dalla volontà, come facoltà; si tratta di un abito operativo "buono", vale a dire indirizzato al bene, che è il suo fine adatto.

### **Visione d'insieme delle facoltà, le virtù morali, le virtù teologali e i Doni dello Spirito Santo**

Lo studio dell'agire morale richiede di essere attenti a tanti elementi che entrano in gioco, ed è necessaria per questo motivo un'analisi accurata, dove ogni parte viene considerata nel suo posto, viene compresa nella sua funzione, nel suo collegamento con le altre parti, che devono essere considerate all'interno di un insieme integrato. Partiamo da una base antropologica che rispecchia tutte le funzionalità umane insite nell'unità della persona umana, a partire dalle funzioni più elementari, ovvero biologico-sensibili, fino alle più sublimi come la razionalità, il momento volitivo, ecc. Non si tratta allora di una morale delle facoltà, o un'antropologia delle facoltà<sup>5</sup>, dove si studia ogni facoltà come se fosse l'unica fonte, ma di una morale dove vediamo tutta la persona umana nella sua integrità.

<sup>5</sup> Cf. A. CHIESA, *La legge della gradualità. Superamento di una formula e assunzione di un'istanza* (Dissertatio-Series Mediolanensis, 30), Glossa, Milano 2020, 221.

Se le parti fanno riferimento a un tutto, e in questo tutto trovano una ragione superiore di essere, questo non è, però, in un senso meccanicistico. L'analisi delle parti diventa indispensabile, è un momento insostituibile, però non esaurisce l'indagine e in un secondo momento le parti vengono ricollegate nel tutto, per evitare il pericolo di perdersi nella divisione, nella dispersione<sup>6</sup>.

La riflessione sempre valida delle passioni, dei sentimenti, delle emozioni, o se si vuole, delle "pulsioni"<sup>7</sup>, in un linguaggio piuttosto freudiano<sup>8</sup>, ci avvicina alla dimensione più biologica dell'essere umano, dove la neuroscienza, la neurofisiologia, la corporeità e la sensibilità hanno un ruolo predominante. Questa è la dimensione che si ritiene ci accomuni agli animali. È vero, l'essere umano condivide tanti aspetti con gli altri animali, però sempre solo fino a un certo punto, perché l'essere umano vive la sua dimensione sensibile, neurofisica e addirittura biologica, come essere umano, cioè in modo razionale e soprattutto in modo spirituale<sup>9</sup>. Benché questo sia sempre un tema in via di approfondimento, il livello istintuale nell'uomo è inserito come un istinto in un essere razionale, ma non nel senso che l'istintività viene aggiunta, ovvero addizionata alla razionalità, perché altrimenti questa sarebbe una prospettiva dualista, cioè cartesiana, di pensare l'essere umano<sup>10</sup> e ciò non è accettabile. La visione "duale", invece, ricorda che l'essere umano vive, e per questo motivo sperimenta, il livello istintuale in un modo umano<sup>11</sup>.

La visione antropologica tomista dell'essere umano e delle sue facoltà distingue le passioni dell'appetito concupiscibile e dell'appetito irascibile<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Nelle scienze sperimentali esiste una divisione profonda, lo studio particolareggiato di un piccolo aspetto concentra l'attenzione del ricercatore, facendogli tante volte perdere la visione globale, d'insieme.

<sup>7</sup> Cf. A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1987, 63.

<sup>8</sup> Cf. D. CERVONE – L.A. PERVIN, *La scienza della personalità. Teorie, ricerche, applicazioni*, Raffaello Cortina, Milano 2009, 100.

<sup>9</sup> G.K. Chesterton nel suo libro *L'uomo eterno* presenta, come l'obiettivo dell'introduzione, la tesi: «che precisamente quando osserviamo l'uomo come un animale è quando precisamente conosciamo che non è un animale» (traduzione personale della versione di M. Manent): G.K. CHESTERTON, *L'home perdurable*, vol. II, Llibreria Catalonia, Barcelona 1927, 19.

<sup>10</sup> Cf. R. LUCAS LUCAS, «L'essere sostanziale dell'uomo: la persona», in ID., *L'uomo. Spirito Incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 243-253.

<sup>11</sup> Cf. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008, 152-160. Instinto, inteligencia y tipos de conciencia.

<sup>12</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 22-48. Le citazioni della *Somma Teologica* di San Tommaso di Aquino provengono della versione: THOMAS AQUINATIS, *Summa*

Non è questo il momento di fare uno studio approfondito degli appetiti, però è necessario capire che questi due appetiti appartengono alle facoltà umane nell'ordine del sensibile, ovvero esse rientrano nell'ambito biologico, relativo ai sensi, alla sensibilità e dunque non sono facoltà spirituali. Solo volontà e intelligenza sono spirituali, però, ribadiamo ancora una volta, le passioni sono facoltà sensibili di un essere razionale.

Le facoltà spirituali, l'intelligenza e la volontà<sup>13</sup>, sono le capacità che distinguono l'essere umano e che lo differenziano dagli altri animali.

Queste quattro facoltà, come capacità dell'essere umano, cercano di perfezionarlo tramite le sue attività immanenti: sono dunque gli atti i mezzi privilegiati per far crescere e perfezionare l'essere umano. Se però l'atto ha la debolezza della singolarità, è isolato e ha la fragilità dell'atomizzazione, la forza dell'attività, che consiste nella continuità, nella disposizione dinamica abituale al fare le cose, è la disposizione che facilita il raggiungimento delle mete e, in modo privilegiato, il raggiungimento dei beni difficili da raggiungere a causa di insidie e difficoltà. Queste disposizioni dinamiche dell'agire eccellente non sono altro che le virtù. La *virtus* è anche la forza necessaria per superare le difficoltà di ogni indole lungo la vita. Ma la virtù, allora, è considerata una realtà così pregiata nel mondo di oggi?

Niente affatto, la presunta importanza delle virtù per la vita, oggi non viene considerata. Viviamo un vero «tramonto dell'idea di virtù»<sup>14</sup>, nella forma che era conosciuta nel passato. Questo reale crollo è avvenuto progressivamente. Non è una novità dire che siamo, da tempo, in una generale crisi della visione morale, causata da un insieme di attacchi che in modo convergente ne hanno minato le basi.

Da una prospettiva filosofica, troviamo Immanuel Kant (1724-1804) che influisce con il suo legalismo e volontarismo morale; dopo di lui, F. Nietzsche (1844-1900) realizza una opposizione spietata a questa visione morale. Dalla prospettiva della psicologia, specialmente della psicoanalisi di Sigmund Freud, la scoperta di questo abisso oscuro che è l'inconscio,

*Theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, in latino, con la modalità abituale di citare, prima la parte, dopo la questione e finalmente l'articolo. Le traduzioni sono mie.

<sup>13</sup> Cf. *La simplex apprehensio* (*S.Th.* I-II, q. 19, a. 1), il giudizio (*S.Th.* I-II, q. 13, a. 3; q. 14,6), il ragionamento, in riferimento l'intelletto; l'intenzione (*S.Th.* I-II, q. 12; q. 19, a. 7), la scelta (*S.Th.* I-II, q. 13), l'esecuzione (*S.Th.* I-II, q. 16) e il consenso (*S.Th.* I-II, q. 16), in riferimento la volontà, costituiscono i loro atti propri.

<sup>14</sup> G. SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, Elledici, Torino 2011, 13.

renderà la virtù non solo inutile, ma addirittura la fa diventare un'ostacolo da superare, da cancellare.

La virtù, in quest'ottica, è solo una forma di violenta coercizione, una repressione masochista. All'uomo virtuoso va sostituito il modello di un — oltre uomo — [...], capace di vivere fino in fondo questo vuoto di senso, andando — al di là del bene e del male —, e quindi al di là della virtù<sup>15</sup>.

Con questi presupposti non è difficile capire come viene spalancata la porta permettendo l'ingresso di un'idea di libertà scollegata da ogni razionalità. La libertà precederà la razionalità, con il primato assoluto della scelta, che viene prima di ogni identità. Si tratta della corrente di pensiero dell'esistenzialismo di Jean Paul Sartre (1905-1980).

Sganciata la visione morale dalla razionalità, diventa emotivismo, e questa sarà la proposta del Circolo di Vienna, che ancora una volta fa sparire il concetto di virtù.

Trovandola già così moribonda, l'utilitarismo, con tutte le sue declinazioni come il consequenzialismo e il proporzionalismo, infligge un colpo che appare mortale alla teoria morale<sup>16</sup>.

Abbiamo seguito un percorso che apparentemente non ha ritorno. Tutte queste correnti di pensiero criticavano un modello di virtù rigido e monolitico. In alternativa, si può pensare un modo diverso di concepire la virtù? Un modello costruttivo e arricchente?

È possibile concepire un modello di vita virtuosa che, senza giungere alla dissoluzione dell'io, come vorrebbe Nietzsche, lasci però spazio alla valorizzazione della molteplicità e dei conflitti che lo abitano? Che, senza assolutizzare, come Sartre, la libertà, anzi radicandola nell'essere del soggetto e nella sua ragione, riconosca però il suo primato su ogni rigida regola precostituita? Che, pur non riducendo la morale a emotività, restituisca a quest'ultima il ruolo fondamentale che ha nella vita umana e che Kant le aveva negato? Che, senza ridurre la qualità morale dell'azione ai suoi risultati, non ricada nella logica di una pura interiorità e in un rigorismo indifferente alle umane aspirazioni alla felicità?<sup>17</sup>

Lo scopo delle seguenti pagine sarà mostrare come esista una tale teoria morale.

<sup>15</sup> G. SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, 16.

<sup>16</sup> Giuseppe Savagnone, oltre a presentare un itinerario del tramonto dell'idea di virtù, nel suo libro *Educare oggi alle virtù* offre una spiegazione molto didattica facendo riferimento a libri, film, ecc., che rispecchiano il percorso delle teorie morali lungo il periodo moderno e contemporaneo.

<sup>17</sup> G. SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, 23.

## Le passioni, l'*habitus* e le virtù in genere nella teologia morale

Un concetto attuale che ci porta diritti alla realtà umana delle passioni sono le pulsioni<sup>18</sup>. Queste sono gestite dall'istinto nell'animale e dall'intelligenza nell'essere umano.

Quando si parla di passioni, intendiamo tutti quegli appetiti sensibili che girano attorno all'aggressività e all'intemperanza, sia di tipo sessuale che quella in riferimento al nutrimento.

Le passioni tante volte vengono chiamate sentimenti o emozioni, benché queste ultime aggiungano una maggiore intensità e tante volte un cambiamento organico, come piangere, gridare, sudare, variare il battito cardiaco, tremare, ecc. Appaiono anche altri termini simili come "impulso", "tendenza", "inclinazione" e "desiderio". Questi termini sembrano sinonimi, però conservano una sfumatura propria. Così, come pulsione e impulso hanno la sfumatura di forza incontrollata, incosciente e propria dell'animale; tendenza e inclinazione privilegiano invece l'aspetto dell'attrazione verso un bene sensibile. Nell'essere umano contengono una valenza razionale, perché sono tendenze di un essere intelligente; finalmente poi il concetto di "desiderio" proporziona un aspetto affettivo e allora ha a che vedere con l'amore, e questo come atto principale della volontà.

Quando si cerca di moderare queste forze come le pulsioni, troviamo che sono due i grandi poli presenti: l'aggressività e l'intemperanza. Due pulsioni che descrivono precisamente la realtà delle passioni, benché in un linguaggio diverso. Mentre la pulsione ci ricorda una forza, un'energia e un impeto, sempre molto radicati nel versante corporale dell'essere umano, il concetto di passione fa riferimento a questa stessa forza, però in riferimento alla sensazione o allo stimolo che la produce. Questa reazione, che non è che una reazione subita dallo stimolo, ha un versante passivo, cioè, soffre l'impeto della sensazione e da ciò prende il nome di passione. Già abbiamo accennato a due modalità di pulsioni, che in certo modo raggruppano tantissime reazioni, possiamo però sempre rimandarle a questi due grandi gruppi: l'aggressività e l'intemperanza. Due modi diversi di reagire, che riceveranno la denominazione di passioni irascibili e passioni concupiscibili.

In questa sana visione antropologica, che sorge da un'accurata osservazione che già gli antichi conoscevano, scopriamo che di fronte a queste

<sup>18</sup> Cf. B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 2002, 490-491.

pulsioni l'essere umano può reagire in due modi diversi: uno positivo e costruttivo, e l'altro, in modo negativo e distruttivo. Queste forze possono essere moderate, canalizzate, indirizzate costruttivamente, e allora l'essere umano cresce a livello morale; o invece, possono essere incontrollate, disperse, disorientate distruttivamente, e allora l'essere umano distrugge gli altri o se stesso. L'esito non è insignificante, ha una portata determinante per la vita e la felicità della persona.

Il modo umano di orientare, ordinare, moderare queste pulsioni è tramite una forza capace di offrire l'adeguata canalizzazione di queste pulsioni. Questa forza veniva chiamata *dinamis*.

Allora, saranno queste *virtus* che avranno come compito di moderare in modo adeguato ed eccellente la sublimazione delle passioni, delle pulsioni, e in questo modo portarle a volare a quelle quote verso le quali è stato chiamato l'essere umano.

### La classificazione tomista delle passioni

È noto a tutti che le azioni umane (conscie e libere), cioè, intelligenti e fatte con volontà libera, includono altri aspetti. L'uomo non essendo solo spirito ma essendo anche un corpo sensibile, conosce e vuole a partire dal sensibile. La sensibilità è la dimensione dell'essere umano che lo fa tendere verso il "bene" sensibile, piacevole, anche chiamato appetito sensitivo. I sensi esterni percepiscono e conoscono sensibilmente le cose sensibili. I sensi interni elaborano queste sensazioni (la percezione), con il senso comune, l'immaginazione sensitiva, la memoria sensitiva e la stimativa-cogitativa.

	Conoscere		Desiderare, tendere verso
<b>Livello intellettuale</b>	Ragione		Volontà, appetito razionale
		Concupiscibile	
<b>Livello sensitivo</b>	Sensi esterni ed interni		Sensibilità, appetito sensibile
		Irascibile	

Come già abbiamo detto prima, queste tendenze, o movimenti dell'appetito sensitivo o della facoltà appetitiva della sensibilità, vengono chiamati anche passioni, sentimenti ed emozioni. Sono dunque reazioni, sono movimenti della sensibilità davanti a ciò che essa percepisce come "buono"

o “cattivo” per essa, ovvero, come sensibilmente piacevole o spiacevole. Queste valutazioni della sensibilità sono le risposte a tutto quello che offre “il mondo”. Si tratta di tutto un ventaglio di reazioni che hanno che vedere con i nostri bisogni-tendenze naturali: il godimento, il riposo, il conservarci in vita, il possesso, l’aver il potere, l’essere stimato dagli altri, il rimanere con gli altri, il conoscere, l’amare ed essere amati, ecc.

Se “il mondo” soddisfa positivamente i nostri bisogni-tendenze naturali, la nostra sensibilità reagisce positivamente; valuta in modo positivo la risposta del mondo e sorge il desiderio, la gioia.

Se “il mondo” non soddisfa i nostri bisogni-tendenze naturali, la nostra sensibilità reagisce con emozioni positive, ma forti (come il coraggio) oppure con emozioni negative (come la tristezza, il timore, lo scoraggiamento, l’ira)<sup>19</sup>.

Essendo il bene sensibile l’oggetto proprio delle passioni, sarà questa la prospettiva che ci interessa adesso, offrendo allora una classificazione non tematica, ma formale, cioè, descrittiva non del contenuto (non si distingue tra la tristezza per la disgrazia altrui e quella per “il bene altrui”, propria dell’invidioso), l’idea è quella di classificare il “bene” o il “male” in rapporto con l’appetito sensibile corrispondente.

<b>Passione</b>	<b>Di fronte al</b>	<b>In sé</b>	<b>Futuro</b>	<b>Presente</b>
Concupiscenza	bene	amore	desiderio	piacere, gioia
	male	odio	rifiuto	tristezza
<b>Passione</b>	<b>Di fronte al</b>	<b>In sé</b>	<b>Futuro</b>	<b>Presente</b>
Irrascibile	bene	lotta	possibile: speranza impossibile: scoraggiamento	possibile: gioia impossibile: tristezza
	male	resistenza	possibile: coraggio impossibile: paura	possibile: ira impossibile: rabbia

Ci interessa distinguere in questa modalità di classificazione fra “le passioni che spingono” ad agire perché siamo attirati sensibilmente verso qualcosa percepita come un bene (dal punto di vista della sensibilità), e quelle passioni che frenano perché qualcosa viene percepito come un male (sempre dal punto di vista della sensibilità). Dal fatto che le passioni abbiano

<sup>19</sup> Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per esseri santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003<sup>3</sup>, 159ss.

a che vedere col “bene” o col “male” sensibile, l’influsso nell’agire libero è diverso.

Nello studio della paura, per esempio, interessa molto conoscere gli elementi che bloccano ed impediscono di portare avanti un compito. Quando ci troviamo di fronte un male impossibile da superare nel futuro sorge la paura, però se si tratta del presente, sarà la rabbia che sorge incontrollata. Pensiamo adesso alle implicazioni che appaiono in ambito sociale, per esempio quando i giovani non riescono a trovare lavoro, non si vede soluzione a un certo problema cittadino, ecc.

La divisione secondo l’appetito concupiscibile e irascibile risponde anche al fatto che è diverso il compito virtuoso della ragione riguardo le passioni di uno o dell’altro tipo, cioè, è diverso il modo d’integrare le passioni nella ragione, il che implica che sono diverse virtù. In effetti, la virtù della temperanza e della forza sono diverse, perché fanno riferimento a passioni diverse. La temperanza canalizza e integra sotto la ragione le tendenze sensibili verso il semplicemente piacevole (passioni “concupiscibili”), non soltanto nel campo sessuale e del mangiare e bere, ma in ogni campo, come quello dello studio (la “curiosità” è intemperanza del voler conoscere). La forza dirige le tendenze verso il piacevole quando raggiungerlo diventa difficile perché esiste un ostacolo (passioni irascibili).

Quando si studiano le singole virtù s’introducono distinzioni tematiche. Per esempio: la temperanza riguardo il desiderio del cibo viene chiamata astinenza, riguardo il desiderio della bevanda sobrietà, riguardo le tendenze sessuali castità e purezza, riguardo l’apparire davanti agli altri (il vestire, ecc.) il pudore e l’onestà, ecc., riguardo il desiderio di sapere la *studiositas*, riguardo il desiderio di essere stimato l’umiltà, riguardo l’ira la mansuetudine, riguardo il desiderio di applicare giustizia la clemenza (una “giustizia” esagerata non è più giustizia, ma vendetta), ecc.

Nel caso della forza, quando si tratta dell’intraprendere grandi opere si chiama magnanimità (“grandezza di animo”), del dare generosamente è la magnificenza, del resistere ai mali è la pazienza, del perseverare nel bene è la perseveranza o costanza.



## L'*habitus* nella teologia morale e le virtù

Le virtù sono un *habitus* operativo buono<sup>20</sup>. Un *habitus* è una disposizione stabile. “Operativo” significa che ha a che fare con le nostre potenze o facoltà operative (ragione, volontà e appetito sensibile) e dunque riguarda azioni, attività, operazioni<sup>21</sup>. Che sia buono o per il bene, significa che le virtù sono qualità, disposizioni stabili buone, che perfezionano «quandam perfectionem potentiae, ut supra dictum est»<sup>22</sup>. Quando si tratta di un *habitus* operativo cattivo o per il male, abbiamo un vizio. Questi sono difetti, danneggiano invece di perfezionare.

Le virtù sono dunque perfezioni stabili delle potenze o facoltà operative, grazie alle quali queste possono realizzare le azioni proprie in modo non soltanto buono, ma addirittura eccellente, azioni che si realizzano con facilità, prontezza, piacere e naturalezza e queste perfezioni diventano una “seconda natura” o modo di agire, nelle mutevoli circostanze e di fronte ai diversi e molteplici oggetti. Le virtù in quanto *habitus* sono tutt’altro che abitudini: rigide, che creano una dipendenza, quasi meccaniche. Al concetto di virtù sono legati i concetti di “eccellenza” e di “operazione”, un tipo di “attività” o di “agire”.

Per la persona umana diventa indispensabile agire con stabilità, questo produce armonia ed equilibrio e riesce a rendere la persona serena e felice, benché spesso in mezzo a situazioni complicate. Però non si esaurisce qui, la persona è chiamata a un operato eccellente, cioè, che punta a dare il meglio di se stesso, fa uscire dalla mediocrità, a tutti i livelli: iniziando dagli scopi elevati, generosi, trascendenti, che puntano a costruire l’uomo nel miglior modo possibile. Al contrario, il vizio degrada, non tanto perché porta a compiere azioni riprovevoli, ma perché il degrado è proveniente dall’interno, la distruzione cominciata nel profondo della persona. Ed

<sup>20</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 55, a. 3: «Virtus importat perfectionem potentiae, unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I *De caelo*. Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quandam importat; unde Dionysius dicit, in IV cap. *De div. Nom.*, quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus». Cf. *S.Th.* I-II, q. 55, a. 4.

<sup>21</sup> La grazia santificante è un *habitus*, ma entitativo, dato che perfeziona direttamente non le nostre facoltà, ma la nostra natura, “elevandola”, rendendoci partecipi della natura divina, figli di Dio.

<sup>22</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 55, a. 2.

ecco, che questo tema ci porta a una caratteristica propria e molto speciale della virtù.

Con le parole di Aristotele, si può anche dire che la virtù, in genere, è: «ciò che rende buono chi la possiede e rende buona la sua opera»<sup>23</sup>. Le virtù morali fanno buona la persona e fanno sì che le sue azioni siano buone: la virtù della generosità fa generoso chi la possiede e fa che le sue azioni siano generose.

### La classificazione delle virtù

L'osservazione ci mostra in modo palese che non tutti gli *habitus* sono uguali, gli *habitus* intellettuali conferiscono la capacità di “operare bene”, di produrre un’opera “buona”, di raggiungere il “bene” proprio della ragione (la conoscenza della verità), ma non assicurano l’uso buono (moralmente buono) di questa capacità, ed è per questo motivo che si possono usare le scienze, l’arte e la tecnica per il male.

Esiste, però, un *habitus* del tutto particolare, chiamato saggezza morale o prudenza, che è allo stesso tempo intellettuale e morale. Si tratta di un *habitus* intellettuale perché perfeziona la ragione pratica, però è anche morale perché la perfeziona nella sua funzione di dirigere il nostro agire, il quale possiede sempre una «moralità» (sarà sempre moralmente buono o cattivo, morale o immorale). La saggezza morale o prudenza dirige, appunto, il nostro agire verso il bene (morale) da farsi nello specifico, qui ed ora.

Sorge allora la necessità di una chiarificazione, se l’abito intellettuale permette un operato stabile però non rende buono l’agente che agisce, allora non è propriamente una virtù. Invece, la prudenza, essendo un abito non soltanto intellettuale, fa buona la persona che agisce e allora, è anche una virtù.

### Le tendenze o inclinazioni naturali. La legge morale naturale. I fini virtuosi<sup>24</sup>

La vita di corrispondenza, cioè, morale, non è un’etica senza legge morale, ma un’etica in cui il senso della legge morale si trova in relazione al disegno sapiente di Dio su di noi (anche chiamata Legge Eterna), alle virtù

<sup>23</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* II-II, q. 47, a. 4: «Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit».

<sup>24</sup> Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per esseri santi*.

che sono i suoi principi o punti di partenza cognitivi (che chiamiamo Legge Morale naturale come principi delle virtù), alla grazia dello Spirito Santo che ci comunica Cristo infondendo in noi le virtù soprannaturali (che viene chiamata Legge di Cristo, Legge del Vangelo, Legge della Grazia, o in modo privilegiato Legge Nuova)<sup>25</sup>.

Si tratta di una legge morale che necessariamente deve trovare espressione in leggi umane, leggi che assicurino la pacifica convivenza e il conseguimento del bene comune, realizzandosi concretamente per diventare leggi civili e leggi ecclesiastiche, le quali vengono raccolte principalmente nel Codice di Diritto Canonico<sup>26</sup>.

### **Il disegno salvifico amorevole di Dio in Cristo e la sua partecipazione nell'uomo: la Legge Eterna**

Per capire il concetto di legge morale naturale nel senso più profondo possibile, dobbiamo ricercare il suo senso teologico e biblico. Il concetto di legge proviene dalla società civile e soltanto in un secondo momento viene applicato analogamente alla morale e a Dio come “Legislatore”.

La legge, cioè, ha rilevanza per la vita morale in ragione della collettività di cui l'uomo fa parte naturalmente, sicché, nel *de lege* [*S.Th.* I-II, qq. 90-108], Dio è considerato principio della condotta umana a titolo di legislatore d'un popolo<sup>27</sup>.

San Tommaso, nella seconda parte della *Summa Theologiae*, sempre come parte della Teologia o “studio su Dio”, dedica uno sguardo alla morale, in questo caso la contempla come principio e fine delle nostre azioni. Egli studia il tema della legge e della grazia inserito in questo contesto: Dio come principio “esteriore”<sup>28</sup> al nostro agire verso di lui, che «ci istruisce mediante la sua legge e ci aiuta mediante la sua grazia»<sup>29</sup>. E la grazia dello

<sup>25</sup> Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per esseri santi*, 263.

<sup>26</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999, n. 1952: «Le espressioni della legge morale sono diverse, e sono tutte coordinate tra loro: la legge eterna, fonte, in Dio, di tutte le leggi; la legge naturale, la legge rivelata, che comprende la Legge antica e la Legge nuova o evangelica, infine, le leggi civili ed ecclesiastiche».

<sup>27</sup> G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Fontana di Trevi Edizioni, Roma 2010, 228.

<sup>28</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 90, introductio: «Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est».

<sup>29</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 90, introductio.

Spirito Santo sarà la parte principale della Legge Nuova, Legge di Cristo o Legge del Vangelo (*S.Th.* I-II, qq. 106-108). Dopo parlerà più estesamente sulla grazia (*S.Th.* I-II, qq. 109-114).

*“La Legge”, un concetto analogo*

Il concetto di legge morale è un concetto analogo, dove si realizzano, in modi diversi, questi cinque elementi presenti in ogni vera legge (*S.Th.* I-II, q. 90). Prendendo la legge civile come *princeps analogatum*, una legge in generale è: «*quaedam rationis ordinatio ad bonum comune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*»<sup>30</sup>.

«*Aliquid rationis*» (*S.Th.* I-II, q. 90, a. 1), «*quaedam rationis ordinatio*» (*S.Th.* I-II, q. 90, a. 4): un ordine razionale elaborato dalla ragione riguardante le azioni; una regola o misura dell'agire, il cui fine è ordinare le azioni in vista del bene, compito che solo la ragione pratica può svolgere<sup>31</sup>. Non si esclude la volontà del legislatore di legiferare (cf. *S.Th.* I-II, q. 90, a. 1, ad 3; q. 97, a. 3), ma la legge fa riferimento non alla volontà, quanto alla ragione. L'importanza di capire la Legge Eterna come Sapienza divina in vista del bene delle creature; non come imposizione arbitraria, come faceva il volontarismo di Occam.

Promulgata in modo che sia conosciuta (cf. *S.Th.* I-II, q. 90, a. 4).

Da parte di chi ha autorità, di chi può obbligare efficacemente (*S.Th.* I-II, q. 90, a. 3).

La legge mira sempre al bene comune (*S.Th.* I-II, q. 90, a. 2). «Il cui fine [della legge] è ordinare le azioni in vista del bene»<sup>32</sup>, un bene che non è soltanto il bene del singolo, ma anche il bene comune. «La necessità della legge deriva in buona parte dalla dimensione relazionale e sociale dell'uomo»<sup>33</sup>. Per porre atti buoni abbiamo bisogno non soltanto del complemento interno delle virtù, ma anche del sostegno esterno della società, la quale lo fornisce mediante la legge. «Questa necessità resta anche nell'ordine della beatitudine eterna»<sup>34</sup>. Il concetto di legge presuppone in qualche modo una società, una vita in società. È parte del concetto di legge l'essere

<sup>30</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 90, a. 4.

<sup>31</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nn. 1-3.

<sup>32</sup> THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nn. 1-3.

<sup>33</sup> G. ABBÀ, *Lex et virtus*, 270.

<sup>34</sup> Ordinare i nostri atti in relazione a Dio, per vivere in comunione con Lui. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus*, 240.

“universale”, cioè, essere valida per tutti quelli che formano parte di quella società.

La legge è ordinata alla virtù<sup>35</sup>, ad aiutare a formare le virtù (nella legge civile, almeno la virtù dell'obbedienza alla legge; l'essere buoni cittadini). Funzione pedagogica, formativa, in vista di una propria autonomia e responsabilità virtuosa delle persone.

### L'originario disegno salvifico amorevole divino come legge eterna

Si chiama “legge eterna” al disegno salvifico amorevole universale di Dio; progetto divino per il quale «in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi» (*Ef* 1,4-5). Si tratta della «multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore» (*Ef* 3,10-11). È la infinita Sapienza di Dio che «si estende da un confine all'altro con forza» (*Sap* 8,1), che ha creato l'universo e «governa con bontà eccellente ogni cosa» (*Sap* 8,1; cf. *Prv* 8,22-31). Comprende anche allora, come precisa San Tommaso, non soltanto il piano della Creazione (inizio del disegno salvifico) ma anche della Provvidenza (attuazione lungo la storia). Per questo l'Aquinate definisce la legge eterna come «la ragione della divina sapienza che muove tutto al fine dovuto»<sup>36</sup>, per ogni creatura.

Nella *Veritatis splendor* n. 43 troviamo che:

Il Concilio Vaticano II ricorda che «norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con un disegno di sapienza e di amore ordina, dirige e governa tutto il mondo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'uomo della sua legge, cosicché l'uomo, per soave disposizione della provvidenza divina, possa sempre più conoscere l'immutabile verità», (Dich. sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 3).

Il Concilio rimanda alla dottrina classica sulla legge eterna di Dio. Sant'Agostino la definisce come «la ragione o la volontà di Dio che comanda di conservare l'ordine naturale e proibisce di turbarlo»<sup>37</sup>; ecco, dunque, che anche San Tommaso la identifica con «la ragione della divina sapienza

<sup>35</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *De malo*, q. 2, a. 6; Id., *S.Th.* I-II, q. 94, a. 3; II-II, q. 44, a. 2, ad 1 e ad 4.

<sup>36</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 93, a. 1.

<sup>37</sup> AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, XXII, c. 27 (PL 42, col. 418).

che muove tutto al fine dovuto»<sup>38</sup>. E la sapienza di Dio è provvidenza, amore che si prende cura. È Dio stesso, dunque, ad amare e a prendersi cura, nel senso più letterale e fondamentale, di tutta la creazione (cf. *Sap* 7,22; 8,11)<sup>39</sup>.

La si chiama “Legge” perché è un disegno, ordinamento, piano razionale, saggio, e perché è indirizzata al bene di una comunità, la comunità del creato, di tutti gli esseri creati. La creazione non è “un mucchio” di esseri che vivono insieme senza un ordine, ma una comunità. Non è neanche un mondo che Dio ha creato e fatto esistere, e poi se ne è disinteressato (Dio orologiaio dei deisti), ma un Dio che se ne prende cura: lo sostiene nell’essere e lo conduce al suo bene, la cui tappa definitiva è la vita eterna (anche le creature non razionali parteciperanno in modo misterioso (cf. *Rm* 8,18-23; *Is* 65,17-18.19b; 66,22; *2Pt* 3,11-13)<sup>40</sup>. Questa legge è “Eterna” perché si tratta del «mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell’universo» (*Ef* 3,9), perché Dio è eterno. È norma morale suprema, archetipo o modello di ogni bontà, di ogni giustizia. «Ogni legge trova nella legge eterna la sua prima e ultima verità»<sup>41</sup>.

Disegno eterno, ma anche amorevole. Questa è la motivazione principale: l’amore. Dio ha un piano di amore per ogni persona. Si tratta della motivazione principale: l’amore di Dio che San Giovanni ci tramanda: «Dio è amore» (*1Giov* 4,7-16). La grande notizia è precisamente l’amore di Dio, un amore grazie al quale crea il mondo, crea l’uomo e la donna, muore per lui, lo redime e lo salva. L’uomo partecipa fundamentalmente, privi-

<sup>38</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 93, a. 1.

<sup>39</sup> Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per esseri santi*, 264-265.

<sup>40</sup> «Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi. La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa, infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l’ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l’adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (*Rm* 8,18-23). «Ecco, infatti io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare [...] Non si udranno più in essa voci di pianto, grida di angoscia» (*Is* 65,17-18.19b; cf. *Is* 66,22). «Poiché dunque tutte queste cose devono dissolversi così, quali non dovete essere voi, nella santità della condotta e nella pietà, attendendo e affrettando la venuta del giorno di Dio, nel quale i cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno! E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (*2Pt* 3,11-13).

<sup>41</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1950.

legiatamete di questo amore grazie alla Legge Eterna. Una visione troppo razionalista e naturalista ha fatto una riduzione inaccettabile della Legge Eterna, che però è riuscita a entrare nel vissuto cristiano, dimenticando la versante volitiva e affettiva.

### **La partecipazione alla Legge Eterna: dalla Legge Naturale alle virtù cristiane come la più perfetta comunicazione umana al piano della sapienza amorevole di Dio**

La Legge Naturale è la prima e fondamentale partecipazione alla Legge Eterna. Ci sono due vie per conoscere Dio: la via naturale della nostra ragione (cf. *Rm* 1, 20), e la via soprannaturale della Rivelazione di Dio stesso. Non può essere diversa la via per conoscere la Sapienza di Dio o Legge Eterna. Abbiamo così tre tipi di leggi<sup>42</sup>, due che possiamo conoscere con la forza della nostra ragione, e una soprannaturale o rivelata. I tre tipi di leggi sono diversi modi di partecipare alla Legge Eterna di Dio<sup>43</sup>.

La Legge Naturale è “umana” in quanto “partecipazione”, conoscenza nostra dal punto di vista gnoseologico; anche dal punto di vista del fondamento prossimo come natura umana razionale. È “divina”, invece, dal punto di vista ontologico (di che cosa partecipiamo) o del fondamento ultimo.

S. Tommaso parla della legge una volta che ha detto tutto sulle azioni umane e la loro specificazione e qualificazione morale attraverso la ragione, sulle passioni e le virtù morali, e cioè, a morale praticamente conclusa<sup>44</sup>.

Nelle questioni che vanno dalla 90 alla 108 della *Prima Secundae* della *Somma Teologica*, appare come nuovo l’inserimento della teoria morale sugli atti umani, le passioni, le virtù, ecc., in un contesto di teologia cristiana non dalla prospettiva della legge.

D'altra parte, la nuova concezione dell'habitus virtuoso ci ha introdotti a una figura della vita morale ove sul bene e sul male non decide la legge, ma la ragione prudenziale in connessione con le virtù morali. Se una legge deve intervenire, essa, prevedibilmente, resterà esteriore alla vita propriamente morale, fornirà prestazioni limitate e di livello inferiore a quello della vita virtuosa, e la sua funzione sarà da valutare in rapporto alla virtù. Queste suggestioni fanno prevedere che andremo proponendo un'interpretazione del *de lege* che non ha riscontro in nessuna delle tre linee prese in rassegna. La novità riguarda proprio

<sup>42</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, qq. 93-108.

<sup>43</sup> Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per esseri santi*, 266.

<sup>44</sup> Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus*, 227-228.

il ruolo della legge nella condotta umana. Rispetto al posto d'onore in cui essa era collocata dal III libro della *Contro Gentes*, dovremo dire che nella *II Pars* la legge è detronizzata, ridotta al rango di serva, di sussidio necessario per una vita morale che la supera. Conseguentemente è ridotta anche la sua rilevanza per la manifestazione di Dio, circa la sua sapienza ci possono informare più le virtù che i precetti della legge<sup>45</sup>.

Dio agisce con l'uomo in un modo diverso dal resto delle creature. Il mondo naturale agisce secondo leggi fisiche naturali: per questo motivo il vulcano si comporta secondo leggi di pressione dei gas, del materiale magmatico, ecc. Il mondo animale segue una serie di leggi di altra natura, leggi interne sì, che però diventano una legge fissa per tutta la stessa specie, che fa agire tutti in uno stesso modo, con lo stesso comportamento. Gli animali hanno un modello di azione simile, che chiamiamo la legge dell'istinto. L'uomo, invece, agisce per una legge interiore che è la ragione.

Ma Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non "dall'esterno", attraverso le leggi della natura fisica, ma "dal di dentro", mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire<sup>46</sup>.

La guida del mondo della natura e quello delle persone umane si realizza, allora, attraverso la ragionevole e responsabile cura dell'uomo, che così partecipa alla provvidenza di Dio. La Legge Naturale non è altro che l'espressione umana della Legge Eterna di Dio<sup>47</sup>, e «grazie alla quale ha una naturale inclinazione all'atto ed al fine dovuto»<sup>48</sup>.

La Legge Eterna di Dio, allora, si manifesta nella Legge Naturale e, proprio con questa, raggiunge il suo scopo di dirigere l'agire umano al fine dovuto. Per questo motivo la Legge Eterna è conosciuta, in quanto la Legge Naturale si realizza e diventa efficace mediante la ragione naturale dell'uomo<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> G. ABBÀ, *Lex et virtus*, 228.

<sup>46</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), n. 43, in <https://www.vatican.va>. Questo numero fa riferimento nella nota 81 al testo: *S.Th.* I-II, q. 90, a. 4, ad 1.

<sup>47</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 43.

<sup>48</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 91, a. 2.

<sup>49</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 90, a. 1, ad 1: «Essendo la legge una regola o misura, in due modi si può trovare in un soggetto. Primo, come nel suo principio misurante e regolante. E poiché tale compito è proprio della ragione, la legge si può trovare in questo modo solo nella ragione. – Secondo come in un soggetto regolato e misurato. E in questo senso la legge si trova nelle cose a cui essa imprime un'inclinazione verso uno scopo: per cui qualsiasi inclinazione determinata da una legge può dirsi legge, non



In altre parole, la Legge Naturale risulta una partecipazione della Legge Eterna, e ne costituisce il possesso in modo conoscitivo e attivo<sup>50</sup>.

Tutte le creature partecipano alla Legge Eterna, ma soltanto le creature razionali lo fanno in un senso proprio, principalmente “promulgando” esse stesse le leggi per se stesse, mentre le creature non razionali partecipano in un senso secondario, in un modo molto limitato, essendo soggette alla legge della loro natura.

Non dobbiamo considerare la Legge Naturale come una specie di serbatoio dove si trovano in qualche modo tutti i principi, come una specie di scatola dove possiamo incontrare le idee, non nello stesso modo del platonismo con le sue idee innate o del razionalismo di René Descartes e Immanuel Kant. Per Platone queste idee sono “una specie di memoria originale”, “memoria fontale”, o “memoria primordiale”, che ci permette, tramite il “metodo maieutico”, di estrarle progressivamente. Ma la conoscenza umana ha invece inizio con i sensi, con la esperienza sensibile.

La Legge Naturale come ragione pratica, che nel suo esercizio tratta il bene e il vero bene, ha nell’abito naturale della “sinderesi” un abito dei primi principi. La prima cosa che dobbiamo dire è che si tratta di un abito naturale, non operativo come le virtù. La ragione stessa, nel suo esercizio come abito, è come una disposizione che dura nel tempo.

La “sinderesi”, o abito dei primi principi, rileva quei principi che sono alla base della morale, principi primordiali, originali, come lo sono: “fare il bene ed evitare il male” o “amare gli altri”. Abbiamo allora questa inclinazione verso il bene, a fare il bene.

Il «primo principio della ragione pratica»<sup>51</sup> deve essere il punto di parten-

---

essenzialmente, ma per partecipazione. E in questo senso anche l’inclinazione delle membra della concupiscenza può essere detta “legge delle membra”.

<sup>50</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Navarra 2000, 85ss.

<sup>51</sup> Troviamo una spiegazione molto approfondita di questo principio in: G. GRISEZ, «The First Principle of Practical Reason: A Commentary of the Summa Theologiae, 1-2, question 94, article 2», *Natural Law Forum* 10 (1965), 168-201; ristampa in J. FINNIS (a cura di), *The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Natural Law*, vol. I, New York University Press, New York 1991, 191-224; A. KENNY (a cura di), *Aquinas: A Collection of Critical Essays (Modern Studies in Philosophy)*, Doubleday, Garden City, NY 1969, 340-382; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. I. *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1997 (1983), 178-180; G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), 119-120; ristampa in J. FINNIS (a cura di), *The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Natural Law*, vol. I, New York University Press, New York 1991, 236-289; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment*

za di ogni ragionamento pratico e, in conseguenza, di ogni azione (perché ogni azione è la conclusione di un ragionamento pratico o sillogismo pratico). Deve essere un principio che sia come la causa e la fonte di tutte le nostre azioni, come la condizione di possibilità di ogni possibile e attuale azione umana.

Agiamo sempre perché siamo attratti da qualche “bene”. Esaminando la nostra condotta, e il comportamento umano in genere, possiamo constatare che quando agiamo è perché siamo attratti da qualche “bene”, in senso metafisico, non morale, il quale in forza della sua attrattiva su di noi è diventato fine o termine della nostra azione (non importa se fine prossimo — *finis operis*, o fine ulteriore — *finis operantis*; in ambedue i tipi di fini si verifica il concetto di “bene” che in quanto “bene” attira diventando “fine”). È questo il significato della constatazione: «ogni agente agisce in vista di un fine, il quale ha sempre ragione di bene»<sup>52</sup>.

In questo modo, “il primo o primordiale principio della ragione pratica”<sup>53</sup>, il più fondamentale, si potrebbe esprimere così: per poter agire (perché ci sia un atto umano) «bisogna fare e cercare il bene ed evitare il male»<sup>54</sup>.

Questo principio originario<sup>55</sup> significa più chiaramente che tutte le no-

---

*in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1991, 77.

<sup>52</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, 94, a. 2: «Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni».

<sup>53</sup> In questi autori troviamo altri approfondimenti: J. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 1998, 86-87,95 (nota c).99 (nota s) con abbondanti riferimenti a testi di San Tommaso; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, EUNSA, Barañáin 2004<sup>2</sup>, 244-245; K.L. FLANNERY, «The Aristotelian First Principle of Practical Reason», *The Thomist* 69 (1995), 441-464; ID., «Practical Reason and the Concrete Acts», in *Natural Law & Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, a cura di R.P. GEORGE, Georgetown University Press, Washington, DC 1998, 107-134; ID., *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2001, 25-49.

<sup>54</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 84, a. 2; Cf. ID., *In II Sent.*, lib. II, d. 38 a. 1: «Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum».

<sup>55</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti di etica filosofica*, Armando, Roma 1994, 98-251; ID., «La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività», in *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto contemporaneo*. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita (Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2002), a cura di J. DE DIOS VIAL CORREA – E. SGRECCIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 142. Qui, l'autore afferma che il primo principio della prassi è allo stesso tempo il primo principio della moralità (cf. 140-144), distaccandosi esplicitamente da Grisez (cf. 142, nota 52), e rinviano al suo articolo: M. RHONHEIMER, «Praktische Vernunft und das von Natur aus

stre azioni necessariamente devono tendere a qualche “oggetto” percepito in qualche modo come un “bene” o devono cercare di evitare qualcosa percepito come “male”.

Esso non è un semplice giudizio, ma rappresenta la prima e fondamentale espressione della ragione umana come ragione pratica<sup>56</sup>, la luce nella quale ogni oggetto pratico, cioè, ogni azione, si rende visibile in quanto pratico, in quanto “bene” o azione possibile da fare. Significa che per poter agire dobbiamo necessariamente percepire quella azione come un certo “bene”. La nostra ragione non può percepire un’azione come una possibile azione per noi, se non è attirata in qualche modo da essa, se non la percepisce come un “bene”<sup>57</sup>.

Il giudizio della coscienza è un giudizio pratico, ossia un giudizio che intima che cosa l’uomo deve fare o non fare, oppure che valuta un atto da lui ormai compiuto. È un giudizio che applica a una situazione concreta la convinzione razionale che si deve amare e fare il bene ed evitare il male. Questo primo principio della ragione pratica appartiene alla legge naturale, anzi ne costituisce il fondamento stesso, in quanto esprime quella luce originaria sul bene e sul male, riflesso della sapienza creatrice di Dio, che, come una scintilla indistruttibile (*scintilla animae*), brilla nel cuore di ogni uomo<sup>58</sup>.

In quanto alla ragione pratica, la prima nozione più generale che si presenta a questa, la prima cosa che essa percepisce è la nozione di “bene”: «et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt»<sup>59</sup>, Tutte le azioni che conosciamo come possibili azioni “per me”, le conosciamo in quanto siamo attirati da esse in qualche modo, cioè, in quanto si presentano a noi come “beni” realizzabili, come beni pratici, come “qualcosa appetibile da fare”.

---

Vernünftige. Zur Lehre von der Lex naturalis als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin», *Theologie und Philosophie* 75 (2000), 493-522.

<sup>56</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *In de Anima*, lect. 15.

<sup>57</sup> Cf. «Hoc est ergo primum praeceptum legis» (*S.Th.* I-II, 94, a. 2), della legge della ragione pratica, della legge del “funzionare” naturale, cioè, per natura, della nostra ragione nella sua dimensione pratica, in quanto guida delle nostre azioni. Dunque, anche le nostre azioni immorali in quanto azioni umane seguono necessariamente questo primo principio pratico, altrimenti non sarebbero state compiute o seguirebbero un altro principio pratico che sarebbe allora il primo e più fondamentale.

<sup>58</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 59b.

<sup>59</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, 94, a. 2.

Come l'intelletto speculativo ha il suo punto di partenza nell'esperienza dell'essere e nell'evidenza della antinomia assoluta fra ente e non-ente, e perciò può formulare il principio di non-contraddizione, così la ragion pratica, in modo non consecutivo o derivato, ma *parallelo*, parte da un'esperienza originaria ed irriducibile ad altre esperienze, cioè dall'esperienza del bene come correlato e contenuto formale di ogni tendere (*bonum est quod omnia appetunt*, (STh. I-II, q. 94, a. 2)<sup>60</sup>.

Questo primo principio è presupposto in ogni ragionamento pratico come punto di partenza che si conclude nella azione, esso svolge nell'ordine pratico un ruolo analogo a quello svolto dal principio di non contraddizione nell'ordine speculativo. Il ragionamento pratico si costituisce invece alla luce della percezione originaria del bene come qualcosa da fare e del male come qualcosa da evitare, nonché anche alla percezione di altri beni, come può essere per esempio, la percezione della vita. Così si arriva logicamente alla conclusione imperativa, che non è ancora nel senso morale: "devo prendere cibo", in quanto prendere cibo è qualcosa di buono da fare; è buono per me mangiare. La percezione fondamentale del bene, non "bene morale", ma "bene pratico" da un'azione da realizzare, posseduta per natura e non per libera scelta dell'individuo, spiega che la ragione umana possa concepire un oggetto non solo come oggetto di sapere, una conoscenza qualsiasi, ma come oggetto di realizzazione, come azione da farsi: "devo fare qualche cosa". Compiere un'azione come bene, determina pertanto il modo di porsi di fronte al mondo, un modo proprio dell'uomo come essere morale<sup>61</sup>.

La morale si occupa delle azioni umane, e le azioni umane sono il campo della ragione pratica, non della ragione speculativa. Questo significa che la conoscenza morale è originaria e diversa dalla conoscenza speculativa, e non deriva da questa. Così l'etica come scienza pratica non può derivarsi dalla metafisica e dalla antropologia, che sono scienze puramente teoriche, speculative. Per fare etica non si può partire da queste scienze e far derivare principi morali, perché da principi speculativi non si può far derivare principi pratici, cioè, dalla constatazione che "ho bisogno di cibo per mantenermi in vita" non posso derivare che "devo, in senso morale, mangiare". Bisogna invece partire dallo studio della nostra esperienza morale e delle nostre azioni. Questa esperienza morale esiste prima dell'etica, e l'etica non è che lo studio

<sup>60</sup> M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 141.

<sup>61</sup> Cf. M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 278.

di questo fenomeno, il fenomeno morale. La legge morale naturale non è che la legge naturale delle nostre azioni in quanto azioni umane e, dunque, in quanto morali. Per questo stiamo esaminando quali sono le leggi o principi delle nostre azioni e abbiamo già visto il primo e più fondamentale.

### *Le inclinazioni naturali*

Per la nostra natura e, per questo motivo, in modo spontaneo, siamo inclini naturalmente a certi beni, a certe cose e alle azioni che riguardano il possesso, l'incremento, ecc., di esse. Identifichiamo tre gruppi d'inclinazioni<sup>62</sup>: le inclinazioni naturali fondamentali, per esempio, che ogni essere tende a conservare la propria esistenza, la propria vita: con la nutrizione, con la difesa contro i pericoli, proteggendo la proprietà, curando la salute, ecc. Come animali tendiamo a unirici all'altro sesso, all'educazione dei figli, ecc. Come esseri razionali tendiamo alla vita in società, cioè, alla convivenza, alla comunicazione, all'amicizia; alla conoscenza della verità; alla conoscenza di Dio, in quanto un rapporto con il trascendente; e anche ad agire secondo la ragione<sup>63</sup>, in quanto la ragione conosce per natura, cioè, con ragionevolezza, vale a dire, conforme a se stessa; cogliendo quale è il modo adeguato di realizzare quei beni a cui tende secondo le diverse inclinazioni naturali. La ragione, allora, coglie naturalmente il bene morale da fare e il male morale da evitare nell'ambito delle inclinazioni naturali<sup>64</sup>.

Questo elenco appena presentato non è per niente un elenco completo. Lo stesso San Tommaso dice «et similia», «et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant»<sup>65</sup>. Per esempio, tendiamo anche alla creazione artistica, di opere belle; e al "gioco", cioè, qualunque attività fatta per il piacere che suppone farla; all'ammirazione della bellezza, vale a dire, l'esperienza estetica; all'armonia con noi stessi, ecc.

<sup>62</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2.

<sup>63</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 3.

<sup>64</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 3: «Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali». «Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dicitur enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat».

<sup>65</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2.

Tutte queste inclinazioni sono regolate dai principi della ragione pratica in una forma virtuosa, ed è qui che appaiono un tipo d'inclinazioni speciali, che vengono chiamate "fini virtuosi".

Si ha così il primo precetto della legge: bisogna fare il bene e bisogna evitare il male. E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale: per cui tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono ai precetti della legge di natura in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani. Ma poiché il bene ha carattere di fine e il male invece carattere contrario, segue che tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le mette come buone, e le contrarie le apprende come cattive e da evitarsi. Perciò l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali<sup>66</sup>.

Grazie alle inclinazioni naturali scopriamo alcune realtà come beni umani fondamentali, cioè, come "oggetti" o fini d'azioni conformi alla nostra natura umana. Così, la conoscenza naturale dei fini delle virtù o principi morali naturali, come il "bisogna essere giusti, coraggiosi, moderati", è collegata, e in questo modo concretizzata, alla percezione di alcuni beni umani fondamentali, vale a dire, conservarsi in vita, vivere in società, conoscere la verità, unirsi in matrimonio, rapportarsi con Dio, ecc. Questi beni devono essere realizzati in un certo modo, cioè, in modo eccellente, vale a dire, virtuoso, ovvero: giusto, coraggioso e moderato.

In altre parole, affinché siano veramente beni umani, beni per l'uomo, non basta tendere ad essi con le nostre inclinazioni naturali. Questo sarebbe un "naturalismo morale" e non sarebbe importante il modo di tendere ad essi. La ragione deve capire qual è il modo giusto, ovvero "ragionevole", "conforme alla ragione", o, in altre parole, il modo virtuoso, il "giusto mezzo" di soddisfare le tendenze e di realizzare i loro beni che hanno ragione di fine, in modo che essi si integrino nella totalità della persona.

Per esempio, non qualsiasi modo di nutrirsi è un bene per l'uomo; non qualsiasi unione sessuale è un bene per l'uomo. La nutrizione come bene umano non è qualcosa che la natura ha insegnato a tutti gli animali, così

<sup>66</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda».

come neppure la sessualità come bene umano è qualcosa che la natura ha insegnato a tutti gli animali. Solo la ragione ci insegna che cosa sono la nutrizione e la sessualità come beni per l'uomo.

Le inclinazioni naturali<sup>67</sup> offrono soltanto la materia o la tematica che deve essere ulteriormente ordinata dalla ragione pratica. In altre parole, queste inclinazioni diventano beni umani e principi pratici, solo in quanto sono integrati nella persona, in quanto vi si aspira e si tende a quei beni nell'ordine della ragione e non nella loro pura "naturalità"<sup>68</sup>.

Poiché nell'uomo la ragione domina e comanda le altre potenze, è necessario che tutte le inclinazioni naturali delle altre potenze siano ordinate secondo la ragione. Per cui presso tutti ciò che è comunemente considerato retto è che tutte le inclinazioni umane siano dirette d'accordo alla ragione<sup>69</sup>.

Possiamo anche dire che le tendenze naturali hanno la funzione di indicarci quali sono questi beni (funzione "euristica"), riguardo i quali la ragione regola e dirige queste nostre tendenze naturali fondamentali e le azioni corrispondenti d'accordo con i principi pratici naturali, cioè, i principi della "legge morale naturale", e mediante questi principi, che sono giudizi pratici, che sono i fini delle virtù. Se non avessimo la tendenza all'unione sessuale e alla vita in società non scopriremmo che il matrimonio è un bene; se non avessimo l'inclinazione a conservare la vita, a nutrirci, a vivere in società, a conoscere la verità non ci sarebbe niente da regolare con la ragione. Non ci sarebbe una legge morale naturale.

Mangiare, unirsi sessualmente, vivere in società, conoscere la verità sono i fini o atti propri di diverse tendenze naturali, ma non tutti i modi di mangiare, unirsi sessualmente, conoscere la verità sono i modi "dovuti", "convenienti" per la persona in quanto persona, moralmente buoni<sup>70</sup>. È la nostra ragione che coglie naturalmente qual è il modo "dovuto" o "conve-

<sup>67</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, ad 2: «Tutte le inclinazioni delle varie parti della natura umana, tra le quali quelle inclinazioni della parte concupiscibile e della parte irascibile, in quanto sono soggette alla guida della ragione appartengono alla legge naturale si riallacciano a un unico primo precetto, come si è detto [nel corpo]. E così i precetti della legge naturale sono molteplici in se stessi, ma hanno un'unica radice».

<sup>68</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva*, 240-241.

<sup>69</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 4, ad 3.

<sup>70</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *In Quattor Libros Sententiarum*, lib. IV, d. 33, q. 1, a. 1.

niente” di conservare la vita, di vivere la sessualità, di vivere in società, di tendere alla verità, ecc., e che dirige tramite i suoi principi pratici le nostre inclinazioni naturali e le nostre azioni riguardo esse verso il bene, conforme alle virtù. La legge morale naturale è precisamente questo insieme di principi pratici della nostra ragione.

### *I fini virtuosi*

Più concretamente, nello specifico, stiamo parlando dei principi pratici della ragione pratica, cioè, dei fini virtuosi, che conosciamo per natura<sup>71</sup>. Conoscere per natura vuole dire grazie alla ragione, precisamente per essere ragione umana. Per esempio, conoscere il fine della giustizia è “l’essere giusto”, cioè, dare a ognuno “il suo”, dargli quello che gli appartiene, in forma prioritaria, quello che gli appartiene come essere umano.

I fini virtuosi o anche chiamati principi pratici naturali, o legge morale naturale, sono allora modi di regolazione razionale delle inclinazioni naturali. Dire “modi di regolazione razionale” è lo stesso che dire “modi di regolazione virtuosa” perché la ragione ha come regola per misurare gli atti i principi pratici naturali che non sono che la conoscenza dei fini delle virtù. La ragione retta è la ragione conforme ai fini delle virtù morali, cioè, conforme alle virtù, questo perché le virtù non sono altro che modi stabili di regolazione razionale delle inclinazioni naturali e nelle inclinazioni naturali, ma sono anche delle azioni corrispondenti verso i beni a cui esse tendono. Il “sigillo” della ragione pratica nell’appetito razionale, cioè, la volontà, e nell’appetito sensitivo concupiscibile e irascibile, è «la virtù come una disposizione o forma “incisa” e impressa dalla ragione nella potenza appetitiva»<sup>72</sup>.

In un linguaggio personalistico, possiamo dire che per tutelare il bene della persona, cioè, la persona stessa, bisogna tutelare i beni fondamentali

<sup>71</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 91, a. 2: «Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurantur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

<sup>72</sup> THOMAS AQUINATIS, *De virtutibus in communi*, a. 9: «Virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione».



per la persona, come lo sono la vita, la salute, l'integrità fisica, i beni fisici, la verità, l'amicizia e la socialità, il matrimonio, ecc.<sup>73</sup>

I beni per la persona acquistano dignità e valore morale alla luce del bene della persona e della sua dignità come persona. I principi morali naturali sono principi che difendono la persona e la sua dignità difendendo i suoi beni fondamentali. Amare e fare del bene a una persona è un modo per aiutarla in relazione a qualche suo bene fondamentale. Offendere la persona è sempre danneggiarla in qualche bene fondamentale, non rispettare uno dei suoi beni fondamentali (o omettere un aiuto dovuto in relazione con uno di questi beni). Questo include anche la relazione con noi stessi: «Dio viene offeso da noi solo con ciò che facciamo contro il nostro proprio bene»<sup>74</sup>.

In concreto: la giustizia è la regolazione razionale stabile, diventata *habitus*, disposizione stabile, della volontà riguardo al “bene per l'altro”, al bene che gli è dovuto, in modo da tendere ad esso come tendiamo al nostro bene; in modo da amare l'altro come amiamo noi stessi, perché si riconosce nell'altro un altro io. Il principio “giustizia” viene espresso con la regola d'oro: “Non fare agli altri ciò che...”; “fa agli altri ciò che...”. La temperanza è la regolazione razionale stabile delle e nelle nostre inclinazioni e azioni riguardo la nutrizione, la sessualità e il riposo; è il perfezionamento del nostro naturale tendere al piacere sensibile, cioè, l'appetito sensibile concupiscibile. La forza è la regolazione razionale stabile delle inclinazioni naturali e azioni riguardo a questi beni umani, soprattutto quando è difficile raggiungerli o sono minacciati; il perfezionamento della nostra capacità sensibile di reagire davanti alle difficoltà e pericoli, cioè, l'appetito sensibile irascibile, quando il bene da fare è difficile. «Le virtù morali sono il compimento della legge naturale a livello dell'agire concreto, poiché sono *l'habitus* di scegliere ciò che è bene per l'uomo in concreto»<sup>75</sup>.

In questo senso, i principi pratici naturali sono i criteri virtuosi con cui e secondo cui la nostra ragione regola e guida le nostre azioni riguardo i beni a cui tendiamo per natura; sono i criteri virtuosi secondo i quali vanno desiderati, gestiti e realizzati i beni a cui mirano le tendenze umane, affinché essi contribuiscano effettivamente al bene dell'uomo. Ogni principio indica un modo virtuoso di come la ragione regola e indirizza le

<sup>73</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, nn. 13b-c.48c.50.78b.79b.80.

<sup>74</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles*, III, cap. 122: «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus».

<sup>75</sup> M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 153.

inclinazioni naturali<sup>76</sup> e le azioni basate su di esse riguardo i diversi beni umani fondamentali.

Possiamo dunque definire la legge morale naturale, cioè, i fini virtuosi, come la spontanea attività “per natura” della nostra ragione umana che regola e che dirige mediante giudizi pratici il nostro comportamento riguardo i beni fondamentali. Essa è conforme a se stessa, ai suoi principi naturali, cioè, a questi giudizi pratici che fungono come “punti di partenza”, essa è conforme alle virtù morali. In altre parole, i fini virtuosi sono la regolazione o l’ordine razionale, dunque virtuoso, della ragione nelle nostre inclinazioni naturali e nelle nostre azioni umane in relazione con i beni umani fondamentali<sup>77</sup>.

La legge morale naturale è l’insieme dei principi, cioè, dei punti di partenza, della ragione pratica mediante i quali dirigiamo le nostre inclinazioni naturali e le nostre azioni verso il bene, d’accordo con le virtù, in modo da evitare il male.

“Lex Naturalis” non significa dunque nient’altro che i principi della ragion pratica in base a cui l’aspirare intenzionale [il tendere intenzionale] della virtù morale viene guidato cognitivamente. La legge naturale è una legge della ragion pratica: essa è un *regolamento che è misura attraverso la ragione pratica dell’uomo, in riferimento ad aspirazioni ed ad azioni umane e alla distinzione tra “bene” e “male” in esse* e quindi anche l’insieme dei principi cognitivi della virtù morale<sup>78</sup>.

Si tratta allora della nostra stessa ragione “regolando”, cioè, nell’azione di regolare<sup>79</sup>. È la conoscenza pratica che per natura ci regola su ciò che è bene

<sup>76</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 3: «Se quindi li consideriamo come atti virtuosi, allora tutti questi atti appartengono alla legge naturale. Infatti, sopra [a. prec.] si è dimostrato che appartiene alla legge di natura tutto ciò verso cui l’uomo prova inclinazione secondo la sua natura. Ora ogni essere prova un’inclinazione naturale a compiere gli atti che a lui convengono secondo la propria forma: come il fuoco tende a bruciare. E poiché l’anima razionale è forma del corpo, in ciascun uomo c’è l’inclinazione naturale ad agire secondo la ragione. E ciò equivale ad agire secondo la virtù. Per cui da questo punto di vista tutti gli atti virtuosi rientrano nella legge naturale: poiché a ciascuno la propria ragione detta naturalmente di agire in maniera virtuosa».

<sup>77</sup> Rhonheimer direbbe: è l’ordine che la ragione pratica del soggetto d’azione produce “per natura” nelle inclinazioni ed azioni umane», cioè, l’ordinamento della ragione verso il bene» (M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 229).

<sup>78</sup> Cf. M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 229-230.

<sup>79</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, nn. 42-44: «La legge naturale [...] “altro non è che la luce dell’intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce o questa legge Dio l’ha donata alla creazione” [THOMAS AQUINATIS, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis prae-*

e ciò che è male ed anche su ciò che è ragionevole; l'«insieme dei giudizi naturali della ragione pratica che contengono ciò che è per natura ragionevole», «che in modo [...] imperativo indicano il bene da fare e il male da evitare, nell'ambito delle finalità indicate dall'inclinazioni naturali»<sup>80</sup>.

Così, nella percezione naturale dei fini virtuosi convergono la ragione e le inclinazioni, rapportandosi come forma e materia. Le inclinazioni forniscono la materia, la ragione dà la forma, senza la quale non esiste il bene propriamente umano conforme alla virtù. Il necessario intervento regolatore della ragione implica che il bene propriamente umano, cioè, morale, è sempre un bene intelligibile<sup>81</sup>, cioè, un bene giudicato come tale dalla ragione, e non semplicemente un bene sensibile o percepito come gradevole dalla sensibilità.

Che i fini delle virtù o principi pratici vengano colti naturalmente significa che abbiamo un senso naturale delle virtù morali: della giustizia, ecc. Nel momento in cui percepisco che gli altri sono come me, cioè, non piante, animali, ecc., percepisco anche che devo trattarli come un altro me: “non fare agli altri quello che...”; “fa agli altri quello che...”, per questo motivo “bisogna rispettare la vita e la proprietà altrui, la verità della comunicazione, ecc.”.

Non possediamo i principi pratici, o modi di regolazione virtuosa, come idee innate, il che è impossibile data la nostra natura anche sensibile. C'è bisogno dell'esperienza della vita, come ad esempio il linguaggio, perché il parlare non è innato, perché bisogna imparare tramite l'esperienza e la convivenza. Ma il parlare è un fatto naturale, cioè, tendiamo per natura, per la nostra natura razionale e sociale a parlare, a comunicare tramite un linguaggio, ma i principi pratici sono facilmente conosciuti grazie alla naturale disposizione della nostra ragione a conoscerli.

Bene morale, allora, significa conformità alla virtù; male morale, contrarietà ad essa. Per esempio, il principio “bisogna (è buono, devo) rispettare la proprietà altrui” ha senso e fondamento nella virtù della giustizia, cioè solo nella misura in cui è l'azione giusta da fare. Se rubare significa commettere un'ingiustizia, “bisogna essere giusti riguardo i beni del prossimo,

*cepta expositio*, c. 1 (*Opera Omnia*, vol. 27, Parigi 1875, 144)]; LEONE XIII, Lett. enc. *Libertas prestantissimum* (20 giugno 1888), n. 6: «Essa non è altro che l'umana ragione che ci ordina di agire rettamente e ci vieta di peccare».

<sup>80</sup> M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 146.

<sup>81</sup> M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 280.

rispettandoli”. I principi pratici della legge morale naturale sono i punti di partenza di azioni conformi alla virtù in relazione con i diversi beni a cui ci sentiamo inclini per natura. Per questo la tradizione morale, già da Aristotele e dai Santi Padri, chiamava i principi della legge (morale) naturale e anche le inclinazioni naturali stesse: semi della virtù, *semina virtutum*<sup>82</sup>.

Perché in questi principi tutte le virtù morali sono presenti in germe già nella loro struttura teologica cognitiva e, come inclinazioni, nella loro intenzionalità affettiva, ed essi ordinano l’agire umano in maniera che, attraverso quest’agire, nascono quelle disposizioni affettive che poi, in quanto guidano atti della scelta d’azione, chiamiamo “virtù morali”<sup>83</sup>.

### *I precetti della Legge morale*

Teologicamente, il primo principio della Legge morale naturale, che possiamo dire il più importante e massimamente architettonico, è amare Dio e il prossimo. Da questo primo principio scaturiscono gli altri come sue manifestazioni e concretizzazioni. Le virtù esprimono allora i modi in cui deve essere regolata la tendenza alla realizzazione dei beni umani, affinché siano congruenti con una volontà che tende alla perfezione in Dio per sé e per ogni persona umana<sup>84</sup>.

Si potrebbe enunciare il primo principio della Legge morale naturale o della morale anche con il principio: «bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum», ma intendendo qui bene e male morale<sup>85</sup>. Infatti, anche quando facciamo il male lo facciamo in quanto inclini ad esso, in quanto percepito sotto qualche aspetto come “bene”, come bene gradevole o utile.

Subito, ci accorgiamo che ci troviamo di fronte a diversi livelli di principi: ci sono tre tipi di principi o precetti, secondo la facilità con la quale sono

<sup>82</sup> Sui “semi delle virtù: *In I Sententiarum*, d. 17, a. 3, c., *S.Th.* I, q. 79, a. 12, ag. 3 (citando S. Agostino); *S.Th.* I-II, q. 63, a. 3, ag. 3 e ad 3; *De veritate*, q. 14, a. 2; *De virtutibus*, q. 1, a. 10, ag. 3 e ad 3; *Catena aurea in Iohannem*, c. 20, l. 2.

<sup>83</sup> Cf. M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 245.

<sup>84</sup> Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus*, 196.

<sup>85</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 59b: «Il giudizio della coscienza è un giudizio pratico, ossia un giudizio che intima che cosa l’uomo deve fare o non fare, oppure che valuta un atto da lui ormai compiuto. È un giudizio che applica a una situazione concreta la convinzione razionale che si deve amare e fare il bene ed evitare il male. Questo primo principio della ragione pratica appartiene alla legge naturale, anzi ne costituisce il fondamento stesso, in quanto esprime quella luce originaria sul bene e sul male, riflesso della sapienza creatrice di Dio, che, come una scintilla indistruttibile (*scintilla animae*), brilla nel cuore di ogni uomo. Mentre però la legge naturale mette in luce le esigenze oggettive e universali del bene morale».

conosciuti, cioè, la loro evidenza o la loro vicinanza ai principi evidenti<sup>86</sup>: primo, i principi primi o comuni, che riguardano vari ambiti dell'agire, i fini generali delle virtù, per esempio, “non si deve fare male a nessuno”, la regola d'oro, ecc., che sono evidenti, incancellabili.

Il secondo: i principi secondari prossimi, che riguardano ambiti specifici dell'agire, virtù specifiche, come i precetti del Decalogo, e altri come “bisogna rispettare i patti”, “bisogna restituire ciò che è stato ricevuto in prestito”, ecc. Sono conclusioni prossime facilmente derivate a partire dai primi principi, e allora accessibili a tutti. Questi possono essere “cancellati” dalla nostra conoscenza dai costumi della società, e allora, senza colpa, oppure dal vizio, e allora, colpevolmente. Questo mostra che la Legge morale naturale è efficace soltanto nella misura in cui siamo virtuosi, in cui la volontà e l'affettività sensibile sono integrate nella ragione e regolate stabilmente da essa.

Il terzo: i principi secondari remoti che riguardano ambiti specifici dell'agire, ma sono conosciuti tramite ragionamenti più complicati a partire dai principi secondari prossimi e allora accessibili soltanto ai sapienti, cioè, gli studiosi della scienza morale: il precetto sulla contraccezione, la fecondazione in vitro, ecc. Possono anche essere “cancellati”.

Se un precetto morale ha una connessione necessaria con i primi principi, appartiene alla Legge morale naturale, anche se è lontano da essi. Se non ha una connessione necessaria con i primi principi, sarà una legge positiva: civile, religiosa, o l'espressione di un costume della società<sup>87</sup>.

### *I diversi livelli della Legge morale*

Possiamo identificare due livelli diversi. Si può parlare dei “precetti” della Legge morale naturale come principi della ragione pratica, ma si parla comunemente di questi precetti nel senso di “norme”. L'esperienza morale, cioè, esperienza del bene e del male nelle nostre azioni, e il nostro agire morale sono qualcosa di diverso della riflessione che possiamo fare su questo nostro agire o su quello degli altri. Si tratta di due livelli diversi: uno è il livello diretto del proprio agire, cioè, esercizio diretto della ragione pratica; qui la ragione pratica guida le nostre inclinazioni naturali e le nostre azioni; qui la Legge morale naturale in questo senso, è la stessa ragione pratica

<sup>86</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* I-II, q. 100, a. 3.

<sup>87</sup> Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per esseri santi*, 283.

che guida; e un altro è il livello della riflessione: il rendermi conto e riflettere sul mio comportamento, cioè, la ragione riflette sull'agire.

Al primo livello corrisponde l'esperienza morale e la Legge morale naturale in senso stretto e più preciso.

Al secondo livello corrispondono al primo posto, la scienza morale: *l'habitus* cognitivo del sapere morale prescientifico, cioè, la disposizione stabile della nostra ragione che conosce le verità sul bene e sul male, che si va formando spontaneamente, in altre parole, *habitus* della conoscenza abituale delle norme morali; al secondo posto, la *sinderesi*, cioè, *l'habitus* dei primi principi pratici, che include i principi morali, ed è incancellabile.

Troviamo anche la coscienza, che è un giudizio della ragione pratica, che applica la scienza morale alle azioni concrete, che giudica la moralità delle proprie azioni concrete; e la riflessione scientifica sulla morale o "etica".

### *L'espressione linguistica delle norme, una formulazione personale*

Nel dirigere le nostre azioni grazie alla percezione razionale dei fini delle virtù, non formuliamo questi ultimi in parole, perché si tratta di un'attività spontanea direttiva della nostra ragione pratica che generalmente teniamo per noi e non comunichiamo a nessuno. Formulare questi fini virtuosi o principi pratici della legge morale in parole, è un passo ulteriore a livello riflessivo. Riflettendo sull'attività naturale della ragione pratica nel dirigere le nostre azioni verso i fini delle virtù, formiamo i corrispondenti precetti o norme morali in forma impersonale, in terza persona: per esempio: "bisogna trattare l'altro come..."; o "rubare è ingiusto", ecc.

Nel discorso sulle norme morali ci mettiamo, però, nella prospettiva dell'osservatore: guardiamo le azioni umane come "da fuori". Ciò significa che parlare di norme morali è in verità un parlare *della* normazione delle azioni umane attraverso i principi pratici, una prospettiva che non è identica a quella della normazione della moralità di un'azione nella prospettiva del suo compimento. [...] Il discorso delle norme morali parte da quel livello che abbiamo caratterizzato attraverso il "sapere morale": il livello della riflessione sull'agire. [...] Sono formulazioni riflessivo-linguistiche di principi. La "norma" possiede quindi una doppia natura: si fonda sui principi pratici, li riflette e dà loro una espressione linguistica<sup>88</sup>.

Se è vero che le norme morali sono un fenomeno linguistico, esse posseggono per loro natura una trasparenza del principio che sta alla loro base e

<sup>88</sup> M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 269-270.

alla base delle virtù relative — esse sono espressioni di “ciò che è bene per l'uomo” —, e precisamente grazie a questa trasparenza esse stesse possono venir comprese e interpretate adeguatamente. Infatti, a questo punto possiamo dire che le norme morali e i principi pratici in fondo non sono niente di diverso; diverso è solo il punto di vista secondo cui si dimostra la stessa struttura della ragionevolezza<sup>89</sup>.

### **Solo grazie alle virtù riesce la partecipazione piena alla Legge Eterna**

La Legge Naturale<sup>90</sup> è insufficiente per riuscire a vivere in un mondo pieno di tanti aspetti diversi e circostanze mutevoli. Il problema è che i principi della Legge Naturale<sup>91</sup> sono ancora universali e astratti. Per poterli applicare alle azioni concrete qui e adesso, abbiamo bisogno di altre attrezzature.

L'essere umano è chiamato a vivere con Dio, cioè, è chiamato a partecipare con Lui, anche come Legge Eterna. Certamente, noi non conosciamo in sé la Legge Eterna, soltanto conosciamo alcune manifestazioni come lo sono i Comandamenti che troviamo nell'Antico Testamento e le Beatitudini che Gesù ci mostra nel Nuovo Testamento. In questi ultimi casi, queste esplicitazioni della Volontà di Dio, sono affermazioni generali, ancora molto universali per poterle realizzare nella vita concreta, particolare e singolare. La Legge Naturale<sup>92</sup>, manifestazione della stessa Legge Eterna, che non è altro che la stessa ragione nel suo esercizio, è ancora insufficiente per la vita quotidiana, dove si devono fare tante scelte concrete e particolari.

Principi come: “fare il bene ed evitare il male” e “amare gli altri”, rimangono grandi principi che la sinderesi (o abito dei primi principi) ci mostra grazie alla ragione pratica.

Possiamo dire che siamo nell'ambito dei principi originari morali. È vero, non siamo ancora nell'ambito della morale, che dice volontarietà e libertà, però siamo nelle condizioni di possibilità della moralità.

Si tratta di certe inclinazioni proprie dell'essere umano, come lo è l'inclinazione che ci porta a fare il bene ed evitare il male. Inclinazioni pro-

<sup>89</sup> Cf. M. RHONHEIMER, «La legge morale naturale», 269-270.

<sup>90</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 43. Partecipazione razionale alla legge eterna.

<sup>91</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio*, c. 1.

<sup>92</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn.1954-1955.

priamente metafisiche che però hanno un rilievo antropologico-morale decisivo.

Inclinazioni come la ricerca della trascendenza, il Trascendente, cioè, un essere superiore, che è al di sopra di ogni essere umano; l'inclinazione che ci porta a cercare la verità; l'inclinazione a vivere in società; l'inclinazione a dare continuità alla propria specie; l'inclinazione alla conservazione della propria vita; ecc., sono realtà che ci accomunano a tutti gli esseri umani. Queste inclinazioni subito appaiono gerarchizzate, perché mentre la ricerca della verità è di un livello di alta specializzazione, propria dell'essere umano, troviamo che la conservazione della propria vita è la più basilare inclinazione, quella che addirittura è presente in tutti gli esseri viventi.

Cercare il Trascendente, la verità, vivere in società, conservare la specie e conservare la propria vita, sono fini umani, e come il fine e il bene sono intercambiabili, questi sono allora beni umani, beni umani fondamentali.

I "beni fondamentali" hanno una importanza determinante per disegnare la vita di una società, mostrano il livello di una cultura e stanno alla base di qualsiasi realtà che si vuole pregiare come umana.

La fondatezza di questi "beni fondamentali" rimane così salda che questi costituiscono la fonte e la base dei "diritti umani", sono questi i diritti fondamentali che, già dalla prospettiva della giurisprudenza, fondano la convivenza dei popoli, il loro mutuo rispetto, la vita sociale, economica, amministrativa, statale, comunitaria, ecc.

In un certo senso abbiamo percorso un cammino graduale, come discendendo da una scala con i suoi gradini, dove si parte dai principi universali, per arrivare ai principi intermedi (possiamo anche chiamarli così), cioè, più concreti, come sono: i "beni fondamentali", e i "diritti fondamentali".

Ho voluto conservare la terminologia di "principio", per mostrare che in ogni caso siamo ancora in ambito generale, universale, però esplicitando e dirigendoci verso il particolare. È vero che i "beni fondamentali", che in ambito giuridico vengono chiamati "diritti fondamentali", sono più concreti, però non lo sono ancora abbastanza per la vita concreta, particolare e singolare.



Ritornando all'analisi della Legge Naturale<sup>93</sup>, abbiamo anche trovato altri principi, che cominciano ad essere più concreti, come: “dare a ognuno quello che gli compete”, “moderare le passioni irascibili” e “moderare le passioni concupiscibili”. Queste affermazioni mostrano fini da raggiungere, fini che la ragione scopre come adeguati alla razionalità umana. Questi principi, come è logico, appartengono alla ragione, ed è per questo che sono Legge Naturale, però già hanno una concretezza in più, sono fini più particolari. Questi principi vengono chiamati: “fini virtuosi” o anche “Legge Morale Naturale”, cioè, una specie di sottodivisione della Legge Naturale<sup>94</sup>, all'interno di una possibile classifica nella Legge Naturale.

I fini virtuosi<sup>95</sup> anche chiamati “Legge morale naturale”, come tali, sono fini, cioè, mostrano una direzione, esplicitano uno scopo adeguato all'essere umano, proprio per la sua razionalità sono concordi ad essa. Il fine ha questa qualità, aiuta ad indicare l'obiettivo, questa è la sua forza.

Questi “fini virtuosi” hanno un rapporto con “i beni o fini fondamentali”, menzionati più sopra.

<sup>93</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 44: «La Chiesa ha fatto spesso riferimento alla dottrina tomistica di legge naturale, assumendola nel proprio insegnamento morale. Così il mio venerato predecessore Leone XIII ha sottolineato l'essenziale subordinazione della ragione e della legge umana alla Sapienza di Dio e alla sua legge. Dopo aver detto che “la legge naturale è scritta e scolpita nell'animo di tutti e di ciascun uomo, poiché essa non è altro che la stessa ragione umana che ci comanda di fare il bene e ci intima di non peccare”, Leone XIII rimanda alla “ragione più alta” del Legislatore divino: “Ma tale prescrizione della ragione umana non potrebbe aver forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, a cui il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi”. Infatti, la forza della legge risiede nella sua autorità di imporre dei doveri, di conferire dei diritti e di dare la sanzione a certi comportamenti: “Ora tutto ciò non potrebbe esistere nell'uomo, se fosse egli stesso a darsi, quale legislatore supremo, la norma delle sue azioni”. E conclude: “Ne consegue che la legge naturale è la stessa legge eterna, insita negli esseri dotati di ragione, che li inclina all'atto e al fine che loro convengono; essa è la stessa ragione eterna del Creatore e governatore dell'universo».

<sup>94</sup> Cf. LEONE XIII, Lettera enciclica *Libertas praestantissimum* (20 giugno 1888), in <https://www.vatican.va>: «La legge naturale è iscritta e scolpita nell'animo di tutti i singoli uomini, essa infatti è la ragione umana che impone di agire bene e proibisce il peccato [...] Questa prescrizione dell'umana ragione, però, non sarebbe in grado di avere forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, alla quale il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi».

<sup>95</sup> I fini delle virtù sono conosciuti per natura. Questo vuol dire che la ragione pratica ha dei principi o punti di partenza “naturali” sui quali è fondata la sua attività come ragione pratica (come guida delle azioni); sui quali sono fondati i suoi ragionamenti pratici che si concludono nella scelta. Cf. THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 13, nn. 524-525; VI, lect. 3, n. 1131.

I “beni fondamentali” sono ancora insufficienti per la vita concreta, singolare e particolare, perché non rimane ancora chiaro come vengono gestiti nel momento dell’azione. Mettiamo l’esempio del bene fondamentale di conservare la vita: per raggiungere questo obiettivo abbiamo bisogno della nutrizione. Come posso però gestire questa azione nel concreto?

Sono “i fini virtuosi” che mi aiutano a capire come gestire, nel caso della nutrizione per esempio, la quantità, il momento adeguato, i tempi tra i pasti, la qualità dei pasti, la qualifica nutrizionale, ecc.

Arrivati a questo punto, però, non siamo ancora del tutto nel concreto, singolare e particolare, c’è una certa generalizzazione. Ecco perché rimane chiaro che è necessaria la presenza delle virtù, che non rimangono solo dei fini virtuosi, ma sono abiti operativi che cercano il bene.

La virtù è la realtà che arriva al concreto della vita, *hic et nunc*. Le virtù morali offrono non solo i fini ma anche i mezzi, tramite la virtù della prudenza. Di fronte all’infinità di possibilità e alternative che presenta la realtà, l’essere umano deve arrivare a scegliere un’opzione. Questa sfida è continua, dalle situazioni più semplici alle circostanze più impegnative.

In questo organismo della vita morale le virtù soprannaturali (teologali e morali infuse) sono indispensabili per poter agire soprannaturalmente, da figli di Dio. È nella misura in cui siamo virtuosi che partecipiamo più o meno pienamente, tanto com’è possibile umanamente, alla Sapienza divina.

Allora non è sufficiente la conoscenza della legge di Dio in forma generale, cosa che facciamo imparando i Comandamenti, ma diventa indispensabile «per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,2), una specie di “connaturalità” tra l’essere umano e il vero bene<sup>96</sup>, che «si radica e si sviluppa negli atteggiamenti virtuosi dell’uomo stesso: la prudenza e le altre virtù cardinali, e prima ancora le virtù teologali della fede, della speranza e della carità»<sup>97</sup>.

### **Chiudendo il circolo: la Legge Nuova**

La visione integrale, completa dell’organismo morale non finisce con le virtù, neanche con le teologali, ma con l’azione dello stesso Spirito Santo nel fedele in Cristo, in altre parole, con la “Legge Nuova”. Questa legge,

<sup>96</sup> THOMAS AQUINATIS, *S.Th.* II-II, q. 45, a. 2.

<sup>97</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 64.

conosciuta anche come “Legge di Cristo”, “Legge del Vangelo”, “Legge della grazia”, “Legge della libertà” o “Legge dello Spirito Santo”, è tutt’altro che una legge intesa in modo legalista o come morale dell’obbligo, è invece la sublimazione della vita cristiana, e anche dell’uomo<sup>98</sup>.

Lo Spirito Santo agisce in un modo suo, ovvero tramite i Doni, agisce in modo diverso dalle virtù, conformando il credente con Cristo. Si tratta del lavoro artigianale fatto dall’interno, con l’aiuto dei sacramenti della Chiesa, della preghiera, del vissuto cristiano, della testimonianza, dello studio della fede, ecc.

In continua collaborazione con tutti gli elementi morali nella crescita cristiana, viene costruita la personalità del fedele in Cristo.

Tutte le virtù, i Doni e i loro principi diventano anche dei nuovi criteri per valutare le nostre azioni e i beni a cui ci dirigiamo. Servono per valutare tutte le realtà, conferendone un senso nuovo, il suo vero senso e valore, per esempio i successi e fallimenti, ricchezza e povertà, gioie e sofferenze, onori e persecuzioni, salute e malattia, verginità e matrimonio, vita e morte, ecc. Non giudichiamo le nostre azioni e i beni umani, come conservare la vita, conoscere la verità, vivere in società, ecc., soltanto secondo i criteri razionali, cioè, con la retta ragione, ma secondo i criteri di Dio, soprannaturali: conformi alla volontà di Dio<sup>99</sup>, agli insegnamenti ed esempi di Cristo, alla nostra condizione di figli di Dio, al fatto che la nostra patria è il cielo, che «perfino i capelli del nostro capo sono tutti contati» (cf. *Mt* 10,30), che ogni cosa che facciamo ai nostri fratelli «l’avete fatto a me» (*Mt* 25,40.45), ecc. Questa è la “rivoluzione” che il cristianesimo ha incominciato nel mondo dell’epoca, raggiungendo sia il giudeo che il pagano, facendo dei cristiani “nuove creature” che guardano e valutano la realtà e le altre persone con occhi nuovi, con un cuore nuovo. Unità e indissolubilità del matrimonio, dignità della donna e dei figli, lenta abolizione della schiavitù come classe sociale, ecc.

La legge nuova allora non elimina gli altri tipi di legge, come la legge naturale, la legge divina dell’Antico Testamento, la legge civile e canonica, ma è la pienezza in questa terra<sup>100</sup>. Non solo non elimina gli altri tipi di legge, ma li integra. Allora, la legge morale naturale non è una legge com-

<sup>98</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1965-1974.

<sup>99</sup> Cf. A. MESTRE, «La Legge Nuova e la conformità con la Volontà di Dio», *Alpha Omega* 23 (2020), 501-526.

<sup>100</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1965.

pletamente autonoma<sup>101</sup> in relazione con la legge nuova e Cristo. La legge nuova, cioè, la grazia, eleva la persona alla vita divina, alla vita in Cristo. La legge naturale non è eliminata, ma è assunta e integrata nella legge nuova, “ricapitolata in Cristo”. Il cristiano deve anche seguire la legge naturale, perché è diventata parte della legge nuova. La legge naturale rimane ed è portata alla sua massima perfezione e a compimento, acquistando una dimensione salvifica.

In tutto questo percorso di leggi, virtù e, finalmente, dell’azione dello Spirito Santo, troviamo dall’inizio un filo conduttore, che amalgama in qualche modo tutto il cammino della formazione della personalità cristiana. Destinati da un inizio alla partecipazione nel disegno di Dio, un disegno, per altro, amorevole e fatto per farci felici, troviamo nella virtù della carità<sup>102</sup> il centro della vita cristiana, incoraggiata sempre dal Soffio di amore di Dio, che non è altro che lo Spirito Santo. La virtù della carità, con cui possiamo trovare il motivo, il fine ulteriore dell’agire, tramite cui offriamo a Dio tutto quanto compiamo, è allo stesso modo l’opportunità di penetrare tutte le nostre azioni nella loro essenza, facendole diventare “atti d’amore”. La carità, allora, entra a formare parte dell’essenza delle azioni, in altre parole, queste diventano diversi modi di amare Dio e il prossimo.

## Conclusione

Nell’insegnamento morale della Sacra Scrittura, troviamo tutte queste realtà, antiche e nuove, in un equilibrio d’insieme. Tutto il contenuto salvifico che i Comandamenti ci mostrano nell’Antico Testamento viene sublimato dal Nuovo, non cancellato. La legge nuova, la legge dello Spirito Santo porta a vivere i Comandamenti in Cristo, cioè, sublimati, aldilà della formulazione negativa dei precetti. Lo Spirito Santo in questo modo ci mostra che i Comandamenti hanno il grande compito di custodire le virtù, che vanno oltre la formulazione negativa del semplice precetto.

<sup>101</sup> Si può, comunque, parlare di una legittima autonomia della legge naturale solo a livello gnoseologico o di conoscenza: in principio possiamo conoscere la legge naturale con la nostra ragione (naturale), senza la rivelazione. Esiste, in questo senso, una giusta autonomia della nostra ragione, una razionalità o ragionevolezza morale del bene a livello umano, una *recta ratio*, la possibilità di fare un’etica razionale, ecc.

<sup>102</sup> Su questo argomento possiamo trovare una ampia spiegazione nell’articolo: A. MESTRE, «La virtù della carità in rapporto con la conformità con la Volontà di Dio», *Alpha Omega* 23 (2020), 81-105.

Il «non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora tuo padre e tua madre», sono sublimati da Gesù e visti adesso in una formulazione positiva: «Ama il prossimo tuo come te stesso» (*Mt 19,16-19*)<sup>103</sup>. Tutto è portato da Cristo verso l'amore di Dio, e in questa armonia tutti gli elementi costruiscono il soggetto cristiano.

---

<sup>103</sup> «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente» (*Mt 22,37*); «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio» (*Es 20,7; Dt 5,11*); «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro» (*Es 20,8-10*); «Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio» (*Es 20,12*); «Non uccidere» (*Es 20,13*); «Non commettere adulterio» (*Es 20,14; Dt 5,18*); «Non rubare» (*Es 20,15; Dt 5,19*); «Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo» (*Es 20,16*); «Non desiderare la casa del tuo prossimo. Non desiderare 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» (*Es 20,17*); «Non desiderare... alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (*Es 20,17*); «Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo» (*Dt 5,21*).



Nota

Mauro Gagliardi



## La teologia perennemente attuale del Dottore Comune

### San Tommaso, Dottore Comune della Chiesa

Il titolo assegnato al presente contributo<sup>1</sup> è composto da due elementi: l'appellativo di Dottore Comune, che la prassi della Chiesa ha riservato a san Tommaso d'Aquino<sup>2</sup>, e il valore perenne, nel senso di sempre attuale, della sua teologia. Cerchiamo di indicare, nello spazio consentito da una breve Nota, alcuni elementi volti a illustrare i menzionati elementi.

San Tommaso ha ricevuto diversi titoli, tutti più che meritati: Dottore Angelico, *Lumen Ecclesiae*, Dottore Eucaristico e, appunto, Dottore Comune; oltre ad alcuni altri meno utilizzati, quali *Angelus Scholae*, *Alter Augustinus*, *Studiorum Dux* e, più di recente, *Doctor Humanitatis*<sup>3</sup>. Va anche rimarcato che san Tommaso è stato il primo, in ordine cronologico, ad essere proclamato Dottore dopo i quattro grandi maestri dell'epoca patristica: Gregorio Magno, Ambrogio, Agostino e Girolamo. Il titolo di

<sup>1</sup> Il testo riprende i contenuti principali di una conferenza tenuta nell'ambito del convegno *Ritornare a san Tommaso per riscoprire la fede* tenuto a Bergamo, presso la Sala Ferruccio Galmozzi, il 18 maggio 2024.

<sup>2</sup> A. LOBATO, «La nuova fase. Anno 2000», in *Doctor Communis*. Atti della I Sessione plenaria (23-25 giugno 2000), a cura di PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS, LEV, Città del Vaticano 2001, 17-37 [30]: «[Nel sec. XV] si era cominciato, nelle scuole, a designare Tommaso quale *Doctor communis*, perché nei suoi scritti tutti potevano, con poco sforzo, trovare la verità comune, la chiarezza comune, l'illuminazione comune e giungere così a una non comune intelligenza dei problemi».

<sup>3</sup> Questo titolo è stato utilizzato da GIOVANNI PAOLO II nel suo *Discorso all'VIII Congresso Tomistico Internazionale* (13 settembre 1980). Dieci anni dopo, il Congresso Tomistico del 1990 prese a oggetto principale delle proprie riflessioni il nuovo titolo utilizzato dal Pontefice polacco, il quale anche in quest'occasione intervenne a conclusione dei lavori, offrendo una interpretazione del titolo medesimo, accostandolo a quello di *Doctor Divinitatis*: cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al IX Congresso Tomistico Internazionale* (29 settembre 1990).

Dottore della Chiesa è stato introdotto da papa Bonifacio VIII, il quale per primo lo conferì a questi quattro Padri nel 1295. Tale rimase il numero dei Dottori finché, nel 1567, san Pio V vi aggiunse l'Aquinate. San Tommaso è dunque il primo Dottore proclamato dalla Chiesa, dopo quasi trecento anni dall'istituzione del titolo. Egli è inoltre il primo teologo non appartenente all'epoca patristica ad averlo ricevuto.

Per illustrare l'importanza di questo autore, riprendo un ampio brano dalla mia *Dogmatica*, dal titolo *La Verità è sintetica*:

Dal Magistero della Chiesa e dallo studio personale, si impara che al primo posto va confermato san Tommaso d'Aquino, Maestro di tutti i teologi cattolici, autore nel quale la sintesi cattolica ha raggiunto vette mai conosciute prima e, forse, persino insuperabili. Ciò non implica, ovviamente, che dopo di lui non vi sia nulla da dire! Ma il Dottore angelico rimane il punto di partenza e di riferimento imprescindibile per la teologia cattolica. [...] Infatti, al di là delle soluzioni alle singole questioni, ciò che conta ancor più è il modo di pensare dell'Aquinate: tale *forma mentis* dovrebbe essere — pur con i dovuti adattamenti e ammodernamenti — lo “schema” di pensiero di fondo di ogni teologo cattolico, anche se quest'ultimo scegliesse come proprio maestro principale un altro grande autore, il che resta del tutto lecito.

Il ruolo insostituibile di san Tommaso per la dottrina cattolica è stato sancito dallo stesso Magistero ecclesiale. Il primo dato che salta all'occhio è il fatto che egli sia stato, nella bimillenaria storia della Chiesa, l'unico teologo esplicitamente raccomandato, e non semplicemente citato, nei testi di un Concilio Ecumenico: il Vaticano II, infatti, lo indica come guida per ben due volte.

D'altro canto, è ben noto che, sebbene il Concilio di Trento non citi san Tommaso esplicitamente nei propri documenti, esso abbia attinto a piene mani alla dottrina dell'Angelico. Gli storici ricordano che, durante le sessioni conciliari, sull'altare erano aperti due grossi libri, come a simboleggiare l'illuminazione che la dottrina in essi contenuta doveva operare sulle menti dei Padri conciliari: si trattava della Bibbia e della *Summa* di san Tommaso.

Numerosi Papi si sono pronunciati ufficialmente per approvare la dottrina teologica di san Tommaso: un'antologia completa di tali pronunciamenti ci porterebbe al di là di quanto qui ci proponiamo. Limitiamoci, pertanto, solo a pochi esempi. Papa Giovanni XXII († 1334), che canonizzò l'Aquinate nel 1323, disse di lui: «Egli illuminò la Chiesa di Dio più di qualunque altro Dottore; e ricava maggior profitto chi studia per un anno solo nei libri di lui, che chi segua per tutto il corso della sua vita gl'insegnamenti degli altri». Leone XIII († 1903) dichiara che «sopra tutti i Dottori scolastici, emerge come guida e maestro san Tommaso d'Aquino, il quale, come avverte il cardinale Gaetano [† 1534], “perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri Dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l'intelligenza di tutti”». San Pio X († 1914) scrisse che «dopo la morte beata del santo Dottore, non fu tenuto nella Chiesa alcun Concilio ove egli non sia stato presente con la sua preziosa dottrina». E nella *Pascendi* aggiunse: «Allontanarsi dall'Aquinate, specialmente in metafisica, non può essere senza un grande danno».



Benedetto XV († 1922), senza giri di parole, identifica la dottrina tomista con quella cattolica: «*Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse* – La Chiesa ha riconosciuto la dottrina di Tommaso come propria». Pio XI († 1939) attribuisce a san Tommaso il titolo di «principale maestro» nelle scuole cattoliche. Anche Papa Pio XII († 1958) pronuncia un bell’elogio del Dottore Comune: «Il metodo e i principi di san Tommaso prevalgono su tutti gli altri, sia che si tratti di formare l’intelligenza dei più giovani, sia di condurre gli animi già formati a penetrare le verità sin nei più nascosti significati». E continua: «Essendo peraltro in piena armonia con la Rivelazione divina, tale dottrina — quella di Tommaso — è così singolarmente efficace nello stabilire solidamente i fondamenti della fede, come pure per raccogliere i frutti del vero progresso»<sup>4</sup>.

Il testo continua citando altri elogi di san Tommaso espressi dai papi Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI<sup>5</sup>. Possiamo qui limitarci a richiamare l’enciclica *Fides et Ratio*, in cui Giovanni Paolo II lo definisce «maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia»<sup>6</sup>.

Questi testi, ai quali se ne potrebbero aggiungere numerosi altri, danno l’idea del perché san Tommaso sia considerato il Dottore Comune di tutta la Chiesa. Sebbene resti lecito sviluppare la riflessione teologica prendendo come guida altri pensatori, antichi o moderni — e in questo senso va detto che non è obbligatorio per il cattolico essere di stretta osservanza tomista — resta però anche vero che il teologo cattolico deve conoscere bene il pensiero di san Tommaso, nelle sue affermazioni particolari, come ancor più nel suo impianto generale e nei criteri che lo informano. San Tommaso illumina tutta la Chiesa, tutti i teologi, anche quelli che dovessero scegliere di non seguire strettamente l’impostazione tomista. Potremmo dire che è permesso dalla Chiesa non essere tomisti, ma non è permesso ignorare il pensiero dell’Angelico e ancor meno essere anti-tomisti. Ciò emergerà ancor meglio dall’esposizione del secondo elemento contenuto nel nostro titolo: la perenne attualità della teologia tommasiana.

<sup>4</sup> M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2018<sup>2</sup>, 109-111, dove si trovano anche le citazioni dei vari pronunciamenti pontifici qui riportati.

<sup>5</sup> Di alcuni anni dopo la pubblicazione del volume è la Lettera di FRANCESCO, *La lieta ricorrenza* (19 giugno 2023), firmata in occasione del settecentesimo anniversario della canonizzazione di san Tommaso.

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 43.

## La perenne attualità della teologia di san Tommaso

È ben nota l'espressione *philosophia perennis*, coniata dall'erudito Agostino Steuco nell'omonima opera, del 1540, *De perenni philosophia*. Con tale espressione si intende un esercizio della filosofia volto alla conoscenza della verità perenne, a partire dalla *prisca theologia*, ossia dalla filosofia religiosa antica, fino al Cristianesimo, che di tale filosofia è la manifestazione più perfetta<sup>7</sup>. La Scolastica, e in particolare san Tommaso, vengono spesso additati quali massimi rappresentanti di questo approccio filosofico e teologico, volto alla conoscenza della verità che non muta, nonostante il mutare dei tempi. In base al carattere perenne della verità, anche lo studio filosofico e teologico di essa assume un carattere di validità permanente. Di qui che, accanto a *philosophia perennis*, alcuni autori abbiano introdotto l'espressione *theologia perennis*<sup>8</sup>.

La teologia di san Tommaso è senza dubbio *theologia perennis*. Il suo approccio allo studio della Rivelazione non è stato finora mai superato a livello qualitativo e, per quanto non si possa escludere *a priori* che un giorno lo sia, resta vero, come insegna Leone XIII, che l'Angelico sembra aver lasciato ai posteri la facoltà di imitarlo, ma sembra aver tolto loro la possibilità di superarlo<sup>9</sup>. Vogliamo qui indicare brevemente alcuni tra i motivi

<sup>7</sup> Bisogna tuttavia svincolare il concetto di *philosophia perennis* dalla corrente di pensiero nota come Perennialismo, che si richiama ad una sorta di antichissima tradizione (di origine non umana) andata perduta attraverso i secoli e conservata solo all'interno di circoli esoterici, o delle culture folkloriche storiche. Lo stesso Steuco non è del tutto estraneo a simpatie verso questa corrente filosofico-esoterica.

<sup>8</sup> Tra gli autori più recenti a utilizzare l'espressione vi è anche J. Ratzinger, che intitolò un suo contributo proprio in questo modo, aggiungendo però al sintagma il punto interrogativo: cf. J. RATZINGER, «Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie», *Wort und Wahrheit* 15 (1960), 179-188. Con riferimento a questo articolo di Ratzinger, recentemente il teologo polacco Jerzy Szymik ha scritto «Mi riferisco qui consapevolmente a quel titolo e ad alcuni dei suoi risultati, ma a differenza dell'autore [Ratzinger], ho tagliato il punto interrogativo, avanzando una tesi chiara, priva di dubbi: la teologia è *perennis*, perché la sua permanenza nell'uomo e nel mondo è determinata dal suo legame duraturo e irreversibile con la fede»: J. SZYMIK, «Theologia perennis. O poznaniu teologicznym» [*Theologia perennis*. Sulla conoscenza teologica], *Studia Teologii Dogmatycznej* 6 (2020), 190-204 [191].

<sup>9</sup> LEONE XIII, *Cum hoc sit* (04 agosto 1880): «Tutto ciò che è stato detto o saggiamente discusso dai filosofi pagani, dai Padri e dai Dottori della Chiesa, dagli uomini sommi che si segnarono prima di lui [Tommaso], non solo fu da lui assimilato, ma fu accresciuto, condotto a compimento, ordinato con tanta luminosa perspicuità di forma, con tanta accurata argomentazione e con tanta proprietà di linguaggio che lasciò ai posteri la facoltà di imitarlo, ma sembra aver tolto loro la capacità di superarlo. La sua grandezza consiste nel fatto che la sua dottrina, strutturata e dispiegata secondo prin-

per cui il pensiero tommasiano rappresenta effettivamente un approccio permanentemente valido, ossia attuale in qualunque epoca.

1. Il primo punto da notare è che il tomismo è sempre attuale, se lo si mantiene tale. La perennità del pensiero di san Tommaso non può coincidere con la mera ripetizione di quanto egli ha già detto, dovendo esercitarsi anche come sempre nuova riapplicazione, nel presente, della sua lezione. Nei 750 anni trascorsi dalla morte dell'Aquinate, lo sviluppo del pensiero, in particolare di quello tecnico-scientifico, o le nuove questioni politiche, sociali ed etiche hanno conosciuto un tale ampliamento, che ad essi non si può rispondere soltanto ripetendo quello che Tommaso ha detto. Bisogna invece rispondere alle nuove sfide rimanendo fedeli agli insegnamenti tommasiani, ossia dicendo ciò che Tommaso avrebbe presumibilmente detto, se fosse vissuto oggi. Essere fedeli a Tommaso, oltre ad accogliere le soluzioni che egli ha già fornito, implica anche applicare alle nuove domande i criteri che egli ha seguito. L'Angelico ci ha offerto molte risposte a questioni particolari; risposte che restano di norma valide. Ma ci ha offerto anche e soprattutto una visione, che rimane perennemente attuale se applicata incessantemente alle nuove problematiche che emergono di epoca in epoca.

2. Il primo e fondamentale criterio insegnatoci dall'Angelico consiste nell'armonia di fede e ragione. Per san Tommaso, fede e ragione non solo non si oppongono, ma sono due doni dell'unico Dio, dati all'uomo non per farsi guerra a vicenda, ma per collaborare. Giovanni Paolo II riprenderà questa lezione, parlando di fede e ragione «come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità»<sup>10</sup>. Le ali sono ben distinte l'una dall'altra e ognuna esegue il proprio battito, potremmo dire, autonomamente; eppure, le due ali battono in modo concorde e sincronizzato. Questa visione armonica del rapporto tra fede e ragione proviene a Tommaso non solo dagli studi effettuati, ma anche da alcune esperienze e scelte di vita.

Il piccolo Tommaso, a soli cinque anni, fu affidato dalla famiglia ai monaci benedettini di Montecassino, perché ne curassero l'educazione culturale e religiosa. I conti d'Aquino, legati per fedeltà feudale all'imperatore Federico II, confidavano che in futuro Tommaso sarebbe stato eletto a

---

cipi del tutto evidenti, non è solo adeguata alle necessità di una sola epoca ma di tutti i tempi, e soprattutto idonea a confutare gli errori che riappaiono con vicenda perenne» (corsivo nostro).

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 1.

guida di tale abbazia, che all'epoca possedeva un patrimonio di enorme valore. Le continue guerre tra papa e imperatore ridussero però Montecassino ad uno stato di precarietà, motivo per cui la famiglia ritirò il proprio rampollo dall'abbazia e lo inviò a studiare a Napoli, presso l'università recentemente fondata da Federico II. Lì Tommaso conobbe i domenicani, anch'essi di recente fondazione, e avvertì la vocazione a farsi frate mendicante. Questa forma di vita consacrata era all'epoca una vera novità, guardata perlopiù con sospetto.

Troviamo, quindi, un giovane Tommaso che non appare intento a seguire in ogni caso la strada più consolidata e sicura, che in quel momento coincideva con il farsi monaco benedettino. Egli si lancia in un terreno praticamente nuovo con entusiasmo, perché in esso sente la voce del Signore che lo chiama. Questo coraggio innovativo di Tommaso non è dovuto, quindi, a motivi ideologici, a un presunto "progressismo" contestatore dello *status quo*. Egli si fa domenicano perché Dio glielo chiede. La scelta è innovativa, ma non è ideologica. Ciò nonostante, essa segna una certa rottura con la mentalità del tempo, ancora molto condizionata da una visione feudale. Marie-Dominique Chenu ha scritto che le abbazie, come Montecassino, erano legate all'economia feudale, mentre i conventi dei nuovi ordini mendicanti erano svincolati da essa. Il loro centro di azione non era la campagna, il luogo isolato e rurale, ma la città; e in particolare le nascenti università, luoghi in cui si forgiava il sapere<sup>11</sup>. I monaci, inoltre, rappresentavano l'alto clero, mentre i nuovi ordini si definivano addirittura mendicanti. È chiaro che la scelta vocazionale di san Tommaso non poteva risultare gradita alla sua nobile famiglia, totalmente intrisa dalla mentalità feudale.

La scelta, da parte del giovane Aquinate, di entrare in un ordine mendicante viene interpretata dal filosofo domenicano contemporaneo Antonino Stagnitta addirittura come «un atteggiamento di laicità e secolarizzazione nel contesto della storia medievale che aveva il suo fondamento nella *societas christiana*, sacrale e decisamente clericale»<sup>12</sup>. Al di là della correttezza o meno di questa valutazione, resta il fatto che l'Angelico compì senza dubbio una scelta coraggiosa, non in linea con la consuetudine del suo tempo

<sup>11</sup> M.D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1958<sup>3</sup> (ristampa anastatica 1993), 34-36.

<sup>12</sup> A. STAGNITTA, *Laicità nel medioevo italiano. Tommaso d'Aquino e il pensiero moderno*, Armando, Roma 1999, 15.

e, in tal senso, va riconosciuto che egli ebbe il coraggio di seguire piste nuove. Lo studio presso l'università di Federico II rafforzò tale approccio nel giovane Tommaso, dato che l'imperatore fu tra le massime espressioni del ghibellinismo laico, teso al ridimensionamento del potere temporale dei papi.

3. Un fattore ancor più decisivo, nella formazione dell'approccio intellettuale di san Tommaso, fu l'essere discepolo di sant'Alberto Magno. Alberto è stato uno dei protagonisti nella riscoperta di Aristotele presso gli scolastici latini. La teologia patristica e, di conseguenza, quella monastica per secoli erano state sviluppate in base alla filosofia neoplatonica. Si trattava di una tradizione teologica molto consolidata e persino venerabile, motivo per cui il ricorso ad Aristotele — tra l'altro favorita *in primis* da filosofi arabi — destava sospetto di eresia. Sant'Alberto si lamentava del fatto che, anche tra alcuni dei suoi confratelli domenicani, si alimentasse simile pregiudizio contro l'aristotelismo<sup>13</sup>. San Tommaso, comunque, si lasciò docilmente guidare dal suo grande maestro nell'approfondimento del pensiero dello Stagirita. La filosofia aristotelica comportava un netto recupero dell'osservazione sensibile, oggi diremmo scientifica ed esperienziale, rispetto ad una contemplazione prevalentemente astratta. L'approccio di sant'Alberto è stato sintetizzato nel motto *naturaliter de naturalibus*: per comprendere le realtà naturali dobbiamo servirci di mezzi naturali. In altre parole, le scienze e la filosofia procedono in base alla ragione naturale, mentre la teologia necessita della Rivelazione e della fede, trattandosi della scienza delle realtà soprannaturali.

Questo metodo diverrà fondamentale con san Tommaso ed è per questo che noi oggi diamo un simile approccio quasi per scontato. Va ricordato, però, che all'epoca ciò era tutt'altro che ovvio; e inoltre che tanto Alberto quanto Tommaso, per operare in simile modo, subirono opposizioni e sospetti di eresia. Per quale ragione questi due Dottori della Chiesa scelsero di cambiare il sistema filosofico di riferimento negli studi cattolici, passando dal neoplatonismo all'aristotelismo? La scelta non si spiega, di nuovo, in base a un presunto spirito di contestazione o sovversione, totalmente assente in entrambi. Essi scelsero l'aristotelismo perché sembrò loro più adatto in una duplice direzione: a livello scientifico-filosofico, per investigare *de naturalibus naturaliter*; e a livello teologico, perché la fede cristiana è fede

<sup>13</sup> Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1992.

nel Dio creatore e nel Dio incarnato, nel Dio che ha parlato e agito sulla terra in una natura umana, che ha assunto ipostaticamente e mediante la quale ha operato la salvezza.

4. In questa impostazione, la fede e la ragione restano chiaramente distinte, eppure mai in contrapposizione dialettica. Qui san Tommaso compie uno dei suoi più decisivi capolavori intellettuali, consistente nell'approccio sintetico, tanto al naturale quanto al soprannaturale. Dalla tradizione teologica agostiniana, che in quei medesimi anni trovava il suo più grande rappresentante in san Bonaventura, Tommaso aveva conosciuto il pensiero secondo il quale, anche riguardo all'ambito naturale, la fede resta giudice di ultima istanza. La filosofia e le scienze, dunque, non posseggono una vera autonomia rispetto alla fede e alla teologia. San Bonaventura sostiene la *reductio artium ad theologiam* — posizione legittima, che tra l'altro sottolinea il primato della teologia su tutte le altre discipline; ma posizione che non è quella di Tommaso, il quale è d'accordo riguardo alla superiorità della teologia rispetto agli altri saperi<sup>14</sup>, ma preserva al tempo stesso una corretta autonomia delle scienze naturali dinanzi alla conoscenza soprannaturale, pur sottolineando l'armonia tra i distinti gradi del sapere.

All'opposto della posizione agostiniana, si collocava all'epoca dell'Aquinate l'impostazione anticoncordista dell'averroismo latino, il cui rappresentante più famoso è Sigieri di Brabante. In Sigieri, la distinzione tra fede e ragione, filosofia e teologia è così marcata da segnare due cammini che non si incontrano. Per lui, le verità filosofiche possono essere in contrasto con la dottrina rivelata, motivo per cui si può legittimamente pensare, in base alla ragione, qualcosa che contraddice ciò che si crede in base alla fede. Si avrebbero così due verità contraddittorie, che Dante indicò come «invidiosi veri»<sup>15</sup>. Riferendosi alla dottrina di Sigieri, l'Aquinate scrive: «Egli pensa che la fede riguardi cose le cui contrarie si possono concludere necessariamente [per via filosofica]. Ora, giacché non si può concludere di necessità se non una verità necessaria, il cui opposto è il falso impossibile, ne segue, stando alle sue parole, che la fede riguardi il falso impossibile, che nemmeno Dio può fare: cosa che le orecchie dei fedeli non possono tollerare»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, 1, 5.

<sup>15</sup> DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, X, 138.

<sup>16</sup> THOMAS AQUINATIS, *De unitate intellectus*, V, 119 (qui nella traduzione dell'edizione *Lente e l'essenza. L'unità dell'intelletto*, a cura di A. LOBATO, Città Nuova, Roma 2012<sup>2</sup>, 148-149). All'inizio dello stesso paragrafo 119, san Tommaso ha citato testualmente una espressione di Sigieri medesimo: «Con la ragione concludo necessariamente

San Tommaso indica una terza via rispetto a Bonaventura e a Sigieri: non si tratta né di negare l'autonomia della filosofia rispetto alla teologia, né di affermare tale autonomia al punto di separare completamente le due discipline, fino alla loro contrapposizione. Filosofia e teologia operano su oggetti diversi e, anche quando dovessero studiare il medesimo oggetto materiale, la loro prospettiva e il loro metodo restano distinti<sup>17</sup>. Esse, perciò, se vengono esercitate correttamente, non possono contraddirsi e collaborano in modo armonico nella conoscenza della verità, che resta una e unica. Vi sono, per così dire, due libri distinti, scritti dallo stesso Autore: il libro della natura e il libro della grazia. Per quanto tali libri vadano letti con ottiche diverse, resta la loro unità nella distinzione, a causa del fatto che origine di entrambi è Dio, Verità eterna e assoluta.

Come si vede, san Tommaso si mostra difensore di quell'*et-et* tipicamente cattolico che esprime la natura sintetica della creazione, dell'incarnazione e della redenzione. Non vi è una dialettica, un *aut-aut*, ma una sintesi armonica. L'unica verità viene afferrata in modi diversi, ma senza contrasto, sia dalla fede sia dalla ragione. Vi è inoltre un rapporto reciproco, per il quale la filosofia coopera alla spiegazione razionale della fede e la teologia può contribuire alla purificazione e illuminazione della ragione naturale. Su quest'ultimo aspetto non possiamo qui dilungarci<sup>18</sup>.

5. Già da questi pochi cenni si intuiscono alcune delle caratteristiche che hanno fatto grande il pensiero di san Tommaso: *in primis*, l'amore per la verità e la conseguente accoglienza di essa, da chiunque venga detta (*verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*, ripete Tommaso con l'Ambrosiaster<sup>19</sup>); inoltre, il realismo filosofico, ossia l'adesione del pensiero alla realtà; terzo, la fiducia nelle possibilità della ragione naturale, cui consegue un ar-

---

che l'intelletto è numericamente uno, tuttavia per fede tengo fermamente il contrario» (SIGIERI DI BRABANTE, *De anima intellectiva*, 3, ll, 50-54 [ed. MANDONNET]). Non è certo che il *De unitate intellectus* di san Tommaso fosse rivolto principalmente contro Sigieri. Di certo l'Angelico si oppone con forza all'averroismo latino, soprattutto riguardo alla tesi, da esso sostenuta, dell'unità dell'intelletto umano, come pure della mortalità dell'anima. La critica a Sigieri rientra in quest'ambito.

<sup>17</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, 1, 3.

<sup>18</sup> Tra i tanti testi disponibili al riguardo, si può cominciare da A. LIVI, *Filosofia e Teologia*, ESD, Bologna 2009.

<sup>19</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I-II, 109, 1 ad 1, che riprende l'AMBROSIAS-TER, *In Prima Cor.* 12,3 (PL XVII, 258). Cf. anche THOMAS AQUINATIS, *Expositio ad Titum*, I, 3. Seppur con accento cristologico ancor più che pneumatologico, si era già espresso in questa linea AGOSTINO DI IPPONA: «*A quocumque enim verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa Veritas*» (*Epistula* 166, 4, 9).

gomentare solido e serio tanto in filosofia quanto in teologia. Quest'ultimo aspetto è particolarmente importante, perché la filosofia e la teologia sono scienze, ossia forme di conoscenza ottenuta in base a un metodo segnato dalla razionalità e non semplicemente dal sentimento o dalla narrazione, bensì dall'argomentazione. San Tommaso mantiene saldamente quanto è andato purtroppo perduto nelle forme irrazionalistiche della teologia più recente, ossia il fatto che Dio è Logos. Di conseguenza la fede, per quanto sia superiore alla ragione, non si oppone ad essa. Se Dio è Logos, anche la logica umana rimane, e rimane sia in ambito filosofico-scientifico, sia in ambito di fede e teologico.

Qui emerge particolarmente bene il carattere di perenne attualità del tomismo. Una lezione perenne di san Tommaso consiste nel ricordarci che è necessario argomentare, ossia sostenere ciò che si dice in base a una sana e solida razionalità. Fa parte di simile esercizio anche l'ascolto attento delle posizioni altrui, la loro onesta ricezione se sono corrette, oppure, in caso siano erranee, la loro solida confutazione. Contro il relativismo contemporaneo, san Tommaso ci insegna che non esistono semplicemente posizioni diverse. Esistono, invece, posizioni giuste e posizioni sbagliate. Il dialogo deve essere anche dibattito. La ragione deve esercitare, da una parte, un ascolto dell'altro guidato non da volontà di prevalere a tutti i costi, bensì da onestà intellettuale. Nel dibattito non deve per forza prevalere la propria tesi; al contrario, il confronto con l'avversario è sempre in vista di una migliore conoscenza della verità. San Tommaso, anche nella confutazione di chi sbaglia, quasi mai si dimostra polemico o caustico nella critica. Il suo è un pensiero sereno. Corregge l'errore senza offendere l'errante. Ciò non toglie, d'altra parte, che egli denunci chiaramente le mancanze nell'altrui posizione, quando questa dovesse contraddire la fede o la ragione. L'Angelico è consapevole che l'insegnamento positivo della verità comporta sempre il suo inevitabile correlativo: la riprovazione dell'errore opposto.

6. Dall'impostazione generale del pensiero del Dottore Comune, che differenzia accuratamente, senza contrapporre, filosofia e teologia, consegue che egli distingue altrettanto bene il metodo delle due discipline. Qui dobbiamo soffermarci solo sull'ambito teologico. L'Aquinate ha seguito Alberto Magno riguardo al motto *naturaliter de naturalibus*. Potremmo dire che, passando alla sacra teologia, egli ne segue un altro: *supernaturaliter de supernaturalibus*. Mentre gli enti che sono oggetto proprio della filoso-



fia e delle scienze vanno investigati innanzitutto coi sensi e poi mediante i vari gradi di astrazione, attraverso un metodo veramente induttivo, in teologia ci si muove in senso inverso. Secondo san Tommaso, infatti, Dio non è evidente all'anima dell'uomo. La conoscenza soprannaturale di Dio e dei misteri nascosti in Lui è irraggiungibile da parte della mera ragione naturale. Conosciamo i misteri divini solo nella misura in cui ci vengano rivelati dall'alto. La teologia è scienza e, al pari delle altre scienze, possiede dei principi fondanti per sé noti, in base ai quali procede. La differenza sta nel fatto che, nel caso della teologia, i principi fondanti non sono naturali bensì soprannaturali, coincidendo con i dogmi rivelati da Dio.

Resta, nondimeno, il carattere veramente scientifico della teologia perché questa, fondata su tali principi dogmatici, produce un vero sviluppo in modo argomentativo<sup>20</sup>, razionale. Anche qui, nel suo metodo, troviamo un valore di perenne validità della teologia tomista. È importante rimarcare la posizione di Tommaso (che poi è la posizione della Chiesa) secondo la quale scopo della teologia non è dimostrare la fondatezza dei dogmi, in vista della loro accettazione nella fede. Così scrive l'Angelico: «In qualsiasi scienza alcuni elementi costituiscono come i principi, ed altri stanno a rappresentare le conclusioni; dunque nelle scienze la ragione induttiva precede l'assenso delle conclusioni, però segue l'assenso dei principi, poiché procede da essi. Ora nella scienza in questione [la teologia] gli articoli di fede non si pongono come conclusioni, bensì quali principi»<sup>21</sup>. Ciò non implica che la teologia, tra i suoi molteplici effetti, non possieda anche quello di rafforzare la credibilità del dogma. Significa, invece, che compito della teologia non è preparare la strada alla fede per via razionale, bensì il contrario: applicare la ragione alla fede già esistente. La teologia è scienza della fede, essendone la fede il presupposto e l'oggetto proprio, anziché l'esito. In termini più chiari, non si studia teologia allo scopo di fornire argomenti razionali che ci permettano di emettere la professione di fede. Se così fosse, la fede coinciderebbe con la conclusione del sillogismo e ricadrebbe pertanto nell'ambito dell'esercizio puramente naturale della ragione, perdendo il suo carattere di atto soprannaturale, ossia di grazia. Si crede, sotto l'impulso della grazia, basandosi sull'autorità di Dio, che si mostra mediante i testi-

<sup>20</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, 1, 8.

<sup>21</sup> THOMAS AQUINATIS, *Super Boetium De Trinitate* II, 2 ad 4 (qui nella traduzione dell'edizione *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate, De Ebdomadibus*, a cura di C. PANDOLFI, ESD, Bologna 1997, 110).

moni storici della Rivelazione, e non perché si è convinti a credere da un sillogismo previo all'atto di fede. Così ancora Tommaso: «Quanto è per sé noto nella scienza che Dio ha di se stesso, nella nostra scienza [la teologia] viene presupposto e creduto — credendo a Dio che ce lo rivela tramite i suoi annunciatori»<sup>22</sup>.

Ecco perché i dogmi sono creduti prima di fare teologia e si può fare teologia solo in base ai dogmi già creduti, che fungono da principi evidenti (evidenti alla fede di chi crede) di questa scienza. Ciò marca la superiorità della Rivelazione e della fede rispetto alla teologia, che è solo l'interpretazione e spiegazione scientifica, cioè razionale, di esse. Ai nostri giorni, questa impostazione risulta grandemente attuale in forma di correttivo, perché da decenni siamo circondati da forme di teologia che hanno accantonato questo assunto fondamentale e procedono come se l'accettazione delle verità dogmatiche o morali da parte dei cristiani dipendesse dall'esito delle speculazioni dei dotti. La teologia di san Tommaso ricorda incessantemente al teologo, come ad ogni credente, che la fede creduta, pregata e praticata ha il primato sulla riflessione teologica, che resta e deve sempre restare momento secondo — per quanto importante — rispetto alla fede.

La teologia ben condotta è un importantissimo servizio alla fede e, quindi, alla Chiesa. In base al proprio metodo fondamentale, la teologia di san Tommaso è di indole profondamente spirituale ed ecclesiale. È spirituale, perché fondata sulla frequente conversazione con Dio nella preghiera, sulle pratiche ascetiche e sulla liturgia. Diversi aneddoti biografici mostrano come l'Angelico coltivasse una intensa vita spirituale, fino a toccare le vette della mistica.

Quella di Tommaso è, in secondo luogo, teologia ecclesiale, perché egli è consapevole del fatto che la Rivelazione, o Parola di Dio, può essere compresa solo con la Chiesa, nella Chiesa e dalla Chiesa. La teologia non è l'esercizio solipsistico di pochi eruditi, che si ergono al rango di maestri gnostici, volendo insegnare a tutti, vescovi compresi, cosa è ragionevole credere o non credere. La teologia, al contrario, impara la fede dalla Chiesa, perché la fede è dono che riceviamo. Essa non è prodotta da noi e, quindi, non è neanche a nostra disposizione. La teologia ha per compito ricercare una migliore intelligenza della fede, a servizio della Chiesa. Lo spirito di *vir ecclesiasticus* emerge praticamente ad ogni pagina nei trattati

<sup>22</sup> THOMAS AQUINATIS, *Super Boetium De Trinitate* II, 2 ad 5.

teologici di san Tommaso. Egli ci insegna un profondissimo attaccamento alla Chiesa, al punto che, quando l'Angelico rileva che qualcosa appartiene al patrimonio degli usi permanenti della Comunità ecclesiale, egli normalmente la difende a spada tratta e la utilizza come argomento teologico a sostegno della dimostrazione di qualche conclusione.

7. Un ultimo aspetto, tra i tanti, da sottolineare è il carattere contemplativo, più che pratico<sup>23</sup>, della teologia tommasiana. Secondo l'Aquinate, la vera e propria conoscenza di Dio, la sua conoscenza perfetta e insuperabile, è posseduta solo da Dio stesso. Il Signore, però, partecipa la propria conoscenza di Sé agli angeli e ai beati del Cielo. A sua volta, la conoscenza di Dio rivelata in terra è la nostra partecipazione alla conoscenza dei santi del Cielo, chiamata *scientia beatorum*. Il legame è dunque stabilito in questo modo: dalla scienza che Dio ha di Sé, alla scienza dei beati, partecipata loro da Dio mediante il *lumen gloriae* in Cielo, alla scienza rivelata ai viatori, partecipata attraverso il *lumen fidei*. San Tommaso nota, acutamente, che in Cielo felicità e conoscenza sono un tutt'uno. Si parla, infatti, per gli angeli e i santi, di *scientia beatifica*, ossia di una conoscenza diretta di Dio che non rende solo dotti, ma anche felici. La conoscenza di fede e teologica di Dio qui in terra non è una conoscenza diretta, bensì mediata da immagini, concetti e testimonianze storiche. Essa è, nondimeno, una partecipazione alla *scientia beatifica* degli eletti in Cielo e, per quanto ben inferiore ad essa, con essa ha in comune non solo l'oggetto, Dio, ma anche l'effetto, la gioia.

La teologia, già in terra, rende dotti ma rende anche felici. Rende dotti, perché ci fa conoscere, nei limiti del possibile, il mistero di Dio; e rende felici per la stessa ragione, perché conoscere Dio e amarlo sono atti distinti, ma profondamente uniti tra loro. Più si conosce e più si ama, come è vero che non si può amare se non ciò che si conosce. È un circolo virtuoso: conoscere Dio in Sé e nelle sue gesta in nostro favore induce ad amarlo di più; come è vero che amare Dio sempre più perfettamente consente di adentrarsi meglio, con una conoscenza quasi per connaturalità, ma di tipo soprannaturale, nel suo mistero. La teologia non è, quindi, scienza suprema solo perché si basa su principi superiori, rivelati da Dio, applicando a essi la ragione in modo sistematico. Essa è scienza suprema anche perché la conoscenza che acquisisce rappresenta una preparazione alla perfetta con-

<sup>23</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, 1, 4: «La sacra dottrina comprende in sé i due aspetti [...] tuttavia è più speculativa che pratica».

templazione del volto di Dio in Cielo. È questo orientamento contemplativo ed escatologico della teologia, che le consente di giudicare tutte le cose dall'alto di una scienza superiore a quella meramente terrena, ragion per cui la teologia, oltre ad essere scienza, è anche sapienza<sup>24</sup>.

## Conclusioni

1. Il meraviglioso approccio alla teologia di san Tommaso, qui solo brevemente accennato, potrebbe indurre a pensare che il suo influsso rimanga limitato ai ristretti circoli dei teologi, dato che non tutti hanno tempo, possibilità o capacità di approfondire la *scientia fidei* alla scuola dell'Angelico. Questo può essere vero per quanto riguarda un percorso teologico approfondito, mentre non lo è se ci si riferisce alle grandi direttive del pensiero tommasiano. È per questa ragione che l'alto divulgatore inglese Gilbert Keith Chesterton ha potuto scrivere che «la filosofia tomista si avvicina più della maggior parte delle altre filosofie alla mentalità dell'uomo della strada»<sup>25</sup>. Questo giudizio sulla filosofia tommasiana si applica altrettanto bene alla sua teologia. La teologia dell'Angelico si avvicina più della maggior parte delle altre teologie alla fede del cattolico ordinario. Questo perché la teologia di san Tommaso si fonda innanzitutto sulla fede, al pari della vita di tanti cristiani cosiddetti “comuni”, e solo con un atto secondo si rivolge alla ragione. San Tommaso è un nostro fratello nella fede, un credente in mezzo ai credenti — per quanto egli sia per noi un faro nel cammino e non solo un compagno di viaggio.

2. Un secondo motivo di vicinanza con noi è che la teologia dell'Angelico, se a volte può apparire difficile, è una teologia tutto sommato accessibile, nel senso che in essa non troviamo speculazioni gratuite, ma riflessioni in linea con la sana ragione, volte ad approfondire le verità della nostra fede. San Tommaso non è un maestro gnostico che cerca di elaborare una sapienza misteriosa, accessibile a pochi membri di una *élite* intellettuale. Al contrario, egli si mette a servizio della spiegazione della fede di tutti.

3. Un terzo motivo per cui sentiamo il Dottore Comune così in sintonia con noi è che il suo pensiero è carico di buon senso ed è molto vicino alla nostra vita quotidiana, anche se a volte qualcuno potrebbe pensare che si

<sup>24</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, 1, 6.

<sup>25</sup> G.K. CHESTERTON, *Tommaso d'Aquino*, Guida, Napoli 1992, 122.

tratta di un pensiero astratto, lontano dalla vita. È vero il contrario. San Tommaso ha elaborato un pensiero sintetico, proprio perché non è fuggito nel mondo del puro spirito, ma è rimasto nell'alveo della fede cristiana, che coniuga sempre natura e grazia, infinito e finito, eterno e temporale spirito e materia, Logos e carne. Chesterton ha potuto proporre per lui addirittura il titolo di «San Tommaso del Creatore»<sup>26</sup>. Questo nel senso che la contemplazione dei misteri nascosti in Dio non ha mai condotto l'Aquinate ad un allontanamento dal mondo corporeo, dal mondo della creazione, la quale è per lui la base necessaria per l'azione della grazia. Scrive il Nostro nella *Summa Theologiae*: «L'esistenza di Dio e altre verità riguardanti Dio che si possono conoscere con la ragione naturale non sono [...] articoli di fede, ma preamboli agli articoli di fede: la fede, infatti, presuppone la conoscenza naturale come la grazia presuppone la natura e come la perfezione presuppone il perfettibile»<sup>27</sup>.

Da sant'Alberto, Tommaso ha imparato l'importanza di conoscere e il visibile e l'invisibile. «Platone [scrive ancora Chesterton] poteva disprezzare la carne; ma Dio non l'aveva disprezzata. I sensi erano davvero divenuti sacri; per questo sono stati benedetti uno per uno nel battesimo cattolico»<sup>28</sup>. San Francesco e san Tommaso, conclude il saggista inglese, «ci salvarono dalla spiritualità [...]. San Francesco, col suo amore per gli animali, ci salvò dall'essere buddisti; e [...] San Tommaso, col suo amore per la filosofia greca, ci salvò dal divenire platonici. [...] entrambi, cioè, riaffermarono l'Incarnazione, riportando Dio sulla terra»<sup>29</sup>.

4. Dalla divina sintesi, operata mediante l'incarnazione del Verbo in una natura umana, Tommaso ha appreso quello spirito sintetico che egli ha applicato coerentemente a tutta la sua teologia. Egli è stato capace di mantenere l'unità della sacra dottrina, sempre minacciata dai pericoli di frammentazione. In un tempo, quale l'epoca moderna, ad altissimo livello di specializzazione delle discipline, la lezione dell'Angelico risulta di enorme aiuto. La specializzazione, infatti, sebbene necessaria, reca con sé sempre la tendenza alla frammentazione dei saperi, facendo perdere all'uomo la visione unitaria sulla natura e sulla storia. I segmenti, studiati con acribia, devono però essere restituiti alla figura intera. È questo un grande compito

<sup>26</sup> G.K. CHESTERTON, *Tommaso d'Aquino*, 109.

<sup>27</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, 2, 2 ad 1.

<sup>28</sup> G.K. CHESTERTON, *Tommaso d'Aquino*, 99.

<sup>29</sup> G.K. CHESTERTON, *Tommaso d'Aquino*, 27.

per i teologi contemporanei, come in generale per i cultori delle varie discipline: rispettando le specializzazioni, ricostruire l'unità del sapere<sup>30</sup>.

5. Un ultimo punto riguardevole consiste nel carattere innovativo del pensiero di san Tommaso. Il suo biografo più famoso, Guglielmo di Tocco, scrive che, sin dagli inizi del suo insegnamento:

Nelle sue lezioni introduceva nuovi articoli, trovava sentieri nuovi, più chiari, per determinare le questioni, apportandovi argomenti nuovi, tanto che nessuno che l'avesse udito insegnare teorie nuove e sciogliere dubbi con argomenti nuovi, avrebbe potuto dubitare che Dio lo avesse illuminato con i raggi di una luce nuova. Dimostrò ben presto di possedere un giudizio retto, che gli consentiva di insegnare e mettere per iscritto anche opinioni nuove, che Dio si era degnato di ispirargli in un modo nuovo<sup>31</sup>.

Di questo testo colpiscono due cose: l'insistenza quasi ossessiva nell'uso dell'aggettivo «nuovo» e il fatto che questa novità non venga attribuita all'estro di Tommaso, bensì a Dio. San Tommaso è stato innovatore, non rivoluzionario. Egli ha studiato e insegnato con metodo nuovo, senza proporre cose nuove. Ha servito la fede di sempre in modo innovativo. Non è stato un ideologo del progresso, né un contestatore delle dottrine sicure della fede. Ha però cercato di spiegare meglio tali dottrine, con l'ausilio di strumenti intellettuali che per l'epoca erano nuovi; strumenti che egli scelse di adoperare non perché fossero semplicemente nuovi, bensì perché erano da lui ritenuti migliori. Dinanzi a una teologia che, nel nostro tempo, vuole a volte essere innovativa, nel senso di originale, a scapito dell'intangibilità del deposito della fede, anche in questo troviamo un carattere di perenne validità nell'atteggiamento tommasiano.

<sup>30</sup> Per ulteriori spunti al riguardo, cf. M. GAGLIARDI, «How to Bring Theology Back to Its Unity», *Nova et Vetera* 16 (2018), 693-703.

<sup>31</sup> GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, cap. 15 (qui nella traduzione dell'edizione *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di D. RISERBATO, Jaca Book, Milano 2015, 123-124). Rilevando ugualmente il carattere innovatore del pensiero dell'Aquinate, uno dei suoi avversari, il francescano John Peckham, scriverà, in una lettera al vescovo di Lincoln del 1 giugno 1285: «Quale dottrina dunque è più solida e sana: quella dei figli di san Francesco, cioè di frate Alessandro [di Hales], di santa memoria, di frate Bonaventura e simili, che nei loro trattati si basano sui Padri e sui filosofi [neoplatonici] senza criticarli, o quella nuova [novella] quasi tutta contraria, che distrugge per quanto può e sminuisce tutto ciò che Agostino insegna sulle verità eterne, la luce incommutabile, le potenze dell'anima, le *rationes seminales* presenti nella materia e innumerevoli altre simili?» (cit. in S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 137-138).

Possiamo concludere che la perenne validità del pensiero di san Tommaso consiste, forse più che in altri aspetti, proprio in questo. Egli ci insegna a fare della teologia un servizio alla fede e alla Chiesa, senza timore — quando necessario — di percorrere sentieri nuovi per capire meglio la verità antica. Questo atteggiamento da lui applicato alla teologia potrà e dovrà fruttuosamente essere seguito — *mutatis mutandis* — anche nell’azione evangelizzatrice e pastorale, come nella vita di fede e di preghiera dei singoli e delle comunità cristiane. La fedeltà alla Parola immutabile di Dio passa, di epoca in epoca, attraverso la capacità di mettere a servizio di tale Parola quanto di meglio ci viene offerto a livello filosofico, scientifico, tecnico e culturale. Sta qui la differenza tra chi maschera l’infedeltà alla Parola di Dio sotto il richiamo all’esigenza di “incarnarla” o “adattarla” ai diversi contesti e culture, ma nel frattempo cambiando il contenuto della Parola; e chi invece, «avendo san Tommaso per maestro»<sup>32</sup>, prende da ogni contesto e da ogni cultura quanto di meglio questi possano offrire, per metterli a servizio di quel Messaggio di cui il Signore Gesù Cristo disse: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (*Mt* 24,35).

---

<sup>32</sup> CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius* (28 ottobre 1965), n. 16: «Per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro [*S. Thoma magistro*]». L’altra citazione esplicita di san Tommaso nel testo dell’ultimo concilio (le note dei vari documenti sono zeppe di rimandi all’Angelico) è in *Gravissimum Educationis* (28 ottobre 1965), n. 10.





ROBERT P. IMBELLI, *Christ Brings All Newness. Essays, Reviews, and Reflections* (edited with an introduction by R.G. Smith), Word on Fire Academic, Washington, D.C. 2023, xxv+337 pp.

I lettori italiani conoscono Robert Imbelli, sacerdote dell'Arcidiocesi di New York e professore di teologia negli USA per molti anni, soprattutto per gli ottimi articoli pubblicati su *L'Osservatore Romano* durante il pontificato di papa Benedetto XVI. Meno conosciuti sono forse altri suoi saggi, che però meritano attenzione. Segnaliamo quindi volentieri questa raccolta curata da Richard Smith, in cui viene riprodotta una selezione di articoli, recensioni e riflessioni di don Imbelli.

Nell'efficace «Introduction» al volume, mons. Smith identifica quello che probabilmente è il tratto più saliente dell'impostazione teologica di Imbelli: la Sacra Scrittura — scrive Smith — tocca il nostro cuore, spingendoci «non semplicemente a sapere delle cose *riguardo a* Gesù, ma a conoscere *Gesù* e quindi ad amarlo e a credere in Lui» (p. xviii; corsivo nell'originale [le traduzioni qui proposte sono nostre]). La lettura dei saggi raccolti nel volume conferma questa sintesi.

Il pensiero di Imbelli si è formato, per sua stessa ammissione, soprattutto (ma certo non esclusivamente) sull'ampio studio di tre autori recenti: Newman, Ratzinger e Barron (cf. p. x). Imbelli dimostra comunque di essere competente anche su altri autori, in particolare Ireneo e Dante. Il Concilio Vaticano II ha avuto un impatto determinante sulla sua vita cristiana e sacerdotale, come sulla sua teologia. Più volte nel volume l'Autore ricorda di essersi trovato a studiare teologia a Roma esattamente negli anni in cui si svolse l'Assise conciliare. Egli ammette che, per quanto abbia avuto docenti di grande fama (Lonergan, Sullivan, Latourelle, tra altri), forse gli eventi che avvenivano in quel momento nella Città eterna lo hanno segnato più delle lezioni in classe. È importante sottolineare che Imbelli enfatizza l'importanza del Vaticano II senza cadere nell'errore di letture parziali o dialettiche del Concilio. Egli ne dà un'interpretazione cristocentrica. Una delle tesi ricorrenti del volume è che, tra le quattro costituzioni conciliari, *Dei Verbum* va considerato un documento *primus inter pares* (cf. pp. 20-21). Solo se risalta la figura di Gesù Cristo come Rivelatore perfetto e definitivo,

può essere giustificato tutto l'insieme della dottrina e della vita cristiane. *Dei Verbum* presenta la Rivelazione in modo esplicitamente cristocentrico (cf. p. 3).

Il cristocentrismo è il tratto saliente del pensiero teologico di Imbelli. Egli ha insistito per l'intero arco della sua carriera sul fatto che il Vaticano II ha avuto, come risultato più determinante, il *ressourcement* inteso come «re-Sourcement», ossia come richiamo alla vera Fonte della fede e della vita, che è Cristo (cf. p. 5). Di qui anche la sua critica ricorrente a quelle forme teologiche quasi «a-cristologiche», che sembrano presentare la Chiesa come un «Corpo decapitato» (p. 10), ossia staccato dal Capo che è Cristo. La vita cristiana è, all'opposto, comunione e amicizia con il Signore Gesù. La presenza di Cristo è, al tempo stesso, «trascendente e trasformante» (p. 13). Egli è il Capo dal quale il Corpo dipende costantemente per la propria vita soprannaturale. Ne consegue che Cristo è la ragione d'essere della Chiesa e quindi anche dell'operare di essa. La Chiesa deve sempre rimanere legata al *kerygma* e questo coincide con la Persona di Gesù (cf. p. 20). In tale ottica, l'Autore sostiene che il Vaticano II ci ha spinto a riscoprire la Persona di Cristo non solo mediante proposizioni dottrinali che lo riguardano, ma invitandoci a, e sostenendo, il nostro incontro personale con Lui (p. 61). Fa piacere notare che Imbelli non contrappone dialetticamente la conoscenza nozionale e quella personale di Cristo, affermando solo la gerarchia di valore sussistente tra esse.

La precedente affermazione ci permette di rilevare con soddisfazione che il cristocentrismo teologico di don Imbelli è coerente con il suo oggetto medesimo,

Cristo Gesù. In Cristo, infatti, non troviamo la contrapposizione dialettica, ma la sintesi. Pur affermando determinate accentuazioni, il teologo cattolico non si sentirà obbligato a contrapporre, bensì a notare l'armonia dei diversi aspetti. Per questo, scrivendo sulla cristologia spirituale di Ratzinger, Imbelli nota che non v'è alcun bisogno di contrapporre «mistero» e «misticismo», ossia il contenuto oggettivo della fede e l'appropriazione soggettiva di esso (cf. p. 57). Egli nota che la polarizzazione presente tra i membri della Chiesa Cattolica oggi (con le tensioni teologico-dottrinali che ne derivano) è uno dei segni dei tempi preoccupanti della nostra epoca (cf. p. 97). Nel suo dibattito con Michael Peppard, Imbelli ritiene di non dover contrapporre teologia e catechetica: senza negare le differenze tra le due, egli sostiene che «sia [both] la formazione teologica sia [and] la catechesi «trasmettono» e comunicano il contenuto della fede» (p. 100). Lo schema del *both/and*, o in latino *et/et*, è caratteristica imprescindibile del pensiero cattolico. Imbelli ne riconosce la presenza anche in Newman (cf. p. 31: «He is the quintessentially Catholic affirmation of «both/and»»). Per questo, anche il Vaticano II non va interpretato secondo una semplicistica separazione tra il dottrinale e il pastorale, separazione che poi sfocia nella contrapposizione (cf. p. 4).

La concentrazione cristologica non implica neppure un «cristomonismo». Imbelli afferma chiaramente il carattere trinitario del suo cristocentrismo (cf. pp. 114,118). Per lui è però chiaro che l'accesso a Dio Trinità — tanto in termini nozionali quanto personali — avviene esclusivamente mediante Gesù Cristo, cosa che la liturgia mostra con chiarezza disarmante.

Peculiare della teologia del teologo newyorkese è la concentrazione sul Cristo vivo, presente, glorioso; nonché sulla nostra incorporazione a Lui. Imbelli comprende la salvezza esattamente come *embodiment* nel Cristo risorto e asceso al Cielo: «La salvezza, nella comprensione cristiana, è partecipazione allo stesso Corpo di Cristo. Gesù Cristo fa molto di più che mostrare la via della salvezza. Egli crea l'ingresso al suo stesso Corpo, nel quale i credenti vengono incorporati» (p. 116). Imbelli interpreta la dottrina del Vaticano II sull'universale chiamata alla santità di nuovo in modo cristocentrico: la santità di cui parla il Concilio è fondata cristologicamente e consiste nella trasformazione della vita dei credenti secondo l'immagine di Cristo, essendo rivestiti di Lui e facendo nostro il Suo pensiero, conducendo l'esistenza terrena come vita in Cristo. Perciò «la chiamata conciliare alla santità è una *invitatio in mysterium Christi*, un invito a entrare nel mistero di Cristo e, ancora più esplicitamente, una *invitatio ad participandum in mysterium paschale Christi*, un invito a partecipare al Mistero Pasquale di Cristo» (p. 7).

Imbelli ritiene che non sia stato sempre valorizzato un grande risultato del Vaticano II, consistente nell'impiego dell'espressione "Mistero Pasquale", mai citata da Pio XII nella *Mediator Dei* e invece enfatizzata da teologi del calibro di Bouyer e Durrwell. Il Nostro sostiene, inoltre, che è necessario includere l'Ascensione di Cristo all'interno del suo Mistero Pasquale. L'Ascensione è, per lui, «il vero *telos* dell'Incarnazione» (p. 12). Imbelli rileva che vi è stato un sovvertimento a livello pastorale ed esperienziale, dovuto all'introduzione della

centralità del Mistero Pasquale (Passione-Morte-Risurrezione e Ascensione) nella liturgia cattolica. Egli annota che il Messale del 1962 utilizza questo sintagma solo 17 volte, mentre il Messale di Paolo VI vi ricorre in 120 testi. Come effetto, nell'arco di pochi decenni «siamo passati dalla Messa funebre solenne, il cui tono era stabilito dal *Dies irae*, alla "Messa della Risurrezione", nella quale l'omelia e l'eulogia (spesso non distinguibili tra loro) suonano sospettosamente come un "Santo subito!". E continua: «Se era caratteristica della comprensione liturgica preconciliare concentrarsi sulla Passione e la Morte del Signore, oggi il Mistero Pasquale sembra spesso ridursi alla celebrazione della Risurrezione di Cristo» (p. 9).

Siamo di certo d'accordo con questa osservazione dell'Autore. Dobbiamo però aggiungere che, in qualche misura, anche il cristocentrismo dello stesso Imbelli sembra un po' determinato da questa concentrazione sul Cristo glorioso. Egli enfatizza soprattutto la Trasfigurazione e l'Ascensione: misteri in cui Gesù appare come il Signore glorificato e vivente, Colui che resta sempre presente e che, mediante la sua presenza eucaristica di Risorto, realizza l'incorporazione salvifica dei credenti a Sé (cf. p. 89). Sebbene tutto ciò sia senza dubbio corretto, nei saggi pubblicati in questo volume non troviamo un adeguato sviluppo di temi quali Passione, Morte, redenzione dal peccato, giustizia, soddisfazione, merito. Sono tutti temi della soteriologia classica — per comodità diremo imprecisamente temi "anselmiani" — che sono stati volentieri accantonati da molti teologi del sec. xx. Mentre Imbelli ha il merito di aver navigato nella teologia del Novecen-

to e di questo primo quarto del sec. XXI mantenendo fisso lo sguardo su Cristo (e questo è un merito tutt'altro che piccolo!), si può forse dire che una maggiore integrazione tra la "nuova" prospettiva del Cristo risorto e glorificato e la "vecchia" del *Christus patiens* avrebbe realizzato ancor meglio quell'*et/et* che il nostro Autore ha ben dimostrato di valorizzare. Per essere chiari, il Nostro afferma in alcuni passaggi (cf. per es. p. 215) l'importanza della Passione e della Morte di Gesù. La sua comprensione del Mistero Pasquale non è priva del riferimento a questi aspetti. Ciò che manca è il loro sviluppo nella trattazione.

Questa osservazione nulla toglie all'apprezzamento di questo volume e del suo Autore, al quale rivolgiamo tutta la nostra simpatia e gratitudine per la pluridecennale testimonianza sacerdotale, ecclesiale e teologica. Il pensiero di Robert Imbelli ha formato migliaia di credenti alle verità centrali della fede e continuerà di certo a farlo ancora per molti anni.

Mauro Gagliardi

MOHAMMAD HOSSEIN MOKHTARI, *Studio comparativo dell'invocazione nell'Islam e nel Cristianesimo*, Irfan Edizioni, San Demetrio Corone (CS) 2024, 190 pp.

La commemorazione dell'anno giubilare del 2025 offrirà un'occasione singolare di grazia, attraverso percorsi di conversione e preghiera, spesso espressi sotto forma di pellegrinaggio, in particolare verso Roma. Questo importante evento non si limita ai confini della Chiesa cattolica o del Cristianesimo, ma estende la sua portata anche a coloro che, pur

appartenendo a diverse fedi, accolgono l'invito a riflettere sul suo significato, in uno spirito di ascolto e dialogo. Questo libro, scritto dall'Ayatollah Mokhtari, dottore in filosofia presso l'Università di Durham (Inghilterra) e successivamente docente a Qom, riflette proprio tale apertura. Ambasciatore della Repubblica Islamica dell'Iran presso la Santa Sede al momento della pubblicazione, Mokhtari concepisce il Giubileo come un «anno di generosità e misericordia» e, con questa opera, si propone di costruire un ponte, offrendo una riflessione comparativa sulla preghiera spontanea nel Cristianesimo e nell'Islam.

Il volume si concentra su un aspetto specifico della preghiera, ovvero l'*invocazione* spontanea (arabo: *du'ā'* – دعاء; persiano: *do'ā* – دعا), distinta dalla preghiera rituale (*ṣalāt* – صلاة; persiano: *namāz* – نماز), uno dei cinque pilastri dell'Islam. Quest'ultima è regolata da prescrizioni dettagliate riguardanti movimenti e formule, mentre la preghiera spontanea non è vincolata a tali norme, può essere eseguita liberamente in ogni luogo e tempo, ed è altamente incoraggiata (cf. p. 40). Il libro approfondisce, dunque, la dimensione personale e intima della preghiera spontanea, evidenziandone l'importanza e la necessità.

Strutturato in sei capitoli, il testo esplora: 1°. La natura della preghiera; 2°. L'effetto e il ruolo della preghiera nella vita umana come mezzo di avvicinamento a Dio; 3°. La necessità della preghiera per ogni individuo; 4°. Le condizioni affinché la preghiera venga esaudita; 5°. I momenti più propizi per pregare; 6°. Le cause e i fattori del mancato esaudimento della preghiera. Questo itinerario analitico consente di approfondire le simili-

tudini e le differenze tra le concezioni di preghiera nelle due grandi religioni, facilitando una comprensione reciproca di come «l'altro» concepisca Dio, l'esistenza e se stesso, con uno sguardo ispirato alla prospettiva religiosa e culturale islamica. Un lettore cristiano potrebbe riscontrare alcune imprecisioni, talvolta significative, nell'interpretazione di alcuni testi biblici e delle relative esegesi. Tuttavia, l'intento dell'autore non è certamente quello di eludere i limiti insiti in un'opera comparativa. Per quanto riguarda i testi cristiani, l'autore non adotta una singola traduzione delle Sacre Scritture, ma si avvale di diverse edizioni, tra cui la Nuova Diodati, C.E.I., Riveduta e Nuova Riveduta. I commenti utilizzati provengono da autori di diversa provenienza accademica e confessionale (come William MacDonald, William James, Alexis Carrel), benché non siano corredati di specifici riferimenti bibliografici, un dettaglio che, comprensibilmente, l'autore non ha ritenuto prioritario per questa opera. Per quanto concerne il pensiero islamico, la selezione include numerosi passaggi da abbondanti sure del Corano (spesso riportati anche nell'originale arabo), arricchiti dai commenti di notabili Imam e di altri importanti esegeti sciiti. Tale caratteristica conferisce all'opera un valore particolare, rendendola un'aggiunta significativa alle librerie occidentali.

Il libro rappresenta un sincero sforzo di dialogo interreligioso, offrendo, specialmente in questo momento storico, una base preziosa per promuovere un'interazione fondata sul rispetto e la comprensione reciproca. L'opera invita infatti a una conoscenza mutua, ancorata alla comune ricerca spirituale, anziché

a interessi mondani lontani dalla spiritualità. Questo lodevole impegno offre ai cristiani in generale, e agli studiosi in particolare, un'opportunità privilegiata per conoscere di prima mano gli insegnamenti del Corano e della spiritualità islamica su un argomento così centrale e importante.

Miguel Peraza, L.C.

ILARIA VIGORELLI – VITO LIMONE (a cura di), *Neoplatonismo e Teologia. Il IV secolo* (Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria, VI), Città Nuova, Roma 2023, 132 pp.

Il sesto volume del *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria* raccoglie tre saggi succinti ma pregevoli, situati al confine tra la teologia trinitaria e quella fondamentale, accomunati molto organicamente dal filo conduttore della questione dell'uno e del molteplice. L'introduzione offre un quadro generale del progetto editoriale riconosce nel metodo patristico una *inventio* (nel senso latino di *scoperta*), della ontologia trinitaria concepita come novità assoluta introdotta dalla rivelazione giudaico-cristiana (p. 11). Questo tema risulta particolarmente rilevante nella commemorazione dei 1700 anni dal Concilio di Nicea. Per superare la riduzione della teologia a un semplice sviluppo della filosofia greca, vengono proposti due criteri metodologici: da una parte, la  $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ , ovvero l'*uso* corretto della ragione speculativa, mirato a *trasformare la semantica* dei contenuti del mondo antico; dall'altra, la «filosofia patristica», intesa come incontro fecondo tra la cultura classica e la fede cristiana. In questo senso, i Padri dei primi

secoli *utilizzarono* il neoplatonismo non come semplice retroterra culturale, ma lo ritennero un sistema filosofico la cui coerenza interna poteva essere utilmente impiegata nella riflessione sul contenuto della rivelazione cristiana. Così, in aperta opposizione alle tesi di Harnack, si intende dimostrare una discontinuità tra il pensiero speculativo antico e quello patristico. L'ontologia trinitaria non può essere ridotta a un semplice sviluppo razionale; essa si configura piuttosto come l'espressione di una verità rivelata che trascende la mera riflessione filosofica. Infatti, i tre saggi sottolineano la *preminenza del fatto sull'idea*, dell'evento sulla riflessione concettuale della realtà. Questo evento è identificato nell'Incarnazione del Θεάνθρωπος, inteso come ἀρχέτυπος, in cui si concretizza l'intera molteplicità dell'essere.

I. Massimo Donà, ordinario di Metafisica e di Ontologia dell'arte presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano, esordisce con una rigorosa disamina della filosofia plotiniana sull'uno e i molti, partendo dall'interpretazione di Beierwaltes, che ritiene l'Uno come l'assolutamente altro. L'Uno, principio primo e semplice, trascende ogni definizione e categorizzazione, esistendo oltre l'essenza e la corporeità. Pur essendo la fonte della molteplicità, l'Uno rimane puro, immutabile e distinto dal mondo. La relazione tra l'Uno (il Νοῦς, l'Intelligenza), e l'Anima è centrale: il Νοῦς emerge come pensiero dell'Uno, mentre l'Anima trova compimento unendosi ad esso. Il saggio esplora come l'Uno, nonostante la sua trascendenza, sia al contempo la vita originaria che permea l'intero cosmo, conferendo energia e ordine alle cose senza perdere la propria identità. Plotino introduce una

*henologia* alternativa, distinta dalle interpretazioni classiche, e riconosce la coesistenza di immobilità e vitalità nell'Uno. II. Nel secondo contributo, Giulio Maspero, ordinario di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce, esplora le implicazioni trinitarie nella riflessione patristica. Se Donà aveva illustrato il contesto neoplatonico, Maspero considera come Plotino consegna ai Padri del IV secolo, particolarmente con le *Enneadi*, una vibrante sintesi nell'aporia metafisica tra l'Uno e i molti. Il loro «ripensare il pensiero» sboccherà in un'ontologia trinitaria che cambierà la visione del mondo e della storia in un'apertura relazionale. I Padri compiranno un cambiamento semantico dei termini, partendo dalla Rivelazione, secondo un retto uso (*usus iustus, ὀρθή χρῆσις*) di una nuova epistemologia. Questo saggio si struttura in tre passi: 1° analizza la storia della metafisica, evidenziando le aporie dell'uno-molteplice; 2° illustra come la teologia dei secoli III-IV offra una risposta a tali aporie; 3° esamina la risemantizzazione operata dai Padri cappadoci sulla relazione in seno all'ontologia trinitaria. La tensione tra uno e molti, Dio e mondo, si risolve in una dimensione apofatica: «i Padri della Chiesa [...] hanno sempre mantenuto due principi: (i) la trascendenza del Dio infinito ed eterno rispetto al mondo finito e creato, (ii) con la conseguente necessità di ricorrere ad una dimensione negativa nel loro fare teologia, perché tutti i concetti e i termini cui l'uomo può ricorrere per parlare della Trinità sono stati sviluppati a livello categoriale» (p. 64). Di particolare rilevanza è l'analisi su Gregorio di Nissa, la cui teologia culmina con la divinizzazione e l'ἐπέκτασις, il movimento, cioè dell'anima verso l'infinità di Dio. La fuga plo-

tiniana diventa nella teologia dei Padri, relazione, incontro.

III. In fine, il noto teologo Alasdair John Milbank (professore emerito di Teologia e di Studi religiosi, dell'Università di Nottingham) conclude mettendo a confronto gli argomenti anteriori: metafisica e mistero trinitario. Con il titolo *Tempo, movimento e mistero: la metafisica narrativa della Trinità*, sottolinea la centralità della dottrina trinitaria in quanto mistero insondabile e, simultaneamente, sostanziale alla fede cristiana. La Trinità resta un mistero *ineffabile, inconcepibile, invisibile, incomprendibile* («ὁ Θεὸς ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος» dell'anafora di san Giovanni Crisostomo), tuttavia rivelato a noi da Gesù Cristo. In questo nuovo approccio mistico, ci uniamo al Figlio di Dio attraverso la sua incarnazione per comprendere la realtà ultima e il nostro vero io, che è espressione di essa. Questo evento rivoluziona il pensiero umano, svelando una nuova comprensione di Dio come unità nella pluralità. Il monoteismo si arricchisce di una comprensione più profonda della natura divina come una trinità di Persone interconnesse nella comunione. La relazione tra l'uno e il tutto è stata studiata nel corso dei secoli. La dottrina della Trinità permette, secondo l'autore, di ripensare l'uno come perfetta ripetizione, relazione e riflessività. Dio è sia un'azione continua sia un risultato.

La sua essenza come *Σοφία* permette relazione e riflessività. La Trinità suggerisce che Dio è relazionale, insieme alle nostre vite contingenti. Il cambiamento nel modo di pensare a Dio ha profonde implicazioni per la nostra vita umana, sociale e naturale. L'incarnazione eleva gli esseri umani alla divinità. La fede cristiana sottolinea l'importanza della nostra esistenza terrena e delle nostre relazioni umane, mentre la Trinità richiede una revisione completa della nostra realtà quotidiana e significa riconcepire la realtà da lui creata in termini diversi: la Trinità rivoluziona la visione umana di Dio. Dio è dinamico e relazionale, diventando e trasformando costantemente. La Trinità suggerisce che Dio è relazionale e influisce sulle nostre vite. L'adorazione di un Dio trino porta a una nuova comprensione della realtà. Gli esseri umani partecipano alla Trinità e alla creazione. I misteri della mediazione rivelano il legame con la divina grazia. La conoscenza e la beatitudine derivano dal mistero trinitario.

Le definizioni di Nicea non solo conservano il suo spessore decisivo per lo sviluppo teologico contemporaneo, ma continuano a costituire un riferimento imprescindibile per l'orientamento dottrinale e l'adesione all'ortodossia dei cristiani del nostro tempo, 1700 anni dopo il Primo Concilio ecumenico.

*Miguel Peraza, L.C.*