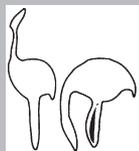


Natura, diritto, etica

Bodrato, Bolpin, Corradini, Cortella, Garrone, Givone, Levi della Torre, Macchi, Masi, Menozzi, Molari, Morlin, Mozzato, Pattoni, Rizzi, Stefani.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 4 ottobre-dicembre 2008 - Anno XXXI - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Natura, diritto, etica

Editoriale *C. Bolpin, G. Corradini* pag. 1

PARTE PRIMA: Natura, diritto, etica

Attualità delle Scritture

Torà: l'obbligo che libera	<i>S. Levi della Torre</i>	pag. 6
La legge negoziata	<i>C. Bolpin</i>	pag. 11
Ma qui c'è qualcosa di più grande dell'etica	<i>P. Stefani</i>	pag. 17
Legge naturale e cultura	<i>D. Garrone</i>	pag. 21
L'utero di Dio fondamento del diritto	<i>A. Bodrato</i>	pag. 25
Etica, alleanza, cristologia	<i>A. Rizzi</i>	pag. 31

Figure e personaggi

Costruire l'umano	<i>S. Givone</i>	pag. 35
L'Antigone di Sofocle e le sue interpretazioni	<i>M. P. Pattoni</i>	pag. 41

Il dibattito oggi

Il ritorno del diritto naturale	<i>D. Menozzi</i>	pag. 48
Tramonto del diritto naturale	<i>L. Cortella</i>	pag. 53
Legge naturale in prospettiva evolutiva	<i>C. Molari</i>	pag. 58

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Peregrinare sui confini del religioso	<i>D. Mozzato</i>	pag. 70
Oltre la Leggenda del Grande Inquisitore	<i>F. Macchi</i>	pag. 73
Razzismo, grave emergenza sociale ed ecclesiale	<i>G. Morlin</i>	pag. 75

Lettere

Ricordando il Sessantotto	<i>A. Masi</i>	pag. 79
---------------------------	----------------	---------

I disegni all'interno sono del pittore olandese Ko van Velzen e interpretano "rapporti di amicizia".

Editoriale

I problemi della bioetica hanno posto all'ordine del giorno il tema del carattere "naturale razionale" delle norme morali, che, con particolare forza, è diventato uno dei punti caratterizzanti il pensiero di Benedetto XVI. Vorremmo affrontare questa dottrina non in modo ideologico, ma capendone le radici antiche. D'altra parte cerchiamo anche di comprendere senza caricature il pensiero della modernità. Ma ci interessa soprattutto il confronto con la Parola, cosa dicono in merito la nostra radice ebraica e il Vangelo.

Due costituiscono i nodi di fondo che motivano la posizione della chiesa cattolica. Il primo riguarda una nuova interpretazione del diritto naturale riletto attraverso una rielaborazione delle categorie, in particolare sulla natura, di una determinata filosofia greca (Cortella, Molari). Non si capisce questa posizione senza cogliere l'ellenizzazione (Bodrato) della teologia. Benedetto XVI pone un particolare pensiero greco come patrimonio della Rivelazione stessa: la chiesa interpreta la Bibbia alla luce di questo pensiero. Un filone filosofico della tradizione della chiesa diventa l'interpretazione certa della Rivelazione.

Il magistero, paradossalmente, si pone ora a difesa forte della ragione in quanto capace di conoscere l'ordine morale naturale comune a tutti gli uomini, indipendentemente dalle fedi, e quindi anche della stessa Rivelazione. Anche chi non crede dovrebbe presupporre Dio come fondamento della Verità inscritta nella natura, nell'essenza umana eterna, e quindi fondamento della convivenza ordinata costruita non sulle contingenti opinioni ma sulla Verità, sul *Logos* come Norma interiore all'uomo.

Quest'ultimo aspetto ci lega al secondo nodo, anch'esso considerato costitutivo della chiesa e della sua missione. La preoccupazione di fondo è, nelle diverse epoche, la cristianizzazione della società, che porta inevitabilmente a un solo epilogo: disordine, barbarie, fine della civiltà umana (Menozzi). Cristianizzare la società è quindi compito del magistero, in quanto l'annuncio escatologico impegna la chiesa nella storia per il bene dell'umanità. È questa la grande teologia politica, che pone in tensione l'attesa imminente del Regno con la conservazione della città umana minacciata di distruzione. Per questo



il magistero afferma, da Pio IX, il proprio mandato divino di difendere, attraverso i principi cristiani, i fondamenti della civiltà dalla disgregazione provocata dalla modernità. Un'analisi della fase storica porta ancor oggi ad una elaborazione teologica del diritto naturale e del potere direttivo del magistero rispetto alla vita di tutti, in quanto la chiesa si ritiene depositaria e custode dei valori razionali universali. Visione modificata dal Concilio e ripresa in modo forte dagli ultimi Pontefici, a partire da Paolo VI.

Questi due aspetti pongono un problema. In quanto affermano la dimensione storica e politica (pur in senso alto) della chiesa, la sottopongono al giudizio storico, all'interpretazione delle stesse concezioni del diritto naturale e dei suoi contenuti, in relazione alle situazioni storiche (Givone). Come si pone quindi la pretesa oggettività e universalità della dottrina?

1. La nostra radice ebraica e biblica

L'immagine fondativa della Legge, trasmessa dalla catechesi cattolica, è quella delle Tavole scritte e consegnate da Dio nel Sinai a Mosè, mediatore tra l'Onnipotente e il popolo obbediente (Bolpin). Questa immagine fonda sull'autorità di Dio l'idea di ogni autorità, del diritto e della morale. La lettura del racconto biblico, che viene fatta negli articoli, converge però sulla presentazione del Dio biblico come liberatore da ogni schiavitù, che libera anche dal carattere sacro, assoluto in quanto di origine divina, della natura e del diritto, come era invece negli altri popoli, i cui dèi pagani fondavano l'autorità del sovrano, dei sacerdoti, dei maestri e giudici della legge.

Le ricerche presentate (Bolpin) mostrano che la tradizione cattolica, alla quale siamo stati educati da generazioni, ha operato una lettura arbitraria riducendo la *Torà* al solo Decalogo, presentato come l'essenza del diritto naturale, concetto estraneo alla Bibbia, che nulla ha a che fare con la visione ellenistica - di un mondo in cui sia implicita l'idea di ordine e di bellezza (Bodrato). Si capisce così come la rivelazione sia divenuta, per il magistero, solo la spiegazione (Stefani) di questo diritto naturale, ordinamento razionale, che l'uomo, causa il peccato, non riesce a capire: ha quindi bisogno di una guida forte, compito che Dio ha affidato alla chiesa.

Diversa è la lettura che appare nella Bibbia: la legge mosaica è garanzia e frutto dell'Alleanza, attraverso la quale Dio, spogliandosi della sua autorità onnipotente, promette di fare delle tribù sparse un unico suo popolo santo, un regno tutto di sacerdoti. Tutto il popolo è chiamato a dare l'assenso, a promettere fedeltà al Patto, e a non crearsi idoli, nuovi ordinamenti fondati sulla propria pretesa natura esistente fuori dalla relazione con Dio, e quindi dalle leggi pattuite con Dio. Nel racconto biblico queste leggi sono infatti dialogiche, negoziate, frutto di reciproco consenso e di un continuo conflittuale confronto tra Dio, Mosè e il popolo (Bolpin). Così l'obbedienza alla Legge rivelata libera dalle leggi della natura e degli uomini: pone al centro il sogget-



to, responsabile delle sue decisioni (Levi della Torre).

2. Il concetto di natura

Negli articoli non si considera il problema del diritto positivo, del rapporto tra legislazioni, libertà di coscienza, diritti naturali inalienabili. Il tema preso in considerazione riguarda invece l'etica. Anche chi pone il primato della libertà di coscienza come valore assoluto, certamente non pensa che tale libertà sia sciolta da ogni vincolo e fine, e che l'etica sia frutto della propria arbitraria volontà. Esiste un ordine etico? Un insieme di norme oggettive? Quale, se c'è, il fondamento? Quale il rapporto tra l'autonomia personale e le norme? Il codice etico è inscritto nell'ordine e nell'armonia della natura?

Il concetto di "diritto naturale" si fonda sull'idea di natura come ordine razionale, conoscibile, invariante, con carattere perciò normativo. Sia che si ritengano di origine divina oppure no, le norme sono pensate iscritte nella natura, nella sua totalità e nell'essenza dell'uomo.

Dall'antichità, a questa idea si oppone quella che vede la natura come disordine senza regole, che richiede perciò il diritto della *polis*, mutevole per le diverse situazioni. Perciò in nome della natura sono stati affermati valori opposti (Bodrato, Molari). Tema centrale nelle tragedie greche, che vedono in Antigone (Pattoni) una figura esemplare, è il conflitto tra opposte visioni e, in particolare, il pericolo della distruzione della convivenza a cui si giunge, se viene assolutizzato l'imperativo etico-religioso oppure quello razionale-politico, in un contrasto tra loro superabile solo se si relativizzano, si mettono in dialogo.

Ma è lo stesso concetto di natura che, nella Bibbia, a partire dalla creazione, cessa di esistere in quanto tale, separabile dalla cultura, dalla storia (Bodrato). La *torà* rinvia alla storia e alla cultura dei popoli, non alla natura, affidata alla responsabilità dell'umanità, nel bene e nel male (Garrone). Ogni nuova costruzione umana ha infatti in sé la possibilità di progredire anche nel male: in ogni caso Dio non revoca più la sua benedizione, si espone anche lui alla distruzione. Questo carica ancor di più la responsabilità etica di ogni persona nei confronti del creato, delle potenzialità della tecnica e della cultura, "seconda" natura, che non ha di fronte una "prima" natura separata, statica, ipostatizzata (Cortella, Molari).

Anche il messaggio di Cristo mostra che il comandamento fondamentale dell'amore nasce dalla relazione, non deriva dall'ordine naturale, dalla ragione o dall'impulso della coscienza, ma da Dio che, con atto libero, ama per primo e senza reciprocità, e da Gesù che gratuitamente ha amato fino all'estremo. In questo senso la fede prevale sull'etica (Stefani). È nella libera risposta, nella libera decisione di affidarsi a Cristo e seguirlo, che trova fondamento l'agire umano giusto e buono, che è perciò "infondato" (se si intende il fondamento come un assoluto, necessario, esclusivo, identico dall'origine).

Così Gesù di Nazaret rivela il Padre come il dover essere dell'uomo (Rizzi).



Indica la possibile pienezza dell'umano, della sua essenza, come compito, non come dato, nella prospettiva escatologica-apocalittica con cui va letto il racconto della creazione, profetico più che inizio reale o ideale (Bodrato). Ma questa "infondatezza" avviene in ogni scelta etica, che nasce dall'esperienza, dall'evento della relazione, che va perciò ogni volta interpretata.

3. La modernità

Secondo Givone, la modernità è la scoperta non solo della storicità ma anche dell'assenza di fondamento, di un ordine e di un senso già dato. L'attuale incertezza e inquietudine etica deriva non dalla cosiddetta perdita dei valori, ma dal vedere che la realtà è in se stessa ambigua e contraddittoria: caos che può finire nel nulla. La natura non è più vista come statica ma in continua evoluzione (Molari). L'uomo si scopre così consegnato a se stesso, opera a tentoni, per tentativi, in un mondo ambiguo, non illuminato. È possibile l'etica senza tornare alla coattività della Legge naturale, divina e razionale, ora non più adeguata? Se nella natura e nell'essenza umana non troviamo contenuti normativi, l'alternativa è solo l'arbitrio, l'assenza di vincoli?

La ricerca dell'uomo moderno sembra trovare un terreno comune piuttosto con la narrazione biblica ed evangelica. Può infatti decidere di vivere eticamente questa mortalità, in quanto riconosce la condizione comune di rischio, senza senso "necessario", naturale. Sta qui la possibilità dell'etica, che gli esseri umani hanno saputo creare al di là della loro natura biologica: nel distacco rispetto alla natura e nell'imparare a esercitare la libertà come prodotto della cultura (Cortella); nella libertà di rispondere all'altro che chiama, verso il quale ci si impegna a stringere un patto di corresponsabilità e di solidarietà. Il senso della propria vita si rivela allora nell'assunzione della libertà come accoglienza dell'altro (compresa la natura) e quindi come responsabilità di essere fedele alla parola data, che diventa criterio e vincolo di oggettività continuamente da interpretare. La costruzione della propria identità umana non sta quindi nella libertà autoreferenziale che crea la legge né nell'adesione a un ordine già dato.

Se l'interdipendenza crea vincoli, e quindi un nuovo concetto di oggettività legata alla responsabilità assunta nella libertà, e sempre da reinterpretare, l'autonomia rinvia alla corresponsabilità, al Patto che diventa vincolante per tutti. Non basta affermare il primato della coscienza individuale, dell'io potente che trova il limite alla propria autorealizzazione solo nell'identica libertà dell'altro. Occorre ripensare l'etica, il sapere pratico che nelle concrete condizioni costruisce l'interdipendenza dell'io come esistenza con /per l'altro. Questo mette radicalmente in discussione le etiche religiose come quelle definite "laiche". Ma questo è tema di un prossimo numero.

Carlo Bolpin, Giorgio Corradini





PARTE PRIMA

Natura, diritto, etica

Pittore e saggista, l'autore, conoscitore della cultura ebraica, contrappone al diritto naturale la Torà (la Legge), come obbligo che libera, responsabilizza il soggetto e la comunità: i precetti sono clausole del patto tra Israele e Dio, che diventa fonte del patto tra le tribù, unico popolo di uguali, figli di Dio.

Torà: l'obbligo che libera

1. Le api trasformano il nettare e il polline in miele entro celle esagonali di cera, che non somigliano in nulla ai fiori da cui derivano; analogamente, e certo in modo più variato, gli esseri umani trasformano in cultura materiale o mentale il proprio rapporto con la natura. Vale a dire che ogni modalità culturale, compresa la religione, è l'elaborazione di un rapporto con la natura. È la forma in cui l'essere umano elabora i modi di abitare il mondo, la necessità di adattare il mondo a sé e sé al mondo: lo interpreta, lo rappresenta e lo simbolizza, lo traduce, insomma, in termini umani e in linguaggio umano. Dare un nome agli animali, leggiamo nella *Genesi*, è il primo atto culturale di Adamo nell'Eden.

Ora, questo rapporto col mondo, che è l'argomento delle culture e delle religioni, è animato da due vettori opposti, l'uno di fusione col mondo, l'altro di differenziazione. Si potrebbe dire che nelle concezioni religiose del paganesimo prevalga la fusione, nel monoteismo biblico la differenziazione. Le divinità pagane assumono forme umane o animali, accettano incarnazioni naturalistiche (pure il cristianesimo riproporrà l'idea di incarnazione divina). Così nel paganesimo il divino si confonde con la natura, e la natura è sacralizzata. Viceversa, nella visione monoteistica, il divino si differenzia dalla natura, si afferma la distinzione invalicabile tra il Creatore e la creatura. Ne deriva una desacralizzazione del mondo e una sempre più profonda trascendenza divina.

Se il dio pagano è a immagine e somiglianza dell'essere umano, per il monoteismo biblico è l'umano ad essere a immagine e somiglianza di Dio: vettori inversi, anche se con risultati apparentemente simili. Perciò le manifestazioni antropomorfe del Dio biblico vengono nell'ebraismo via via considerate non già come descrizioni appropriate, ma come necessità di comunicazione, di adeguamento alla capacità di comprensione del popolo (cfr. Rashi), il quale è continuamente tentato dal naturalismo, come nell'episodio del "vitello d'oro" (*Es 32*), in cui la divinità invisibile è sostituita dall'idolo visibile. Ma il vettore fondamentale del monoteismo va in senso opposto. "Non ti farai alcuna immagine" (*Es 20,4*): il divieto di immagine si oppone appunto alla regressione naturalistica della divinità. Il Dio biblico libera dalla natura, ma dentro la natura; libera Israele dagli altri popoli, ma in mezzo agli altri popoli.

Leggiamo in *Deuteronomio 4,15-20*: "Vigilate dunque con ogni cura sulle anime vostre, poiché quel giorno in cui il Signore vi parlò in Horeb di mezzo al fuoco voi non



Natura, diritto, etica

vedeste nessuna immagine, affinché non vi corrompiate né vi facciate alcuna scultura in forma umana... né figura d'animale; affinché, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle e tutto l'esercito celeste tu non ti senta spinto a prostrarti davanti a quelle cose per adorarle; poiché il Signore Iddio tuo ha fatto parte di quelle cose a tutti i popoli che sono sotto qualunque parte del cielo; ma il Signore ha preso voi e vi ha tratti fuori dalla fornace di ferro, dall'Egitto, perché foste un popolo di sua speciale proprietà..."

Ciò che in questo passo fondamentale connette il divieto di immagine alla liberazione dall'Egitto è l'idea di *riscatto*: riscatto dalla schiavitù politica e sociale del Faraone, riscatto dalla schiavitù del determinismo della natura. Se il "creato" è la base universale, comune "a tutti i popoli sotto qualunque parte del cielo" (compresi gli ebrei), pure gli ebrei sono *eletti* a "speciale proprietà divina" perché siano paradigma vivente di questa doppia liberazione dalla schiavitù della storia e dalla schiavitù della natura. Essi sono chiamati a distinguersi da ogni altro popolo come testimoni ed esempio della possibilità di trascendere la condizione terrestre dell'essere umano, dell'*Adam* tratto dall'*adamà*, tratto dalla terra.

Non si tratta di un rifiuto spiritualista del mondo: la *Torà* non è ascetica, non cancella il *Derekh herez*, le "vie della terra", dei bisogni e degli interessi materiali... La particolarità a cui la *Torà* chiama non è un ritrarsi dall'universale che coinvolge tutti (tanto è vero che la Bibbia ha inizio dalla storia del mondo e del genere umano) ma è, per così dire, un'aggiunta ad esso, un suo particolare orientamento. L'emancipazione umana consiste nel passaggio dal regno della necessità al regno della possibilità. Lo vediamo, ad esempio, nell'interpretazione talmudica di *Genesi 15,5*: "Poi (il Signore) fece uscire (Abramo) e gli disse: guarda il cielo e conta le stelle, se le puoi contare. Poi gli disse: così sarà la tua discendenza". Ma secondo il *midrash*, in verità, gli disse: "Esci dal tuo destino quale è fissato dalle stelle" (*Bereshit Rabbà 44,12*). Tale è la funzione liberatoria della *Torà*: ribaltare la fatalità in scelta, il destino in destinazione, il condizionamento oggettivo in scelte soggettive e in dovere; in altre parole, sposta l'accento dalla fatalità oggettiva delle cose al soggetto, responsabile delle sue decisioni.

La Legge che viene dal Creatore tramite la *Torà* supera le leggi del creato e delle creature come fosse una nuova creazione nella creazione. Anzi, rivela la struttura intima della creazione, poiché è detto che Dio ha creato il mondo leggendo la *Torà*. Nel volgersi ad essa, Israele partecipa allo stato nascente della creazione, alla sua matrice quotidianamente operante. "Io creo nuovi cieli e nuova terra", dice il Signore (*Isaia 66,17*), ed è insieme uno sguardo all'origine, alla speranza e alla promessa. Così l'obbedienza alla Legge "rivelata" libera dalle leggi della natura e degli uomini; le subordina ad un'istanza più originaria e proiettata nel futuro: "Rabbi Nehunià figlio di Hakanà dice: colui che accetta il giogo della *Torà* si libera dal giogo del potere e dal giogo delle necessità del mondo.



Ma colui che si libera dal giogo della Torà subirà il giogo del potere e il giogo delle necessità del mondo” (Mishnà Avot 3,5).

L'apparente paradosso dell'obbligo che libera è ancora espresso in *Avot* 6,2 in questi termini: *“Le Tavole (del Decalogo) erano l'opera di Dio e la scrittura era la scrittura di Dio incisa sulle tavole (Es 32,16) - non leggere “incisa” (kharût), ma “libertà” (kherût), perché non c'è uomo libero se non colui che si dedica allo studio della Torà”*. L'obbligo che libera: nel fondare il cristianesimo, Paolo di Tarso ribaltava questo assunto: la Legge non libera ma rende schiavi, è l'amore in Cristo che libera. Ma Paolo si poneva il compito di costituire un movimento, non ancora quello di costituire o ricostituire una società organizzata. Tale era invece il compito che si trovarono di fronte gli ebrei dopo la distruzione del Tempio e dello Stato ad opera dei romani.

Tuttavia l'obbligo che libera dai condizionamenti del mondo e dal subire passivo per fare della persona e della comunità un soggetto protagonista, può a sua volta ridursi ad abitudine inerte, a formalità esteriore, come denuncia, ad esempio, *Isaia 29,13: “Perché questo popolo mi avvicina con parole e mi rende gloria con le labbra, mentre ha allontanato da Me il suo cuore, e il timore di Me è una prescrizione inculcata da uomini”*.

Le 613 *mizvot* (precetti), che danno ritmo rituale al tempo individuale e collettivo, tracciano per l'ebraismo la via che affranca dalla spontaneità incontrollata e dalla servitù dell'istinto. Non è un caso che gli atti che più avvicinano gli umani agli animali, il nutrirsi e il procreare, siano particolarmente investiti dalle regole. Regole alimentari (*kasherut*) e sessuali, che rappresentano lo sforzo di rendere umana l'animalità naturale dell'essere umano: traducono la necessità e l'istinto in scelta, cioè in responsabilità (*Dn 30,19*) verso Dio, verso il prossimo e verso le generazioni future.

2. In trasparenza, la *Torà* lascia vedere il processo *generale* in cui il rapporto con la natura e la storia si trasforma in cultura, e in norma di vita e convivenza sociale. In *particolare*, dà enfasi all'idea di riscatto e di emancipazione.

I precetti sono clausole del Patto, della *Berit*, tra Israele e Dio. È un impegno reciproco. Da un lato sancisce un obbligo del popolo verso Dio, dall'altro un obbligo di Dio verso il popolo. Nelle sue formulazioni bibliche la *Berit* (il Patto, l'Alleanza) rivela ora i caratteri di un contratto di scambio commerciale, ora di un patto matrimoniale, ora di un patto politico-militare. Le benedizioni e le maledizioni che sanciscono questa Alleanza sono analoghe ai vantaggi e alle penali previste nei contratti tra soggetti umani. Il carattere “antropomorfo” della *Berit* si basa sull'idea monoteistica che Dio sia Persona, e proprio in ciò starebbe la misteriosa somiglianza tra l'essere umano e Dio: l'uno e l'Altro sono *soggetti*, capaci di volontà e di giudizio. Così il Patto con Dio e il patto tra gli uomini si rispecchiano l'uno nell'altro. In nome dell'Alleanza con Dio le tribù ebraiche siglano un patto tra loro, fino a formare un unico popolo e un



Natura, diritto, etica

unico regno, che culmina con Davide.

Ora, la *Berit*, questo Contratto sociale (orizzontale) tra i figli di Israele, accettato in nome di un contratto (verticale) con Dio, questo antenato del *Contrat social* che in Rousseau era un assunto teorico, nell'ebraismo è concretamente un testo, il Testo scritto e parlato della *Torà*. E la sua forza di fondazione sociale non è solo *narrata* nell'*Esodo*, quando Mosé costituisce in popolo, intorno all'asse del Patto, una carovana di profughi, ma è anche *dimostrata* dalla storia. Poiché è grazie al gravitare intorno alla *Torà* come contratto sociale siglato in nome di Dio, che gli ebrei hanno continuato a sentirsi "un popolo" malgrado la loro millenaria dispersione tra i popoli.

La *Berit* rivela così i suoi due vettori, l'uno verticale, tra la creatura e la divinità, l'altro orizzontale, che unisce gli esseri umani e li costituisce in società. Lungo l'asse verticale si pone il problema dell'autorità religiosa e politica, lungo l'asse orizzontale si pone il problema della cittadinanza, di quanti il Patto includa o escluda dalla collettività, di chi vi appartenga e di chi ne sia straniero. Il simbolo della croce riassume nel cristianesimo questa configurazione teologico-politica: il trave verticale unisce il cielo e la terra, il transetto orizzontale abbraccia e contiene il popolo di Dio.

Questa relazione incrociata con Dio e con le creature è così espressa in *Avot* 3,10: "Chi ha la benevolenza delle creature è amato anche dal Luogo (Dio); mentre chi non è bene amato dalle creature non è bene amato nemmeno dal Luogo". Su tali coordinate si pone la questione delle relazioni giuste, sociali e personali, cioè la questione dell'etica e del diritto.

Quale la differenza tra etica e diritto? Etica è responsabilità del soggetto nei confronti degli altri, diritto è la responsabilità (l'offesa, o il dovere giuridico) dell'altro nei confronti del soggetto sociale titolare delle norme di convivenza. Vettori inversi: l'etica va dal soggetto verso l'altro, il diritto va dall'altro verso il soggetto.

Ora, quali sono le condizioni per le quali una civiltà possa essere investita da un robusto senso dell'etica e del diritto? Sono, per l'etica, un forte senso del soggetto, libero e perciò capace di responsabilità; per il diritto, un forte senso delle norme sociali di convivenza. Entrambi questi presupposti sono particolarmente intensi nell'ebraismo, come fin qui esposto. Alcuni sostengono che l'ebraismo consisterebbe nella piena obbedienza ai precetti comandati da Dio, e perciò non conterrebbe in sé un movente etico: l'ottemperare, per esempio, a *Lev* 19,18: "Ama per il tuo prossimo ciò che ami per te", avrebbe il suo senso solo perché prescrizione divina, e non anche come responsabilità assunta dal soggetto nei confronti del prossimo. Ma ciò è smentito, non foss'altro che dall'idea fondamentale del Patto; il quale non è un impegno a senso unico, bensì reciproco, in cui ambedue i contraenti, l'essere umano e Dio, non si presentano come l'uno passivo e l'altro attivo, ma entrambi attivi nella trattativa. Dove vediamo, emblema-



ticamente, la trattativa in cui la creatura non china la testa alla pura obbedienza: nella contesa di Abramo con Dio sulla sorte di Sodoma e Gomorra (*Gen* 18,22-32); nella contesa di Mosè con Dio sulla sorte di Israele dopo il "vitello d'oro" (*Es* 32,7-14)...

Tutto ciò in teoria, certo: le vette spirituali di una civiltà non garantiscono mai dalle derive di grettezza, di fondamentalismo religioso o etnico, di volgarità identitaria a cui l'animo umano è facilmente incline.

Stefano Levi della Torre



Uno dei redattori, recensendo tre libri, mostra come la tradizione cattolica operi una lettura arbitraria della Torà, riducendola al solo Decalogo, presentato come l'essenza del diritto naturale, concetto estraneo alla Bibbia e a tutta la tradizione ebraica. La Legge mosaica, al contrario, è dialogica, negoziata, frutto di reciproco consenso.

La Legge negoziata

L'immagine fondativa della Legge, trasmessa dalla tradizione e dall'educazione cattolica, è quella delle Tavole scritte e consegnate da Dio nel Sinai a Mosè, mediatore tra il Dio onnipotente, che non si può vedere, e il popolo tremante, tenuto lontano. Questa immagine fonda quindi l'idea del diritto, autoritario e unilaterale, intangibile e inalterabile, sull'autorità del Dio, che si impone esigendo obbedienza e annichilendo ogni percorso dei soggetti. In un'unica scena viene perciò rappresentata l'origine divina dell'autorità (di ogni autorità), del diritto e della morale (di ogni legislazione e di ogni etica, che devono quindi conformarsi alla Legge divina-naturale). Certamente questa Legge non si presenta come arbitraria, perché, essendo Dio il Creatore, si tratta di un diritto corrispondente alla natura umana (immagine di Dio stesso) e quindi al Bene. Rimane che il modello di una legislazione di origine divina richiama un regime di eteronomia contrapposta all'autonomia della coscienza, che per i moderni costituisce la caratteristica della morale e del diritto.

Ma nel libro dell'*Esodo* è proprio così? Quanti, tra chi dà per scontata tale visione, hanno letto tutta la storia? Per aiutarci invitiamo alla lettura di tre testi (1): ma prima di tutto a quella del racconto stesso (nella sua interezza) delle varie fasi della lunga lotta tra Mosè e Dio, del rapporto Dio-Mosè-popolo e delle diverse salite di Mosè e discese di Dio. Penso sia una narrazione di grande fascino e, come si dice, molto istruttiva.

Partiamo da una premessa che fornisce anche una chiave interpretativa. Diversamente dalla tradizione giudaica, nella teologia cristiana e nella sua etica il Decalogo assume un particolare valore distinto rispetto all'insieme della *Torà* (2). Il Decalogo, infatti, fin dalla chiesa antica, "viene considerato un riepilogo della volontà divina che non conosce età" (3), essenza del diritto naturale, eternamente stabile come la vera immutabile legge di Dio. Esso viene assunto a metro per separare arbitrariamente ciò che nella *Torà* vale come comandamento divino (il Decalogo, appunto) da ciò che vale solo per gli ebrei, in quanto cerimoniale, costume, leggi contingenti. Questa operazione appare funzionale all'altrettanto arbitraria contrapposizione tra la *Torà* e il vangelo, impoverendo la stessa riflessione evangelica. Significativo, tra gli altri, è un esempio fatto da Crusemann: "Con il Nuovo Testamento (*Mt* 19,19) l'amore per il prossimo (*Lev* 19,18) diviene centrale, mentre l'amore per lo straniero, che nella *Torà* lo affianca (*Lev* 19,34), diventa ininfluente" (4).

Travisando la nozione biblica, "la *Torà* è stata recepita tradizionalmente in



senso cristiano nel significato di *legge*, trovandosi così contrapposta, nei modi più svariati, a *vangelo*" (5). Nel linguaggio veterotestamentario, invece, la parola *Torà* "denota i consigli e gli insegnamenti della madre" e del padre ai figli. Abbraccia quindi informazione e insegnamento, incoraggiamento e imperativo, comandamento e sollecitudine amorosa. Diventa perciò il termine tecnico che denota l'ammaestramento del sacerdote, le parole del maestro di sapienza o del profeta. Denoterà poi l'intero *Pentateuco*, ma anche la parola escatologica di Dio alle nazioni preannunciata dai profeti.

In sintesi, lo studio della *Torà* mostra due errori fondamentali, che la teologia cattolica deve superare. Il primo, come detto, è quello di giudicare e selezionare la Parola di Dio espressa nella *Torà*, in base a un concetto di diritto naturale divino, estraneo ed esterno alla tradizione biblica, identificando il solo Decalogo come comandamento divino. La seconda sfida riguarda il significato teologico della *Torà*, base anche dell'etica neotestamentaria, che però non ha significato universale, essendo parte del patto tra Dio e il solo Israele. Il dilemma per il cristiano è di non dissolvere l'unità e l'identità di Dio, che si manifesta attraverso l'intera *Torà*, nella molteplicità delle esperienze storiche del popolo di Israele senza sostituirsi ad esso.

Mantenere il nesso indissolubile tra *Torà* e patto comporta, quindi, tenere insieme ciò che invece la teologia cattolica sistematica separa: unità di legge e vangelo, parola e volontà di Dio, fede vivente e legge, che diventa pietrificata, fondamentalista, se slegata dalla storia viva delle relazioni tra Dio e il suo popolo. Questo rapporto, attraverso la *Torà*, sigillo dell'alleanza, è quindi storico, carnale, e comporta colloquio, dibattito, lotta, interpretazione.

Il legame è messo bene in evidenza da Ska, che individua nell'esodo, nell'uscita dalla condizione di schiavitù, l'esperienza originaria di Israele costituito da Dio suo popolo. È la rivelazione di Dio come *liberatore*, che fonda la vocazione di Mosè come mediatore dell'alleanza. "L'esperienza di Dio, nell'Antico Testamento, è esperienza di libertà" (6). La legge mosaica è a garanzia della libertà conquistata, e promessa che questa condizione sarà mantenuta, in quanto costituisce l'identità di Israele, anche senza i due elementi fondamentali per gli altri popoli: il territorio e il sovrano. Infatti è membro del popolo chi osserva la Legge, non chi appartiene a un territorio, ed ogni re è soggetto alla Legge. "Lo stesso popolo di Israele è condannato perché ha preferito seguire le leggi delle nazioni e *quelle che furono promulgate dai re* (2Re 17,8) anziché rimanere fedele alla legge di Mosè (cfr 2Re 17,13)".

Un'ulteriore e fondamentale caratteristica, che differenzia Israele dagli altri popoli antichi, è che "la legge di Mosè, benché di origine divina, non è imposta ma proposta al popolo, ed entra in vigore unicamente dopo il suo assenso. Il diritto biblico quindi conosce anche il principio giuridico del *consenso*. Esso è richiesto una prima volta dopo la proclamazione della Legge sul monte Sinai,



in occasione della conclusione dell'alleanza (*Es 24,3-8*), e sarà richiesto una seconda volta, quarant'anni più tardi, alla fine della permanenza nel deserto, quando Mosè chiederà al popolo di entrare un'altra volta nell'alleanza con il suo Dio nelle pianure di Moab (*Dt 28,69-30,20*)" (7).

La straordinaria novità è che il Dio liberatore dona al suo popolo anche la libertà di accettare la legge donata. Contrariamente a come avviene nelle altre nazioni, l'alleanza non è conclusa tra i sovrani, ma tutto il popolo è chiamato ad aderire come *partner*, come soggetto attivo dal punto di vista giuridico. Tutti e ciascuno sono soggetti chiamati ad entrare nel patto proposto da Dio, uguale per tutti. E tutti sono convocati nell'assemblea. Anche gli immigrati hanno un ruolo attivo. La fedeltà a questa alleanza implica che non ne è possibile altra con potenze umane. È esclusiva e superiore a tutte le altre. Vincola Dio stesso.

Dal principio giuridico di uguaglianza di fronte alla legge deriva, inoltre, quello di responsabilità: tutti coloro che entrano nell'alleanza promettono di rispettare la Legge; tutti sono dunque responsabili della buona convivenza civile. Ciò appare nella stessa formulazione di molte leggi che non contengono sanzioni e che sono formulate in seconda persona e non in terza, come avviene in genere. Il tono di tali leggi è quello dei consigli, che si ha nei libri sapienziali, più che quello dei codici. La Legge preferisce spiegare più che sanzionare, educare e convincere più che costringere. Israele cerca l'accordo di fondo, la consapevolezza responsabile e la convinzione interiore, una "*legge scritta sul cuore*" (*Ger 31,33*), che è la sede della ragione e delle decisioni.

Ska conclude che questi principi del diritto biblico hanno percorso la storia del diritto dell'occidente, e che quindi "la culla della democrazia occidentale è da cercare non solo ad Atene, bensì anche a Gerusalemme" (8).

La complessa e approfondita analisi del già citato Crusemann, di cui non possiamo dare conto, conferma che è tutta la comunità insieme ai suoi rappresentanti ad amministrare la giustizia. "Forse uno dei cambiamenti più importanti rispetto ai tempi pre-esilici è proprio che la totalità degli uomini israeliti componga la comunità giuridica (...). Nei racconti esaminati, la comunità intera non solo viene consultata insieme a Mosè, ma ha una posizione determinante" (9). Va sottolineato che è per il rapporto con il patto con Dio liberatore che l'assemblea dell'intero popolo è competente per l'ordinamento del diritto. È infatti per questa alleanza che Jhwh fa del suo popolo una comunità separata e tutta santa. Tutto il popolo è santificato dall'esodo e può dimorare presso Dio: "La santità del popolo viene realizzata con istituzioni addirittura democratiche, in contrasto col pensiero gerarchico sacerdotale" (10).

La narrazione del Sinai è preceduta dalla promessa che se il popolo manterrà il patto diventerà un regno di sacerdoti e un popolo santo. Tutti vengono consacrati sacerdoti ed esercitano funzioni sacerdotali, anche nella produzione e amministrazione delle leggi



In sintesi: “Piuttosto che di un’affermazione autoritaria della legge, si tratta di un’alleanza; piuttosto che all’imposizione unilaterale di un comandamento, si assiste alla negoziazione di una legge dialogica” (11). I racconti biblici narrano il lungo apprendistato del dialogo attraverso il quale Dio e il suo popolo imparano assieme le condizioni della realizzazione progressiva di un modo interattivo, negoziato, di produzione della legge: condizioni di rispetto della reciproca alterità e libertà. Non è questa la definizione della democrazia come modo negoziato di produzione della legge?

È così superata la contrapposizione tra eteronomia e autonomia. Dio entra nella storia, si relativizza e rompe con il regime antico dell’onnipotenza divina naturale e cosmica. Supera anche l’iniziale asimmetria, nel momento in cui ascolta il lamento del popolo e decide di entrare nello scambio di promesse e quindi nella logica della reciprocità del consenso comune alla legge, che diventa vincolante per tutti i *partners*. Israele decide, contrariamente al primo Adamo, di fidarsi della promessa di Dio, sulla quale impegna la propria liberazione. L’autonomia non è quindi autosufficienza, autoreferenzialità, autodeterminazione, ma responsabile adesione a una legge che libera in quanto prodotto comune del dibattito pubblico, e sigillo dell’alleanza tra *partners*.

Il gesto fondatore non sta dunque in un’autorità superiore, e nemmeno nell’autonomia dell’imperativo scritto in ogni uomo, ma nella fiducia reciproca, in quell’amore sovrabbondante che diventa paradossalmente comando reciproco (“amatevi come io vi ho amato”). Gli uomini e Dio si riconoscono reciprocamente indebitati, vincolati per sempre alla legge fondata sulla promessa. Credo sia per questo che Lévinas può dire che gli ebrei amano la *Torà* più di Dio stesso (12), anche quando Dio è assente, non interviene a mantenere la sua promessa. La legge vale ancora. Israele rimane vincolato ad essa, perché è ancora, nonostante tutto, la condizione della sua liberazione, e vincola Dio nella sua promessa sempre attesa, anche se in quel momento non mantenuta.

Continuamente nella storia si fa esperienza del rischio della libertà anche di Dio stesso, della labilità della memoria del patto nelle molteplici e contraddittorie situazioni storiche. Patto che ha come unica garanzia la parola, non la ripetizione ciclica delle origini, come nelle tradizioni antiche, né nella necessaria e immutabile finalità inscritta nell’essenza del mondo e dell’uomo, come nella filosofia greca, assunta dalla chiesa dimentica del racconto biblico.

Occorre riprendere e sottolineare questo aspetto decisivo: nella Bibbia la legge è presentata sotto forma di narrazione, non secondo il modello dell’immutabile legge naturale o delle prescrizioni non negoziabili dettate dal re. Si tratta, invece, della storia di un groviglio di racconti e di leggi, con tante anomalie, incongruenze e incoerenze, da dover essere sempre e continuamente reinterpretate, riformulate e anche trasgredite. Come detto prima, la tradizione cattolica ha eliminato il problema riducendo la legge al solo Decalogo. Anzi, alla codificazione autoritaria delle tavole della legge attraverso la manifesta-



zione dell'onnipotenza divina. Questa immagine, però, si ottiene con una riduzione fuorviante del racconto, che indica invece diverse fasi e modalità della produzione delle parole dell'alleanza e delle leggi, in relazione ai diversi modi di porsi tra Dio, Mosè e il popolo.

Non c'è ora lo spazio per descrivere questo processo (si rinvia ai libri citati), che vede il fallimento della comunicazione diretta di Dio al popolo, il successivo consenso sul ruolo di Mosè come mediatore nella trattativa su come stringere l'alleanza, la provvisoria rottura quando il popolo si costruisce il vitello e Dio codifica direttamente i comandamenti (non più le parole). Dio propone allora a Mosè di fare di lui (non più di Israele) una *grande nazione* (Es 32,10): Dio torna Autorità Onnipotente, da cui deriva il potere di Mosè, nuovo Faraone. Mosè, però, rifiuta, spezza le tavole e brucia il vitello. Ripropone le condizioni del patto. Ancora una volta occorre liberare il popolo dagli idoli, e richiamare Dio alla promessa fatta ad Abramo e ad Isacco. Occorre che Dio e il popolo accettino il reciproco limite, riprendano la discussione e riscrivano assieme il diritto che vincola tutti.

Mosè, per ottenere il perdono di Dio, propone allora che il proprio nome sia "cancellato dal libro che hai scritto" (Es 32,32). Nel racconto dell'ultima ascesa di Mosè, ci sono tre diverse versioni su chi scrive le "dieci parole" dell'alleanza, non più comandamenti (Es 34,1-28). Che sia Dio in prima persona o Mosè a scrivere, Ost conclude che in ogni caso "la scrittura procede dal dialogo di Mosè e Jahvè" (13). Il diritto può costituire il legame e il limite tra Dio e il popolo, la legge può essere liberante, ma Dio e il popolo hanno dovuto attraversare il deserto, privarsi del territorio e del potere, e Mosè ha dovuto perdere il suo nome, il suo ruolo stesso di mediatore. La legge che libera è prodotto di un lungo processo, che riscrive più volte il testo, con una complessa procedura che ha momenti di conflittualità e di interazione profonda. La fiducia iniziale precede l'accordo e la sua definizione, che non sono mai scontati: si rompe e si ricomincia di nuovo. Dio prende l'iniziativa e parla, Mosè ascolta e riferisce al popolo che acconsente; Mosè scrive e il popolo approva di nuovo. Dio e il popolo cedono anche alla tentazione di rompere tutto e di riprendersi, ciascuno per suo conto, il potere e l'autonomia: la legge senza contratto, da una parte, oppure il contratto senza legge, dall'altra. Si deve allora ricominciare di nuovo e riscrivere l'accordo daccapo.

Decisiva è la missione di Mosè, che alla pretesa pienezza dell'idolo, della legge scritta da Dio come del vitello d'oro costruito dall'uomo, contrappone il "vuoto": l'assenza del suo nome e lo spazio vuoto della tenda come unico luogo della memoria delle parole del patto. Uno spazio che permette sempre la ripresa del confronto, della reinterpretazione, dell'attualizzazione. "Uno spazio per la trascendenza al centro dell'immanenza dell'accampamento" (14). Nell'arca la trascendenza si manifesta in segni molteplici, incompiuti, non è



presenza realizzata, idolatrica. All'opposto dell'idolo, "il segno implica il lavoro cosciente dell'ermeneutica", alla ricerca incessante e collettiva delle tracce di un senso, che non si lascia racchiudere da una deduzione dalla legge onnipotente e nemmeno dalla libera, autoreferenziale elaborazione dell'interprete. Così né Dio né il popolo possono appropriarsi della legge che, in quanto dialogica, richiede una rinegoziazione continua e presuppone l'autonomia dei soggetti, ma tuttavia, poiché procede da un'alleanza preliminare, un contratto, implica la necessità della legge, quindi la sua eteronomia.

Carlo Bolpin

Note

1) JEAN-LOUIS SKA, *Il Libro Sigillato e il Libro Aperto*, EDB 2005, in particolare il capitolo "Diritto biblico e democrazia occidentale"; FRANÇOIS OST, *Mosè, Eschilo, Sofocle*, Il Mulino 2004, in particolare il cap. "In principio era la legge. Il Sinai e la legge negoziata"; FRANK CRUSEMANN, *La torà*, Paideia 2008, p. 538.

2) La *Torà* è composta da cinque libri, conosciuti con la parola di origine greca di *Pentateuco*: *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*.

3) CRUSEMANN, cit., p. 33.

4) CRUSEMANN, cit., p. 16.

5) CRUSEMANN, cit., p. 11.

6) SKA, cit., p. 470.

7) SKA, cit., p. 473.

8) SKA, cit., p. 479.

9) SKA, cit., p. 137.

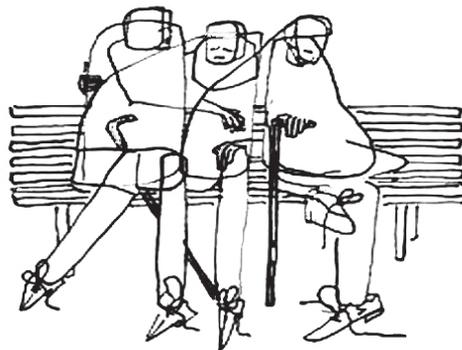
10) SKA, cit., p. 442.

11) OST, cit., p. 43.

12) EMMANUEL LÉVINAS, *Amare la Torah più di Dio*, in ZVI KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi 1997.

13) OST, cit., p. 62.

14) OST, cit., p. 66.



Il messaggio di Gesù sul comandamento dell'amore - argomenta l'autore, esperto conoscitore dell'ebraismo - non deriva dall'ordine naturale, dalla ragione, ma da Dio che ama per primo e senza reciprocità, e dallo stesso Maestro che "ha amato i suoi sino alla fine". Le proibizioni dell'etica sono superate dalla pienezza del precetto affermativo dell'amore.

Ma qui c'è qualcosa di più grande dell'etica

Trarre troppe interpretazioni da un vuoto è operazione quasi sempre sospetta. Tuttavia l'assenza di un termine, a volte, è eloquente più della sua presenza, così come lo sono gli assordanti silenzi di cui, spesso, ci obbliga a parlare la cronaca. La parola mancante da cui prendiamo l'avvio è «coscienza». Appare infatti impossibile consegnare all'insignificanza la constatazione che essa non compaia mai in nessuno dei quattro vangeli. Il termine non è ignoto al lessico neotestamentario. Gli *Atti degli Apostoli* attribuiscono a Paolo, convocato davanti al sinedrio, la dichiarazione di aver agito di fronte a Dio in piena rettitudine di coscienza (At 23,1; cfr. 24,6). Nell'epistolario paolino la nostra parola svolge ruoli concentrati e rilevanti (cfr., per esempio, Rm 2,15; 9,1; 13,5; 1Cor 8,7.10.12; 10,25-29). Di contro, negli scritti che la liturgia considera tanto importanti da dover essere ascoltati in piedi, il termine non fa mai la sua comparsa. Nei Vangeli più e più volte ci si riferisce al peccato, al pentimento, al perdono; tutti ambiti per noi legati a filo doppio alla coscienza, eppure la parola non c'è: al suo posto può irrompere, inatteso, un riferimento alla fede.

Un episodio nei *Sinottici* narra di un paralitico posto su una barella e calato dall'alto da quattro persone per essere presentato a Gesù. Egli, vedendo la loro fede, disse: «Figlio, ti sono perdonati i peccati» (Mc 2,5; Mt 9,2). Non si specifica quali sono, non si parla né di pentimento, né di richiesta di perdono. Il risanamento dell'uomo nel fisico e nello spirito è legato solo a una fede sorta vedendo le azioni taumaturgiche connesse al passare di Gesù. Per il malato e i suoi accompagnatori tutto si riconduce all'aver fiducia in Gesù che insegna e guarisce.

I *Sinottici*, parlando dei peccatori, ricorrono quasi sempre a termini generali: non se ne elencano i peccati, né si afferma che essi hanno fatto penitenza. A loro bastava seguire Gesù, sedersi a mensa con lui (Mc 2,15-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32). La concisione dell'espressione evangelica è eloquente anche per quanto non dice: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori» (Mc 2,17). Non si dice che Gesù è giunto a chiamare a pentimento, a dischiudere gli occhi su colpe commesse; egli è venuto a chiamare i peccatori, e lo si dichiara mentre egli siede già a mensa con loro (cfr. Mt 11,19). A passare avanti agli altri nel regno di Dio sono perciò i peccatori e le prostitute che hanno creduto (Mt 21,31). Il pentimento non è una preconditione per credere al vangelo: ne è una conseguenza. Sarà Luca, a cui sono care le scene di contrizione, a trascrivere la parabola della pecora smarrita in termini di peccatore pentito (Lc 15,1-5); altro è il significato che ne dà Matteo: riguarda i piccoli, titolari della salvezza non per ciò che fanno ma per ciò che sono (Mt 18,4-7).



In questi passi evangelici non si intende presentare un linguaggio indulgente che sottovaluta i peccati giudicandoli semplici debolezze umane; non si afferma che pentimento e perdono abbiano scarso valore nell'esistenza umana. Tutti questi ambiti sono dotati di un senso profondo, eppure qui si è come convocati a prendere atto che, in certe circostanze, quelle in cui Gesù sta passando per le vie della nostra vita, la scelta decisiva stia solo nell'affidarsi a lui. Tutto il resto deriva da questa opzione di fondo. In altre parole, la fede prevale sull'etica. Se l'annuncio dell'evangelo fosse semplicemente quello di cambiar vita pentendosi delle proprie colpe, esso rientrerebbe nell'ambito dell'etica o, più nello specifico, di una consolidata tradizione giudaica. Per attuarlo non ci sarebbe stato bisogno di Gesù. Altri, in precedenza, avevano diffuso l'appello al pentimento, un gran numero di autorità avrebbe in seguito specificato il percorso della retta morale dettagliando le colpe e prospettando le procedure connesse alla contrizione e alla penitenza.

Pure rispetto al modo di rapportarsi con i peccatori occorre dunque affermare, con Ireneo di Lione, che Gesù portò ogni novità portando se stesso. Egli non aprì nuove vie penitenziali per ricondurre all'ovile la pecora smarrita; da sempre, prima e dopo di lui, il peccatore che si pente è perdonato e riammesso al banchetto. La presenza di Gesù ha invece iscritto nel mondo della fede l'*eccesso* salvifico di mostrare che il peccato è bruciato da una presenza, dall'aprire il cuore alla buona novella e dalla condivisione di una mensa, già in se stessa in qualche modo regno. Osservanza dei comandamenti, pentimento per il male commesso, richiesta e ottenimento di perdono non sono annullati. Essi conservano un grande spazio nella vita umana, così come in essa un ruolo fondamentale è affidato alla coscienza. L'unicità del vangelo sta nell'attestare che, pur essendoci spazio per tutto ciò, si è dischiusa anche un'altra strada tanto vera da non avere neppure bisogno di confutare le dinamiche iscritte nella profondità della dignità umana.

Incontrare Gesù come risposta a una chiamata costituisce il cuore dell'evangelo. La tradizione nel senso alto del termine è il passaggio di generazione in generazione di tale annuncio; a essa è affidata la capacità di rendere perenne la possibilità del credere. Fa parte dello smarrimento del nostro tempo che la gerarchia cattolica riduca il proprio messaggio più udito e udibile all'etica dei dieci comandamenti. Così facendo essa accantona la vera tradizione che attesta la possibilità di una fede che, pur senza cadere in banali indulgenze, dischiude una via diversa da quella dell'osservanza e del pentimento morali. Il clima prodotto dal cosiddetto *ritorno delle religioni* ha, invece, sospinto una parte del mondo cattolico a individuare il proprio paradossale specifico nella volontà di tutelare e di garantire, con un insegnamento di parte, principi prospettati universalmente validi in quanto espressione della legge naturale. Ne consegue che una determinata tradizione religiosa si autoproclama custode privilegiata dell'umano.

In questo ambito sarebbe facile convocare a sostegno molte citazioni. Ci limitiamo a una sola, particolarmente efficace, a causa non della sua autorevolezza magisteriale (non si tratta di un documento ufficiale), ma della nettezza



del suo procedere. Riferendosi ai dieci comandamenti (considerati l'espressione più adeguata della legge naturale), Giovanni Paolo II ha scritto: «*Proprio questo codice morale proveniente da Dio, codice sanzionato nell'Antica e nella Nuova Alleanza, è anche l'intangibile base di ogni legislazione umana in qualunque sistema e, in particolare, in quello democratico. La legge stabilita dall'uomo, dai parlamenti, e da ogni altra istanza legislativa umana, non può essere in contraddizione con la legge di natura cioè, in definitiva, con la Legge eterna di Dio [...]. In quanto "ordinamento della ragione", la legge poggia sulla verità dell'essere: la verità di Dio, la verità dell'uomo, la verità della stessa realtà creata nel suo insieme. Questa verità è la base della legge naturale. Ad essa il legislatore aggiunge l'atto di promulgazione. È quanto avvenne sul Sinai per la Legge di Dio, è quanto avviene nei parlamenti per le varie forme di interventi legislativi*» (1).

La sconcertante analogia tra i modi in cui si manifestò la rivelazione divina e le procedure legislative democratiche dipende dal voler presentare la legge naturale come minimo comun denominatore del messaggio biblico. Se si accoglie questa ipotesi, il ragionamento appare lineare e nessuno stupore suscita l'ipotesi di parlamenti convocati alle falde del Sinai. Ma la conseguenza più stringente da trarre dalla scelta di attribuire alla rivelazione la sola funzione di vidimazione superiore della legge naturale è quella di attribuire alla parola rivelata una funzione puramente pedagogica. Difficile su queste basi evitare di assegnare alla rivelazione il compito attribuito da Lessing nell'*Educazione del genere umano*: l'essere una tappa di un cammino destinato a sfociare in un'epoca in cui un'umanità adulta sarà capace di praticare la virtù solo per amore della virtù stessa.

Passare in rassegna tutti gli usi della parola «coscienza» all'interno dell'epistolario paolino porterebbe a discorsi abbastanza articolati. Ma quanto preme rimarcare è soprattutto il contesto in cui si colloca il passo di Paolo più citato in relazione ai temi della coscienza e della legge naturale (cfr. *Gaudium et spes*, n. 16): «*Qualora i gentili che non hanno la Legge per natura mettono in pratica le richieste della Legge, questi, pur non avendo la Legge, sono legge a se stessi. Essi attestano l'opera della Legge scritta nei loro cuori: la loro coscienza rende testimonianza assieme ai loro pensieri che accusano o difendono, per il giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini, mediante Cristo Gesù, secondo il mio vangelo*» (Rm 2,14-15) (2). Già a una prima lettura risulta che la prospettiva paolina è l'esatto contrario della presa di posizione che pensa al Sinai - cioè alla Legge - come sanzione autorevole della legge naturale. Paolo infatti sostiene che i gentili - ossia quanti non conoscono la rivelazione sinaitica - possono, per natura, mettere in pratica azioni conformi a quelle contenute nella Legge stessa: quando lo fanno divengono legge a se stessi. Resta perciò fuori discussione che il parametro in base al quale si giudica la validità di un comportamento è la Legge sinaitica. Al più, l'agire dei gentili, impossibilitato a conformarsi in modo esplicito ai comandamenti, può far propri determinati contenuti della Legge. Non va trascurato un particolare: nella lettera ai Romani non si dichiara mai che i gentili agiscono in base alla legge di natura; al contrario, si dice che essi per natura - cioè indipen-



dentemente dalla rivelazione - possono mettere in pratica richieste presenti anche nella Legge sinaitica. Nella pratica però i gentili non hanno osservato la Legge e sono perciò anch'essi peccatori (cfr. Rm 1,18-23; 2,13; Gal 2,15). Tutti saranno comunque sottoposti al giudizio di Dio (l'unico che conosce i segreti dei cuori) mediante Gesù Cristo e in conformità al vangelo annunciato da Paolo. Il giudizio ultimo spetta a Dio, non alla coscienza.

Il termine coscienza non compare nei vangeli essendo essi ambientati in un contesto intraebraico. Ciò, è superfluo dirlo, non equivale a sostenere che gli ebrei di ogni tempo e luogo siano privi di coscienza. Il significato di questa assenza sta invece nel fatto che ogni tradizione legata ai comandamenti della Legge non fonda i precetti sui ragionamenti della coscienza: per essa il primo comandamento sta nell'amare Dio con tutto se stessi (Dt 6,4-5; Mt 22,37; Mc 12,29-33). Il compito di guida non è perciò affidato allo scavo del proprio cuore. Del resto, pure in Paolo la coscienza è chiamata in causa o rispetto ai gentili che non hanno Legge o nei riguardi di situazioni interne alla comunità in cui è in discussione non il comandamento di Dio, ma un comportamento che, per quanto lecito, può risultare scandaloso per il fratello più debole (1Cor 8,7.10.12; 10,25-29). Anche in questo caso, perciò, la coscienza entra in scena là dove non ci si può richiamare direttamente al comandamento della Legge.

All'interno della comunità dei credenti i fondamenti del comportamento reciproco si trovano, anche per Paolo, nei comandamenti della Legge. Decisivo è coglierne il nucleo più profondo e viverne il senso più intimo: «Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole, perché chi ama ha adempiuto la Legge. Infatti: "non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare", e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: "Amerai il tuo prossimo come te stesso" (Lv 19,18). L'amore non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge infatti è l'amore» (Rm 13,8-10). Paolo individua il fulcro della Legge nel prendere una serie di proibizioni contenute nel *Decalogo* e nel riassumerle in un solo precetto affermativo. L'audace profondità della proposta sta nel trovare in una prescrizione il senso più autentico di ogni divieto. Senza questo passo non si sarebbe mai avuto l'agostiniano «*Ama e fa quanto vuoi*»; fermo restando, però, che, tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento, l'amore del prossimo va inteso come un comandamento di Dio e non come un impulso del cuore umano. Guardando poi al vangelo di Gesù resta ben ferma l'altra parola, quella secondo cui i peccati sono perdonati a chi ha molto amato (Lc 7,47). L'amore e la fede toccano abissi preclusi all'etica.

Piero Stefani

Note

- 1) GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, p. 161.
- 2) Trad. it. di A. Pitta.



Professore di Antico Testamento alla facoltà valdese di teologia a Roma, l'autore approfondisce il concetto di natura nella Bibbia, a partire dalla creazione che cessa di essere natura, e non è separabile dalla cultura, dalla storia. Essa è affidata alla responsabilità adulta dell'umanità, nel bene e nel male.

Legge naturale e cultura

Dopo il diluvio, scatenato perché “la terra era corrotta davanti a Dio... piena di violenza... a causa degli uomini” (Gen 6,11.13), Dio promette - e la promessa ha la solennità e la forza vincolante di un patto “perpetuo”: “Nessun essere vivente sarà più sterminato dalle acque del diluvio e non ci sarà più diluvio per distruggere la terra” (Gen 6,11). Si tratta di un vero e proprio disarmo unilaterale di Dio, di fronte ad una umanità che, come mostra il seguito della storia - biblica e non solo - non appare affatto cambiata rispetto alla generazione che aveva provocato la corruzione della terra per la diffusione della violenza. L'umanità, così com'è, è sorretta da una promessa di Dio che non viene meno, nonostante gli errori e le colpe umane. Alla promessa è legata una vocazione a vivere, come creature responsabili, le enormi potenzialità di cui l'umanità creata da Dio è dotata dal suo creatore. Le pagine iniziali della Bibbia, i capitoli 1-11 in cui si trova anche la storia del diluvio, andrebbero rivedute oggi, in un momento in cui la distruzione della terra e dell'umanità sono non una remota minaccia mitica, ma un esito concretamente possibile dello sviluppo umano.

Sembra invece che, almeno secondo i discorsi delle gerarchie cattolico-romane quasi ogni giorno amplificate ossequiosamente dai mezzi di comunicazione, il discorso cristiano si risolva nell'argomentare a partire dalla nozione di “natura” e di valori naturalmente inscritti nell'essere umano percepibili con ogni evidenza se solo si faccia retto uso della ragione. Questi valori naturali sono considerati “non negoziabili”, intendendo con questo non che sono irrinunciabili per i credenti, ma che dovrebbero essere accolti da tutti, proprio in quanto naturali e razionali, per dirimere in modo perentorio e univoco tutte le grandi questioni etiche, soprattutto di etica pubblica, che la complessità del mondo della tecnica e dello sviluppo portano con sé.

Di fronte ai problemi etici sollevati dalla scienza, si pensa, ad esempio, che la soluzione sia parlare di tutela della vita fino al suo “termine naturale”. A mio avviso, però, proprio questa formulazione mostra tutta l'inconsistenza etica dell'ipostatizzazione della “natura”. Pensiamo al doloroso caso di Eluana Englaro. Chi sostiene perentoriamente che non è lecito sospendere gli interventi medici che la mantengono “in vita” ignora che questi interventi non sono per nulla “naturali”. Se non fosse per interventi umani, possibili da un tempo infinitesimale rispetto alla storia della “natura” e grazie a sofisticatissime tecnologie, Eluana sarebbe già morta “naturalmente” da tempo. Non solo lei, ma la maggioranza di noi. In Italia, la speranza di vita alla nascita era, nel 1910,



di circa 44 anni per i maschi e 46 per le femmine, per poi passare, nel 1990, rispettivamente a 73 e 80 anni. Chi fra di noi è più che quarantenne è, rispetto alla vita "naturale", un sopravvissuto. Ci avrebbero già portato via un parto andato male (ma noi abbiamo potuto e voluto abbattere la mortalità per parto, almeno nella parte "avanzata" del mondo), una malattia che da allora abbiamo debellato con vaccini e cure. E vogliamo e speriamo di poter andare ancora più avanti, non soltanto nel senso di scoprire altre cure, ma anche di estendere a tutti i livelli "innaturali" di sopravvivenza e la qualità "innaturale" della vita, che oggi è appannaggio di una parte soltanto dei figli e delle figlie di Adamo. Siamo dei sopravvissuti alla natura.

Ad esempio, non si può parlare di morte "naturale" che le cure palliative affretterebbero nel caso di un malato terminale che sia giunto fino a quel punto grazie a interventi chirurgici, cure chimiche e radiologiche e che magari avesse in precedenza sofferto di altre malattie, un tempo incurabili. La "natura" avrebbe già risolto ogni problema con largo anticipo e con metodi drastici. I seri problemi che dobbiamo affrontare non sono dunque "naturali", ma legati all'interazione dell'uomo con la "natura". Non possiamo contrastare la natura con le cure mediche, salvo poi piegarci ad essa quando dobbiamo affrontare i nuovi interrogativi che esattamente questo contrasto ha sollevato. Né sul fronte dei problemi, né su quello delle soluzioni - e sarebbe meglio parlare di scelte - la "natura" può essere invocata come criterio sufficiente e dirimente.

Dico tutto questo non soltanto e forse non in primo luogo da "moderno", cioè da cittadino che ha accolto la lezione dell'illuminismo e dell'autonomia dell'uomo rispetto alle tutele clericali a cui lo si voleva assoggettato per salvaguardare il potere di controllo della religione su un'umanità che andava affermando le sue potenzialità. Il mio interesse è innanzitutto teologico, e lo posso formulare a mo' di tesi: i cristiani potrebbero dare un contributo autentico ad affrontare i problemi di oggi con la serietà che essi richiedono, se partissero da una rivisitazione di ciò che la Bibbia dice nelle sue prime pagine sul mondo come creazione (e non come "natura") e sul ruolo che esse assegnano all'umanità nella creazione di Dio.

Posso qui solo abbozzare alcune linee di riflessione.

1. Tutto quanto affermato in Gen 1-11 non riguarda Israele o la chiesa, ma l'umanità in generale, gente di ogni popolo, nazione, religione. È ciò che Dio promette e chiede ad ognuno, in quanto venuto al mondo. La portata universalistica di queste pagine, però, non va intesa come legittimazione della pretesa che tutto ciò debba valere per legge o essere presupposto dall'etica pubblica, come oggi qualcuno rivendica con forza. È un annuncio che può essere laicamente proposto e liberamente accolto, ma nella fede, non posto come fondamento in cui tutti, credenti di varie religioni o non credenti, dovrebbero obbligatoriamente riconoscersi sulla base della natura e della ragione. Insomma,



Natura, diritto, etica

l'inizio della Bibbia non fonda una pretesa di orientamento e tutela clericale sul mondo. Una cosa invece è certa: Gen 1-11 ci dice come i cristiani devono guardare al mondo e all'umanità, considerandoli oggetto dell'azione del Dio che crea, benedice, affida.

2. Dovremmo innanzitutto - in questa prospettiva - cogliere ciò che Dio dona, promette e conferisce all'umanità, e notare che i "limiti" sono pochi (sostanzialmente il divieto di uccidere l'altro uomo e il rispetto degli animali, anche nella fase post-diluviana, in cui è concesso di ucciderli per cibarsi). In queste pagine, Dio appare molto più generoso nei confronti dell'umanità di quanto non lo siano molti discorsi ecclesiastici. In queste pagine, l'umanità non appare come un insieme di minori bisognosi di tutela, ma di adulti - nel bene come nel male. Come dice il Salmo 8,6 l'umanità appare creata "di poco inferiore a Dio, coronata di gloria e onore".

3. L'umanità, maschile e femminile, è creata ad "immagine e somiglianza" di Dio (Gen 1,26ss.). Già qui ci dovremmo fermare: è un testo "sacerdotale" ad affermare questa parità tra uomo e donna! Perché i sostenitori della "natura" non colgono questa uguaglianza di dignità e quindi di responsabilità e di potere sancita da Dio nella sua creazione? Qui si dovrebbe dire che in quanto venuti al mondo, siamo tutti uguali. È quello che fecero i padri fondatori degli Stati Uniti d'America nella loro dichiarazione di indipendenza. Dimenticandosi poi, nel prosieguo, che questo valeva anche per i neri, come altri si sono dimenticati che valeva per le donne. Ma una volta che la cosa è detta, ci si può richiamare ad essa, contro l'uso che se ne è fatto.

4. Oggi è chiaro che questa qualifica - "creati ad immagine e somiglianza di Dio" - indica una funzione particolare attribuita all'umanità e non una qualità (come, ad esempio, l'anima o la razionalità o la stazione eretta). All'umanità è affidato il governo del mondo creato da Dio. La "luogotenenza" di Dio, che nell'antico vicino Oriente era attribuita al sovrano divinizzato, è conferita nella Bibbia all'umanità, maschile e femminile. In questo modo la creazione cessa di essere natura, se la sua gestione è affidata da Dio agli umani, che di tutte le creature (di tutti gli animali) sono quelli capaci di cultura (o forse più capaci, se si considera che esistono elementi di cultura e non di semplice "natura" anche nel resto del mondo animale) e di storia. Da qui in poi è chiaro che non esiste una natura separata dalla cultura e dalla storia. In quanto c'è l'umanità, nella funzione assegnatale da Dio, i destini della creazione sono legati a quelli della storia e della cultura. Nel bene come nel male.

5. All'umanità è affidato il *dominium terrae*, la gestione del mondo. Il seguito del racconto presenta una visione del tutto disincantata della condizione



dell'umanità adulta (il racconto del giardino, Gen 2-3, ha a che fare con il divenire adulta dell'umanità). L'umanità è libera, è soggetto della sua storia, ed essendo libera è anche drammaticamente esposta: il suo cammino è segnato da progressi, come la differenziazione dei mestieri (Gen 4), la costruzione di città e civiltà (Gen 11), ma le nuove potenzialità tecniche e culturali portano con sé anche la possibilità di progredire pure nel male: il primo omicidio, la torre di Babele come scalata al cielo.

Eppure, ciò che Dio ha attribuito all'umanità al momento della creazione non viene revocato: chi viene al mondo continua ad essere "a immagine di Dio" (Gen 9,6), la benedizione divina sull'umanità viene rinnovata (Gen 5,3; 9,1), col suo "disarmo unilaterale" Dio - se così posso dire - si espone ancora di più nella relazione con l'umanità che ha voluto come interlocutore e *partner*. Il fatto che oggi abbiamo tutti davanti agli occhi i nefasti di una certa interpretazione del *dominium terrae* come libertà di spadroneggiare sul creato, di ridurre, ad esempio, gli animali a macchine, di sfruttare senza limiti..., va preso sul serio e impugnato, prima che sia troppo tardi e prima che ciò ricada sulle generazioni a venire, ma senza sottrarsi alla responsabilità, che è nostra e di nessun altro, di governare il mondo.

6. Se tutto quanto ho succintamente richiamato è vero, allora non rimane altra opzione che quella di un'etica della responsabilità. Non siamo più bambini inconsapevoli e non possiamo accettare di essere messi sotto tutela da qualcuno che deterrebbe la verità sulla natura e sulla vita. Siamo irrimediabilmente costituiti come adulti responsabili, che portano le conseguenze dei loro errori e dei loro deliri. Qui cominciano la fatica del pensiero e il coraggio delle scelte responsabili.

Daniele Garrone



La Torà non parla di "diritto naturale", ma di storia. Si può parlare di legge non scritta a cui ogni legge positiva deve adeguarsi, solo in prospettiva escatologica-apocalittica, in ordine a un mondo "nuovo", segnato dalla riconciliazione dell'intero creato con l'uomo. L'autore è docente di filosofia e saggista, esperto conoscitore delle Scritture.

L'utero di Dio fondamento del diritto

Il Salmista canta:

«JHWH è buono verso ogni cosa,
la sua misericordia (*rachamajw*)
è su tutte le sue creature» (145,29).

Enzo Bianchi commenta: «La creazione è dovuta alla misericordia di Dio. È la misericordia "la matrice" che ha fatto emergere l'altro da sé... È la misericordia di Dio che precede e fonda tutto: esseri animati e inanimati! E precede la giustizia» (Autori Vari, *L'esercizio della giustizia e la Bibbia*, Bibbia 1996, p. 215).

Poco sopra, Bianchi ha ricordato il versetto iniziale dello *Shema' Israel*: «Ascolta Israele: il Signore (JHWH), nostro Dio ('*elohenu*), il Signore (JHWH) è uno», dove l'unità è quella dei due nomi (JHWH-'*elohim*), che indicano: il primo la misericordia e il secondo la giustizia. Unità di misericordia e giustizia che il *midrash* relativo a Genesi 2,4 (*Genesi Rabbá*) commenta: se Genesi 1 comincia con '*Elohim* (giustizia), Genesi 2 corregge in JHWH-'*elohim*, facendo precedere la misericordia alla giustizia. Questo perché la giustizia da sola non può mantenere la creazione, ma ad essa deve essere premessa la misericordia, una precedenza «non cronologica ma ontologica» (Ivi).

È infatti la misericordia quella che consente la sopravvivenza e la durata del creato e che ne è, infine, il vero fondamento, se di fondamento naturale, di "diritto naturale" si vuole parlare, forzando all'inverosimile il linguaggio e la logica narrativo-simbolica del testo biblico, sulle tracce, ma non più che 'sulle tracce', della sua ellenizzazione ad opera di chi, come Filone d'Alessandria (20 a.C. - 40 d.C), fa sua la "immutabilità" filosofica di Dio. Egli scrive: «In Dio la misericordia è più antica della giustizia, perché egli sa chi è degno di giudizio, non solo dopo, ma prima di esso» (*Quod Deus immutabilis sit*, 16; citato da E. Bianchi).

Il "diritto naturale", un ircocervo teologico

Ma si può davvero dare base biblica a un'etica naturale cattolico-universale, senza mettere insieme un mirabile ircocervo? Forse sì, ma che almeno abbia la parvenza di un ircocervo cristiano.

Perché esistano "leggi di natura" bisogna che esistano il concetto teorico di "natura", come un tutt'unico, un mondo o "cosmo", retto da leggi proprie, e quello di un "diritto universale", uguale per tutti gli uomini. Tutti concetti: *natura, cosmo, diritto, universale*, che la Bibbia non possiede e mai utilizza, neppure occasionalmente, come singoli vocaboli, se non, i primi due, a partire



dai testi deuterocanonici (Siracide, 2Maccabei e Sapienza), e da qualche passo neotestamentario. Li usa, ma mai in coppia, secondo un'accezione chiara e forte, visto che tali non sono le due sole citazioni paoline di Romani 1,12, e 2,26, tanto care ai moralisti vaticani.

Viene allora da chiedersi perché mai tanto enfatica sia l'insistenza dell'attuale magistero sul rimando al diritto naturale, contrapposto a quello positivo, dato che tali richiami compaiono la prima volta nella storia occidentale, non all'interno dei testi fondativi della fede cristiana, ma in quelli che appartengono agli sviluppi della cultura greca. In particolare si ricordi il ruolo fatto giocare dai pre-socratici alle leggi di natura in opposizione alle usanze della tradizione e, a vario titolo ripresi, con esiti diversissimi, dai sostenitori del primato naturale della forza (alcuni Sofisti) o del bene (Platonici), dell'eguaglianza e della libertà umana, diversamente comprese in orizzonti di necessità o di casualità (Stoici ed Epicurei), o dai teorici della piena liceità delle differenze sociali e della schiavitù (Aristotelici) e di molte altre sfumature a seconda delle scuole filosofiche del mondo ellenistico in cui si diffonde il cristianesimo dei primi secoli.

La domanda è legittima, ma è una domanda destinata a restare inevasa fino a che la teologia cattolica non riaprirà il *dossier* della propria de-ellenizzazione, oggi bloccata dal filo-ellenismo edulcorato e mitico, promosso dalla trentennale gestione ratzingeriana della *Congregazione per la Dottrina della fede*. Ed è domanda a cui nessun discorso esegetico può da solo dare risposta.

Torniamo allora al nostro ircocervo e cerchiamo di dargli un qualche ipotetico volto, non prima però di averlo preso bene per le corna per offrirne, almeno in abbozzo, una qualche tradizionale immagine, così che si sappia con che razza di "lonza" teologica si ha a che fare.

Eccone un abbozzo non-preconcetto, perché assolutamente esente da possibili influenze polemiche attualizzanti, in quanto ricavato dalla voce "Diritto Naturale" di un *Dizionario Teologico*, messo insieme negli anni del Concilio con un occhio rivolto al passato e l'altro al futuro, strabico, dunque, ma neutrale. «Si può definire - scrive un teologo il cui nome è bene lasciare nell'ombra - il diritto naturale come 'concetto teologico basilare', in quanto la 'natura' e anche il 'diritto' appartengono ad una sfera della metafisica creaturale, le cui strutture e il cui contenuto sono pienamente conoscibili solo alla luce della Rivelazione» (ed. tedesca a cura di H Fries, italiana di G. Riva, Brescia 1966, vol. I, p. 490).

Abbiamo detto "abbozzo". Potremmo precisare "schizzo affrettato" da correggere, colorire e rendere almeno presentabile con pezzi diversi e dispari, così da ottenere una forma di ritratto all'Arcimboldo. In sostanza, dobbiamo tirar fuori dalla lettura biblica un'ipotesi di *diritto naturale*, che appartenga per un verso ad una qualche forma di *metafisica creaturale*, ma che abbia *strutture* e *contenuto* ricavabili non altrove che dalla parola rivelata, che sia cioè una sorta di opzione etico-metafisica nata all'interno di una storica esperienza di fede,



visto che lì si colloca la *Rivelazione*. Non ci resta che provare.

Tôrâh senza Physis e senza Chosmos

La prima difficoltà che si frappone al nostro compito è di tipo terminologico, e la seconda di tipo concettuale e storico-culturale, e sono difficoltà che solo in parte si possono aggirare. Si può ovviare, con una disinvoltura non priva di pericoli, al fatto che la lingua ebraica non possieda nulla di analogo ai termini greco-latini di *physis-natura* e di *chosmos-universo*. Ci si deve accontentare di intendere in tal senso vocaboli che indicano qualcosa come “il tutto” o “la terra abitata” o l'accoppiata “cieli e terra”, di Genesi 1,1 o “I cieli narrano la gloria di Dio... e per tutta la terra si diffonde la loro voce” del Salmo 19. Ma il risultato di questi rimandi nulla ha a che fare con la visione moderna, di origine ellenistica, di un mondo in cui sia implicita l'idea di ordine e di bellezza, essenziale per l'esistenza, anche solo ipotetica di leggi di natura.

Se si cercano le parole “natura” e “universo” nei normali dizionari biblici è ben difficile trovarle. Si dovrà ripiegare su “creazione” o, al più, su “mondo” o “cosmo”, come è il caso del *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* delle Paoline, col bel risultato di sentirsi dire che il termine non è biblico, ma può essere usato solo con l'avvertenza che «non sarà mai ricordato bene abbastanza che all'antico Israele era estraneo il concetto di “mondo” che per noi è corrente... In quanto Israele, che non ha una visione metafisica ma storica del reale, non concepisce il mondo, filosoficamente oggettivo, come un'entità a cui l'uomo si vede contrapposto... Israele non vedeva il mondo come un organismo ordinato e autosufficiente, perché da un lato individuava nel suo divenire direttamente la mano di Dio e, dall'altro, vi avvertiva anche quella dell'uomo, che con le sue azioni, buone e cattive, determinava incessantemente le reazioni dell'ambiente circostante» (Milano 1988, p. 323).

Ma questo non basta. Se noi ci mettiamo d'impegno e tentiamo l'altra strada, quella della ricerca del termine “legge”, per vedere se ci conduce a qualcosa che assomigli, almeno lontanamente, alla “legge naturale”, ci scontriamo con voci esegetiche e teologiche che tutto ci indicano, meno che questa via. La “legge” (*Tôrâh*) è sempre di origine divina, ma mediata storicamente attraverso patti con uomini, e si collega inevitabilmente al concetto di “alleanza”, sia essa mosaica o noachica.

Tanto che «nella sua forma finale, il Pentateuco (detto anche per eccellenza la *Tôrâh*) àncora alla rivelazione sinaitica tutte le norme legali del popolo di Israele. Indipendentemente dalla forma (prescrizioni, divieti, argomentazioni causidiche) e dal contenuto (etica, procedure del diritto civile, penale, norme culturali, prescrizioni religiose, ecc.), le regole della vita di Israele sono globalmente concepite come espressione della volontà sovrana di Dio, manifestata nella rivelazione sul monte Sinai e trasmessa da Mosè» (D. Garrone, in AA. VV., *L'esercizio della giustizia...*, p. 69).



Certo, dal punto di vista dell'esegesi critica è dato cogliere e si devono segnalare nei testi tracce di sviluppi giuridici, che rimandano tra l'altro a contesti storico-sociologici diversi e ricostruibili con buon grado di approssimazione. Ma nulla, nei diversi "codici" biblici, suggerisce il rinvio all'origine naturale e non storico positiva di qualche norma della *Tôrah*, di qualche "legge".

Non si può dunque dare alcun corpo visibile, alcuna pennellata di colore che dia un volto, una parvenza di visibilità, al nostro schema di ircocervo? Dobbiamo proprio ricorrere ai pochi cenni dei citati testi deuterocanonici, che usano la parola "cosmo" e, seppure in polemica con la tendenza politeista a deificarne gli elementi, riconoscono in esso un ordine voluto da Dio (Sapienza 13,1-3)?

Forse sì e forse no. Forse non è necessario appellarsi a testi tanto tardi ed ebraicamente poco autorevoli, se ci rivolgiamo ai profeti e ai frutti che la riflessione post-esilica ne ricava per tracciare la sua interpretazione narrativa della creazione nei due gruppi di racconti, Jahvista e Sacerdotale (VII-VI sec. a.C.), che formano Genesi 1-11. Non è necessario, a patto di riconoscere che, così disegnato, sulla base di questi testi scritturistici, il nostro ircocervo, il nostro abbozzo di "diritto naturale", si configura come ben diverso da quello disegnato a tinte forti, su basi filosofiche, prima ellenistiche e poi giusnaturalistiche e illuministiche, dai suoi moderni campioni cattolici.

La nonviolenza come matrice dell'umano-divina legge di natura

Amos (I metà del VIII sec. a.C.) è il più antico dei cosiddetti "profeti scrittori", vale a dire di quegli israeliti mossi dall'esigenza di far risuonare gli insegnamenti della tradizione del popolo ebraico come Parola di Dio attuale e capace di coinvolgere la coscienza dei loro concittadini e di guidarli a capire ciò che sta accadendo nella storia per adeguarsi eticamente e spiritualmente ad essa. Amos è il più antico dei testimoni del richiamo alla legge di Dio come legge che deve regolare la vita di Israele e dei popoli vicini, e la cui violazione comporta non solo storiche tragedie, ma gravi sconvolgimenti naturali: siccità, terremoti, invasione di cavallette ed altre simili piaghe (7,1-9).

La profezia di Amos, nata in un contesto di cultura prevalentemente orale, messa per scritto dai discepoli, è dunque la testimonianza biblica più attendibile, nella misura in cui è attendibile un testo biblico, del contenuto e del valore etico-sociale e religioso del rimando a una legge e a un diritto fondati sul volere di Dio e sul suo disegno relativo al rapporto tra uomini, popoli e natura.

Ed Amos, nei suoi due primi capitoli è chiaro. Dio chiede conto ad Israele dell'oppressione del potente sul debole, del ricco sul povero, e lo chiede in nome del patto sinaitico (2,6-14); ma allo stesso modo chiede conto a tutti i popoli della regione, che in tale patto non sono coinvolti, di quanto hanno fatto con violenza ai loro vicini. Ne chiede conto in base al legame di reciprocità



fraterna, che unisce i membri di una stessa famiglia umana (1,9), e che esclude la violenza estrema dello “sventramento delle incinte”, della “calcificazione delle ossa del vinto” o della sua “riduzione in schiavitù” (1,3.6.9.11.13; 2,1).

Infatti, come osserva Piero Stefani: «La parola ebraica scelta da Amos, nel caso delle violenze commesse da Edom, discendente di Esaù, contro Israele, discendente di Giacobbe (1,11), è particolarmente impegnativa e può essere estesa a tutti i popoli citati. Essa si rifà alla radice semitica *rchm*; a cui spesso si ricorre per qualificare la relazione del Signore con le proprie creature. Di norma essa non esprime il rapporto dell'uomo con Dio, perché, a differenza di quella fraterna, la relazione materna non è simmetrica. Per questo *rachamim* indica la pietà di Dio verso le proprie creature senza che possa esservi contraccambio... In Amos, però, la radice è impiegata per esprimere un rapporto interumano... e... in effetti, anche in altri punti della Bibbia, questa radice ha risonanze legate alle relazioni tra uomini (relazioni di pietà sempre evocate come frutto del divino volere)... (cfr. 1Re 8,50; Is 13,8; Ger 42,12)» (*Il pensiero della settimana* n. 8).

Amos è il martello di Dio contro la violazione della legge non scritta della nonviolenza e della misericordia, ma è anche colui che per primo canta Dio come creatore dei cieli e signore della luce e delle tenebre, delle acque e di ogni potere di vita e di morte (5,8-9). E, come Amos, saranno Osea e gli altri profeti, insistenti nel collegare il rispetto della legge sinaitica, la legge dell'alleanza, non al culto ma alla giustizia sociale e alla pietà per i poveri, al rifiuto della violenza e della sopraffazione, forse non esclusivamente, ma in modo chiaramente prevalente, anzi discriminante rispetto ad ogni altra colpa.

“Misericordia voglio non sacrifici” (Os 6,6): è ritornello che compare in tutti i profeti e che si accompagna alla rivendicazione dell'elezione divina di Israele, della signoria di Dio su ogni cosa, della vittoria finale, in Dio stesso, della misericordia sull'ira (“Non darò sfogo alla mia ira / ... / perché sono Dio e non uomo” Os 11,7-9), e ha come conseguenza la riconciliazione dell'intero creato con l'uomo: “E avverrà in quel giorno / io risponderò al cielo / ed esso risponderà alla terra; / la terra risponderà con il grano, / il vino nuovo e l'olio / e questi risponderanno ad Izreèl” (Os 2,23-24). (Sul cammino profetico dall'annuncio di giudizio e condanna a quello di misericordia e perdono, fino ed oltre la crisi dell'etica retributiva e l'affacciarsi dell'apocalittica, rimando ad un mio rapido studio di prossima pubblicazione: *L'avventura della Parola*, Effatà, Torino 2009).

È così e solo così che si può scrivere a proposito della spiritualità profetica, che reggerà alla critica radicale dei libri di Qoeleth e di Giobbe, ridisegnandosi in prospettiva escatologico-apocalittica, quanto scritto dalla citata voce “Cosmo” del *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*: «I profeti proclamano un nesso tra il peccato e le calamità naturali, che colpiscono gli uomini, ma anche l'unità della giustizia e dei beni. La disgiunzione tra uomo e cosmo è data dalla



trasgressione della *Tôrah*; l'unità tra giustizia e beni è data sempre dalla *Tôrah*... Se l'uomo va contro la *Tôrah*, ossia l'ordine stesso voluto e posto da Dio per il mondo e la storia umana, allora si rompe l'unità tra uomo e cosmo: di qui le catastrofi» (p. 330).

Ed è così e solo così, in chiave di tensione profetica ad un fine da realizzare, più che a un inizio ideale, che va letto il richiamo di Genesi 1,29-30 ad una legge, data da Dio all'uomo, maschio e femmina, fatto a sua immagine, e "a tutte le bestie selvatiche" di cielo e terra, a nutrirsi "di ogni erba verde", escludendone implicitamente ogni essere "in cui è alito di vita", e il conseguente: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (1,31), che solo alla luce di Isaia 11,7 (II metà del VII sec. a.C.), cioè escatologicamente, può essere pienamente compreso.

Proprio come in continuità con questo testo va intesa la correzione apportata, quale dolorosa concessione alla realtà di fatto, forse al momento della redazione finale delle citate fonti narrative (fine del VI sec. a.C.), a tale norma; correzione che, nella cosiddetta alleanza noaica, concede agli uomini di nutrirsi di carne animale, ma non del sangue, principio di vita e, contestualmente, proibisce con la massima forza possibile, la violenza omicida dell'uomo sull'uomo (9,2-7).

Possiamo dire che questo è il volto biblico del nostro ircocervo teologico, vale a dire della dottrina cattolica del "Diritto naturale"? A dirlo sinceramente non lo so. Ma se devo pensare una "legge di natura" la penso e la vedo biblicamente solo così, come legge della nonviolenza e della misericordia reciproca tra gli esseri, tanto da potersi qualificare come legge stessa dell'essere di

Dio, il suo utero, l'utero da cui Dio stesso liberamente si autogenera come creatore, l'utero dell'amore intratrinitario che si fa amore extratrinitario nell'avventura della creazione salvifica. Il che, direi, può apparire più neo- che antico-testamentario solo a chi ritiene che qualcosa di neotestamentario e cristiano possa sussistere senza essere almeno implicitamente da sempre veterotestamentario ed ebraico.



Aldo Bodrato



La Bibbia è il racconto dell'Alleanza che libera, non una dottrina etica. Il popolo e i singoli "chiamati" sono invitati da Dio ad aderire o a rifiutare il Patto. Cristo realizza le promesse attraverso la "resurrezione" del cuore del soggetto responsabile.

L'autore, teologo sistematico, si occupa dei temi di confine tra religione, etica e politica.

Etica, alleanza, cristologia

Dissociare l'etica e Dio è un impegno in cui convergono oggi molti laici e alcuni cristiani; in due diverse direzioni (è un bell'ossimoro: una convergenza divergente!): da un lato sostenendo un'etica senza Dio, dall'altro un Dio - il Dio ebraico-cristiano - senza etica. Le brevi riflessioni che seguono costituiscono un indice ragionato di un discorso sull'irrinunciabile connessione tra fede ed etica.

1. L'intreccio tra etica e religione appartiene alla storia universale di ambedue, e può essere descritto come segue: da un lato, la religione è storicamente la prima madre dell'etica, prima della filosofia o di altre visioni (per esempio, oggi l'evoluzionismo) che si propongono come generatrici dei sentimenti morali dell'uomo; dall'altra, l'etica è in certo senso il fine della religione: il mito e il rito puntano a formare l'*ethos*, cioè l'ordine individuale e sociale conforme all'armonia del mondo e/o alla volontà degli dèi.

2. Nella religione di Israele questa connessione acquista un'evidenza e una forza non riscontrabili altrove. Qui, infatti, Dio è un essere eminentemente etico: non è l'*anima mundi* ma il Santo, il Giusto, il Buono (1). Egli è (indicativo) ciò che l'uomo deve essere (imperativo morale); anzi: ciò che egli comanda all'uomo di essere (il comandamento): giusto.

Ma le Scritture di Israele non parlano in questi termini, non sono una filosofia etica, che può nascere soltanto come "atto secondo", vale a dire come sintesi concettuale di ciò che esse dicono prima e in altro modo. Questo modo è la narrazione della manifestazione divina nella storia: è qui che Dio rivela all'uomo a un tempo la propria identità e l'identità dell'uomo.

Nel racconto fondante di Israele (Esodo e Deuteronomio ne sono i testi costitutivi) Dio si rivela in due modi convergenti: come benevolenza gratuita, che interviene a liberare dalla condizione di straniero e di schiavo (cioè di nullità sociale e di sfruttamento) un gruppo di individui che non hanno altra risorsa che il loro grido di sofferenza e di impotenza (Es 2,23-25); come vocazione (alleanza e legge) di questi stessi individui a incarnare la sua benevolenza nella quotidianità del vivere umano (la terra promessa, luogo della benedizione, della pace, della "vita": Dt 30).

Nella prima modalità gli israeliti sono puri ricettori dell'intervento divino, nella seconda vengono promossi a co-attori, chiamati a dare (e capaci anche di rifiutare) il loro libero consenso alla realizzazione del disegno divino nella



storia degli umani. La Scrittura ha un termine privilegiato per ognuna di queste due modalità: “carne” (*basar*) per la prima, “cuore” per la seconda. Carne è la condizione umana nella sua costitutiva fragilità (di cui la condizione degli israeliti in Egitto era come la rappresentazione): è l’essere umano come povertà ontologica, cioè come bisogno radicale, che si storicizza nelle forme di povertà come carenza. Cuore è la soggettività come responsabilità (di cui l’Israele, popolo dell’alleanza, è la rappresentazione): l’essere chiamati a rispondere davanti a Dio dell’altro uomo nella sua povertà.

Detto nel linguaggio dell’alleanza: è il duplice volto del comandamento: “amerai il Signore tuo Dio” e dunque “amerai il prossimo tuo”. Al Dio etico corrisponde il popolo etico: l’umanità - ogni individuo e tutta la comunità umana - chiamato all’amore come responsabilità nella reciprocità (perché ognuno è insieme cuore e carne) (2).

3. Le Scritture di Israele non sono soltanto l’esposizione in forma narrativa del disegno di Dio sull’uomo e della vocazione dell’uomo a corrispondervi; sono, anche, la narrazione della storia umana come rifiuto di questa vocazione, come chiusura del cuore fino alla sua morte: la colpa (su scala nazionale: Ez 36; su scala planetaria: Gen 3); di conseguenza, come fallimento della terra promessa nella desertificazione e violenza dei rapporti. Ma la denuncia di questo fallimento non è l’ultima parola: su di esso fiorisce una nuova promessa: di un cuore nuovo, di un nuovo esodo, di una nuova alleanza, di nuovi cieli e nuova terra (profeti della seconda e terza generazione).

4. “Tutte le promesse di Dio in lui [Gesù Cristo] sono sì” (2Cor 1,20). Gesù Cristo è la realizzazione delle promesse profetiche. E lo è secondo la stessa logica dell’alleanza, dove principio di tutte le promesse (che si riassumono nella “vita”) è il cuore, vale a dire il soggetto responsabile; è dunque la risurrezione del cuore la novità essenziale dell’annuncio evangelico, perché è qui la rinnovata capacità di far fiorire, giorno dopo giorno, la terra come abitazione dell’uomo. Ed è qui che l’etica si innesta sulla cristologia. Ma cerchiamo di articolare quest’affermazione insieme decisiva e complessa.

a) Al centro della predicazione di Gesù sta il regno di Dio. Ma i vangeli non dicono che cos’è questo regno, di cui annunciano l’arrivo; la cosa non stupisce: in quanto oggetto delle promesse, il suo profilo viene disegnato nelle Scritture di Israele. Qui vediamo che esso è costituito da due elementi: la regalità di Dio (cioè l’esercizio della sua signoria) e l’effetto che ne risulta, cioè l’armonia sulla terra. Nel *Padre nostro*: “sia fatta la tua volontà” e “venga il tuo regno”. Ma che cosa sono questi elementi se non, rispettivamente, il comandamento (nella sua struttura bipolare: amore a Dio e al prossimo) e il conseguente fiorire della vita? Con un profondo cambiamento, certo, maturato negli ultimi secoli del giudaismo: la vita è ormai “vita eterna” (per esempio, Lc 10,25ss.); senza



Natura, diritto, etica

peraltro cancellare la possibilità di un suo sbocciare già nel presente.

b) La morte di Gesù viene letta dai vangeli - e dagli altri scritti del Nuovo Testamento - come obbedienza radicale di Gesù al Padre. Da espressione della necessità come destino che incombe sull'esistenza umana, il "dei" ("è necessario", in greco) diventa qui espressione di quella necessità che interpella la libertà di Gesù, e che è appunto la volontà del Padre. Perciò questa morte contiene in sé la garanzia della risurrezione: come risposta del Padre alla consegna da parte del Figlio (Paolo) o come seme che dall'interno della stessa morte matura in frutto di vita eterna (Giovanni). Nella morte e risurrezione Gesù giunge ad essere compiutamente il Cristo.

c) Ma questo culmine della sua esistenza terrena non riguarda soltanto lui: è l'evento in cui si realizza la risurrezione dell'alleanza, in cui si anticipa globalmente quella ricostruzione del cuore umano che il suo Spirito realizzerà individualmente in ogni cuore. Dire cuore nuovo è dire ritorno del comandamento e dunque della responsabilità davanti a Dio e verso la carne umana. È dire rinascita dell'etica: l'amore come legge e la legge dell'amore (*agape* nella semantica del Nuovo Testamento).

d) Bisogna però distinguere tra l'evento e il suo annuncio, l'evangelo. Come le Scritture di Israele rendono manifesti l'alleanza universale di Dio con l'umanità, il suo fallimento e la promessa del rinnovamento, così l'evangelo annuncia il compiersi di questa promessa nella morte-risurrezione di Gesù.

L'evento ha valore fondativo: raggiunge ogni uomo, tocca e risuscita ogni cuore. L'evangelo ha valore manifestativo: raggiunge una parte dell'umanità perché sia, come Israele, testimone dell'alleanza e, oltre Israele, della sua risurrezione in Gesù. Questo carattere fondativo universale è stato finalmente riconosciuto dal Vaticano II, che nel par. 22 della *Gaudium et spes* dichiara la partecipazione al mistero pasquale non soltanto da parte dei credenti in Cristo ma di "tutti gli uomini di buona volontà".

Buona volontà è sinonimo di cuore giusto, di coscienza responsabile, di *agape* vissuta; che tornano ad abitare la soggettività umana in forza di Gesù Cristo, ma indipendentemente dal riconoscimento di lui (3).

Ancora: l'evangelo annuncia pure che nell'evento di Gesù si manifesta un tratto nuovo della gratuità divina. Nel dono del Figlio è presente un *plus* di amore rispetto al dono originario dell'alleanza: è presente il perdono. E l'amore etico viene allora investito della vocazione al perdono come premessa, almeno implicita, della sua effettiva e non discriminatoria attivazione.

e) Oltre alla partecipazione universale all'evento di Cristo e al suo riconoscimento da parte dei credenti in lui, si apre una terza possibilità: il riconoscimento del valore esemplare della sua vita e della sua morte come incarnazione suprema dell'ideale etico. Si tratta di una lettura dell'evangelo che da una parte non aderisce alla sua dimensione propriamente religiosa di nuova alleanza tra Dio e l'uomo, ma dall'altra vi coglie la figura perfetta di una "religio-



sità laica”, la cui espressione è appunto quella della pienezza etica.

Mi è tornata alla memoria una testimonianza di particolare intensità di Umberto Eco, in una lettera scritta in risposta al card. Martini. La lettera verte appunto sull’etica, ed Eco vi rivendica la possibilità e il diritto di un’interpretazione laica (nel senso detto) dell’evangelo: concepire “il modello del Cristo, dell’amore universale, del perdono ai nemici, della vita offerta in olocausto per la salvezza altrui”, arrivando a dire che “se Cristo fosse pur solo il soggetto di un grande racconto, il fatto che questo racconto abbia potuto essere immaginato e voluto [da esseri umani] sarebbe altrettanto miracoloso (miracolosamente misterioso) del fatto che il figlio di un Dio reale si sia veramente incarnato” (4).

Già due secoli prima, Kant aveva parlato del Figlio di Dio incarnato dentro una storia di colpa e di sofferenza come della “idea personificata del buon principio”, come “ideale della perfezione morale” a cui guardare per “riceverne la forza necessaria” a una vita buona (5).

Armido Rizzi

Note

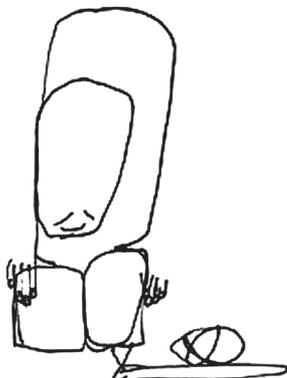
1) Anche la “collera” di Dio scaturisce dalla sua giustizia, come volontà di ristabilire l’ordine leso dalla colpa; essa non appartiene alla sua definizione ma ne è una manifestazione, per così dire, indotta.

2) La tradizione ebraica riconosce un’alleanza universale anteriore a quella mosaica, ed è quella noachica (stipulata da Dio con Noè dopo il diluvio). Ma nel racconto biblico delle origini la prima alleanza in assoluto è quella con Adamo nell’Eden (il racconto di Gen 2-3 è strutturato secondo la teologia dell’alleanza, per quanto non vi compaia il termine tecnico di “berit”).

3) È questo il fondamento del giudizio finale e universale (Mt 25), dove il criterio non è l’avvenuto riconoscimento di Gesù Cristo, ma l’averlo servito nella carne del povero.

4) *Cinque scritti morali*, Bompiani, Milano 1997, p. 91.

5) *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1979, p. 63.



Docente di estetica all'Università di Firenze, l'autore, in alcune figure della letteratura, individua i caratteri della modernità, in primis la scoperta della storicità di ogni evento (compresa la legge), che va quindi sempre interpretato: spetta all'uomo moderno, consegnato a se stesso senza fondamento, di trovare la via del "patto di solidarietà".

Costruire l'umano

D. *Il pensiero moderno critica l'idea di natura come ordine razionale con carattere normativo, su cui si fonda la legge intelleggibile e immutabile. Oggi viene da più parti ripresa in modo forte questa visione che accusa il moderno di relativismo e di debolezza. Quali sono le caratteristiche della critica alla natura come fonte della legge eterna, universale? Quali sono nella modernità le figure più significate di questa critica?*

R. Partirei dall'idea di natura come trasparenza all'uomo di un ordine naturale e divino dell'essere. Sotto questo aspetto è evidente che la mente dell'uomo è un tutt'uno con il *logos* che anima la natura. È l'idea greca passata alla metafisica cristiana. Dall'altra parte, abbiamo l'idea di legge. Noi dobbiamo fare i conti non soltanto con la natura come era stata pensata dai greci, che non è più la nostra, dobbiamo anche pensare all'idea di legge e capire cosa significhi oggettività della legge, porre l'interrogativo se la legge è qualcosa di oggettivo o di inoggettivabile. Questa è la vera questione da cui partire, ancora più importante di quella precedente, riguardante la natura come ordine naturale e divino. Insisto su questo: naturale e divino.

Esiste l'oggettività della norma? Credo che noi moderni non possiamo rispondere se non che la norma è inoggettivabile, perché, quale che sia la forma - quella religiosa o quella dei padri fondatori o altra - la legge si dà a noi in quanto qualcosa che chiede di essere interpretata. Non è un rapporto soggetto-oggetto, ma è sempre rapporto di persona-forma. La forma della legge sta di fronte alla persona chiamata a interpretarla.

Nel cuore della modernità, la non oggettività della legge contrasta con l'idea metafisica del diritto naturale. Siamo noi dell'epoca moderna ad avere questa idea della legge come interpretabile, perché la modernità non è stata solo la perdita del centro, e quindi perdita di quel rapporto di comunione dell'uomo con Dio e con il tutto. Ma è stata anche la scoperta della storicità di ogni evento, della filologia, disciplina storica che appunto ci insegna come le leggi non sono altro che questo: tutti testi oggetto di interpretazione, che devono essere contestualizzati, messi in prospettiva.

La modernità non ha messo in discussione che Dio abbia parlato a qualcuno. Possiamo credere che le leggi degli uomini siano la voce stessa di Dio, che arriva però sempre agli uomini attraverso una ricezione storica. Significa dover riconoscere che la legge non è mai oggettiva propriamente parlando. Sarà scolpita nel cuore degli uomini o scritta nel libro della natura come vogliono i sostenitori del diritto naturale, però tutti devono fare riferimento a questo paradigma scritturale. Dire che la legge ha assunto forma scritta, vuol dire che



la legge si offre alla lettura. E non c'è lettura che non sia interpretazione, lavoro sul testo da interpretare.

Dire questo non significa affermare che la legge è inventata in modo arbitrario, come i teorici del diritto naturale imputano a quelli del diritto positivo. Assolutamente non è relativismo, perché, se la legge è norma che si offre all'interpretazione e solo nell'interpretazione rivela il suo significato, e solo se interpretata riesce ad essere applicata, allora un conto è dire che *l'interpretandum* non esiste e ognuno se lo crea, un altro conto è dire invece che la cosa da interpretare è nella legge. La cosa da interpretare non è qualcosa di oggettivo, sempre identico a sé ed espressivo della stessa volontà di Dio senza mediazioni, perché, proprio in quanto sempre da interpretare, non è oggettiva.

D. *Ma esiste qualcosa di immutabile nella natura, un'essenza presente nella norma naturale, mentre è solo l'interpretazione che muta?*

R. Questo "qualche cosa" ci deve essere, altrimenti non ci sarebbe nemmeno interpretazione, che se rimane vuota, se non si riferisce a niente, ma soltanto a se stessa, non è più interpretazione. Sarebbe invenzione, affabulazione. L'interpretazione, se è quella che la legge chiede per essere tale, avviene nella forma del tentativo, dell'approssimazione a un senso che non viene mai raggiunto, attraverso un attingimento di un inesauribile mai esaurito; tanto è vero che stiamo sempre a chiederci cosa è giusto e cosa non lo è nelle diverse situazioni che cambiano proprio perché questo bisogno non si lascia esaurire. Questo riferimento ad un paradigma è una sorta di provocazione continua.

Lei chiede se questa cosa, che abbiamo definito "*interpretandum*", è lo specchio della natura, qualcosa che resta immutabile come immutabile è la natura, o se muta. Questo qualche cosa sempre da interpretare non è mai identico a se stesso, non può che divenire altro, non in modo arbitrario ma a partire da sé. Non sarà quindi mai semplice sigillo della natura, semplice rispecchiamento di una oggettività naturale, perché è da interpretare; non esiste se non nella forma di una interpretabilità continua e infinita.

D. *Secondo la chiesa cattolica, il magistero ha il deposito di questa cosa da interpretare, ha il compito e il potere di dare l'interpretazione.*

R. La chiesa presume di essere la custode della verità da interpretare. Non posso non riconoscere che la chiesa non può fare diversamente, perché si costituisce in quanto chiesa proprio sulla base di un mandato che ritiene ricevuto da Dio stesso, attraverso la discesa di Dio. La chiesa è infatti una delle forme della ricezione della verità dall'assoluto al relativo. Se così non fosse non ci sarebbe bisogno di nessuna chiesa. Se la verità apparisse all'uomo nella sua oggettività sfolgorante, che bisogno ci sarebbe della chiesa, della sua mediazione? E ancora, cosa significa mediare? Far passare nella storia quella verità che non ha altro luogo che la storia per essere riconosciuta, quindi mediata. Allora



Natura, diritto, etica

ciò che vale per la chiesa, deve valere per tutti. È un paradosso: nel momento in cui la chiesa dice di essere depositaria della verità, custode della verità, ribadisce il carattere storico della verità stessa.

D. *In un suo articolo lei dice che, paradossalmente, la chiesa oggi è più vicina a Rousseau che a Pascal.*

R. La chiesa sembra non fare i conti con il carattere di radicale storicità del messaggio che riguarda la legge, la norma morale così come qualsiasi informazione venga da Dio all'uomo. Se questo messaggio da Dio all'uomo fosse perfettamente chiaro nella natura, se la storia, come pensa la chiesa, avesse una funzione deviante, se la società fosse il modo della dispersione del vero, allora avrebbe ragione Rousseau. In questo senso dico che, quando la chiesa si fa sostenitrice del diritto naturale, è più vicina a Rousseau che a Pascal, il quale ha invece fatto i conti con la modernità, con la *x* che è l'uomo, con la filologia, con la storicizzazione di ogni forma dell'esperienza, con la scienza. Tutto questo lo ha portato a riconoscere che ogni società ha le sue leggi, ciascun popolo pretende di aver ragione, e che non c'è peggior delitto che non sia stato divinizzato, elevato a qualcosa di sacrale, che non abbia avuto il suo altare. Forse che Pascal cade in forme di arbitrarismo? Per niente. Si appella ad una istanza superiore proprio per questo, perché ha fatto i conti con la storia. Se, per dirla con parole pascaliane, non ci fosse stata la caduta, il peccato originale, inizio della dispersione delle genti (per cui pratiche sacre per alcuni sono crimini per altri popoli no), e inizio quindi anche di quel che oggi viene chiamato relativismo, che senso avrebbe Cristo, la sua incarnazione? L'uomo con la conoscenza e la filosofia capirebbe da solo, senza bisogno della rivelazione, e della morte e resurrezione di Cristo.

D. *Pascal è dentro l'orizzonte cristiano, ma che dire di chi non è dentro il discorso del divino? Una figura moderna che può aiutarci a continuare la riflessione è Leopardi.*

R C'è un'analogia tra Leopardi e Pascal. Leopardi, esattamente come Pascal, ha fatto i conti con la modernità, che è non solo perdita di orizzonte e crescita del senso storico, ma è scoperta che al fondo di tutte le cose c'è il nulla, non c'è quel fondamento che per i greci era il *logos*, la stessa struttura della mente divina identica alla mente dell'uomo. E se non c'è fondamento, l'uomo vive nella condizione sostanzialmente caotica: il caos è alla radice di tutte le cose, del nulla che è in tutte le cose.

A partire dal nulla, lo sguardo gettato sul mondo non può più essere quello di prima. Non è più quello dall'inizio illuminato dal *logos*, dall'identità tra mente umana e mente divina. È, invece, uno sguardo che procede dal buio, a tentoni, in un mondo che si è fatto ambiguo, equivoco, angosciante, perché quella natura si rivela come sfinge, come matrigna, come nemica... E allora la risposta è precipitare nel pessimismo cosmico, nel nichilismo disperato?



Non è così in Leopardi, che compie un passo che fa di lui un nostro moderno compagno di viaggio. Egli capisce che, a partire dalla mancanza di fondamento, l'uomo viene consegnato a se stesso. Deve prendere atto della sua libertà. Questo sradicamento dell'uomo è tutt'uno con il riconoscimento della libertà originaria che costituisce il nostro essere al mondo, libertà come etica non solo possibile, ma doverosa. Se sono libero devo rispondere delle mie azioni: a Dio, alla mia coscienza, all'altro uomo... Lasciamo stare a chi. L'impossibilità di trovare un fondamento mi costringe non ad agire come mi pare, ma ad agire in modo tale da rispondere quando qualcuno mi chiederà perché ho fatto quello che ho fatto. Così nasce l'etica proprio a partire da quella che sembrava una sua impossibilità e che invece è la sua condizione. Il caos originario significa che niente di nuovo si ripropone nella storia. La storia è questo: sarà il Vesuvio, sarà la guerra atomica o altro, l'uomo è sempre di nuovo messo di fronte alla condizione mortale che lo vede esposto a tutte le minacce.

Come se ne esce? Come Leopardi ci dice nella *Ginestra*, con l'impegno a stringere un patto di solidarietà a partire dalla comune condizione mortale, di chi vive in una condizione della natura che non è più quella che si pensava essere. Perché l'anticristiano, il moderno Leopardi è più cristiano di tanti cristiani? Perché il cristianesimo ha portato nel mondo un elemento ignorato dai greci. Per i greci la natura era ciò che è sempre identico a se stesso, era *physis*, ciò che ha in sé il potere di autorigenerarsi. Gli uomini sulla scena della natura transitano dal nulla al nulla, ma la natura resta perché è autorigenerazione, è sostanza. Il cristianesimo introduce l'idea della creazione che viene dal nulla, e che come tale quindi può finire nel nulla. Noi sappiamo che disponiamo ora degli strumenti per annientare la creazione, il mondo almeno come lo conosciamo, per renderlo inabitabile. Quest'idea della natura come annientabile è cristiana ed è tutta moderna. La troviamo nell'anticristiano Leopardi ed è la nostra. Ci costringe a ripensare l'uomo in un modo sconosciuto ai greci: se l'essere è annientabile, l'uomo non è più disposto a credere che ci sia un fondamento all'essere, che l'essere è perché non può non essere.

D. *Il cristianesimo si è dimenticato della sua radice ebraica e ha voluto fondare la sua teologia sul pensiero greco?*

R. È certo che il cristianesimo ha una doppia anima: ebraica e greca. Non credo si possa considerare l'anima greca del cristianesimo semplicemente come un'appendice surrettizia, perché ha avuto bisogno anche della Grecia per pensare se stesso, e ha dovuto farlo con le categorie che venivano da lì, anche se poi le ha rovesciate. La modernità è la scoperta della filologia come scienza storica, del relativismo etno-antropologico, è la scoperta del nulla e che la natura può essere annientata, non può dunque essere qualcosa di oggettivo.

Un teologo, Charles de Bovelles, si pone l'interrogativo: "Chi ci può salvare dal nulla se non Dio?". Siamo ancora nell'ambito dell'ortodossia, ma si chiede



Natura, diritto, etica

ancora: “Chi può salvare Dio da se stesso se non il nulla?”. Significa che il Dio ebraico-cristiano non è più quello greco, il principio, il dio aristotelico, ma il Dio salvato da se stesso, dall’essere questo puro principio metafisico, dal nulla. Il nulla fa di Dio una persona, che si può ritrarre dal mondo e che può decidere di lasciare essere il mondo, di tirarlo fuori dal nulla. Il Dio cristiano è impastato col nulla. Questa novità apre uno scenario diverso.

D. *Don Chisciotte, una figura apparentemente lontana da questi discorsi, mi pare profondamente significativa: può aiutarci nella riflessione sulla modernità e sull’etica?*

R. È il primo per il quale vale il detto di Nietzsche che il mondo è diventato pazzo, favola, perché le leggi sono delle finzioni; i racconti non sono realtà oggettive, ma fanno da pretesto alla costruzione di mondi favolosi che non hanno niente di oggettivo. Considerare il mondo di favola come se fosse vero vuol dire essere pazzi. Cosa significa per don Chisciotte vivere nel mondo diventato favola come se fosse vero? Per il matto la favola è il mondo vero. Vivere in una favola vuol dire essere succube di un inganno dal quale alla fine si viene liberati? Cervantes dice proprio il contrario: don Chisciotte, nella misura in cui vive nel mondo vero come se fosse una favola, va incontro a tutta una serie di esperienze in cui lui trova se stesso, trova la propria fedeltà alla parola data, alla propria missione. Il senso della propria vita gli si rivela attraverso questi inganni. In don Chisciotte vediamo il mondo che non ha altro fondamento che quello peregrino delle favole. Però le favole sono lo strumento, di cui parlavamo prima, attraverso cui andiamo incontro a noi stessi.

D. *Quindi si può parlare di un’etica possibile nonostante l’assenza di fondamento?*

R. Si tratta proprio di costruzione di un’etica perché il personaggio di don Chisciotte è un uomo etico, più di ogni altro in tutta la letteratura. Don Chisciotte è l’unico uomo veramente buono, onesto, sincero, fedele.

D. *Qual è il significato della sua morte? Quando infatti rinsavisce, muore. È impossibile essere buoni, etici nel mondo reale? Oppure per vivere eticamente occorre il sogno, l’illusione?*

R. Muore perché senza favole non si vive. Pochi anni dopo, Vico scriveva a proposito della favola che gli uomini fondano mondi possibili a partire dalle favole, che aprono squarci nella selva oscura antica dove gli uomini ristanno, sono presi da un furore del senso del sacro e dismettono i costumi animaleschi che avevano. Diventano uomini in forza di queste interpretazioni di segni.

I miti cosa dicono? qualcosa che non è fondato su niente, ma su finzioni, simulazioni pure e semplici. Torniamo così da dove siamo partiti: la legge non è che il risultato dell’interpretazione di un insieme di segni che dal profondo si manifestano e chiedono di essere interpretati. Sono interpretazioni fallaci e, nonostante questo, dicono la verità che l’uomo è veramente non la bestia che



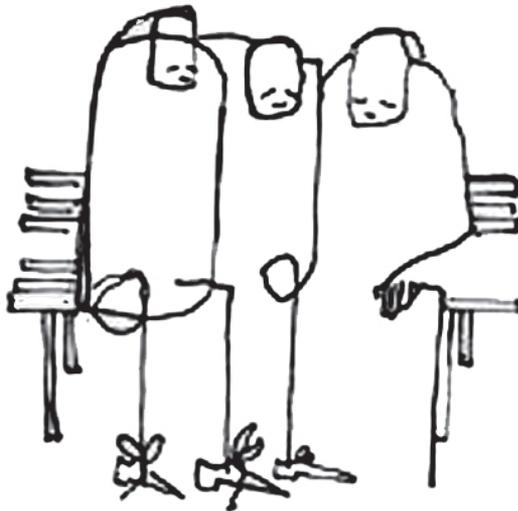
vive nello stato della natura, ma uno che deve uscire da questo stato e costruire la vita associata, darsi una vita etica. Di nuovo Leopardi. Il Vesuvio è lo stato di natura che però non riprecipita tutti in questo stato. Anzi, al contrario. Chiede a tutti di costruire nella società ciò che permette di trovare quanto di più umano la natura ha. Che cos'è? È la legge sempre identica a se stessa? O è un aprirsi progressivo; per dirla cristianamente: una "storia della salvezza"?

Per me è questo aprirsi, l'uscire dallo stato di natura, che avviene attraverso l'interpretazione dell'*interpretandum*. Ma una volta che io smaschero e scopro che questo *interpretandum* non è vero, cade tutto come un castello di carta? Niente affatto. L'interpretazione crea favole, crea dei mondi che non hanno fondamento se non nel fatto di essere interpretati, e tuttavia mondi dove diventiamo quelli che effettivamente siamo e saremo.

D. *Costruiamo l'umano...*

R. Esattamente. La parola giusta è questa: costruiamo l'umano, come oggetto della costruzione infinita, e non certo data da una oggettività naturale che ci imprigiona nell'identità, nell'essere sempre quelli che eravamo.

Sergio Givone



La figura di Antigone, presa come esemplare della cultura greca, indica l'ambiguità non sanabile tra due posizioni se prese come assolute: da una parte la legge naturale, scritta nel cuore dell'uomo e, dall'altra parte, l'obbedienza alla legge che la città si è data. L'autrice è docente di letteratura e storia del teatro greco all'Università Cattolica.

L' Antigone di Sofocle e le sue interpretazioni

Dal 442 a.C., data della sua rappresentazione, per più di due millenni *Antigone* non è soltanto la tragedia di Sofocle, o la sua protagonista, ma è divenuta una sorta di genere letterario, in cui si sono esercitati artisti e studiosi di varia formazione, come Hölderlin o Zagrebelski, Hegel o Bultmann, Kierkegaard o Lacan. Una delle ragioni di tanta fortuna, illustrate da Steiner nel suo storico saggio *Le Antigoni*, consiste nel fatto che a un solo testo è dato d'esprimere tutte le costanti principali della conflittualità insita nella condizione umana: le opposizioni uomo-donna, vecchiaia-gioinezza (che qui si traduce anche nel conflitto generazionale tra padri e figli), vivi-morti, uomini-divinità, società-individuo, e in particolare, per l'aspetto che in questa sede ci interessa più direttamente, l'opposizione polare tra legge positiva e legge naturale: ovvero, da una parte, le leggi della città, con le costrizioni esercitate dal transeunte storico, e quindi sempre passibili di modifiche e cancellazioni, delle quali si fa propugnatore il nuovo re di Tebe, Creonte, che nega diritto di sepoltura a Polinice traditore della patria e, dall'altra parte, le leggi universali e naturali a cui aderisce Antigone, "leggi non scritte, immutabili e divine", che impongono sempre e comunque il culto dei defunti. Il centro ideologico della tragedia va infatti individuato nella difesa che Antigone fa del diritto naturale contro il diritto positivo di Creonte: «Questo editto non Zeus proclamò per me; né la Giustizia, che ha dimora con gli dèi di sotterra. No, essi non hanno fissato tra gli uomini delle leggi come queste; e nemmeno ho ritenuto che i tuoi proclami avessero tanto potere che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte, immutabili, degli dèi, che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, e nessuno sa donde apparvero la prima volta».

A proposito di questo passo, in cui compare la prima attestazione nella letteratura greca (e dunque occidentale) di "leggi non scritte", è utile rimandare all'esaustiva quanto ormai storica analisi di Ehrenberg (*Sophocles and Pericles*, 1957); ma mi limiterò qui a riferire il più sintetico commento di Aristotele in *Retorica* I 13, 1373b, se non altro perché cronologicamente più vicino alla cultura del pubblico ateniese del tempo: «Quanto alle leggi, ve ne sono di due tipi: "particolare" e "universale". Con legge "particolare" intendo quella che ogni singolo popolo ha fissato per se stesso, e questa può essere non scritta o scritta; legge "universale" è invece quella che è conforme a natura. Infatti, vi è un comune concetto di giusto e di ingiusto secondo natura, di cui tutti hanno una sorta di divino presentimento, anche se non vi sia alcuna comunanza reciproca né un formale accordo: come appunto l'Antigone di Sofocle manifestamente intende quando proclama che è giusto, anche se è vietato, seppellire Polinice, in quanto ciò è giusto per natura».



Segue la citazione dei vv. 456-7 dell'*Antigone*, che Aristotele nuovamente riprende poco sotto, a 1375a-b, quando sostiene che le leggi scritte mutano spesso e possono talora entrare in conflitto con la realtà dei fatti, mentre le leggi conformi a natura non mutano mai, così come l'equità resta sempre uguale a se stessa. È assai probabile che l'appassionata difesa delle leggi naturali, che Aristotele - evidentemente solidale - leggeva nella tirata di Antigone, riscuotesse già decenni prima la generale simpatia del pubblico ateniese, anche se in quel periodo storico il dibattito filosofico doveva essere da poco avviato, e una precisa distinzione tra leggi scritte e non scritte forse mancava ancora, dal momento che i termini *nómos* e *nómima* coprivano un ampio campo semantico che includeva i concetti di "costume", "tradizione", "precepto religioso", allo stesso modo di "legge" e "statuto".

Quanto ai moderni filosofi dell'etica e alle molteplici chiavi di lettura a questo riguardo proposte, credo sia lecito, pur con inevitabili approssimazioni, individuare tre principali filoni interpretativi. Il primo è il tradizionale approccio giusnaturalista, di volta in volta attualizzato: nel conflitto con Creonte, che rappresenta le ragioni del diritto e della legalità, Antigone rappresenta la polarità positiva, ovvero le istanze della giustizia e della morale: istanze irriducibili alle precedenti, nonostante le pretese degli odierni (neo)costituzionalisti. Secondo questa interpretazione, poco importa se Creonte incarna il tiranno che impone il proprio arbitrio alla *polis* o il dittatore, magari con contorno di croci uncinata, alla maniera brechtiana, oppure se, nella versione a lui più favorevole, egli venga visto come l'ottuso burocrate che, troppo ligio al dovere, amministra le leggi della città con tanta rigidità da non poter ammettere che il traditore Polinice venga equiparato, nei suoi diritti di defunto, al patriottico Eteocle: Antigone ha sempre e comunque ragione su Creonte, giacché nessun diritto positivo può esaurire a fondo le ragioni dell'etica e tanto meno della morale individuale.

Un secondo filone interpretativo, antitetico al precedente e ormai altrettanto tradizionale, è il cosiddetto approccio giuspositivista: nel conflitto, la polarità positiva è rappresentata da Creonte, il quale, nell'enunciare il suo programma di governo nel primo episodio del dramma, proclama alla luce del sole leggi chiare e democratiche, valide per tutti, contro le quali la figlia di Edipo non può che contrapporre le soggettive ragioni del cuore, i legami di sangue, l'oscura tradizione del *clan*: in una parola, leggi non scritte, e dunque lealtà etniche d'ascendenza aristocratica se non addirittura tribale. Antigone, dunque, sarebbe omologa alle Erinni delle *Eumenidi* eschilee, che difendono i diritti dei consanguinei, di fronte al nuovo tribunale democratico creato da Atena (in questi termini già si esprimeva Hegel, in un passo dell'*Estetica* che veniva subito dopo la sua lettura delle *Eumenidi*: «*Antigone invoca la legge degli dèi; ma gli dèi che onora sono gli dèi inferi dell'Ade* [v. 451], *quelli interni del*



Natura, diritto, etica

sentimento, dell'amore del sangue, non gli dèi della luce, della libera ed autocosciente vita statale e popolare»).

Il terzo filone interpretativo si potrebbe definire "pluralista" (nel senso, per intenderci, del pluralismo etico di Isaiah Berlin, se non addirittura, in forma ancor più radicale, del politeismo di valori di Max Weber): non esiste un valore unico o definitivo (giustizia o legalità) su cui dirimere il conflitto, né esiste una soluzione dialettica, come nel finale delle *Eumenidi* eschilee, per mediare fra le potenze in campo (secondo il modello hegeliano tesi-antitesi-sintesi): una volta che il conflitto sia deflagrato, nemmeno il tardivo ripensamento di Creonte riesce più ad evitare la tragica *katastrophè*, dalla quale tutti indistintamente vengono travolti. Creonte e Antigone sono dunque egualmente responsabili di aver portato il conflitto all'estremo, mentre sarebbe stato necessario fermarsi prima, nella consapevolezza che tutti i valori in gioco (gli imperativi etico-religiosi di Antigone che s'appella alle divinità inferi, e i principi statalistico-legalitari di Creonte, che pure ripetutamente reclama di avere gli dèi dalla sua parte), ancorché inconciliabili, sono tuttavia egualmente validi.

Queste antitetiche letture, nella misura in cui riconoscano di essere libere interpretazioni o addirittura riscritture del *mito* in senso lato, del quale evidenziano sviluppi differenti e possibili, anche in vista di inevitabili istanze di attualizzazione, conservano indubbiamente una loro parte di legittimità: purché non pretendano di fornire una chiave di lettura puntuale o soltanto attendibile del testo sofocleo, che del mito di Antigone costituisce per noi l'archetipo.

In un saggio recentemente apparso nel volume miscelaneo a cura di R. Alonge (*Antigone, volti di un enigma. Da Sofocle alle Brigate Rosse*, Bari 2008), Guido Paduano ("*Antigone*" e la democrazia ateniese, pp. 3-22) ha opportunamente richiamato l'attenzione su alcuni effetti distorcenti che la celebre lettura di Hegel, anche laddove non sia stata accettata *in toto*, ha prodotto sulla critica successiva, sostituendosi alla più semplice e univoca lettura del testo di Sofocle. Lettura del testo che non può prescindere da due principi banali, ancorché non raramente trascurati: 1) in un testo teatrale non si può assegnare un valore assoluto alle singole asserzioni dei personaggi: esse vanno valutate *relativamente* a una strategia autoriale complessiva che articola le voci in apparente autonomia secondo la funzionalità di un messaggio che va progressivamente costruendosi; 2) la parola teatrale è sempre diretta a un pubblico che la recepisce secondo la cultura comune ad esso e all'autore, ovvero - nel nostro caso - la cultura della democrazia ateniese, dalla quale l'esegesi critica non può in nessun modo prescindere.

Il primo principio trova nel testo sofocleo un'applicazione evidentissima: l'esplicita ritrattazione che Creonte stesso pronuncia dopo il crollo delle sue resistenze agli ammonimenti dell'indovino Tiresia: «Io, dal momento che ho



cambiato parere - proclama il re ai vv. 1111-4 - ho legato e sarò io a sciogliere: temo infatti che la scelta migliore sia quella d'osservare le leggi stabilite per tutto il corso della propria esistenza». Creonte si appropria qui del linguaggio di Antigone dei vv. 454-5, dimostrando in questo modo di aver recepito la sua lezione sulle "leggi immutabili degli dèi", a fronte delle quali i proclami estemporanei sul divieto di sepoltura appartengono alla categoria dell'effimero e del totalmente transitorio: non è un caso che Antigone, al v. 454, si riferisse ai decreti di Creonte con il termine riduttivo di *kerúgmata* (annunci, bandi), con l'intento di sottolinearne il carattere di "oralità" e quindi di provvisorietà.

In realtà, l'ammissione d'errore da parte di Creonte è solo il punto di arrivo di un percorso che si profila già in occasione della sua prima entrata in scena, con il cosiddetto discorso della corona, in cui egli enuncia il suo programma di governo. Il primo dovere di uno statista - proclama Creonte - è di essere giusto e di non avere paura di arrivare alle decisioni più estreme nel bene dello Stato; in secondo luogo egli non deve cedere alle tentazioni di favorire amici o parenti, giacché la cosa pubblica deve stare al di sopra degli interessi familiari o dei legami personali; infine, non si deve consentire in nessun modo che il buon cittadino sia ricompensato allo stesso modo del malvagio: dunque Eteocle va onorato, e Polinice punito. Di per sé questi principi sono più che validi, e in particolare nella norma secondo cui chi fa del bene va premiato e chi fa del male va punito si saranno trovati facilmente d'accordo tutti gli spettatori ateniesi.

C'è tuttavia un elemento che doveva destare perplessità nello spettatore ateniese, ed è precisamente il primo atto di governo del neosovrano: l'esposizione del cadavere come specifica punizione prevista per il reo Polinice. Onorare i morti, secondo le tradizioni, era motivo ricorrente e funzionale nella propaganda ateniese: esso anzi definiva uno dei fondamenti (divenendo talvolta metafora onnicomprensiva per tutti) della civiltà che accomunava tutte le culture e, nel contempo, segnalava le differenze di ciascuna (non è un caso che Erodoto III 38 assumesse proprio questo argomento per dimostrare la potenza dei *nómoi*, ossia il fatto che ciascun popolo riconoscesse soltanto i propri usi e le proprie leggi e soltanto questi trovasse "belli"). Che questo problema stesse particolarmente a cuore ai Greci del V secolo è confermato dal fatto che nella tragedia attica il tema della sepoltura impedita e/o pretesa ricorre ripetutamente, e ogni volta dà la misura del potere, della giustizia o dell'eccesso di chi lo esercita. Il motivo era già utilizzato come pretesto drammatico nell'*Aiace*, dove alle caratterizzazioni decisamente negative dei due Atridi, che negano sepoltura al protagonista, Sofocle contrapponeva un Odisseo, eroe positivo della *pietas* e della ricomposizione delle vecchie lacerazioni in nome di superiori ideali di umanità e giustizia; l'argomento ritorna nelle tragedie a tema ateniese di Euripide (gli *Eraclidi* e in particolare le *Supplici*, a



gloria di Teseo e degli Ateniesi campioni di civiltà, contro l'intransigenza che relega gli altri Greci alla barbarie della sepoltura negata). E che lo spregio del cadavere del nemico sia un atto che offende gli dèi è tema letterario antico quanto l'*Iliade*, dove gli Olimpici stessi intervengono presso Achille perché restituisca il cadavere di Ettore al padre Priamo, per una degna sepoltura. Creonte, insomma, pur con tutte le sue buone intenzioni di probò uomo di stato, parte già da una posizione problematica, che si aggraverà ulteriormente di scena in scena.

Poco dopo, infatti, fa il suo ingresso una delle Guardie preposte da Creonte alla sorveglianza del cadavere, ad annunciare che di nascosto e misteriosamente Polinice è stato sepolto: nessuna traccia di essere vivente è stata trovata intorno al cadavere. Il Coro di vecchi Tebani avanza a questo punto un'ipotesi: «Sire, mentre ascoltavo mi è venuto un sospetto: non sarà questa un'opera voluta dagli dèi?» (vv. 178-9). Come il seguito della vicenda dimostrerà, in effetti il Coro ha colto la verità, per effetto di una *pietas* semplice e istintiva, che invece Creonte, tutto compreso nella ragion di stato in cui dèi e regnanti fanno un tutt'uno assolutamente solidale, scambia per bigotta superstizione: «Taci, prima che le tue parole mi esasperino: cerca di non mostrarti vecchio e stupido nello stesso tempo. Non ti permetto di affermare che gli dèi si prendono cura di questo cadavere. Forse lo hanno seppellito come premio per le sue benemeritenze, lui che venne per dare alle fiamme templi e offerte votive, per devastare la loro terra, per infrangere le loro leggi? Quando mai gli dèi hanno reso onore ai malvagi? No, non è possibile».

Che il Coro sia sull'onda lunga, e che infondata sia invece la convinzione di Creonte d'aver gli dèi dalla sua parte, risulterà chiaro dopo il secondo ingresso della Guardia, che trascina Antigone, sorpresa in flagrante nell'atto di risepellire il cadavere del fratello. Riemerge qui la dimensione del divino, e questa volta attraverso il resoconto della Guardia, che funge da *ánghelos* (e il personaggio del Nunzio in tragedia è sempre, statutariamente, veridico): «Il disco ardente del sole - racconta la Guardia - raggiunse il punto più alto nel cielo e l'aria avvampò. Allora d'improvviso una bufera sollevò dal suolo un turbine di polvere, aereo flagello, e invase la pianura, mutilando le chiome degli alberi e dilagando per il vasto cielo. Serrando gli occhi sopportavamo quella furia divina. E quando, dopo molto tempo, la bufera si placò, noi scorgemmo Antigone che emetteva acuti gemiti come un uccello che trovi il nido vuoto, orbato dei suoi piccoli: così anch'ella, quando vide il cadavere messo a nudo, scoppiò in lacrime».

In questa bufera in pieno sole - come i fulmini a ciel sereno in cui gli antichi leggevano dei segnali inviati da Zeus - e per di più d'insolita violenza e durata ("furia divina" la definisce non a caso la Guardia) ognuno è libero di leggere quel che vuole: per il razionalista Creonte si tratterà solo di un atipico evento meteorologico, per altri, che sanno leggere più in profondità, di un segno divino: dalla terra offesa - offesa perché le sono stati negati i suoi diritti



(i morti appartengono al regno sotterraneo di Ade) - si leva quest'accorata protesta che sale al cielo: un grido indignato che dagli inferi s'alza agli dèi sùperi. La bufera è la reazione della natura offesa, il pianto acuto di Antigone è la reazione dell'essere umano offeso, e la similitudine con un uccello - a sua volta offeso nei suoi diritti più naturali (gli hanno sottratto la prole dal nido) - vuol qui suggerire la presenza di una linea di continuità - di una stretta solidarietà - tra le leggi della natura, le leggi degli dèi e i principi etici che hanno mosso Antigone.

Alla base della posizione di Antigone ci sono dunque anzitutto ragioni affettive (l'amore per il fratello), che la portano a farsi interprete della religione, e la sua interpretazione, come emerge nella scena successiva contenente il celebre agone con Creonte, comporta un giudizio politico-giuridico sulla legittimità del sovrano. Ma ciò che Antigone attribuisce dichiaratamente a se stessa, il senso che dà pubblicamente al suo gesto, è l'obbedienza a un imperativo etico-religioso. Ribadisce più volte che ciò che fa è reso obbligatorio dalle divinità del regno dei morti: è un atto simbolico, con valore per così dire, sacramentale, per il quale, dopo la morte, verrà premiata. Antigone dunque, qualunque sia lo sfondo psicologico e anche politico della sua scelta, tende a evidenziare soprattutto la religiosità del suo atto: una religiosità che impone i suoi comandi con una logica che non ha a che fare con quella terrena, e che giustifica il suo sacrificio-martirio.

Un punto significativo dello scontro verbale è ai vv. 520-1 quando Antigone mette in crisi il principio politico di Creonte, secondo cui i giusti non devono ottenere gli stessi onori dei criminali: «*E chi lo può dire - si chiede la fanciulla - se tra i morti vige davvero questa legge?*». In effetti non c'è un solo punto in cui Antigone si soffermi sul delitto di Polinice nel tentativo di ridurre l'effeatezza. Non importa valutare la gravità delle sue colpe, addurre eventuali attenuanti per i suoi delitti. Questo silenzio si rivela particolarmente significativo se rapportato al finale dei *Sette contro Tebe* eschilei, dove Antigone, nel tentativo di scagionare Polinice, faceva notare che il suo delitto era soltanto una reazione al fatto che Eteocle si rifiutava di mantenere gli accordi secondo i quali i due fratelli avrebbero dovuto regnare un anno ciascuno («*Egli ha restituito offesa con offesa*»: proclamava la fanciulla al v. 1049).

Di tutto questo non c'è traccia nel dramma sofocleo, dove la *philia* della protagonista abbraccia tutti, peccatori e non peccatori, innocenti e colpevoli: è il ribaltamento dell'ottica giustizionalista di Creonte. Tale vocazione - totalizzante - alla *philia* da parte di Antigone è immortalata in uno dei versi forse più celebri della tragedia: «*Io sono nata per condividere l'amore, e non l'odio*» (v. 523).

Creonte, ancor più che impressionato dalla sostanza del discorso di Antigone, appare soprattutto irritato dal tono fiero e ribelle della giovane. D'altra parte egli s'era aspettato che a seppellire Polinice fosse stato un suo avversario politico: si trova invece davanti una donna, anzi una ragazza, per di più sua parente. E allora, ferito nella sua mascolinità - che nella sua complessione



Natura, diritto, etica

interna fa tutt'uno con il suo autoritarismo politico - percepisce la contrapposizione con Antigone in termini di conflitto uomo-donna: «*Certamente io non sarei più un uomo, ma costei sarebbe l'uomo, se impunemente le arridesse un simile successo*» (v. 484); e ancora: «*Io, finché vivo, non prenderò ordini da una donna*» (v. 525).

La tendenza di Creonte a valorizzare soprattutto l'aspetto formale della questione riemerge anche nello scontro con il figlio Emone. Qui il sovrano trasferisce sul piano familiare la sua visione autocratica del governo della polis: i figli devono assecondare in tutto la volontà del *pater familias*, così come al re e alle sue leggi i sudditi devono cieca obbedienza, «*nelle cose piccole e grandi, giuste o non giuste*» (vv. 667). Nel far enunciare a Creonte che al sovrano si deve obbedienza anche se i suoi ordini sembrano ingiusti, Sofocle ha voluto porre in risalto un carattere specifico e dominante del potere: la sua assoluta formalità. Gli atti nei quali si realizza la volontà tirannica non sono motivati: essi s'impongono unicamente non per la loro natura bensì per la loro provenienza.

L'ostinazione (ma sarebbe meglio dire la cecità) di Creonte subisce un processo di enfattizzazione nella successiva scena con Tiresia. All'indovino che gli parla di una città malata, in cui tutti gli altari e i bracieri sono contaminati dai brandelli di carne che uccelli e cani hanno strappato al cadavere di Polinice, e lo invita ad ammettere il suo errore e a porvi rimedio, Creonte risponde con un'espressione paradossale che rasenta l'empietà: «*Quell'uomo non lo seppellirete, neppure se le aquile di Zeus volessero portare brandelli del suo cadavere fino al trono del dio: ebbene, neppure allora, per paura di questo contagio, permetterò che sia sepolto*» (vv. 1039-43).

La dimensione hybristica del crimine di Creonte viene sottolineata da Tiresia con parole molto intense: Creonte ha invertito, in un modo che non si sarebbe creduto possibile per un mortale, la cosmologia della vita e della morte: Antigone, che è viva, l'ha sepolta sotto terra (la sede dei morti) e Polinice, che è morto, lo tiene sulla terra (la sede dei vivi): «*Hai gettato sotto terra una creatura di questo mondo e hai murato indegnamente nella tomba una persona viva, e abbandoni inonorato, insepolto, impuro un corpo consacrato agli dèi sotterranei: esso non appartiene né a te né agli dèi celesti, che in tal modo tu offendi*» (vv. 1068-73).

Com'è noto, la visione di Tiresia dell'inversione del mondo dei viventi e del mondo dei morti acquistò, soprattutto a partire dalla seconda guerra mondiale, una notevole suggestione: critici e artisti videro in essa una lucida (e profetica) descrizione di un pianeta dove massacri o guerre nucleari hanno lasciato un numero infinito di morti insepolti, e dove i vivi aspettano la fine nel buio di rifugi sotterranei, antiaerei o antiatomici, le nuove catacombe dell'umanità. E Tiresia sembrava enunciare proprio queste prospettive: l'uccisione della vita stessa da parte della politica dei vivi, politica che, come quella di Creonte, ha pur tuttavia le sue indubbie pretese di razionalità e dignità.

Maria Pia Pattoni



Professore di storia contemporanea alla Normale di Pisa, l'autore osserva come, secondo il magistero cattolico, la cristianizzazione della società sia la causa del disordine e della barbarie. E a parte la breve parentesi conciliare, da Pio IX fino ai nostri giorni, il papato ripropone i "principi cristiani" come base per una convivenza pacificata.

Il ritorno del diritto naturale

1. Nel luglio del 1968 Paolo VI pubblicava l'enciclica *Humanae vitae*. A più riprese gli storici hanno sottolineato gli aspetti che rendono questo documento un rilevante punto di svolta nella vicenda della chiesa post-conciliare. In precedenza, il papa aveva avocato a sé la decisione sull'atteggiamento che la chiesa doveva tenere circa la contraccezione artificiale, sottraendo la questione al dibattito che si stava svolgendo nell'assemblea ecumenica riunita nella basilica di san Pietro. Tale rivendicazione di una suprema autorità primaziale per il ministero petrino - che, svincolato da una forma di governo collegiale della chiesa, si configurava come vero e proprio potere monarchico - veniva poi inequivocabilmente ribadita dal fatto che con quel documento Montini rovesciava la proposta che gli era arrivata dalla maggioranza della commissione da lui stesso nominata per esaminare la materia: anziché recepire l'indicazione di una possibile modificazione dell'insegnamento espresso dall'enciclica *Casti connubii* di Pio XI, egli ne riaffermava, in contrasto con l'indicazione dei consultori, la piena e indiscutibile validità.

Ne seguì, come è noto, una profonda crisi all'interno della chiesa. Ampia fu la contestazione contro quella decisione papale, che si manifestò soprattutto nel cattolicesimo europeo e nord-americano, tanto che diverse conferenze episcopali nazionali - nelle quali si palesarono peraltro evidenti perplessità sull'orientamento pontificio - dovettero ricorrere alla tradizionale strumentazione concettuale con cui, a partire dal *Sillabo* di Pio IX, si era cercato di adeguare la dottrina cattolica alla modernità (accettazione del "male minore"; distinzione tra "tesi" ed "ipotesi", sottomissione tendenziale alla norma, eccetera), al fine di assicurare una qualche efficacia pratica all'enciclica. Nondimeno, in quel momento si può collocare la fine della figura del "cattolico praticante" come categoria adeguata all'analisi della realtà ecclesiale, dal momento che comincia ad apparire in primo piano quella che i sociologi della religione chiameranno la figura del "cattolico pellegrino", cioè di un credente che, scegliendo liberamente tra le direttive ecclesiastiche, costruisce personalmente, in via autonoma, le credenze cui conformare i propri comportamenti.

Ma in questa sede vorrei mettere in rilievo un altro aspetto dell'enciclica che, al di là della scelta specifica compiuta da Paolo VI sulla materia degli anticoncezionali, mi pare abbia giocato un ruolo cruciale nell'incidere sugli sviluppi verificatisi nei due ultimi pontificati; Montini motiva la sua decisione con una netta asserzione: occorre che i fedeli si conformino a una legge naturale universale, di cui è custode e interprete il magistero pontificio.



Natura, diritto, etica

Leggiamo un brano della *Humanae vitae*: “Nessun fedele vorrà negare che al magistero della chiesa spetti di interpretare anche la legge morale naturale. È infatti incontestabile, come hanno più volte dichiarato i nostri predecessori, che Gesù Cristo, comunicando a Pietro e agli apostoli la sua divina autorità e inviandoli a insegnare a tutte le genti i suoi comandamenti, li costituiva custodi e interpreti autentici di tutta la legge morale, non solo cioè della legge evangelica, ma anche di quella naturale. Infatti anche la legge naturale è espressione della volontà di Dio, l’adempimento fedele di essa è parimenti necessario alla salvezza eterna degli uomini. Conformemente a questa sua missione, la chiesa ha dato sempre, ma più ampiamente nel tempo recente, un adeguato insegnamento sia sulla natura del matrimonio sia sul retto uso dei diritti coniugali e sui doveri dei coniugi”.

Non ci interessa ora il nesso qui proposto tra legge naturale e “retto uso” del matrimonio. Conviene invece soffermarsi su un’altra tesi: coloro i quali hanno responsabilità di governo nella chiesa - in primo luogo Pietro e i suoi successori, i papi - detengono il potere di stabilire l’autentico significato non solo della legge evangelica, ma anche delle legge morale naturale, cioè delle norme etiche che tutti gli uomini, in quanto tali secondo natura, sono tenuti a osservare. Quel che preme mettere in rilievo è che - contrariamente a quanto sembra suggerire il testo - questa concezione non è sempre stata proposta dal papato, bensì appare storicamente ben determinata. La troviamo infatti espressa nel magistero solo a partire da Pio IX, e poi ancora più chiaramente ribadita da Leone XIII.

2. Questo nuovo orientamento, maturato nella seconda metà dell’Ottocento, si legava senza dubbio all’assunzione da parte di Roma del neo-tomismo come filosofia ufficiale della chiesa: tale impostazione consentiva infatti di elaborare una visione del diritto naturale - in contrapposizione alla concezione illuministica - come realtà eterna, immutabile, valida in ogni luogo e in ogni tempo, per tutti gli uomini. Ma dipendeva anche dal giudizio che la chiesa esprimeva sulla società contemporanea, e dal modo in cui essa intendeva rapportarsi a tale situazione.

In effetti, il magistero papale, recependo lo schema di lettura della storia proposto dalla cultura cattolica intransigente, proclamava che era in atto un allontanamento della vita collettiva dalla guida ecclesiastica. Si trattava di un processo che aveva radici lontane, in quanto aveva percorso, a partire dalla Riforma protestante, tutto il farsi dell’età moderna in un’interrotta catena di errori. Esso aveva poi subito una forte accelerazione con la Rivoluzione francese e con i movimenti da essa scaturiti: prima il liberalesimo, con la sua volontà di separare stato e chiesa; e poi il socialismo, che mirava a cancellare dal consorzio umano la stessa fede cristiana. Tuttavia l’esito di questa apostasia della società moderna non era solo la scristianizzazione violenta delle strutture sociali. Il suo epilogo finale sarebbe stato il disordine, la barbarie,



l'anarchia: la fine stessa della civiltà umana. In questa prospettiva la perdita di ogni traccia cristiana del vivere sociale equivaleva alla scomparsa del consorzio civile.

Alla luce di questa analisi della situazione storica, la posta in gioco appariva evidente e drammatica: se gli uomini volevano conservare le conquiste della civiltà, tutelando dalle malvagie forze storiche che erano all'opera per distruggerle, occorreva mantenere una società cristianamente costituita, cioè una società di cui il papato dettasse le regole fondamentali, così come era successo nella ierocratica cristianità medievale, prima che il processo storico della modernità ne sgretolasse le basi. In tal modo il papato poneva uno stretto legame tra la rivendicazione di un potere di direzione sulla collettività, e la conservazione della civiltà nelle relazioni umane. Implicita, ma inequivocabile, era l'aspirazione che scaturiva da questo appello per la difesa dei fondamenti civili della socialità: si trattava di attribuire ancora alla gerarchia quella funzione direttiva sulla vita sociale di cui aveva goduto nel Medioevo. Alla base di quella concezione della storia stava dunque il progetto politico di ritornare a un regime di cristianità, a quella collettività diretta dalla chiesa, che lo svolgimento storico degli ultimi secoli aveva privato della sua autorità. Ma come ottenere consenso a questa linea?

L'affermazione dell'esistenza di una legge morale universale, di cui il magistero era geloso custode, appariva adeguata a organizzarlo. In primo luogo il papato asseriva così di essere portatore di una visione della fondazione "civile" della comunità che tutti gli uomini, anche senza dover ricorrere agli strumenti salvifici della grazia di cui solo la chiesa disponeva, potevano riconoscere come valida. Inalberando il vessillo del "diritto naturale" - contrapposto, come recitano tanti testi di Leone XIII, a quel "diritto nuovo" che discendeva dalla Rivoluzione francese e che faceva perno sul riconoscimento agli uomini delle libertà moderne sancite dalle carte costituzionali - si poteva insomma ottenere l'adesione al progetto di restaurazione di una ierocratica società cristiana, anche da parte di coloro che non intendevano essere figli obbedienti della chiesa, ma che erano impauriti dagli svolgimenti della storia contemporanea: una rassicurante visione di principi universalmente validi per l'ordine civile raccoglieva il consenso di agnostici o atei, timorosi che gli spazi d'autonomia attribuiti al singolo potessero condurre a scontri e conflitti che disgregavano la pace sociale.

Ma l'asserzione del possesso esclusivo della legge naturale non serviva solo a ricondurre gli "esterni" all'accettazione della linea politica della chiesa; era anche funzionale a un più stretto controllo sugli "interni". Se spettava alla gerarchia stabilire le leggi di quell'ordine che Dio aveva inscritto nella natura, ovviamente il laicato cattolico non poteva che piegarsi docilmente a quel ceto ecclesiastico che solo deteneva la verità in materia sociale e politica. La rivendicazione del possesso del "diritto naturale" si coniugava, insomma, anche con



la possibilità di un governo della gerarchia su un mondo cattolico che veniva allora politicamente e socialmente mobilitato in vista di fungere, dopo la scomparsa del "principe cristiano", da braccio secolare per la riconquista alla chiesa della società.

L'attribuzione al papato della determinazione del diritto naturale si era dunque strettamente legata a quel progetto di ricostruzione di un regime di cristianità, che costituiva la risposta della chiesa alla sua visione della storia moderna come una catena di errori volti a garantire sempre più larghe sfere di autodeterminazione dell'uomo nella costruzione delle forme e degli istituti della vita sociale. Tuttavia questa prospettiva, elaborata negli ultimi decenni dell'Ottocento, non appariva negli anni di Paolo VI come una linea necessaria e senza alternative.

3. Non possiamo certo qui individuare le vie attraverso cui, dopo la seconda guerra mondiale, era apparso evidente ai settori più intellettualmente e pastoralmente vivaci del cattolicesimo che la prospettiva di restaurazione di una società cristiana non rispondeva più agli scopi per cui era stata elaborata. Si cominciò allora a percepire che quel modello, anziché consentire la riconquista cristiana del mondo, portava a rendere sempre più profonda l'apostasia delle masse, incrementando il numero di quanti si allontanavano dalla chiesa. Basterà qui ricordare che, sotto diversi profili, e non senza vistose contraddizioni - del resto inevitabili in chi stava cercando nuove vie -, il pontificato giovanneo e il concilio Vaticano II avevano cercato di proporre una strada diversa: restava immutato il fine - ricondurre i lontani alla chiesa, in modo che si realizzasse un solo ovile e un solo pastore -, ma cambiavano gli strumenti e i percorsi. Quel che interessa ricordare è che, in questo quadro, anche il possesso ecclesiastico della legge naturale universale veniva messo in discussione.

Mi limito, a questo proposito, a rievocare la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, relativa alla presenza della chiesa nel mondo contemporaneo, promulgata nel 1965 dal Vaticano II. Il testo non sfuggiva compiutamente all'ottica tradizionale: vi si asseriva infatti che, avendo Dio inscritto in tutta la creazione un ordine le cui leggi si era tenuti a riconoscere e rispettare, gli uomini godevano solo di una relativa autonomia nella società. Dal momento che l'indipendenza dell'uomo nell'organizzare le forme della vita collettiva vi era proclamata legittima solo se "giusta", si finiva inevitabilmente per riservare alla gerarchia la valutazione finale sulla corrispondenza tra le scelte dettate dall'autodeterminazione umana e le regole fissate da Dio nella natura. Nonostante la presentazione della legge naturale come la definizione di alcuni principii riconosciuti dalla ragione a tutti comune, sembrava così riemergere la pretesa di controllo ecclesiastico sulla sua interpretazione. Ma, accanto a questa posizione che riproponeva, sia pure in termini indiretti ed edulcorati, la posizione precedente, il documento conciliare avanzava anche un'altra prospettiva.

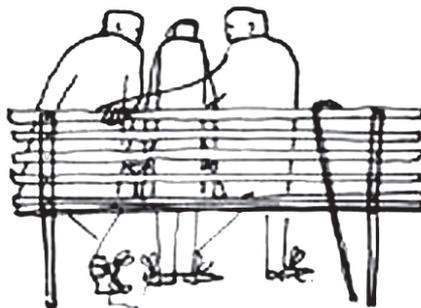


La *Gaudium et spes* proclamava, infatti, che la chiesa poteva liberamente esprimere il proprio giudizio morale su ogni aspetto della vita collettiva, ma aveva anche cura di indicare che essa traeva tale giudizio dal Vangelo e dalla storia. In quest'ottica l'intervento dell'autorità ecclesiastica non si legava più al controllo di una legge morale universale, eterna, immutabile, valida in ogni tempo e ogni luogo per tutti gli uomini. La chiesa prendeva atto della storicità dell'etica, legandola alla propria capacità di meglio intendere nel corso del tempo il significato della Parola evangelica, e di meglio comprendere, alla luce del cangiante svolgimento della storia, il disegno di Dio sull'uomo. All'universale legge naturale si sostituiva una legge morale cronologicamente e spazialmente connotata che, se non metteva in questione il potere ultimo della gerarchia, la condizionava al riconoscimento del concreto mutare delle condizioni umane e alla sua capacità di leggere il Vangelo.

Tra le due diverse prospettive compresenti nel documento conciliare, l'enciclica di Paolo VI faceva dunque una scelta precisa: ribadiva che, alla base della convivenza umana, stava un'astratta "legge naturale", di cui la chiesa era interprete e custode, indipendentemente dalle esigenze storicamente determinate degli uomini e dal divenire della sua intelligenza del Vangelo.

In quel momento le implicazioni di questa opzione riguardarono la questione, in fondo circoscritta, della contraccezione artificiale. Saranno i successori di Montini, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ad allargare il campo della concezione allora ribadita: la legge naturale è infatti diventata il criterio con cui la chiesa misura con astratta severità la validità o meno di quei diritti dell'uomo che hanno rappresentato nella storia la via con cui l'umanità ha faticosamente cercato di approssimarsi a una convivenza sociale meno gravata da mali e sofferenze.

Daniele Menozzi



L'autore, docente di filosofia all'Università di Venezia, sottolinea come la posizione della chiesa sul diritto naturale risalga alla filosofia cristiana medioevale. Lo sviluppo scientifico moderno ha però svuotato la natura di ogni contenuto normativo, e pone il problema della nascita della morale dall'insieme di relazioni, nel rispetto delle libertà.

Tramonto del diritto naturale

«Le radici della *polis* stanno nella *physis*». Questa l'idea di fondo che attraversa tutta la cultura greca. Le radici della nostra convivenza civile stanno nella natura. Le istituzioni politiche così come le disposizioni etiche non sono altro che una prosecuzione di ciò che anima la natura delle cose, regola la vita degli esseri viventi al pari del moto degli astri ed è inscritto all'interno del nostro stesso organismo. Tutto il pensiero antico è solidale con questa concezione che vede nella natura il regolatore non solo dei fenomeni naturali ma anche di quelli umani. Le costruzioni dell'uomo, da quelle tecniche a quelle politiche, non sono altro che un completamento di ciò che la natura già opera, una prosecuzione e un perfezionamento del ciclo naturale.

Ma l'ordine cosmico non si limita a svolgere la funzione di supremo regolatore degli avvenimenti umani. Esso è in grado di fornire una risposta anche a tutte le questioni di carattere etico e politico, perché contiene in sé le *finalità ultime* del nostro agire. «La natura è il fine», scrive Aristotele, proprio per ribadire che la meta delle nostre azioni, delle nostre abitudini comportamentali e delle istituzioni politiche sta tutta dentro la natura delle cose. Ma affermare che la finalità dell'agire umano sta nella sua conformità alla natura significa affermare che la natura è il *bene* della cosa e che il bene coincide con la natura.

L'idea aristotelica della natura non è un'idea statica ma dinamica e caratterizzata in senso processuale. Tuttavia il fine, la conclusione di quei processi sta nel ritrovare la propria *vera natura*, nel passare da una natura manchevole a una compiuta e perfetta. «Quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa». Tutti i movimenti che caratterizzano i fenomeni naturali, da quelli astrali a quelli terrestri, da quelli biologici a quelli più specificamente umani, tendono a un fine, e questo consiste nel raggiungimento della propria collocazione naturale. Per questo motivo noi diciamo che la fisica aristotelica ha carattere *teleologico*. La ricerca di quelle che noi moderni chiamiamo *leggi naturali* è, secondo Aristotele, la ricerca dei *fini naturali*: quando abbiamo individuato il fine abbiamo trovato la spiegazione scientifica di un movimento, la ragione per cui un certo ente si muove in un certo modo. E il fine coincide con il bene: «perciò a giusta ragione si è dichiarato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono».

Questo impianto naturale dell'etica aristotelica non dev'essere inteso come qualcosa di opposto alla ragione o alla vita civile. Esso non ha nulla di "irra-



zionalistico" né di "naturalistico". La ragione è infatti la capacità di individuare proprio l'ordine naturale e le finalità ultime cui noi siamo chiamati. Ugualmente lo stato è la più alta realizzazione della natura umana, l'attuazione del fine immanente nell'uomo.

Celebre è, a questo proposito, l'affermazione aristotelica secondo cui «ogni stato esiste per natura», nel senso che le istituzioni politiche sono il perfetto compimento della natura umana. È in questo contesto che nasce, all'interno della posteriore filosofia stoica, l'idea di un *diritto naturale*. Poiché la natura è indirizzata al bene, seguire la natura significa disporsi verso il bene. Nella natura sono perciò da individuare le radici di ogni legge: morale, politica o giuridica. Ogni popolo ha le sue leggi, le sue istituzioni politiche, le sue abitudini etiche, ma tutta questa varietà di forme ha nella natura umana il suo comune denominatore perché è la natura a dettare all'uomo i fini buoni e le leggi giuste.

L'idea stoica del diritto naturale sarà una delle idee vincenti all'interno della storia del diritto e della politica occidentali. Con essa veniva infatti individuato un elemento *oggettivo* in grado di fornire la base giustificativa dell'intera sfera pratico-morale, una sorta di criterio ultimo con cui confrontare e criticare le leggi degli uomini, le nostre idee sull'etica, le nostre concezioni della politica. Quell'idea verrà mantenuta sostanzialmente inalterata per tutto il medioevo e continuerà la sua fortuna addirittura fino all'Illuminismo. Non è un caso se la filosofia cristiana medievale doveva farla propria: essa ritrovava infatti non solo la conferma dell'idea biblica secondo cui la natura - in quanto uscita dalle mani di Dio - non poteva essere che buona nella sua essenza, ma anche l'opportunità di conciliare la teleologia fisica greca con la rivelazione cristiana. La natura era buona perché essa era spinta verso il fine ultimo rappresentato da Dio: non c'era nessun salto fra natura e grazia, perché la spinta dei moti naturali non era che un momento della generale tendenza di tutto il creato verso il suo creatore. Andare contro natura significava dunque andare contro l'ordine stesso della creazione.

Questa idea doveva tuttavia fare inevitabilmente i conti con la rivoluzione scientifica della modernità. La fisica moderna ribalta infatti la concezione antica, dove la spiegazione della natura risiedeva nella individuazione dei fini. La natura non ha fini ma viene essenzialmente spiegata come meccanismo cieco, dove i rapporti sono solo di causa ed effetto. La concezione del cosmo viene in tal modo svuotata di ogni contenuto normativo. Ciò che accade per natura non è di per sé né buono né cattivo, semplicemente perché non si possono applicare le nostre categorie morali ai fenomeni naturali. Non ha alcun senso per la scienza moderna affermare che qualcosa sia "secondo" natura o "contro" natura, semplicemente perché non ci può essere nulla che possa violare le leggi della fisica. La legge di gravità non è né buona né cattiva:



è semplicemente un fatto che non può in alcun modo essere violato. Se i motori di un aereo si fermano improvvisamente, quell'aereo precipita, e tutto ciò dal punto di vista naturale non è né buono né cattivo.

Ma se la natura perde completamente il suo contenuto normativo, se da essa non possiamo trarre alcuna indicazione su ciò che dobbiamo o non dobbiamo fare, allora va totalmente ripensato il fondamento delle nostre istanze morali, politiche e giuridiche. La morale nasce, infatti, proprio dal nostro distacco rispetto alla natura. Se noi fossimo solo natura, saremmo animali, e degli animali non possiamo certamente dire che abbiano una morale. La morale nasce da ciò che gli antropologi chiamano "cultura", cioè da quell'insieme di relazioni, pratiche, linguaggi, istituzioni che caratterizzano la specifica forma umana di esistenza. L'uomo è l'unico animale che ha saputo costruire - a partire dalla sua natura biologica e dalle peculiarità che la caratterizzano, prima fra tutte una capacità comunicativa e relazionale assolutamente unica nel suo genere - un sistema di pratiche che vanno al di là di qualunque logica naturale.

A questa logica, che nasce dalla natura ma al tempo stesso la supera, sono stati dati molti nomi, ma il più preciso resta ancora quello più tradizionale, anche se per certi versi il più misterioso e problematico: il nome della *libertà*. La morale, il diritto e la politica non hanno a che fare con la natura ma con la libertà. Non avrebbe alcun senso parlare di responsabilità morale senza la libertà, e lo stesso vale per altre nozioni come quella di rispetto o di dignità. Qualcosa o qualcuno hanno un valore morale non perché ci sarebbe una qualche legge naturale che ce lo indica o ce lo impone. Le leggi naturali non hanno nulla a che vedere col valore o con la dignità perché si limitano a dire come funzionano le cose in natura. Riguardano l'essere e non il dover essere. Il regno dei doveri (o dei "fini", come amava chiamarlo Kant) ha a che vedere non con la natura ma con la libertà.

La nostra condizione di uomini liberi non significa però la totale sottrazione ad ogni tipo di vincolo. L'alternativa fra natura e libertà non è un'alternativa fra coattività e arbitrio. La logica della libertà, proprio perché implica la considerazione di ogni altro essere umano come un soggetto libero, implica l'assunzione di una responsabilità nei suoi confronti sconosciuta ad ogni altro vivente che si muova sulla base dei soli istinti biologici. L'etica nasce da qui, dall'unicità del vincolo di relazione che gli esseri umani hanno saputo creare *al di là* della loro natura biologica, vincolo che è caratterizzato da rapporti comunicativi e di riconoscimento reciproco che fanno parte costitutiva della nostra identità personale. Questo vincolo crea obblighi, doveri e diritti, crea la sensibilità morale che ci fa percepire non solo la nostra responsabilità verso gli altri ma anche l'offesa che gli altri possono provocare nei nostri confronti.



La vulnerabilità morale è qualcosa che non appartiene al nostro DNA ma alla costituzione “culturale” della nostra identità, che si è costruita fin dai primissimi giorni della nostra esistenza: a partire dal rapporto comunicativo con la madre, con la famiglia, con la società e le sue tradizioni. Grazie a questi rapporti noi siamo “diventati” uomini liberi. Non troveremo mai la libertà fra i geni del nostro codice biologico perché questa è un prodotto della “cultura”, il risultato della nostra particolarissima forma di vita sociale. Grazie alla *dipendenza* dagli altri abbiamo paradossalmente imparato ad essere *indipendenti*, a esercitare la nostra libertà, a pretenderla, a rivendicarla, a soffrirne la mancanza. *Ma proprio perché “innaturalmente” liberi noi non siamo “naturalisticamente” irresponsabili di fronte agli altri.* Al contrario, quella libertà ci pone costantemente di fronte ai vincoli morali.

Nasce qui la percezione dell'*oggettività morale*, di un obbligo oggettivo, di una legge morale che è difficilmente definibile in modo univoco, ma con la quale ci scontriamo soprattutto in quei casi in cui la vediamo violata, nei fenomeni dell'umiliazione, del degrado e dell'offesa.

Questa esperienza ha fatto nascere l'idea che si trattasse di una legge *naturale*. Essa tuttavia non ha nulla a che vedere con la nostra biologia, ma piuttosto con quella che potremmo definire la nostra *seconda natura*, quel carattere sorto grazie ai processi culturali e di socializzazione, e che è diventato ormai parte costitutiva di noi stessi. Non è dunque cercando nella natura che troveremo i fondamenti della nostra morale ma piuttosto nei rapporti comunicativi e di riconoscimento che caratterizzano la nostra forma umana di esistenza. Questi rapporti sono però costantemente soggetti al mutamento: ciò che era perfettamente accettabile (e “naturale”) per altre epoche e civiltà (pensiamo alla schiavitù o alla concezione della donna) è diventato per noi immorale e inaccettabile. La nostra “seconda” natura - a differenza della prima - è soggetta a continue variazioni storiche e culturali.

Ciò non mette però in discussione alcuna quella dimensione di oggettività che caratterizza l'esperienza morale. Variano solo i modi - differenziati storicamente - di declinarla, di definirla, di codificarla. La verità morale non è - da questo punto vista - differente dalla verità scientifica. In quest'ultimo caso noi facciamo costante esperienza di una “oggettività” delle cose che stanno attorno a noi, ma questa oggettività non è mai compiutamente riducibile alle nostre rappresentazioni di essa. Il susseguirsi delle epoche storiche e lo sviluppo delle teorie scientifiche continuano a modificare infatti il nostro modo di descrivere quell'oggettività. Certo si affina sempre più la nostra capacità (e i metodi) in grado di dare una rappresentazione degli oggetti, di indicarne le leggi di movimento, di spiegare la struttura intima delle cose. Ma quelle rappresentazioni non possono certamente essere prese per la verità ultima e definitiva: la storia della scienza sta lì a dimostrarlo.



Nel campo morale e politico ci muoviamo certo in un terreno ancora più instabile, ma la struttura del processo è sostanzialmente la stessa. Le varie epoche storiche, le differenti culture, le successive teorie morali e politiche, configurano - e codificano - in modi differenti quell'oggettività etica di cui noi facciamo esperienza quotidiana. Ciò che di volta in volta è stata definita come "legge naturale" non è altro che il consenso storico costruito attorno a quell'oggettività mai catturabile in modo definitivo, eppure costantemente presente.

Quel consenso non può tuttavia essere considerato come del tutto arbitrario. Certo variano le circostanze e gli strumenti messi in campo per raggiungerlo, varia la nostra cultura, varia la nostra sensibilità morale, variano gli *standards* di razionalità con cui cerchiamo di raggiungerlo. Ma la base di partenza da cui attingiamo le nostre intuizioni morali o i valori che ci sentiamo di dover difendere rimangono - a volte esplicitamente, più spesso in modo irriflesso - quei rapporti di riconoscimento - e i principi morali immanenti in essi - che caratterizzano la nostra peculiare forma umana di esistenza.

Lucio Cortella



L'autore, teologo cattolico e saggista, analizza come lungo i secoli si siano sviluppate diverse posizioni - giustificate dalla diversità delle concezioni della natura umana e del suo rapporto con Dio - circa le origini della forza vincolante della legge. Inoltre inquadra le problematiche attuali, relative al confronto tra ragione e fede.

Legge naturale in prospettiva evolutiva

Il problema del diritto naturale o della legge morale naturale ha acquistato particolare rilevanza in questo ultimo secolo. Oggi le discussioni riguardano soprattutto l'ambito giuridico, in particolare la teoria del diritto, una scienza che si è sviluppata ampiamente nel secolo scorso: si chiede su che cosa si fondi l'obbligatorietà delle leggi di una società e da dove derivi la loro forza vincolante. Anche i teologi, tuttavia, sia moralisti che dogmatici, sono direttamente interessati al problema, perché le sue diverse soluzioni orientano la concezione della natura umana e quindi la valutazione delle scelte personali e comunitarie.

La risposta data a questi interrogativi, nel passato, ha avuto risposte molto diverse. Nella visione sacrale della creazione e della storia si attribuiva agli dèi l'autorità e il potere di fissare le leggi e il destino degli uomini. Con la progressiva scoperta dell'autonomia delle creature si è attribuito alla natura il compito di fissare le leggi dei comportamenti umani, alla ragione la capacità di conoscerle e alla libera volontà umana la possibilità di compierle. Una volta acquisita questa prospettiva, molti dei credenti in Dio hanno riscoperto il riferimento al suo volere come fondamento assoluto delle leggi. Di costoro alcuni attribuivano l'ordinamento divino a un atto di puro arbitrio di Dio che, secondo la sua discrezione, aveva fissato i processi della creazione e gli sviluppi della storia umana. Altri, invece, continuavano a riferirsi alla struttura della realtà che, in quanto creata, aveva precise esigenze e specifiche dinamiche interne secondo i suoi diversi livelli: fisico, biologico, animale e umano. Tutti i credenti affermano che l'azione creatrice imprime ai processi della creazione e della storia orientamenti precisi e insopprimibili che costituivano leggi di natura alle quali il diritto positivo doveva necessariamente conformarsi per essere nella verità e quindi vincolante.

Questa visione è entrata in crisi a tappe successive a causa della secolarizzazione, e poi a causa degli orientamenti scientifici. La secolarizzazione ha reso insignificanti i richiami all'azione divina e ha considerato la natura un fondamento sufficiente per l'obbligatorietà morale e giuridica delle leggi necessarie all'organizzazione sociale e alla crescita armonica della persona. La teoria evolutiva, da parte sua, ha reso precario il riferimento alla natura, che non è più considerata come principio assoluto e immutabile, bensì come struttura in processo.

Vale la pena esaminare più dettagliatamente questo tragitto storico, tenendo conto anche dell'attenzione con cui Papa Benedetto XVI, prima ancora di



essere eletto Vescovo di Roma, ha prestato a questa problematica.

Il giusnaturalismo antico, medievale e moderno

Il termine *giusnaturalismo* è moderno, ma per analogia viene utilizzato anche per indicare le prime forme di emancipazione dalla dipendenza dell'arbitrio divino e la ricerca di un fondamento dell'obbligatorietà della legge nella natura umana.

In ambito occidentale i primi passi in questa direzione sono stati compiuti dai Greci, in particolare in quello che alcuni chiamano il loro periodo illuminista (1). Nel V secolo a.C. i sofisti Ippia di Elide e Antifone di Atene cominciarono a distinguere tra ciò che è "giusto per natura" (*physis*) e per legge (*nomos*) fissata dalla città. Il primo è universalmente valido e superiore a quello positivo, che è un prodotto arbitrario e mutevole delle convenzioni umane. La formula "legge di natura" è usata per la prima volta dal personaggio di Calicle nel *Gorgia* (484a) platonico, per sostenere la teoria secondo la quale in natura è giusto che il più forte domini sul più debole. Forse soggiacente a questo principio era ancora la convinzione che il più forte fosse protetto dagli dèi e da loro costituito perfetto.

Con Aristotele e con la successiva scuola stoica la dottrina delle legge naturale si impone e si diffonde. Aristotele scriveva: "Del giusto in senso politico, poi, ci sono due specie, quella naturale e quella legale: è naturale il giusto che ha ovunque la stessa validità [20], *non* dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto; legale, invece, è quello che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito" (2).

Marco Tullio Cicerone, richiamandosi ad Aristotele, afferma: "In ogni cosa il consenso di tutti i popoli è da considerarsi legge di natura [...]. Il consenso di tutti è la voce stessa della natura» (3). E ancora: «Certamente esiste una vera legge: è la retta ragione; essa è conforme alla natura, la si trova in tutti gli uomini; è immutabile ed eterna; i suoi precetti chiamano al dovere, i suoi divieti trattengono dall'errore [...]. È un delitto sostituirla con una legge contraria; è proibito non praticarne una sola disposizione; nessuno poi può abrogarla completamente" (4).

In questa prospettiva il richiamo a una legge naturale è un momento del processo di desacralizzazione, che non ha bisogno di richiamare la volontà divina per giustificare l'obbligatorietà della legge morale. Lo storico tedesco Christian Meier in merito scrive: "I Greci non hanno mai sentito il bisogno di dare alle loro leggi una legittimazione divina... In Grecia sono i cittadini che decidono le leggi. Nessun oracolo le ha ispirate, nessun fondatore mitico le ha ordinate... Non c'è mai stata nella Grecia antica una monarchia né un clero forte e nemmeno una aristocrazia disciplinata come a Roma. Le leggi erano vincolanti perché se le erano date i cittadini... Anche il diritto romano è essen-



zialmente diritto ancorato nella società, adattabile a nuove situazioni, capace di fornire al Senato e, più tardi, all'imperatore i principi sulla cui base emanare nuove disposizioni" (5).

Nei secoli successivi, in ambito cristiano la riflessione giuridica ha condotto a collegare nuovamente la legge naturale alla volontà divina. San Tommaso ha riassunto in modo chiaro questa posizione quando definisce la legge naturale: "partecipazione della creatura razionale alla legge eterna di Dio" (6), o "partecipazione della ragione umana alla legge eterna" (7).

Il riferimento a Dio come legislatore sommo attraverso la natura è rimasto per tutto il medioevo con diverse interpretazioni, finché, come osserva il Card. Ratzinger, si realizzarono due fratture che segnarono l'inizio dell'era moderna e richiesero "una nuova riflessione, sin dalle fondamenta, sul contenuto e sull'origine del diritto" (8). La prima fu la scoperta dell'America, e la seconda la Riforma luterana con la divisione e l'ostilità violenta fra i diversi stati europei.

La prima condusse all'idea dello "*ius gentium*, di 'diritto dei popoli', quel diritto che precede la forma cristiana del diritto e che deve regolamentare una giusta convivenza di tutti i popoli" (9). La seconda frattura si compì all'interno della cristianità stessa che, con gli sviluppi della riforma luterana, "si divise in comunità contrapposte e in parte ostili" (10). Fu necessario allora "sviluppare un diritto comune, i cui fondamenti non devono più trovarsi nella fede, ma nella natura, nella ragione umana".

Ugo Grozio (11), Samuel von Pufendorf (12) e altri hanno sviluppato il concetto del diritto naturale in un diritto razionale che, oltre i limiti della fede, istituisce la ragione come l'organo della creazione comune del diritto" (13). Ma questa concezione del diritto naturale come razionale, una volta sganciata dalla legge eterna, manteneva il suo valore sia perché di fatto molti si richiamavano a Dio come giudice al quale tutti avrebbero dovuto rendere conto, sia perché concepivano la natura costituita da Dio già perfetta nella sua struttura e immutabile.

Oggi questi elementi non possono essere più richiamati. L'ateismo è molto più diffuso di un tempo e in ogni caso la legge divina non può essere evocata neppure da coloro che credono in Dio. La visione statica della natura "è andata in frantumi con la vittoria della teoria evolutuzionistica. La natura come tale non sarebbe razionale...: questa è la diagnosi che ci viene presentata e che sembra pressoché incontestabile" (14).

I contrasti violenti di coloro che si richiamavano allo stesso Dio rivelato da Gesù hanno indotto i giuristi a trovare un riferimento valido per tutti, sul quale quindi si potevano concordare comportamenti comuni. Successivamente il riferimento alla legge di natura aiutò la relativizzazione dell'assolutismo regale o imperiale: rivendicare di fronte al potere assoluto del monarca i diritti di cui l'uomo godeva nello "stato di natura". Il movimento di pensiero avrà come momenti eccelsi la *Dichiarazione americana dei diritti* (1776) e quella francese dei



Diritti dell'uomo (1789). La scuola storica del diritto si contrappose durante il XIX secolo con Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) al giusnaturalismo. Nel novecento è stato il pensiero cattolico a riprendere la riflessione sulla legge naturale, in particolare con Jacques Maritain (15). Con il termine "giusnaturalismo", quindi, si intendono tutte le dottrine che postulano l'esistenza di un diritto naturale (*ius naturale*), ossia un insieme di norme fondate sulla natura dell'uomo (e quindi, per i credenti, sulla volontà del creatore) e conoscibili dall'uomo in quanto essere razionale.

Per essere precisi, il significato del termine è slittato da una concezione più ontologica, basata cioè sulla struttura della creatura, a una concezione più antropologica, relativa cioè alla conoscenza razionale umana. Per qualificare meglio quest'ultimo alcuni suggeriscono di utilizzare il termine "giusrazionalismo" (16). Al diritto naturale si contrappone il diritto positivo. Per diritto positivo si intende il diritto la cui fonte di produzione è empiricamente e storicamente individuata: il legislatore, il giudice, la comunità (secondo che si abbia produzione legislativa, giudiziaria o consuetudinaria del diritto).

Positivismismo e formalismo giuridico

In questo contesto si è sviluppata la concezione positivista, detta anche soggettivista o relativista, del diritto. Essa ha avuta la sua formulazione più autorevole in Heinrich Kelsen, giurista di Praga (1881-1973), secondo cui la scienza giuridica si occupa "del diritto così come è, senza legittimarlo come giusto o squalificarlo come ingiusto [...], del diritto reale e possibile e non già del diritto giusto" (17). In questa prospettiva una legge deriva il suo valore dall'appartenenza a un sistema giuridico secondo il quale è stata formulata. Il suo valore non deriva dal riferimento a regole esterne come la giustizia o la legge di natura, bensì dalla modalità con cui è stata redatta e promulgata. Se è il risultato del processo stabilito dall'ordinamento stesso, la legge è vincolante e l'ordinamento prevede i mezzi coercitivi per la sua applicazione. La norma fondamentale di un ordinamento giuridico (la norma costituzionale) indica la modalità di formazione o produzione delle norme.

L'osservanza delle leggi quindi non si impone per la loro giustizia o corrispondenza a criteri superiori, ma per il solo fatto che esse sono state redatte secondo le regole fissate dall'ordinamento stesso. L'obbedienza alle norme va prestata non in quanto esse sono giuste o buone, ma perché sono prodotte in conformità della norma fondamentale, che determina l'autorità preposta alla creazione delle norme e la modalità della loro creazione. Kelsen non nega che esista il problema della giustizia e che un ordinamento giuridico possa essere valutato secondo criteri di giustizia, ma afferma che esistendo molte e divergenti valutazioni in contrasto fra loro, non spetta alla scienza del diritto determinare quale di esse sia giusta. Valida ed efficace è la legge fissata secondo le regole stabilite da una società e che ha il potere coercitivo per farle osservare.



In questa prospettiva la legge ha una sua autonomia e non deve essere confrontata con nessun criterio esteriore per essere valida. Kelsen, alla seconda edizione della *Dottrina pura del diritto* (1966), ha aggiunto in appendice un'analisi dettagliata di tutti i criteri di giustizia formulati dai moralisti e dai giuristi, e ne ha mostrato l'inconsistenza asserendo la relatività del concetto di giustizia e respingendo quindi le teorie che, fondandosi su un diritto naturale, propongono un certo valore di giustizia come superiore agli altri (18). Egli ammette che esiste un problema della giustizia assoluta "nel senso che gli uomini hanno e probabilmente avranno sempre la necessità di giustificare il loro comportamento come assolutamente buono e assolutamente giusto" (19).

Ma ciò non significa che con la ragione si possa individuare un criterio di giustizia che valga sempre e ovunque: "per una conoscenza razionale, non esiste e non può esistere una giustizia assoluta" (20). Ogni persona e ogni comunità deve interrogarsi su ciò che è giusto o ingiusto, e deve formulare criteri per valutare le scelte, sapendo però che essi sono relativi, consapevoli quindi che "soltanto noi possiamo compiere la scelta, ciascuno di noi e nessun altro, né Dio, né la natura, né la ragione considerata come autorità oggettiva. Ecco il vero significato dell'autonomia della morale. Si sentono abbandonati a se stessi dal relativismo tutti coloro che desiderano non assumersi questa responsabilità, ma affidare la scelta a Dio, alla natura o alla ragione" (21). La scienza del diritto ha potuto assumere un'espressione formale completamente autonoma senza alcun riferimento a criteri estranei.

Il Papa Benedetto XVI ammette che "nell'attuale etica e filosofia del Diritto, sono largamente diffusi i postulati del positivismo giuridico. La conseguenza è che la legislazione diventa spesso solo un compromesso tra diversi interessi: si cerca di trasformare in diritti interessi privati o desideri che stridono con i doveri derivanti dalla responsabilità sociale" (22). Recentemente il gesuita Ottavio De Bertolis, professore dell'Università Gregoriana, ha osservato che il soggettivismo di Kelsen, ancora imperante nelle scuole, rischia di svuotare la politica di ogni funzione: "I problemi aperti con questa interpretazione sono probabilmente più numerosi di quelli che con essa risolviamo. Tuttavia sono rinviati ad un *altrove* non giuridico, in un certo senso rimossi [... la teoria pura del diritto] nella sua avalutatività, ci permette di *conoscere esclusivamente e unicamente il suo oggetto*" (23).

In questa sorta di operazione chirurgica, che separa dal corpo sociale considerato nel suo complesso il cervello che presiede all'elaborazione delle regole che presidono la sua esistenza o, se preferiamo, l'*hardware* del *computer* sociale da coloro che lo utilizzano, troviamo la possibilità di elaborare una dottrina pura del diritto: tuttavia procedendo in tal modo, ossia evitando di impegnarci in considerazioni morali, cioè non giuridiche (24), è inevitabile ridurre il diritto al potere, e con ciò perdere il senso stesso della politica. Essa, giocata nei vari livelli istituzionali, coincide con la mera volontà del legislatore, vero *mortal*



god (25); ma se la volontà del legislatore è legge a se stessa, lo Stato di diritto, la grande elaborazione dottrinale dell'Ottocento tedesco proseguita nella dottrina del costituzionalismo, diviene semplicemente il diritto dello Stato (26).

Le conseguenze possono essere pesanti: un vero "nichilismo giuridico" (27), nel quale la politica decade puramente a prassi, pragmatismo volto alla conservazione e gestione del potere ai vari livelli (28). Come sarà allora possibile chiedere senso dello Stato ai parlamentari, ai giudici, agli stessi cittadini, se lo Stato ha perduto ogni senso? (29). Questa è l'implosione alla quale inevitabilmente giungiamo, e probabilmente alla quale siamo già giunti, proprio estremizzando la "dottrina pura del diritto" e la sua metodologia. Così, se il sistema è valido soltanto perché le sue leggi sono state elaborate secondo i meccanismi propri delle "norme sulla produzione" disciplinate dalla Costituzione, se la nostra attenzione è coartata solamente dal meccanismo di quella suprema *machina machinarum* che è lo Stato, il diritto rimane *pura* procedura, proprio come la sua scienza è *pura* dottrina. E ogni procedura non si giustifica da sé: un *procedere*, che etimologicamente significa un "andare avanti", richiede un *senso*, cioè pone il problema dei *fini*, che rientrano così a pieno diritto nella riflessione giuridica e *lato sensu* politica, non per una ideologica etica o religiosa abbracciata, ma per interno dinamismo logico (30).

Questa è la ragione per cui anche fra i giuristi si diffonde una reazione al soggettivismo relativista di Kelsen. Da più parti si auspica una nuova riflessione sulla legge naturale come fondamento delle convenzioni sociali e del diritto positivo. I condirettori di un nuova rivista scrivono in merito: "Il diritto naturale ha una storia lunga e complessa. È stato a volte conservatore, a volte anarchico, a volte rivoluzionario... Sempre, però, è stato un'arma usata dalla ragione per combattere situazioni storiche contingenti che, in un modo o in un altro, sono parse contrarie alla dignità e/o alla sopravvivenza del genere umano. Un sano dibattito sul diritto naturale implica la fiducia che la ragione possa aiutare gli agenti pubblici e privati, e in particolare le autorità politiche, giuridiche ed economiche, a prendere decisioni non solo efficaci ma anche rilevanti sotto il profilo etico: ovvero, decisioni *giuste*" (31).

Le regole del potere e la loro legittimazione

Anche secondo il Card. Ratzinger le nuove condizioni dell'umanità pongono con urgenza e in forme più profonde di quanto fosse richiesto fino ad ora "la questione del controllo giuridico e morale del potere" (32). "È compito della politica sottoporre il potere al controllo del diritto e disporre così un utilizzo sensato. Non deve valere il diritto del più forte, ma la forza del diritto. Il potere a servizio del diritto è l'opposto della violenza, che noi intendiamo come un potere senza legge e contrario alla legge" (33). Le possibili degenerazioni alle quali può condurre l'arbitrio del diritto positivo hanno riproposto in modo nuovo l'interrogativo: "Come nasce il diritto e come deve essere prodot-



to affinché sia strumento di giustizia e non privilegio di coloro che hanno il potere di legiferare?" (34).

Ratzinger osserva che nei paesi democratici il problema "che il diritto non sia strumento di potere di pochi, bensì l'espressione dell'interesse comune di tutti, sembra comunque risolto, almeno per ora, dagli strumenti di formazione della volontà democratica" (35). Ma questi strumenti funzionano secondo la delega della rappresentanza e con decisioni a maggioranza. Ora "anche le maggioranze possono essere cieche o ingiuste. La storia lo dimostra in modo più che evidente" (36). Come si vede, la posta in gioco è molto rilevante per la nostra società democratica, nella quale sembrano venir meno le condizioni di un'autentica libertà per tutti. La nostra, infatti, sembra una democrazia vigilata da poteri spesso occulti: economici, politici, mediatici, che impongono le loro leggi per la convergenza di maggioranze pronte a tutto per difendere i propri interessi. Il positivismo giuridico, secondo il quale il consenso delle parti fissa il valore di una legge senza alcun criterio superiore, rischia di rendere legittime o almeno non perseguibili situazioni ingiuste, senza la possibilità di ricorso ad alcuna istanza superiore che valga indipendentemente dal consenso della maggioranza. "Quando una maggioranza, per quanto grande, opprime una minoranza, per esempio religiosa ed etnica, con leggi persecutorie, si può ancora parlare di giustizia, o in generale di diritto?" (37). "Il principio di maggioranza lascia quindi sempre aperta la questione dei fondamenti etici del diritto: il problema se non esista qualcosa che non può mai diventare legittimo, qualcosa quindi che rimane sempre di per sé un'ingiustizia, o al contrario, anche qualcosa che per sua natura è legge immutabile, che precede ogni decisione della maggioranza e che deve essere rispettata da essa" (38).

Termina con due tesi: la prima richiama i limiti delle religioni e della ragione e presenta l'urgenza di "una necessaria correlazionalità tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate ad una reciproca chiarificazione e cura, che hanno bisogno l'una dell'altra e che lo devono riconoscere" (39). La seconda tesi fissa l'orizzonte dell'interculturalità come necessario. È necessario che le due componenti della cultura occidentale (religiosa e laica) si mettano in ascolto e dialogo con tutte le culture della terra, "nel tentativo di una correlazione polifonica, nella quale esse stesse si aprano alla complementarità essenziale di ragione e fede" (40).

Proprio il 5 novembre dello stesso anno il Card. Ratzinger, quale Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, indirizzò a 34 Centri Universitari di diverse parti del mondo l'invito ad organizzare discussioni e colloqui sulla legge morale naturale, "allo scopo di individuare linee e convergenze utili in ordine ad un rinnovamento costruttivo e efficace della dottrina sulla legge morale naturale". L'invito partiva dalla constatazione di un fatto preoccupante: "la difficoltà nel mondo odierno, di trovare un denominatore comune di principi morali da tutti condivisi, basati sulla costituzione stessa dell'uomo



e della società, che possano servire da criteri basilari per legiferare su problemi fondamentali che toccano diritti e doveri di ogni uomo”.

Era il 13 dicembre 2004 quando il Card. Joseph Ratzinger e l'allora presidente del Senato italiano, Marcello Pera, animarono un confronto su Europa, relativismo e radici cristiane. Quasi sull'eco di quelle parole, Benedetto XVI ha ripreso una citazione pronunciata allora: *veluti si Deus daretur* (“vivere come se Dio esistesse”): 21 ottobre 2006. Dio è la verità ultima a cui ogni ragione naturalmente tende, sollecitata dal desiderio di compiere fino in fondo il percorso assegnatole. Dio non è una parola vuota né un'ipotesi astratta; al contrario, è il fondamento su cui costruire la propria vita. Vivere nel mondo “*veluti si Deus daretur*” comporta l'assunzione di una responsabilità che sa farsi carico di indagare ogni percorso fattibile, pur di avvicinarsi il più possibile a Lui, che è il fine verso cui tutto tende (cfr *1Cor* 15,24).

È in questa temperie che nasce la sfida del Card. Ratzinger, il quale, in una conferenza del primo aprile 2005, pochi giorni prima del Conclave, propone ai laici di mettere fra parentesi il principio per cui è la ragione l'unico criterio valido per tutti a fondamento del diritto. “Nell'epoca dell'illuminismo - afferma Ratzinger - si è tentato di intendere e definire le norme morali essenziali, dicendo che esse sarebbero valide *etsi Deus non daretur*, anche nel caso Dio non esistesse”. Ma con la crisi della morale nell'era della scienza “dovremmo capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse”. In poche parole, anche ai non credenti converrebbe, se vogliono vivere in una società ordinata, riconoscere “un sostegno e un criterio di cui hanno urgentemente bisogno” cioè riconoscere principi superiori ai quali richiamarsi come criteri comuni di azione.

Il riconoscimento di una legge naturale, perciò, può prescindere completamente da un riferimento religioso. D'altra parte, anche coloro che sostengono il positivismo giuridico più radicale ammettono che esistono esigenze fondamentali legate alla natura umana, che hanno carattere pregiuridico se si ammette che l'ambito del diritto è solo quello fissato dalla decisione degli organi competenti secondo le forme stabilite. Luigi Ferrajoli, ad esempio, pur sostenendo con rigore e coerenza le ragioni del diritto positivo di fronte alla pluralità delle scelte morali (41), ammette che esistono norme pregiuridiche fondamentali: “Naturalmente il diritto naturale è stato storicamente e continua ad essere la fonte, l'alimento del diritto positivo; nascono come diritti naturali i diritti fondamentali. Il giusnaturalismo razionale laico del '600, del '700 e anche la Carta dell'ONU sono storicamente alla base dell'universalità dei diritti che oggi rivendichiamo”. Ammette, poi che “i diritti fondamentali sono diritti che nascono come diritti naturali; e tutti i diritti, oggi per esempio un diritto all'acqua, un diritto alla pace anche non garantiti e alcuni neanche



stipulati, sono rivendicazioni per l'appunto pregiuridiche, che quindi assumiamo come diritti naturali, se vogliamo usare questo termine. La difficoltà nasce quando il diritto naturale viene interpretato "come una specie di sovra-ordinamento naturale già oggettivamente esistente e non materia di rivendicazione, di lotte; cioè una specie di diritto che esiste, che ha una sua oggettività, una sua positività e che, secondo me, non condivide né i caratteri del diritto, non essendo positivo, né i caratteri della morale, essendo un sistema di norme eteronome; la morale autenticamente vissuta non ha bisogno del braccio armato". In questa direzione si muovono anche i moralisti. Scrive, ad esempio, Enrico Chiavacci: "La legge naturale non è un elenco di precetti, ma di direzioni o valori" (42).

La legge naturale potrebbe essere intesa come l'esigenza di rispettare lo stato di creatura dell'uomo e le dinamiche conseguenti. Il flusso della vita segue determinati orientamenti che debbono essere conosciuti e seguiti ma che di volta in volta debbono essere formulati e determinati. Ammessa questa necessità, il problema si pone in modo nuovo sia per i laici che per credenti, a causa del concetto di natura, profondamente cambiato con l'acquisizione della teoria evolutiva. Da una parte i credenti avvertono difficoltà ad utilizzare questa categoria per il rischio di cadere nella presunzione di conoscere le determinazioni storiche della legge naturale. Dall'altra i laici avvertono l'esigenza di trovare criteri superiori all'arbitrio del potere.

Quello che infastidisce i laici non è l'ammissione di un diritto superiore alla formulazione positiva delle leggi, bensì il ricorso a formulazioni umane partigiane e inadeguate della legge naturale. Zagrebelsky, ad esempio, in una recente lezione su *Etica e politica* ha osservato che la ragione del rinnovato intreccio tra religione e politica "starebbe nel fallimento della pretesa della "ragione secolare" di fondare il governo dell'esistenza, la comprensione del suo significato e la sua salvaguardia su forze morali e scientifiche proprie, cioè esclusivamente umane. Questo fallimento dimostrerebbe l'insensatezza di quella pretesa. La parabola storica che, dall'umanesimo, cioè dalla centralità e signoria dell'essere umano nell'universo, ha condotto alla sovranità popolare si starebbe per concludere con un tracollo" (43). Egli però conclude che l'intreccio avrebbe conseguenze deleterie sia per la comunità ecclesiale che per lo società civile: "In tal modo, però, sarà lo Stato a 'penetrare' nella religione, e la Chiesa, accarezzata nei suoi bisogni materiali e blandita nel suo desiderio di onori e ricchezze, perderà la sua libertà. Così come la perderà lo Stato, in cambio dell'appoggio della Chiesa. Il clericalismo ateo è la forma odierna di questa duplice corruzione, alla quale concorre il tangibile interesse tanto della parte ecclesiastica quanto di quella civile".

Proprio in queste condizioni il ricorso al diritto naturale liberato dalle ipoteche rigide e razionaliste del passato potrebbe essere il modo di uscire insieme dalla difficoltà. Per farlo occorre tenere presente l'ambiguità a cui la



Natura, diritto, etica

legge naturale può dare adito.

In conclusione, il ricorso alla legge naturale è possibile ad almeno due condizioni:

1. che non venga considerata assoluta ogni formulazione che la applica a condizioni concrete;
2. che si resti in una prospettiva evolutiva, e si ammetta quindi la progressione non solo della conoscenza ma anche dello sviluppo della natura.

Carlo Molari

Note

1) Il Card. Ratzinger nel 2004 introduceva così il tema: “Vale la pena considerare almeno brevemente il fatto che la Grecia conobbe il suo illuminismo, che il diritto basato sugli dèi perse la sua evidenza e si dovette andare alla ricerca dei fondamenti più profondi del diritto. Nacque così l’idea che di fronte alla legge stabilita, che può essere ingiusta, ci deve tuttavia essere una legge che derivi dalla natura, dall’essenza stessa dell’uomo. Tale legge deve essere trovata e costituisce quindi il correttivo del diritto positivo” (*Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale in “Perché siamo ancora nella Chiesa”*, Rizzoli, Milano 2008 p. 217).

2) ARISTOTELE, *Etica nicomachea* l. 5, 7, 1134 b, 19-20.

3) MARCO TULLIO CICERONE, *Tuscolane*, 1,13-14.

4) Id. *De re publica*, 3, 22, 33.

5) *Laicità della Polis*, intervista di Vanna Vannuccini a Christian Meier, Internet, LAR 25 febbraio 2008.

6) TOMMASO D’AQUINO, *Summa teologica* I-II q. 90, prologo.

7) Id., ib. q. 91 a. 2 c.

8) RATZINGER J., *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a. c. p. 217.

9) Id., ib. p. 218.

10) Id., ib. p. 218.

11) Ugo Grozio (1583-1645) suggerì di prescindere dalla comune fede cristiana per rintracciare il fondamento degli accordi comuni vincolanti nella comune natura “come se Dio non esistesse”. Affermava infatti: “Anche se per assurdo Dio non esistesse, la legge naturale continuerebbe a esercitare il suo potere e la sua autorità su di noi (*Prolegomena al De jure belli ac pacis*).

12) Samuel von Pufendorf (1632-1694) nel 1660 pubblicò *Elementorum Iurisprudentiae Universalis Libri Duo*, riflessioni sulle dottrine di Grozio e del filosofo Hobbes.

13) Id., ib. p. 218.

14) Id., ib. p. 219.

15) MARITAIN J., *Nove Lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book 1991; *I diritti dell’uomo e legge naturale*, Vita e Pensiero 1989.

16) Cfr. il sito internet: [dispense_filosofia_diritto](#).

17) KELSEN H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1977 p. 59.

18) Pubblicato a parte nella traduzione italiana *Il Problema della giustizia*, Einaudi Torino 1977.

19) KELSEN H., *Il Problema della giustizia*, cit. p. 121.

20) KELSEN H., *Il Problema della giustizia*, cit. p. 121.

21) KELSEN H., *Il Problema della giustizia*, cit. p. 122.

22) Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla Legge morale naturale promosso dalla Pont. Università Lateranense* (12 febbraio 2007) in Gerardi R., (a cura), *La legge morale naturale*, Lateran University Press, Roma 2008 p. 31.

23) KELSEN H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 47.

24) Non già che H. Kelsen desiderasse questo, tutt’altro: “Importa qui anzitutto liberare il



diritto da quel legame per cui è sempre stato unito alla morale, cioè debba essere buono. Con ciò naturalmente non si vuole certo mettere in dubbio l'esigenza che il diritto debba essere morale, cioè debba essere buono [...]. Si respinge solamente la concezione per cui il diritto come tale faccia parte integrante della morale", KELSEN H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 56.

25) Th. HOBBS, *Leviathan*, Chicago 1952, 100. Lo Stato è un vero "dio mortale", e l'assolutezza del principe *legibus solutus* ricalca e traduce l'assolutezza divina. Siamo agli inizi della secolarizzazione, che affonda le proprie radici nell'universo teologico medievale.

26) "Stato di diritto" è lo Stato che agisce secondo le regole che lui stesso ha posto nella sua sovranità (in *der Weise des Rechts*, secondo la nota formula di F. J. Stahl): ma se le pone, è e rimane libero di porle altrimenti, o di non porle, non avendo nessun freno al proprio potere, che non sia meramente formale, come la divisione dei poteri o altri meccanismi puramente interni al sistema. Del resto, questa è anche la conclusione alla quale giungeva JELLINEK G., *Allgemeine Staatslehre*, Darmstadt 19603, 613, cit., in M. La Torre., *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Milano 1996, 30. Così SCHMITT C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 19843, 41: "Jede Ordnung ist eine Rechtsordnung und jeder Staat ein Rechtsstaat", cit. in M. La Torre, *Disavventure del diritto soggettivo*, cit., 30.

27) Secondo quanto ci ha insegnato IRTI N., *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari 2004.

28) Cfr. IRTI N., *La tenaglia. In difesa dell'ideologia politica*, Roma-Bari 2008.

29) La domanda è posta acutamente da IRTI N., *Nichilismo giuridico*, cit., 11.

30) Relazione al Convegno *La Costituzione repubblicana. Fondamenti, principali e valori, tra attualità e prospettive*, organizzato dall'ufficio per la Pastorale universitaria del Vicariato di Roma dal 13 al 15 novembre 2008. Testo reperibile in <http://www.zenit.org>.

31) DI BLASI F. e SCHIAVELLO A., Presentazione della rivista Law and Ethics - Etica e Diritto, Novembre 2007 nuova rivista online di Filosofia Morale, Politica e del Diritto, incentrata sul rapporto tra diritto, economia e morale e su quello tra diritto positivo e diritto naturale.

32) RATZINGER J., *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale in Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008 p. 210.

33) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 211.

34) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 212.

35) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 212.

36) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 212.

37) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 213.

38) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 215.

39) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 220.

40) *Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, a.c. p. 224.

41) "Proprio perché non abbiamo le medesime idee in materia morale è necessaria la convenzione, è necessario il diritto positivo e sono necessarie quelle convenzioni generate dai patti costituzionali che sono le Costituzioni" Ferrajoli L., *Intervento all'Associazione Vasti*, 12 aprile 2008. Resoconto scritto della segreteria. Luigi Ferrajoli ha pubblicato *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, I Teoria del Diritto, Laterza, Bari/Roma 2007 II Teoria della democrazia, 2007.

42) CHIAVACCI E., *Legge naturale*, in Dizionario enciclopedico di teologia morale, Paoline, Roma 1973 p. 492.

43) Testo pubblicato in *La Repubblica*, 30 maggio 2008.





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

LIBRI E RECENSIONI

1. Peregrinare sui confini del religioso

Spesso le nostre interrogazioni "esodine" sui temi più diversi prendono le mosse da ciò che ci circonda, una realtà mutevole, sfocata, complessa, dove le chiavi di lettura con cui eravamo abituati a guardare le cose e le persone sembrano non tenere più, non bastare più. Spesso iniziamo proprio dalla constatazione che "non ci raccapezziamo" più nei fenomeni e nelle relazioni che viviamo, che osserviamo, e abbiamo bisogno di mettere in discussione modelli di pensiero, concetti, credenze, per tentare la via incerta del pensare diversamente, del ri-pensare, del cercare strumenti e modalità più appropriati alle mutate condizioni. Nel suo ultimo libro, *La fatica della luce* Gabriella Caramore ci coinvolge in una di queste peregrinazioni, sui confini del religioso, come ben recita il sottotitolo del lavoro.

Le tamatiche tocche in questi percorsi, il confine come "modalità di conoscenza del mondo", il credere come atteggiamento che investe l'intera esistenza, i linguaggi che usiamo per dire il silenzio così intimo alle nostre vite, la scelta della vita e la scelta della morte, la luce e l'ombra che abitano i cuori e quelle che ne restano fuori, sono indagate non come spazi chiusi, in cui stabilire definizioni, e dunque esclusioni; bensì, appunto, come *confini*, territori osmotici, attraversati da flussi, scambi, relazioni continue, *limiti* nel senso kantiano del termine, come aperture di possibilità. "Appunto perché non è una linea marcata a fuoco sulla crosta dell'essere, ma qualcosa di più mobile, contraddittorio, instabile, il confine è un 'luogo fecondo': per conoscere *il proprio tempo e la propria storia*, per guardare al modo di rapportarsi degli *esseri umani* tra loro, e, da ultimo, per guardare *oltre* il limite di ciò che arriviamo a comprendere, per guardare a quel luogo che alcuni chiamano Dio e altri il 'senso' del mondo e della vita umana" (p. 21).

Se tale approccio non è nuovo a quegli osservatori attenti che in diverse epoche hanno indagato e descritto con rispetto le figure dell'umano e del sociale, oggi possiamo forse dire che esso è reso necessario dalla complessità della realtà che ci circonda, ma anche da quella che ci attraversa, dallo smarrimento che viviamo. Consapevole dell'ambiguità e dell'ambivalenza di questo atteggiamento, che ha insito in sé il pericolo, il vuoto, il manchevole, Caramore spinge a muoverci nonostante ciò, *attraverso* ciò, attraverso il conflitto, la tensione che nel confine, in ogni confine, si creano, poiché anche questi sono segni dell'umanità e possono essere vissuti come "terra feconda".

Ed è sul confine (o al di là di quello?) che si raggiunge il discorso su Dio. Esso non è solo il luogo del possibile incontro fra l'uomo e Dio, ma il confine tra Creatore e creatura "getta sì un'ombra, ma luminosa, su tutta intera la creazione, su tutti - nessuno escluso - gli esseri umani" (p. 31). A partire da questo limite è possibile considerare gli altri, le barriere fra gli uomini e le cose, come luoghi di relazioni molteplici, anche conflittuali, ma potenzialmente creative ed espressioni di umanità. Caramore non manca di osservare come anche la relazione con Dio, in quanto relazione con *l'estremo*, dovrebbe renderci consa-

pevoli della nostra *finitezza*, della limitatezza del nostro agire, e renderci massimamente attenti a tutte le relazioni che viviamo. Dal confine, dunque, resta escluso ogni assoluto, e proprio nel luogo dove pensavamo di raggiungere l'Altro ci ricordiamo che dobbiamo avere la massima cura dell'altro, poiché siamo per altri. La conclusione di Caramore è molto eloquente: "Perciò è tanto più grave che oggi vi siano religioni, chiese, esponenti di fedi che pretendono di *indicare* - se non *imporre* - modalità di comportamento pratico con valore di "assoluti", invece di *testimoniare* fedeltà alla difficile ed esigente parola del loro Dio, ma lasciando che la libera coscienza di ciascuno e della società civile trovi le soluzioni per una morale, una politica, una civiltà da condividere. L'iniquità che sembra pervicacemente dominare il mondo non sarà forse il prodotto di chi pensa se stesso in una presunzione di "assoluto" e gli altri nell'errore del *relativo*?" (pp. 33-34).

Attraverso le diverse figure del confine (*frontiera, soglia, cesura nel tempo, estremo, margine*), Caramore conduce a un'interrogazione che si muove tanto liberamente quanto evangelicamente (non solo per via del linguaggio usato) fra le diverse esperienze del credere, "su che cosa significhi avere una fede o non averla, credere in Dio o credere in altre cose, o non credere in nulla", toccando tasti che suonano, o stridono, nella vita di ognuno noi, e invitandoci a ripensare parole già udite e a volte abusate, concetti che sembrano non dirci più nulla, una Parola inesauribile alle nostre letture.

Delle molte suggestive riflessioni che vengono svolte nel corso della peregrinazione, vorrei soffermarmi solo su quei passaggi che affrontano il delicato tema della vita e della morte, in quanto esso è direttamente pertinente con le tematiche che in redazione di *Esodo* stiamo ultimamente affrontando.

Per il cristiano in particolare (anche se alcune costanti nel rapporto alla morte possono trovarsi in diverse religioni) la morte marca quotidianamente la paradossalità della buona novella di Gesù, risorto per amore degli uomini. Cristo è "... l'evento straordinario - anzi, come dice Bonhoeffer, "lo straordinario si fa evento" - di una Parola che la morte non ha potuto far tacere, che ha fatto ritorno, dopo averla oltrepassata, dalla soglia della morte, e che continua a consolare, a promettere, a sperare, ad annunciare, ad esortare, anche contro ogni speranza di poter essere finalmente accolta ed ascoltata. Che Gesù sia risorto - o che qualcuno abbia voluto raccontarci questa storia - forse, alla fine, significa che possiamo guardare alla vita *nonostante* la presenza della morte" (p. 157). Dunque, un amore per la vita in ogni sua forma che, da questo punto di vista, incrocia la ricerca laica di costruzione di una società giusta, a misura di persona, rispettosa della vita di ogni uomo e donna, appunto.

La morte come termine della vita getta luce, dà senso alla vita che conclude. Non vi è, dunque, interrogazione sul senso della vita che possa prescindere dal senso della morte. Che cosa significa morire? Se non sappiamo nulla della nostra morte, quando e come avverrà, come sapremo affrontarla, facciamo d'altra parte esperienza della morte degli altri, come assenza, silenzio, tradi-



mento, scandalo. Scandalo quando la morte non corrisponde alla vita, quando l'amore (la relazione), il senso ("un compito a cui rispondere, per quanto piccolo, per quanto nascosto, per quanto segreto"), e anche la pena che hanno attraversato la vita di una persona non sono ravvisabili nella sua morte. Queste tre cose, *amore, senso, pena*, non si ritrovano forse nella vicenda di Cristo? Non tenta quell'evento di rovesciare la morte, dando una parola più ultima dell'ultima parola della morte? E questa parola più ultima non dice forse della potenza della vita, della potenza dell'amore? Citando ancora Bonhoeffer, Caramore precisa come la fede cristiana nella resurrezione sia l'esatto contrario di un rimando ultraterreno, sia l'amore per la vita spinto oltre la morte, che rinviando gli uomini alla loro vita sulla terra promette che la morte non svuoterà di senso le loro esistenze. "Non si tratta, come si vede, di pensare trionfalmente la morte. Al contrario, di accettare che ciascuno all'ultimo istante sperimenterà la debolezza e la paura, quando non l'incoscienza e l'abbandono. Sono persuasa che, se non la fede, l'intelligenza stessa ci possa condurre molto vicino a confidare che la morte sia definitiva soltanto in modo ambiguo; e che qualcosa, di questa vita, resti. Anzi, ci venga restituito. E in forma nuova" (p. 164)

Eppure, con l'esperienza della morte, del morente che ci sta accanto, dobbiamo fare i conti. Anche nel dibattito sulla legittimità di porre fine a vite che non possono più considerarsi tali, Caramore vede un tentativo di *dare senso* al momento finale della propria vita; un tentativo nuovo perché nuovi sono gli strumenti con i quali questa vita può essere prolungata, e dunque nuovi sono gli interrogativi che essi pongono. In tali delicate situazioni l'unico strumento in grado rispondere alle esigenze di coscienza non può che essere quel "diritto mite" di cui parla G. Zagrebelsky, che tuteli la dignità di ciascuno senza imporre nulla.

"È singolare che in nome di una 'astrazione' del concetto di vita [...] non si abbia più cura della persona umana, intesa nella sua relazionalità, nella sua palpitante concretezza, ma solo nella sua vuota crisalide. Ecco perché, allora, è necessario passare a una nuova visione antropologica, che tenga in conto l'esistenza umana non solo come mera sopravvivenza di cellule, ma come quel singolare impasto di materia vivente, biologica e morale insieme, ma animata almeno da una scintilla di spirito" (p. 169). Caramore parla di *libertà di morire*, a indicare non un delirio di onnipotenza, ma la "decisione non arbitrariamente e astrattamente governata di *quando e come* accogliere ciò che Dio, o il mio destino, hanno deciso *per me*", un gesto d'amore per questa vita che ci è stata data e verso la quale abbiamo rispetto, la volontà di essere "immagine e somiglianza" di chi ce l'ha donata anche nell'ultimo momento. In questa prospettiva, la "sacralità" della vita non è affatto uccisa, ma al contrario rispettata, alla luce di una concezione alta di vita, come dono da curare.

"Così come siamo chiamati a scegliere tra bene e male, siamo anche chiamati a scegliere tra vita e morte: «Io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male... Scegli dunque la vita...» (Deuteronomio 30,15-19). Siamo

dunque invitati a scegliere la vita. Ma siamo anche invitati a tenere distinte vita e morte: e quando la morte si insinua dentro la vita, fino a far cadere ogni distinzione, allora, per tener salva la vita, è lecito, credo, scegliere la morte” (pp. 171-172). Resta però tutto aperto il problema personale, che non è mai individuale in quanto siamo relazioni, di decidere ‘in coscienza’ cosa fare, della nostra e dell’altrui vita. Ma l’attenzione, la cura della vita, deve essere senz’altro al centro dei nostri pensieri e delle nostre decisioni anche quando esperiamo la morte.

Questi pochi frammenti di considerazioni sono un invito a leggere il libro da cui sono tratte. Non tanto per trovare risposte a problemi e tensioni che ci accomunano, quanto per condividere queste tensioni, queste contraddizioni, per condividere la *fatica della luce* a mostrarsi, a vivere nelle ombre, a illuminare ciò che non è visibile; per riudire parole che, come quelle dei profeti, sembrano non dire nulla a chi è distratto, ma bucano gli orecchi di chi è attento. Un invito a leggere questo libro, perché Gabriella riesce come pochi a parlare da non credente con parole di credente, a far parlare i silenzi degli uni e degli altri, a porre domande di cui abbiamo paura tentando risposte *di confine*, a leggere la parola di Dio per prendersi cura degli uomini.

Diletta Mozzato

2. Oltre la Leggenda del Grande Inquisitore

L’editrice Garzanti ha da poco pubblicato il secondo romanzo della giovane scrittrice Nerea Riesco di Bilbao (1), che ha già avuto molto successo in Spagna. Molto probabilmente, ce lo auguriamo, ne avrà altrettanto anche in Italia. I motivi di interesse di quest’opera narrativa sono molti. Tutti conoscono la famosa leggenda del Grande Inquisitore narrata da Dostoevskiy ne *I Fratelli Karamanzov*. Nerea Riesco va oltre la leggenda e ricostruisce le vicende di un Grande Inquisitore in carne ed ossa, che nella Spagna controriformista del secolo XVII agisce in modo lucido e senza scrupoli, in stretto rapporto con il potere politico, con metodi che certamente hanno poco di cristiano, ma che perseguono il nobile intento di salvaguardare l’Istituzione Chiesa e l’Istituzione Monarchia come garanti della fede cristiana del popolo (2).

Ovviamente il nucleo storico è arricchito da una serie di vicende parallele immaginarie, e pur verosimili nel loro significato generale e sempre avvincenti, anche per la narrazione di tipo poliziesco. Il lettore sarà certamente attratto almeno da altri due temi presenti nel romanzo, oltre a quello strettamente “storico”. Uno è quello della vicenda di Mayo, la giovanissima aspirante strega, che alla fine prende atto dell’inutilità della sua aspirazione. La sua esperienza mette però in evidenza quanto la religiosità “pagana”, legata alle forze misteriose della natura, fosse ancora molto presente nella Spagna “cristiana”

del '600. L'altro tema è quello legato a p. Salazar, il personaggio centrale di tutto il romanzo. Alla fine della vicenda p. Salazar, l'inquisitore inviato a Logroño con pieni poteri e più volte incoraggiato e lodato per la sua rettitudine e serietà dimostrata nell'espletamento della sua missione, scopre di essere stato né più né meno che un burattino nelle mani di Bernardo de Sandoval y Rojas l'inquisitore generale, che nascondeva la sua vera identità con il misterioso pseudonimo *Il Patrono*. Il domenicano p. Salazar, infatti, alla fine viene privato della sua inchiesta e scopre che il responsabile del supremo tribunale ecclesiastico spagnolo, aveva fomentato nella popolazione credulona la credenza nelle streghe, aveva provocato denunce fasulle di eresia al tribunale dell'Inquisizione e, al tempo stesso, aveva sostenuto l'opera "calmieratrice" del severo ma giusto Salazar, perché il gioco rimanesse nei limiti della controllabilità.

Lo scopo di tutta questa tragica messa in scena lo espone lo stesso inquisitore generale a p. Salazar: *"Io preferisco pensare che, convincendoli che streghe e stregoni possono essere resi inoffensivi grazie ai riti cristiani celebrati da chi li governa, in realtà noi li stiamo aiutando a riconoscere che Gesù è l'unico, vero Dio onnipotente. E non è forse questo che ci prefiggiamo, quando decidiamo di abbandonare ogni cosa per seguire la nostra vocazione?"*.

Efficace e drammatica è la descrizione della delusione di p. Salazar, che aveva accettato la sua missione sperando di incontrare veramente il demonio. Questo incontro gli avrebbe fatto recuperare la fede nell'esistenza di quel Dio a cui non credeva più. Per questo aveva applicato nelle sue indagini sistemi efficaci e razionali. Ma era sempre giunto alla conclusione che tutti i casi di stregoneria in cui si era imbattuto, erano solo suggestioni o imbrogli. Non aveva incontrato il demonio e quindi non aveva neppure riscoperto Dio. Ma la sconfitta più grave di questo personaggio moderno è ancora più radicale. La falsità e quindi il sostanziale ateismo dei suoi superiori e dei responsabili della stessa istituzione ecclesiastica lo hanno fatto diventare così razionalista, scettico e cinico, che non troverà più motivazioni sufficienti per continuare a combattere e ad essere coerente. Non avrà la forza di dire *basta*. Continuerà serenamente a svolgere la sua missione di giudice senza credere a Dio e al demonio, e consapevolmente contribuirà a rendere più solido tutto l'inganno dell'Inquisizione, evidentemente votata a sostenere gli interessi della Chiesa e dello Stato a scapito della verità, della giustizia, della morale e, infine, del genuino annuncio del Vangelo.

Franco Macchi

Note

- 1) NEREA RIESCO, *La ragazza e l'Inquisitore*, Garzanti, Milano 2008, ISBN 978-88-11-6815-6.
- 2) Le vicende complesse del grande *affaire* seicentesco politico-ecclesiastico delle streghe di Logroño sono documentate in un fascicolo del settore dedicato all'Inquisizione dell'Archivio Histórico Nacional di Madrid, a cui si ispira il romanzo della scrittrice basca.



Razzismo, grave emergenza sociale ed ecclesiale

Si vanno moltiplicando scritte xenofobe che, come i vecchi banalissimi stereotipi del tifo calcistico nostrano (w Juve, w Inter, w Milan...) rappresentano la nuova iconografia murale delle città e dei paesi. Un'iconografia indegna che deturpa non solo il paesaggio urbano, ma soprattutto il paesaggio dell'anima di un popolo, quello italiano. Scritte spregevoli come "*Negri bastardi!*" o "*Musulmani al rogo!*" o "*Islam di merda*" esprimono nell'immaginario collettivo il nuovo gergo cialtronesco che sta diventando sempre più usuale e quotidiano e che non suscita purtroppo alcuna indignazione. Sono senza numero i segnali di una cultura razzista montante che dilaga nel corpo sociale come un virus contagioso, iniettato all'insegna di un altro slogan, oggi sbandierato anche da pulpiti politici dove s'inneggia alla "*tolleranza zero!*".

È un virus venefico che genera odio, apparentemente invisibile fino a quando non si trasforma negli immancabili e inquietanti episodi di sangue, come quelli accaduti nell'estate-autunno 2008. Il pestaggio di un ragazzo ghanese in una caserma dei vigili urbani di Parma, il linciaggio gratuito di un cinese da parte di un branco di minorenni nella periferia di Roma, l'incendio di un campo nomadi nel napoletano, un senegalese di 44 anni aggredito da una *baby gang* a Roma al grido di "*sporco negro!*", una ragazza marocchina di 16 anni selvaggiamente picchiata a Varese per aver occupato il sedile di un autobus, l'assassinio a colpi di spranga di un cittadino italiano di colore in un marciapiede di Milano mentre gli urlano "*negro di merda!*", il bestiale massacro di 6 uomini nigeriani nel casertano da parte di un commando camorrista, eccetera.

Naturalmente questo non basta. Infatti, la fantasia malata di qualche individuo criminale sembra voler superare ogni limite. Dopo la violenza insensata contro gli stranieri indesiderati sembra aprirsi un nuovo fronte di caccia contro i "poveri cristi", gli ultimi nella scala sociale in Italia, i cosiddetti "barboni", di cui qualche politico nazionale ha chiesto il censimento città per città, magari anche con le impronte digitali. Dopo la caccia allo straniero potrebbe aprirsi la stagione dell'infame caccia ai miserabili della notte che si sdraiano sulle panchine delle nostre città opulente per dormire coprendosi alla meglio con qualche cartone. Il 10 novembre 2008, un episodio ripugnante ha infangato la civilissima Rimini, dove alcuni teppisti di periferia hanno dato fuoco ad Andrea, un barbone inoffensivo e assistito dalla Caritas locale.

Le ordinanze amministrative di qualche comune assomigliano ai cartelli del Far West americano con la scritta "*Wanted*", ricercato. Sono disposizioni che, nell'intenzione di certi sindaci-sceriffi, dovrebbero fare piazza pulita non solo degli stranieri e dei barboni ma di tutti coloro che deturpano il volto lindo e perbenista delle nostre città, così pulite nei marciapiedi e così cariche di rancore verso il diverso. E invece deturpano il volto e la dignità dell'uomo. Nell'Italia violenta e xenofoba di questa seconda metà del 2008 sembra che improvvisamente si siano spalancate le porte dell'orrore.



Come mai l'attuale governo, che ha dato priorità assoluta alla sicurezza sull'onda demagogica della parola d'ordine "via gli stranieri!" e "fuori dalle città i mendicanti", insiste nel proclamarsi strenuo ed unico paladino della causa cattolica? Cosa sta succedendo nelle cattolicissime terre del Lombardo-Veneto, dove la nuova classe politica al potere sembra far rimpiangere il vecchio partito della Democrazia Cristiana, almeno per quanto riguarda i valori della tolleranza e dell'accoglienza? Cosa sta succedendo nella mia Marca Trevigiana che, da idilliaca "terra gioiosa e amorosa" com'era amabilmente definita nel Medio Evo, sembra oggi essere tristemente diventata una "terra danarosa e rabbiosa", così affamata di profitto a tutti i costi e così ostile allo straniero?

La Chiesa, di fronte a un degrado civile ed etico che sembra aver superato la soglia oltre alla quale non resta che la legge della giungla, non può estraniarsi. È chiamata ad assumersi un compito educativo che, a partire proprio dai molteplici riferimenti biblici, riguarda non solo l'ambito strettamente religioso ma anche il patrimonio etico-sociale che sta a fondamento dei diritti umani e della convivenza civile, dell'accoglienza dello straniero e del rispetto della legalità.

"Non sfruttate né opprimete lo straniero, perché voi stessi siete stati stranieri in Egitto" (Es 22,20). È un versetto biblico, proclamato con forza e senza giri di parole ai milioni di cattolici italiani che, il 26 ottobre 2008, hanno partecipato alla messa domenicale nelle circa 30.000 chiese disseminate per la penisola. All'annuncio di un messaggio tanto semplice quanto dirompente, tutte le innumerevoli assemblee religiose hanno risposto puntualmente *Amen*. Magari senza lasciarsi minimamente scalfire né sul piano etico e tanto meno su quello politico-culturale.

È in atto un processo degenerativo del tessuto civile di una parte della società che, ammalata dal mito dell'uomo forte e dagli *slogans* ultimativi tipo "tolleranza zero", sta progressivamente perdendo la sua vera identità di popolo. Un'identità dove il rispetto per l'altro e il dialogo, l'accoglienza ospitale e il bene comune, la legalità e l'attenzione agli ultimi dovrebbero diventare i riferimenti etici essenziali per una convivenza dove la dignità dell'uomo diventi il fine primario del vivere sociale. A fronte di una situazione collettiva che si va progressivamente disfacendo sul piano etico e culturale, la Chiesa italiana ha un compito improcrastinabile. È il compito profetico della "*parresia*", termine greco che significa "proclamazione della verità", anche quando questa proclamazione ha dei costi.

Non sono sufficienti gli interventi del papa o del presidente della CEI Bagnasco, che pure sono importanti. Non sono sufficienti nemmeno i pur preziosi interventi della Caritas nazionale che, oltre ad essere una prestigiosa fucina di volontariato sociale, svolge anche un'efficace opera di monitoraggio e di controinformazione sul fenomeno migratorio in Italia.

Probabilmente, quello che manca alla Chiesa italiana è l'elaborazione e l'avvio di specifici progetti con itinerari pastorali adeguatamente strutturati per le comunità parrocchiali, in vista di una presa di coscienza collettiva e di un radicale risanamento etico, alla luce della profezia biblica e del magistero sociale. Purtroppo, le tossine iniettate nella società stanno producendo effetti devastanti. È naturale che, sulla base di questo *humus* culturale ampiamente metabolizzato in vasti strati popolari, vengano promosse iniziative politiche dal marchio chiaramente razzista. Come quando, nello scorso mese di ottobre 2008, il Parlamento italiano, su proposta della Lega nord, ha approvato una mozione in cui s'invitava il Governo a istituire nella scuola italiana le cosiddette "classi ponte" per i bambini stranieri: praticamente un ricupero delle vecchie classi differenziali o, con più precisione ancora, delle "classi ghetto". È il triste segnale di una deriva che fa scivolare pericolosamente l'istituzione scolastica verso la segregazione e la discriminazione. Un vero e proprio *apartheid* all'italiana, esattamente 70 anni dopo la proclamazione delle famigerate *Leggi Razziali* d'infausta memoria, emanate dal regime fascista proprio nell'estate del 1938.

Di fronte ad uno sconquasso civile tanto desolante, il variegato mondo cattolico, nonostante la pluralità delle parrocchie, dei movimenti, delle associazioni, degli ordini religiosi, delle opere e della stampa, sembra entrato in profondo letargo da molto tempo, assente e latitante sul problema specifico e in genere sui valori base della convivenza. Ogni tanto si registra qualche isolata voce di singole testate giornalistiche cattoliche o di sparute persone che si fanno sentire. Però, complessivamente, il silenzio regna sovrano (per non disturbare il manovratore?) nel cattolicesimo italiano. Come sarebbe auspicabile che il magistero ecclesiale, così preoccupato per la legge italiana 194 sull'aborto, una legge che secondo i vescovi "viola i diritti del feto", si mostrasse altrettanto sollecito nei confronti dei recenti provvedimenti governativi che violano i diritti umani di migliaia di persone discriminate in base alla loro nazionalità o alla loro condizione sociale.

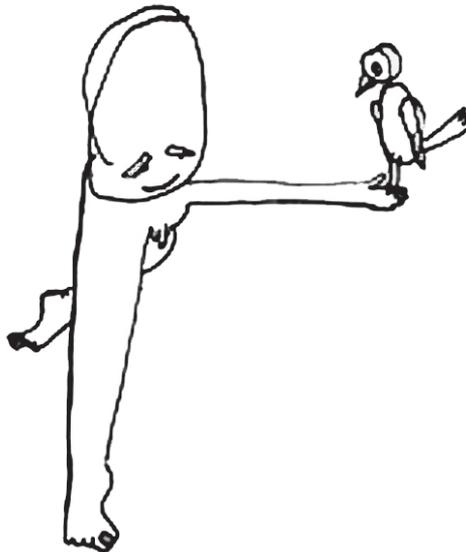
Nella Chiesa italiana vengono annualmente presentati progetti pastorali, adeguatamente pubblicizzati nelle assemblee ecclesiali sul piano nazionale, diocesano, parrocchiale. Molto spesso sono progetti che navigano ad altezze stratosferiche, sulle ali eteree dei principi morali e teologici irrinunciabili. È una navigazione, però, che sembra non incrociare quasi mai le rotte drammatiche della storia. Una navigazione estranea alle dinamiche culturali che attraversano la società civile e incapace di misurarsi con la complessità delle emergenze presenti nel territorio.

Un certo potere politico e mediatico, che strumentalmente ha interesse nel parlare alla "pancia" del popolo, si limita ad esporre quelle cose che il popolo ama sentirsi dire. È a partire da questo dato di fatto che il potere, solleticando la gente nel suo innato istinto di paura per il diverso, si autolegittima mediante

un facile consenso di massa. Per far fronte in maniera critica a tale conformismo diffuso, la comunità cristiana o il singolo credente non hanno adeguati strumenti, né culturali né ecclesiali. Il più delle volte si trovano fagocitati e cooptati; altre volte invece si sentono isolati e non sostenuti nella sperimentazione di percorsi alternativi rispetto al pensiero unico dominante. Comunque, quello che occorre introdurre nelle parrocchie è una presa di coscienza collettiva e una nuova prassi pastorale, alimentata da stimoli profetici coraggiosi e incoraggianti, da inedite forme di catechesi popolare, mirante all'approccio ecclesiale nei confronti dei diritti primari dell'uomo.

Da questo punto di vista i riferimenti, presenti in gran numero nella Bibbia e nel patrimonio della *Dottrina Sociale Cristiana*, sono molteplici e vanno recuperati, accuratamente riproposti senza sconti, attualizzati e continuamente storicizzati all'interno delle specifiche situazioni, nazionali o locali, che di volta in volta si verificano. È in tale ottica che, alla luce anche della fondamentale dottrina conciliare sui "*segni dei tempi*", si può certamente parlare del razzismo come un'impellente domanda storica ed emergenziale. Ad una domanda del genere bisogna saper dare adeguate risposte sulle quali la Chiesa non può non coinvolgersi.

Giorgio Morlin



LETTERE

Ricordando il Sessantotto

Cari amici,

mi ha incuriosito il tema del prossimo numero di *Esodo* "Riflessioni sugli anni '60/'70. Spero che questa mia riflessione su quegli anni non arrivi troppo tardi, e comunque fatene l'uso che ritenete più opportuno.

Se importanti sono stati i temi che avete via via trattato e approfondito nella rivista, vi confesso che questo tema è per me di particolare importanza. Sarebbe interessante approfondirlo prendendo in considerazione tutte le problematiche in esso implicate, e alle quali voi stessi accennate nella quarta di copertina del n. 2/2008 di *Esodo*. Io vorrei limitarmi a prenderne in considerazione alcune.

Nel 1967 ho iniziato a lavorare alla la Mira Lanza come operaio. Data la mia età avevo l'esperienza e la formazione di un giovane che comincia a capire i meccanismi che regolano la società: ricordo di aver partecipato ad alcuni incontri organizzati dalle Acli su varie tematiche economico-sociali e su alcuni personaggi che attorno a quelle tematiche avevano riflettuto e scritto (Marx, Engels...). Poi è arrivato "l'autunno caldo" che - ne sono convinto - a tutti ha insegnato qualcosa.

Oggi, ripensando a quegli anni, propongo a voi il mio punto di vista.

Innanzitutto il sindacato. In quegli anni difficili il sindacato è stato uno strumento di grande utilità perché riusciva a creare unità e solidarietà tra i lavoratori, indirizzando le loro lotte verso condivisi obiettivi sociali, normativi ed economici. Vorrei indicare due di questi obiettivi. Il primo consisteva nell'ottenere a vantaggio dei lavoratori un riconoscimento economico che permettesse ai lavoratori stessi e alle loro famiglie un dignitoso stile di vita. Mi ricordo che i dipendenti della Mira Lanza erano retribuiti con una busta paga "da fame". Una lunga, pesante e condivisa lotta ottenne un miglioramento economico. Il secondo obiettivo consisteva nel cercare di dare spazio e voce a tutti i lavoratori affinché, nelle assemblee e nelle diverse strutture, tutti potessero esprimere il loro punto di vista. Ci si era dati una struttura reparto per reparto: davvero tutti partecipavano, a tutti era data voce e ascolto.

Ricordo quando si è passati dalle strutture operaie imposte dal sindacato esterno (territoriale e nazionale) alle RAS (Rappresentanze Aziendali Sindacali), praticamente ai Consigli di fabbrica e ai delegati di reparto. Tale passaggio era conseguenza logica della partecipazione di tutti i lavoratori, e permetteva all'iscritto di essere informato su quanto succedeva nei vari reparti.

Voi parlate di forti "mitizzazioni", io direi che allora si era attratti da "trascinatori" nelle fabbriche e anche fuori delle fabbriche. Parlate anche di "ingenuità": certo si sono fatte molte ingenuità, ma l'obiettivo che ci si era proposti e che ancor oggi resta, a mio parere, valido, è quello di aver creato una struttura la più partecipata possibile per opporsi al potere dei datori di lavoro. Si provi comunque a pensare a cosa sarebbe successo se non ci fosse stato il



sindacato in quegli anni!

Non va dimenticata la figura dei preti operai, che anche nel nostro territorio sono stati un punto di riferimento per la loro riflessione e il loro impegno nelle fabbriche e nelle parrocchie.

E la Chiesa, in quegli anni? C'è stato un atteggiamento di chiusura, soprattutto da parte della gerarchia, mentre i gruppi parrocchiali, soprattutto in quelli giovanili, erano animati da un creativo fermento di idee e di iniziative.

In quel periodo erano mio valido riferimento culturale e spirituale non solo il gruppo parrocchiale e le comunità di base, ma anche altre comunità, ancor oggi per me "luogo di speranza", come Taizè e Bose, e altre più recenti. Cercavamo luoghi per poter prendere in considerazione documenti e lettere della "contestazione", i libri di don Milani, luoghi per poter riflettere in libertà.

E poi Giovanni XXIII, il papa che ha voluto il Vaticano II, il Concilio che ha scosso tutta la Chiesa dando risposte alle attese di un cambiamento. Mi piace ricordare due novità che incidono nella mia vita e nella vita di molti laici. Prima di tutto l'uso della lingua italiana nelle celebrazioni liturgiche, che rende più cosciente la partecipazione al rito. E poi – cosa per me di particolare importanza – la diffusione della Bibbia, quasi consegnata nelle mani di tutti i credenti. Mi pare che prima del Concilio la Parola di Dio fosse quasi "riservata" ai religiosi.

Mi fermo qui. Vi saluto e vi auguro buon lavoro.

Alfio Masi



ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La decima Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

LUNEDÌ 16 FEBBRAIO 2009

**alle ore 17.00 in prima convocazione
alle ore 18.00 in seconda convocazione**

presso la sede redazionale di Esodo
viale Garibaldi, 117 - Ve-Mestre (Tel. 041/5351908)

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2008
 - approvazione bilancio preventivo 2009
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
 - programma generale delle attività per l'anno 2009
 - varie ed eventuali

Si rammenta che in base all'articolo 20 dello Statuto "ogni associato può rappresentare per delega un solo altro socio".

AVVISO A TUTTI GLI ABBONATI/SOCI

È attivo un Forum, e può essere visitato, all'interno del sito di Esodo (<http://www.esodo.org>). Ciascun socio e lettore della rivista può intervenire su argomenti di attualità, che verranno via via proposti: argomenti che diverranno monografie della rivista o tema di convegni e seminari.

Chi desiderasse essere raggiunto dai nostri avvisi e informazioni, comunichi la sua E-mail alla nostra redazione (la E-mail di Esodo è: esodo@esodo.org).

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 4 ottobre-dicembre 2008

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 25.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: esodo@esodo.org

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl*
via Brunacci, 10/a

30175 Marghera (VE)

tel. 041/928954 - 041/935090

info@comsrl.com - www.comsrl.com



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)