

L'AMORE COME LEGGE

Per una rinnovata teologia della legge morale

SOMMARIO: I. LA LEGGE SMARRITA – II. ALLA RICERCA DELLA LEGGE PERDUTA: 1. *Radici bibliche*; 2. *Articolazione teologica* – III. LA LEGGE NUOVA: 1. *La grazia dello Spirito santo*; 2. *L'amore sino alla fine* – IV. LA LEGGE NATURALE: 1. *Legge posta nell'intimo*; 2. *L'amore del prossimo* – V. CARATTERISTICHE DELL'AMORE COME LEGGE MORALE: 1. *Interpersonalità*; 2. *Obbligatorietà*; 3. *Universalità e immutabilità*; 4. *Gradualità* – VI. L'AMORE RITROVATO

I. LA LEGGE SMARRITA

Dura lex, sed lex: l'antica sentenza sulla legge suona oggi ancora, in specifico riferimento alla legge morale, tutt'altro che anacronistica. La sua odierna validità ha, anzi, il sapore della rivincita¹.

Il peso della legge morale si era imposto in tutta la sua gravosità sul finire dell'epoca medievale, quando Guglielmo d'Ockham in particolare, dissolvendo la sintesi di Tommaso, aveva fatto dell'obbligo il carattere distintivo della legge. La legge morale non era più il potere che Dio partecipava alla libertà, ma il dovere che ad essa s'imponeva.

Con l'avvento dell'epoca moderna, l'uomo occidentale aveva però cominciato a scrollarsi di dosso il giogo della legge morale che papi e imperatori gli imponevano dall'alto di un'autorità affermata

¹ Per lo sviluppo storico del tema della legge morale, qui solo evocato, si veda l'informato studio di: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1* (= Biblioteca di Scienze Religiose 118), LAS, Roma 1996, 74-103.

come divina. Il progetto, culminato nella filosofia morale di Kant, era quello di rimpiazzare l'eteronomia divina con l'autonomia umana: il dovere morale non fu più, allora, il comandamento ingiunto da un'autorità che, per quanto divina, rimaneva esterna all'uomo, ma l'imperativo dettato internamente dalla ragione umana.

Non più *sotto* la legge, l'uomo occidentale risultava però ancora ad essa legato. Anzi, il peso della legge morale che prima gravava da *fuori*, ora si faceva sentire di *dentro*. L'autonomia della ragione umana, in modo forse ancor più subdolo che non l'eteronomia della volontà divina, ugualmente vincolava la libertà ai ceppi del *nomos*.

La definitiva liberazione dal peso della legge morale sembrò raggiunta con il superamento dell'epoca moderna, allorquando l'aspra critica della genealogia della morale occidentale condotta da Nietzsche propugnava di andare al di là del confine, marcato dalla legge, tra il bene e il male.

L'auspicio dell'uomo postmoderno, istruito da tale maestro, è di vivere *senza* legge, in uno spazio tutto vuoto a totale disposizione della sua libertà. Tale sembra essere il miraggio che affascina e tormenta l'uomo *post-legem*, sedotto dall'idea di una libertà senza legge morale e impaurito dalla sregolatezza che la libertà, senza legge morale, può praticare. Ne deriva l'esito paradossale della situazione delle società postmoderne, in cui, da una parte, si inneggia ad una libertà sciolta da ogni vincolo morale e, dall'altra, s'invocano leggi che la trattengono entro precisi limiti.

I luoghi emblematici in cui la necessità di leggi morali torna prepotentemente alla ribalta riguardano tutte le principali dimensioni della vita umana. La dimensione della vita personale deve oggi far fronte alle inquietanti scoperte della bioingegneria, ormai in grado di manipolare il patrimonio genetico della specie umana. La vita sociale, stratonata per un verso dai processi di globalizzazione e per altro verso dai particolarismi regionali ed etnici, vede alzarsi il tasso di conflittualità e di violenza. Lo scontro sociale trova pretesto ed enfasi nel fondamentalismo religioso che impugna la fede quale arma contro l'infedele. Ad urgere leggi morali nella vita personale, sociale e religiosa contribuisce l'impazienza, quella sorta di violenza nei confronti dei ritmi e dei tempi dell'umano vivere che la cultura del «tutto e subito» ha inoculato nell'individuo postmoderno.

Mal sopportata dalla libertà, proprio quando sembrava eliminata dall'orizzonte dell'agire umano, la legge morale si prende la rivincita, non solo perché torna a farsi valere, ma addirittura perché costringe la libertà, *obtorto collo*, a sottoporsi di nuovo al suo giogo.

II. ALLA RICERCA DELLA LEGGE PERDUTA

A fronte dell'apparente conflitto tra i desideri della libertà e la dura necessità della legge morale è opportuno chiedersi se esso non derivi da una concezione inadeguata della legge. Non potrebbe valere anche per la legge morale l'ipotesi di Alasdair MacIntyre, secondo il quale le categorie che pur continuiamo ad usare sono solo dei «simulacri di morale», schegge di un quadro concettuale ormai infranto e perduto?²

L'ipotesi vale in modo particolare per la categoria di «legge naturale», la cui storia, assimilabile a quella di «un'etichetta dietro la quale si sono concretati i più diversi – e spesso opposti – contenuti»³, ha prodotto lo sfinimento della categoria⁴ e solleva la domanda circa il suo attuale (non) senso⁵.

Per ovviare all'attuale difetto di comprensione, è opportuno innestare nuovamente la legge morale sull'albero capace di fornire la linfa necessaria alla fioritura del suo autentico significato. L'albero cui ci riferiamo affonda le sue radici nella Scrittura e cresce con la Tradizione. L'una e l'altra sono, infatti, le fonti – non uniche ma certo essenziali – alle quali la teologia attinge per il suo perenne lavoro di traduzione della verità del vangelo cristiano nel dialogo con la cultura ambiente.

Il presente studio assumerà dalla Scrittura l'ispirazione essenziale per la considerazione della legge morale. Per l'articolazione del tema mediteremo, invece, sull'opera più influente della tradizione teologico-morale, la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, sintesi originale delle precedenti correnti di pensiero scaturite dalla filosofia aristotelica e dalla teologia agostiniana. Rivisitando la dottrina tradizionale alla luce dell'insegnamento biblico, confidiamo di suggerire una rinnovata interpretazione della legge morale, più autenticamente cristiana e, al contempo, più predisposta ad entrare in dialogo critico con l'attuale cultura postmoderna.

² A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, 11-16.

³ E. CHIAVACCI, «Legge naturale», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 634-647: 634.

⁴ G. ANGELINI, «La legge morale naturale. Per rimediare allo sfinimento della categoria», *Teologia* 30/3 (2005) 235-245.

⁵ G. TRENTIN, «La legge morale naturale: aspetti storico-culturali», *Rivista di Teologia Morale* 38/150 (2006) 225-231.

1. *Radici bibliche*

«Io quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me» (Gv 12,32): l'anticipazione di Gesù ai suoi discepoli circa il suo imminente innalzamento sulla croce e nella gloria della resurrezione allude allo Spirito santo quale chiave di volta dei dinamismi essenziali della morale cristiana⁶.

La promessa di attirare tutti a sé annunciata da Gesù, infatti, si realizza per mezzo dello Spirito santo, il quale è effuso nella Pasqua allo scopo di condurre gli uomini «nella Verità tutta intera» (Gv 16,13), verità che è Cristo stesso⁷. Considerando la sua origine e la sua meta, l'attrazione dello Spirito può essere logicamente distinta in due momenti: il suo donarsi a partire da Cristo e il suo effondersi raggiungendo il cuore umano. Il dono dello Spirito, effuso su tutti, raggiunge non solo i giusti ma anche i peccatori. Incontrando il peccato, anzi, il dono dello Spirito cresce iperbolicamente sino a divenire (i)per-dono. Raggiungendo la libertà, lo Spirito crea e, nel caso – tutt'altro che raro – di una libertà compromessa dal peccato, ricrea le condizioni affinché l'uomo si lasci attirare in Cristo.

Comunque raggiunta dallo Spirito, la libertà non può non agire: è obbligata a re-agire. L'attrazione dello Spirito suscita inevitabilmente un'azione della libertà nei suoi confronti. A fronte dello Spirito che l'attrae, la libertà può resistere, indurendosi nel rifiuto a Cristo, oppure rendersi disponibile, lasciandosi plasmare dallo Spirito di Cristo. La scelta non è eliminabile. D'altra parte l'obbligo è anche la condizione perché la libertà possa agire, decidendosi per la resistenza o per la resa.

Volendo puntualizzare i dinamismi della morale cristiana appena evocati, possiamo rappresentarli secondo lo schema seguente:

1. L'attrazione dello Spirito
 - 1.1. Il dono dello Spirito
 - 1.2. La (ri)creazione della libertà
2. L'azione della libertà
 - 2.1. La resistenza della libertà
 - 2.2. La resa della libertà

⁶ Riprendiamo sinteticamente in questa sede i risultati dello studio contenuto nel volume: A. FUMAGALLI - F. MANZI, *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana* (= Trattati di etica teologica), EDB, Bologna 2005.

⁷ Gv 14,6: «Io sono la via, la verità e la vita».

Chiave di volta – come si diceva – di questa rappresentazione dei dinamismi essenziali della morale cristiana è lo Spirito santo, il quale attira, suscita e abilita la libertà all'azione. Come espresso dal recente Magistero morale della Chiesa, lo Spirito santo è «fonte e risorsa della vita morale»⁸.

Insistendo sulla chiave di volta dello Spirito santo, lo schema prospettato si propone come griglia interpretativa per cogliere l'unità e la distinzione tra i vari temi in cui la tradizione teologica, in specie l'elaborazione proposta da Tommaso nella *Summa Theologiae*, ha articolato la comprensione dell'agire morale⁹.

2. Articolazione teologica

Lo schema biblico dei dinamismi essenziali della morale cristiana, incentrato sull'attrazione dello Spirito santo, dovrebbe fungere – nell'interpretazione che andiamo suggerendo – quale criterio per comprendere l'articolazione dei vari temi morali prospettata da Tommaso, ed in particolare l'unità e la distinzione dei trattati in cui egli studia i «principi estrinseci»¹⁰ e i «principi intrinseci» dell'agire morale¹¹.

Lo sviluppo dell'interpretazione richiederebbe di rileggere i successivi trattati su la legge, la grazia, le virtù e i vizi, assumendo lo Spirito santo quale chiave di volta della loro comprensione¹². Tale

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, 28: EV 13/2606.

⁹ L'immersione della sistematica tommasiana nell'*humus* biblico non ha propriamente di mira l'esatta esegesi del pensiero dell'Aquinate. Si propone piuttosto come un atto ermeneutico che, senza risultare arbitrario, ha come oggetto proprio non l'esegesi esatta del testo della *Summa Theologiae*, ma la comprensione dell'agire morale.

¹⁰ Principi estrinseci dell'agire umano sono: il diavolo, che inclina al male; e Dio, che muove al bene istruendo mediante la «legge» e aiutando con la «grazia» (*S. Th.*, I-II, 90, prologo). I principi estrinseci sono altrimenti nominati da Tommaso come «principi esteriori»: *S. Th.*, I-II, 90, prologo; 109, prologo.

¹¹ *S. Th.*, I-II, 49, prologo. Principi intrinseci dell'agire sono le potenze e gli abiti, i quali, in quanto disposizioni buone o cattive, si specificano, rispettivamente, in «virtù» e «vizi» (*S. Th.*, I-II, 55, prologo).

¹² L'operazione sarebbe favorita dal fatto – prevedibile – che lo Spirito santo già gioca un ruolo esplicito nei vari trattati in cui è distinta la *Prima secundae* della *Summa Theologiae*, la parte cioè dedicata ai fondamenti della morale. Lo Spirito, infatti, è presente nel *trattato sulla legge*, culminante nella figura della legge nuova, la quale «principalmente è la stessa grazia dello Spirito santo» (*S. Th.*, I-II, 106, 1, resp.) La necessaria ed efficace presenza dello Spirito nell'uomo è, inoltre, l'oggetto proprio del breve ma penetrante *trattato sulla grazia*. La grazia dello Spirito santo informa, poi, il *trattato sulle virtù*, poiché – secondo Tommaso – delle virtù la grazia è «prin-

sviluppo esorbita però dai limiti del presente contributo, dedicato al solo tema della legge morale. Rimandando ad ulteriori studi la rilettura degli altri trattati, concentriamo allora l'attenzione sul trattato della legge, cercando di mettere a frutto l'insegnamento biblico che rivela lo Spirito santo quale chiave di volta della morale cristiana.

Nel trattato della *Summa Theologiae* ad essa dedicato, Tommaso distingue la legge in diverse figure. Egli parla, in sequenza, di legge eterna (q. 93), legge naturale (q. 94), legge umana (qq. 95-97), legge divina, distinta – quest'ultima – in antica (qq. 98-105) e nuova (qq. 106-108). La variegata specificazione del denominatore comune «legge», già lascia presentire che si tratta di un concetto analogico, non univocamente identico nelle diverse figure cui è attribuito¹³.

All'indagine analitica delle citate figure di legge, Tommaso premette una riflessione in generale sugli elementi costitutivi del concetto di «legge», raccolti, dopo essere stati discussi, nella definizione della legge come «comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività»¹⁴. La premessa di una definizione di legge coniata da Tommaso sulla base della cultura filosofico-giuridica latina del suo tempo potrebbe indurre a fare di essa la precomprensione in base alla quale interpretare l'intera trattazione¹⁵. Ma ciò solleverebbe il problema di come intendere le diverse figure di leggi, in specie quelle più connotate teologicamente, come la legge antica e la legge nuova.

In altra direzione suggerisce di muovere l'ispirazione biblica in base alla quale intendiamo rileggere il pensiero di Tommaso. Tale ispirazione, assumendo lo Spirito santo quale chiave di volta dei di-

cipio e radice» (*S. Th.*, I-II, 110, 3, ad 3). (Tommaso riferisce la citazione riportata alle virtù infuse. E, d'altra parte, «egli parla del fatto che all'uomo insieme con fede, speranza e carità vengono “infuse” anche tutte le altre virtù della vita morale»: E. SCHOCKENHOFF, «Le virtù e il bene», in L. MELINA - J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da Veritatis Splendor* (= Studi sulla persona e la famiglia 7), Lateran University Press, Roma 2004, 239-263: 263). Al trattato sulle virtù fa da contrasto il *trattato sui vizi*, deformazione di una libertà sradicata dalla grazia dello Spirito santo.

¹³ U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (= Kirche und Konfession 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, 140.

¹⁴ *S. Th.*, I-II, 90, 4, c. L'analogicità del concetto di legge nell'uso di Tommaso risalta tenendo conto di altre espressioni: «legge della concupiscenza (fomite)» (*S. Th.*, I-II, 91,6); «legge tirannica» (*S. Th.*, I-II, 92, 1, ad 4).

¹⁵ In questa linea si orienta: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (= Lectio 4), Glossa, Milano 1999, 158-170.

namismi della morale cristiana, invita a riconoscere nella figura della legge nuova il referente principale del concetto di legge morale. La legge nuova, infatti, – come vedremo – è tra le diverse figure di legge quella più compiutamente pneumatologica, la figura nella quale si svela pienamente l'«identità spirituale» della legge morale.

Per comprendere la legge morale non assumeremo, quindi, un previo concetto di legge per poi adattarlo al dono dello Spirito santo, ma, viceversa, alla luce dello Spirito santo cercheremo di comprendere ciò che, analogicamente, è detta legge morale. Proseguiamo pertanto lo studio, concentrando anzitutto l'attenzione sulla legge nuova quale principio analogato della legge morale, per poi considerare le altre figure di legge quali suoi correlati analogici¹⁶.

III. LA LEGGE NUOVA

La *lex nova* rappresenta il vertice del trattato sulla legge morale della *Summa* di Tommaso¹⁷ e si propone come chiave di volta della sua interpretazione¹⁸. Ma in che cosa consiste la legge nuova?

La legge nuova principalmente è la stessa grazia dello Spirito Santo, concessa a coloro che credono in Cristo. [...] Tuttavia la nuova legge contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito Santo, o a esercitare codesta grazia; ed essi sono aspetti se-

¹⁶ La concezione della legge nuova come *analogatum princeps* della legge morale, derivata da un'interpretazione di matrice biblica dei trattati morali della *Summa Theologiae*, trova conforto all'interno stesso dell'opera di Tommaso. Anche lungo il corso della *Expositio* sulla *Lettera ai Romani*, opera contemporanea o di poco posteriore alla *Summa Theologiae*, la legge nuova costituisce il principale analogato degli altri tre tipi di legge ivi contemplati: la legge di Mosé, la legge della concupiscenza, la legge naturale. A conferma si veda: J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino* (= Studi e ricerche 8), Lateran University Press, Roma 2004, 309.

¹⁷ Un acuto interprete, che consacrò la sua tesi di laurea in teologia proprio al tema della legge nuova in S. Tommaso, è: A. VALSECCHI, *La «legge nuova» del cristiano secondo san Tommaso d'Aquino (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana)*, Varese 1963. Del medesimo autore si veda poi la voce: «Legge nuova», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 647-658; ripresa in: *Legge nuova*, in L. ROSSI - A. VALSECCHI (edd.), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 534-544.

¹⁸ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 206-216.

condari della nuova legge, che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola viva, o mediante gli scritti. Si deve quindi concludere che la legge nuova principalmente è una legge infusa e secondariamente è una legge scritta¹⁹.

La legge nuova consta dunque di due elementi: un elemento principale ed interiore – la grazia dello Spirito Santo – e un elemento secondario ed esteriore – i precetti della Scrittura e della Tradizione – che predispongono ad accogliere o ad esercitare la grazia.

1. La grazia dello Spirito santo

Identificando la grazia dello Spirito santo con l'elemento principale (*potissimum*) della legge nuova, Tommaso innova il corso della tradizione precedente, ponendosi come *unicum* nell'orizzonte della scolastica medievale. Varcando i limiti dell'opinione teologica comune e la sua stessa precedente opinione, la quale pur riteneva che la legge nuova veicolasse la grazia, egli giunge a concepire la grazia stessa come legge. «La legge nuova non solo porta con sé la grazia – anche se resta da chiarire il *come* –, essa è la grazia stessa»²⁰.

L'identificazione della grazia dello Spirito santo con la legge nuova comporta una concezione inedita di legge che, pur giungendo all'uomo dall'esterno, agisce dal suo interno. La legge nuova (così aggettivata perché «legge della nuova alleanza») è, secondo la promessa riferita dal profeta Geremia, una legge posta da Dio nell'intimo dell'uomo: «Dice il Signore: “Porro la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore”» (31,33)²¹. La legge nuova è, usando il termine divenuto classico nella teologia, «legge infusa (*lex indita*)»²².

La particolare natura della legge nuova impedisce di considerarla come un codice esteriore di precetti ed esige invece di intenderla co-

¹⁹ S. *Th.*, I-II, q. 106, a.1, c.

²⁰ O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione* (= Strumenti 54), Queriniana, Brescia 1994, 315, il quale si appoggia allo studio di: U. KÜHN, *Via caritatis*, 194. La tesi di Kühn trova il favore di: S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 211.

²¹ La riflessione di Tommaso sulla legge nuova prende avvio, nel primo articolo della prima questione ad essa dedicata, proprio dalla citazione di Geremia riportata nella lettera agli Ebrei 8,8-10: cf S. *Th.*, I-II, 106, 1.

²² S. *Th.*, I-II, 106, 1. «Nessun termine moderno può rendere esattamente la parola latina “indita”. Il verbo “indere” significa “mettere dentro”, “ispirare”, “infondere”, così come si dice, “infondere paura”. Significa perciò mettere nell'intimo, il che corrisponde all'espressione “mettere nei cuori” di Geremia»: S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 210.

me dinamismo interiore. A tal proposito Tommaso parla di «*instinctus Spiritus Sancti*»²³, il quale istruisce e, al contempo, muove l'agire umano. Nel suo commento alla lettera ai Romani, Tommaso spiega che «lo Spirito Santo [...], inabitante nell'anima, non solo insegna (*docet*) che cosa è necessario compiere illuminando l'intelletto sulle cose da farsi (*intellectum illuminando de agendis*), ma anche inclina ad agire con rettitudine (*inclinat ad recte agendum*)»²⁴. L'azione dello Spirito è di ordine regolativo e propulsivo. La grazia dello Spirito è norma e impulso della libertà.

La duplice mansione dello Spirito santo, regolativa e dinamica, è ciò che consente di attribuirgli, pur analogicamente, il nome di «legge». Per giustificare questa possibilità occorre rifarsi al significato assegnato da Tommaso a tale nozione. Mutuando la definizione dalla cultura ambiente, egli – come già si diceva – intende per legge un «comando della ragione (*ordinatio rationis*) ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività»²⁵. L'espressione *ordinatio rationis*, caposaldo dell'intera definizione, suggerisce un duplice significato. «Il termine latino *ordinatio* significa prima di tutto *porre un ordine*, stabilire un piano di direzione, in cui i mezzi siano adattati e proporzionati al fine; significa inoltre *imporre un ordine*: comandare e obbligare. Nel primo significato la legge è essenzialmente opera della ragione, appartiene alla ragione; [...]. Nel secondo significato la legge è opera ed espressione della volontà»²⁶. La duplice accezione del termine *ordinatio* consente di intendere la legge non semplicemente come ciò che si presenta alla ragione (*ordo*), ma anche come ciò che muove la volontà. L'osservazione è confermata dallo stesso Tommaso: «La legge è una regola, o misura dell'agire, in quanto uno viene da essa spinto (*inducitur*) all'azione, o viene stornato (*retrahitur*) da quella»²⁷.

Il significato mutuato dalla cultura ambiente suggerisce a Tommaso la possibilità di assegnare allo Spirito santo il nome di legge.

²³ S. Th., I-II, 68, 2. S. PINCKAERS, «L'instinct et l'Esprit au coeur de l'éthique chrétienne», in C.J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire* (= Études d'éthique chrétienne 37), Éditions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1991, 213-223.

²⁴ In *Epistulam ad Romanos*, c. VIII, lect. 1. Il passo è citato da VS 45.

²⁵ S. Th., I-II, 90, 4, c.

²⁶ R. VELA, «Introduzione», in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, vol. XII: *La legge*, 31 nota 3 (I-II, q. 90, a.1)

²⁷ S. Th., I-II, q. 90, a.1, resp.

Lo Spirito, infatti, svolge nei confronti della libertà umana la duplice mansione di principio regolativo e dinamico. Attribuendo il nome di legge allo Spirito, Tommaso non sorvola sul fatto che tra la concezione della legge della cultura ambiente e la concezione dello Spirito santo come legge non vi sia semplice coincidenza, ma rapporto di analogia. Egli, infatti, nomina la grazia dello Spirito santo non con il solo titolo di «legge», ma di «legge nuova», significando con l'aggettivo la differenza specifica che intercorre tra la grazia dello Spirito santo e la nozione comune di legge.

2. *L'amore sino alla fine*

Benché infusa nell'intimo dell'uomo, la legge nuova non è posta nel suo cuore come un tesoro sepolto in un terreno. Come una linfa, piuttosto, essa è destinata ad innervare la libertà umana, affinché dalle radici più profonde dell'identità morale risalga alimentando la ramificazione delle disposizioni ad agire, sino a produrre gli atti. La legge nuova – detto con Tommaso – ordina convenientemente sia gli atti interiori dello spirito dell'uomo che gli atti esteriori del suo corpo²⁸. La «grazia interiore», sottomettendo «la carne allo spirito», produce «opere esterne e sensibili»²⁹. Le azioni prodotte sotto la mozione della grazia sono le opere della carità³⁰: «la grazia dello Spirito santo – infatti – si manifesta mediante la fede operante nella carità»³¹. Si possono descrivere le opere della carità derivanti dalla legge non scritta della grazia? Si può, cioè, rinvenire traccia scritta di quale forma assuma l'agire umano sotto la guida dello Spirito?

La risposta invita a richiamare la duplice forma della legge nuova, la quale «principalmente è una legge infusa, e secondariamente è una legge scritta»³². La traccia scritta della legge nuova, relativa a ciò che predispone alla grazia o in cui si esercita, è rinvenibile negli «scritti del nuovo Testamento», in specie nella «scrittura dei Vangeli», al punto da poter affermare (una volta fatto salvo il suo principale

²⁸ S. *Th.*, I-II, 108, 1-3.

²⁹ S. *Th.*, I-II, 108, 1, c.

³⁰ Da questo tipo di azioni, che derivano dalla grazia, Tommaso distingue le azioni che concorrono a produrla, ovvero le azioni sacramentali. Le une e le altre appartengono comunque, in diverso modo, al regime della grazia: cf. S. *Th.*, I-II, 106, 1, c; 108, 1, c.

³¹ S. *Th.*, I-II, 108, 1, c.

³² S. *Th.*, I-II, 106, 1, c.

carattere di legge infusa) che la «legge nuova non è che il Vangelo»³³. Sulla scorta di Agostino, Tommaso è ancora più puntuale nel rinvenire il testo scritto che, nell'orizzonte neotestamentario, svetta su ogni altro: si tratta del Discorso della montagna, riportato ai capitoli 5-7 del Vangelo di Matteo³⁴. L'esplicita ripresa del commento di Agostino a tale Discorso da parte di Tommaso invita a prenderlo in diretta considerazione.

In apertura al suo commento, Agostino presenta il Discorso della montagna come il vertice e il compendio della vita cristiana: il vertice, poiché in esso si riscontra «la norma definitiva della vita cristiana per quanto attiene a un'ottima moralità»; il compendio, poiché «in esso vi sono tutti i precetti che attengono a regolare la vita»³⁵. In questa scia, si potrebbe dire che l'intero Discorso della montagna illustra la via graduale ed ascendente sulla quale la libertà umana è attirata dallo Spirito santo sino a raggiungere la piena conformazione a Cristo, amando come lui ha amato.

La gradualità ascendente della vita cristiana è scandita dalle sette beatitudini poste proprio in apertura al Discorso della montagna e culminanti nell'ottava e ultima beatitudine³⁶: «Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,10), ampliata da Gesù nel suo rivolgersi in forma diretta agli uditori: «Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli» (Mt 5,11-12). L'ottava beatitudine, compendio e vertice delle altre, prospetta la persecuzione «per causa della giustizia». La precisazione risulta

³³ S. *Tb.*, I-II, 106, 1.

³⁴ S. *Tb.*, I-II, 108, 3.

³⁵ SANT'AGOSTINO, «De Sermone Domini in monte», I, 1.1, in *Opere esegetiche*, (= Opere di Sant'Agostino X/2), Città Nuova, Roma 1997, 82-83.

³⁶ In riferimento alla scansione graduale delle prime sette beatitudini, Agostino articola l'intero suo commento al Discorso, distinguendolo in sette parti, in modo tale che ciascuna di esse, illustri paradigmaticamente il contenuto della corrispondente beatitudine. La costante presenza dello Spirito è puntualmente segnalata facendo corrispondere a ciascuna beatitudine uno dei sette doni dello Spirito santo. L'adesione della libertà, invece, è evocata mediante le sette invocazioni contenute nella preghiera del Padre nostro, ciascuna fatta corrispondere a un dono dello Spirito e dunque alla rispettiva beatitudine. Al di là della struttura aritmetica, certo debitrice dell'arte retorica e del fascino della simbologia numerica, l'indubbio pregio del commento di Agostino consiste nell'aver posto in rilievo, nella traccia scritta della legge nuova – il Discorso della montagna –, il movimento e la direzione che la grazia dello Spirito santo infonde, ineffabilmente, nell'intimo dell'uomo.

del tutto decisiva. Non è lo stato di persecuzione in sé e per sé ad essere indicato come il vertice beato della morale cristiana, ma la persecuzione motivata dalla giustizia, la quale, peraltro, deve essere compresa in riferimento a Gesù. In tal senso orienta decisamente il parallelo sinonimico stabilito da lui stesso tra le due espressioni contenute nell'ultima beatitudine: «per causa della giustizia» e «per causa mia».

La causa di Gesù, rivelata definitivamente nella persecuzione patita durante la sua Pasqua, è di condurre l'amore al suo compimento finale, di condurlo «sino alla fine» (Gv 13,1). L'amore sino alla fine, sino alla massima grandezza, si rivela nel dono totale della vita di Gesù per gli altri (cf Gv 15,13). Questa grandezza suprema dell'amore risplende di drammatica luminosità quando gli amici per i quali egli dà la vita assumono il volto di Giuda, quando cioè il suo amore sormonta anche il tradimento mortale.

Se la causa di Gesù è di amare sino alla fine, allora il vertice della morale cristiana, indicato dall'ottava beatitudine del Discorso della montagna che chiede di amare anche il persecutore per causa di Gesù, trova formulazione nel suo comandamento: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Nel «come» dell'amore di Gesù si concentra il contenuto della legge nuova. Il comandamento nuovo dell'amore, assegnando all'amore umano il «come» dell'amore di Gesù, giunge sino a comprendere i nemici. La sua esplicita formulazione è presentata, sempre nel Discorso della montagna, per contrasto con quella degli scribi e dei farisei:

Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti (Mt 5,43-45).

IV. LA LEGGE NATURALE

La figura integrale della legge morale, che ha il suo principio analogato nella legge nuova, non si esaurisce in quest'ultima, ma deve essere completata dai suoi correlati analogici. Si tratta per questo di interpretare le altre figure di legge considerate da Tommaso in analogia alla legge nuova. Nella misura in cui l'interesse – come nel nostro caso – verte sulla legge specificamente morale, il compito può essere limitato ad articolare il rapporto tra la legge nuova e la legge

naturale. A quest'ultima, infatti, possiamo ricondurre le altre figure della legge eterna, umana e divina antica: nella legge naturale risuona la legge eterna ed è fondata la legge umana; il suo contenuto, inoltre, coincide con quello dei precetti propriamente morali della legge divina antica³⁷.

La relazione che le leggi eterna, umana e divina antica, a diverso titolo, intrattengono con la legge naturale permette di limitare a quest'ultima il confronto analogico con la legge nuova. Tale confronto può essere specificato come *analogia amoris*: analogia, perché la conoscenza della legge naturale è riferita alla legge nuova³⁸; *amoris*, perché il contenuto della legge nuova, al quale riferiamo la legge naturale, è l'amore sino alla fine rivelato da Gesù.

1. Legge posta nell'intimo

L'analogia tra la legge naturale e la legge nuova, prima ancora che rispetto al loro contenuto, può essere stabilita rispetto alla loro intima presenza nell'uomo. A questo riguardo si deve riconoscere, come è proprio dell'analogia, una somiglianza e una dissomiglianza. La somiglianza è dovuta al fatto che la legge naturale e la legge nuova sono essenzialmente leggi non scritte. Anche la legge naturale, come

³⁷ Motiviamo meglio quanto osservato. La *legge eterna*, definibile come «la ragione o piano della divina sapienza, relativo ad ogni azione e ad ogni moto» (S. *Th.*, I-II, 93, 1, c.) dell'universo creato, rientra nella determinazione della legge morale nella misura in cui riguarda l'uomo. Allorquando, però, la legge eterna è riferita all'uomo viene a coincidere con la legge naturale. Quest'ultima, infatti, è per definizione «la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole» (S. *Th.*, I-II, 91, 2, c.). Trattando dunque della legge naturale, considereremo il riflettersi nell'uomo della legge eterna di Dio. Anche la considerazione della *legge umana* può essere fatta rientrare in quella della legge naturale. Infatti, la legge umana, la legge cioè positivamente istituita dagli uomini, «in tanto ha natura di legge, in quanto deriva dalla legge naturale. Ché se in qualche cosa è contraria alla legge naturale, non è più legge ma corruzione della legge» (S. *Th.*, I-II, 95, 2, c.). Infine, anche il profilo propriamente morale della *legge antica*, al quale siamo direttamente interessati, si ritrova nella considerazione della legge naturale. Difatti, «tutti i precetti morali [della legge antica], sia pure in maniera diversa, appartengono alla legge naturale» (S. *Th.*, I-II, 100, 1, c.).

³⁸ «Una conoscenza si dice analoga quando ciò che deve esser conosciuto, è conosciuto non in se stesso (nella sua essenza), ma "soltanto" nella sua relazione a un'altra cosa che conosciamo. Un concetto si chiama analogo quando esprime qualcosa non definendolo nella sua essenza, ma in una diversa relazione o in un diverso rapporto con qualcosa che noi conosciamo»: H. VORGRIMLER, «Analogia», in ID., *Nuovo Dizionario Teologico* (= Dizionari e concordanze), EDB, Bologna 2004, 41-43: 42.

la legge nuova, non necessita di una promulgazione scritta perché è scritta, in modo peraltro incancellabile, «nel cuore dell'uomo»³⁹.

Si potrebbe obiettare che mentre la legge nuova è donata all'uomo da Dio, la legge naturale è in possesso dell'uomo, opponendo quindi l'assoluta teonomia della prima alla totale autonomia della seconda. In favore della tesi si potrebbe magari addurre la nota citazione della lettera ai Romani, in cui Paolo osserva che: «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi» (2,14). Ma questa interpretazione autonomista non tiene conto del fatto che la legge naturale è nell'uomo «non come nel suo principio misurante e regolante», ma «come in un soggetto regolato e misurato». Essa, cioè, può dirsi «legge, non essenzialmente, ma per partecipazione»⁴⁰. Lo conferma la stessa definizione della legge naturale in quanto «partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole»⁴¹. E poiché la legge eterna «altro non è che la ragione o piano della divina sapienza, relativo ad ogni azione e ad ogni moto»⁴², in Dio ha la sua origine. Anche la legge naturale, dunque, come la legge nuova, è posta nell'intimo dell'uomo da Dio⁴³.

Questa comune derivazione da Dio che rende somiglianti la legge naturale e la legge nuova potrebbe essere altrimenti espressa dicendo che entrambe sono leggi infuse: non solo la legge nuova, infatti, è «infusa nei cuori»⁴⁴, ma «infusa» è anche la legge naturale⁴⁵. Proprio questo rilievo, però, già implica la dissomiglianza tra le due leggi. È lo stesso Tommaso che puntualizza la diversità di infusione dell'una e dell'altra legge e ne spiega il significato.

In duplice modo qualcosa è infuso nell'uomo. Primo, come qualcosa appartenente alla natura umana, e così la legge naturale è legge infusa nell'uomo. Secondo, infuso nell'uomo come qualcosa ulteriormente aggiunto alla natura me-

³⁹ *S. Th.*, I-II, 94, 6, sc.

⁴⁰ *S. Th.*, I-II, 90, 1, ad 1.

⁴¹ *S. Th.*, I-II, 91, 2, c.

⁴² *S. Th.*, I-II, 93, 1, c.

⁴³ L'essenziale dimensione teologica della legge naturale è ulteriormente suggerita da Tommaso con il ricorso alla metafora della luce: «La luce della ragione naturale che ci permette di discernere il male e il bene, – scrive l'Aquinate – altro non è in noi che un'impronta della luce divina» (*S. Th.*, I-II, 91, 2, c.). Superando probabilmente la *mens* tommasiana, si potrebbe intendere per «luce divina» lo Spirito santo, avvalorando l'interpretazione che andiamo suggerendo della legge naturale come correlato analogico, «impronta» della legge nuova.

⁴⁴ *S. Th.*, I-II, 106, 1, sc.

⁴⁵ *S. Th.*, I-II, 106, 1, 2.

dianete un dono di grazia. E in questo modo la legge nuova è infusa nell'uomo, non solo come indicazione di ciò che deve essere fatto, ma anche come aiuto a compierlo⁴⁶.

La dissomiglianza della legge naturale rispetto alla legge nuova riguarda il fatto che quest'ultima, oltre che esigere il bene, è la risorsa per compierlo. Tale risorsa risulta quanto mai essenziale in vista del grado eccelso di bene cui la legge nuova dispone rispetto al grado di bene prospettato dalla legge naturale. I due diversi gradi di bene possono essere illustrati considerando il contenuto delle due leggi, e dunque specificando l'analogia come *analogia amoris*.

2. L'amore del prossimo

L'*analogia amoris* tra la legge nuova e la legge naturale ha il suo principio analogato nel comandamento nuovo dell'amore. A tale forma suprema dell'amore vanno dunque correlati i precetti della legge naturale. Tali precetti trovano compendio nel Decalogo, il quale, come il Discorso della montagna rispetto alla legge nuova, può essere considerato la traccia scritta della legge naturale. Il Decalogo, infatti, è il testo della legge antica, positivamente rivelata da Dio al popolo di Israele, in cui trovano compendio e formulazione tutti i dettami della legge naturale⁴⁷.

⁴⁶ S. Th., I-II, 106, 1, ad 2.

⁴⁷ La legge antica comprende tre generi di precetti: «i *precetti morali*, che si riducono ai dettami della legge naturale; quelli *cerimoniali*, che sono determinazioni del culto divino; e i *precetti giudiziali*, che sono determinazioni della giustizia tra gli uomini» (S. Th., I-II, 99, 4, c). Mentre i precetti cerimoniali e giudiziali, alla cui osservanza «era tenuto il solo popolo ebreo» (S. Th., I-II, 98, 5, c), «sono stati abrogati con la venuta di Cristo» (S. Th., I-II, 104, 3, c), i precetti morali, «sia pure in maniera diversa, appartengono alla legge naturale» (S. Th., I-II, 100, 1, c). Il diverso titolo di appartenenza alla legge naturale è precisabile in riferimento alla suddivisione dei precetti morali in tre categorie. La categoria dei «principi primi (*prima principia*)», evidentissimi, «che non hanno bisogno di altre promulgazioni, essendo scritti nella ragione naturale, quasi come cose per sé note» (S. Th. I-II, 100, 3, c); su tutti il principio «il bene è da farsi e da cercarsi, il male da evitarsi (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)» (S. Th., I-II, 94, 2, c). Dai principi primi derivano quali conclusioni immediate i «precetti secondi (*secunda praecepta*)», «che si possono subito apprendere con una breve riflessione dai primi principii universali» (S. Th., I-II, 100, 3, c): tali sono i precetti del Decalogo. Seguono, poi, quelle che potremmo definire «norme terze», ulteriori conclusioni mediate da «molta riflessione sulle diverse circostanze, la cui diligente considerazione non è di tutti, ma solo dei sapienti (*philosophos*)» (S. Th., I-II, 100, 1, c): per esempio, dal quinto comandamento, che proibisce l'omicidio, si può dedurre «la proibizione dell'odio e di qualsiasi violenza

L'*analogia amoris* con il comandamento nuovo dell'amore richiede che i precetti del Decalogo siano interpretati in chiave amorosa. Tale interpretazione è legittimata dal fatto che tutti i precetti morali della legge naturale in esso compendianti⁴⁸, benché «molteplici per la diversità delle cose ordinate»⁴⁹, convergono «in questo unico comandamento: "Amerai il prossimo tuo come te stesso"»⁵⁰. Esplicito, a questo riguardo, è Paolo:

Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore (Rm 13,8-10).

I precetti del Decalogo si riassumono nel comandamento di amare il prossimo. Quale analogia ricorre tra questo comandamento e il comandamento nuovo dell'amore di Gesù? In che relazione stanno queste due forme dell'amore? Lo spunto per il confronto analogico è presente nella già citata antitesi riportata nel Discorso della montagna. Riprendiamola per esteso.

Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,43-48).

L'amore dei nemici, paradigma straordinario dell'amore sino alla fine comandato da Gesù, eleva l'amore umano sino alla perfezione

contro il prossimo» (S. *Th.*, I-II, 100, 11, c). La triplice articolazione della legge naturale può essere sinteticamente ritrovata nel solo testo del Decalogo, al quale sono riconducibili tutti i precetti morali, universali e particolari. I comandamenti del Decalogo, infatti, in quanto precetti secondi, contengono pur in maniera diversa sia i principi primi che le norme terze. I primi principi «vi sono contenuti come sono contenuti i principi nelle conclusioni prossime»; le norme terze, invece, «vi sono contenute come le conclusioni nei principi» (S. *Th.*, I-II, 100, 3, c).

⁴⁸ S. *Th.*, I-II, 100, 3.

⁴⁹ S. *Th.*, I-II, 99, 1, c.

⁵⁰ S. *Th.*, I-II, 99, 1, ad 2. Il comandamento dell'amore del prossimo non è esclusivo dell'amore di Dio, perché «nell'amore del prossimo è incluso anche l'amore di Dio, quando si ama il prossimo per Dio» (S. *Th.*, I-II, 99, 1, ad 2). Nei comandamenti del Decalogo riguardanti il prossimo, la cosiddetta «seconda tavola», che segue alla «prima tavola» dei comandamenti riguardanti Dio, può dunque essere riconosciuto il compendio dell'intera legge naturale.

dell'amore divino. Confrontato con la straordinaria perfezione di un amore che giunge sino ad amare il nemico, l'amore del prossimo illustrato nel Decalogo potrebbe essere definito imperfetto. L'ipotesi è stata effettivamente percorsa da Tommaso, il quale concepisce la differenza tra la legge nuova e la legge naturale secondo il binomio *perfectum/imperfectum*⁵¹. Egli spiega che «due leggi si possono distinguere in modo duplice. Primo, come del tutto diverse, poiché ordinate a fini diversi [...]. Secondo, due leggi si possono distinguere in base al fatto che l'una più prossimamente ordini al fine, mentre l'altra più remotamente»⁵². Di questo secondo tipo è la differenza tra la legge nuova e la legge naturale, poiché l'amore dei nemici, illustrato nel Discorso della montagna, imita l'amore di Cristo più da vicino di quanto non lo faccia l'amore del prossimo descritto nel testo del Decalogo. Il grado amoroso del primo supera quello del secondo.

Alla luce del binomio perfetto/imperfetto, l'*analogia amoris* invita a comprendere l'amore del prossimo come un grado inferiore dell'amore sino alla fine. L'amore del prossimo non si contrappone, infatti, all'amore sino alla fine, ma ad esso dispone pur senza giungere alla sua perfezione. L'imperfezione dei precetti del Decalogo, peraltro, se in negativo esprime ciò che manca alla perfezione dell'amore, in positivo segnala il grado basilare al di sotto del quale l'amore viene meno. Si pensi ad una montagna a picco sul mare. Affinché l'alpinista possa raggiungere la sommità deve essere almeno sopra il pelo dell'acqua: al di sotto annegherebbe. Se l'amore sino alla fine è la vetta dell'amore, l'amore del prossimo contemplato nella seconda tavola del Decalogo rappresenta l'imprescindibile base da cui partire. I precetti del Decalogo, vietando ciò che compromette gravemente la vita del prossimo, indicano il livello minimo della vita amorosa, al di sotto del quale si apre l'abisso della violenza mortale. Questo livello minimo dell'amore, che si astiene dal fare male al prossimo, è già nell'orizzonte del bene: «cessare di compiere il male è in qualche modo un bene»⁵³. L'interpretazione amorosa dei precetti negativi del Decalogo, permette di rivalutarli nella loro positiva funzione. Essi non sono il «no» imposto alla libertà individuale, ma il «sì» dichiarato alla relazione interpersonale e sociale.

⁵¹ S. *Th.*, I-II, 107, 1, ad 2.

⁵² S. *Th.*, I-II, 107, 1, c.

⁵³ S. *Th.*, I-II, 92, 2, 1.

V. CARATTERISTICHE DELL'AMORE COME LEGGE MORALE

L'interpretazione proposta della legge morale in chiave amorosa o, meglio, dell'amore come legge può essere continuata con l'indicazione delle sue principali caratteristiche. Metteremo in luce anzitutto l'*interpersonalità*, quindi l'*obbligatorietà*, poi, in modo congiunto, l'*universalità e l'immutabilità* e, infine, la *gradualità*.

1. *Interpersonalità*

In quanto amore, la legge morale è essenzialmente interpersonale, riguarda cioè la relazione amorosa di (almeno due) persone. Questa concezione interpersonale della legge critica e supera una concezione "legalistica" della morale, nella quale il legame in gioco non è quello della relazione amorosa con l'altro, ma quello dell'individuo con un precetto impersonale. In questa visione il bene non è «comune», non è il «noi» della comunione amorosa, ma il bene «privato», di un «io» senza «tu».

Ridotta a istanza privata, l'osservanza della legge morale diviene, tutt'al più, una questione di coerenza soggettiva. L'amore per gli altri non costituisce più la sostanza della legge morale, ma l'obbligo che essa impone. L'altro è amato in nome della legge e non per amore. Il «non uccidere», per esempio, scadrebbe da salvaguardia della vita dell'altro a pura osservanza di una norma. La legge morale non sarebbe dunque intrinseca all'amore interpersonale, ma risulterebbe ad esso estrinseca, imposta dall'autorità che detta legge. Scorporato dall'amore interpersonale, l'obbligo della legge diviene un dovere della singola persona.

Non più concepita come legame amoroso con l'altro, la legge morale rientra tutta nell'orizzonte dell'io. In tal modo l'oggettività dell'altro, quella sua alterità che rende oggettiva la legge, implode nella soggettività. L'unica oggettività che rimane è la formalità della legge, la sua lettera scritta e l'obbligo che la fa valere. Ora, se la parola «legge», al di là dell'esattezza di tale etimologia, può essere derivata dal verbo «legare»⁵⁴ perché obbliga ad agire, diverso è che tale obbligo scaturisca dall'altro da amare, piuttosto che da un precetto da osservare.

⁵⁴ «Dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum»: S. Th., I-II, 90, 1, c. Per la storia di questa etimologia si veda: E. Lio, «Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso (S. Th., 1-2, q. 90, a. 1) "Lex... dicitur a ligando"», *Divinitas* 1/1 (1957) 372-395.

Il consenso attorno a una concezione amorosa della legge morale potrà crescere nella misura in cui verrà riconosciuta la natura essenzialmente relazionale dell'uomo, il suo «essere-con-e-per» gli altri; nella misura in cui – per dirla con un termine privilegiato dalla filosofia e teologia contemporanee – l'essere umano sarà riconosciuto in quanto «persona»⁵⁵.

Da una siffatta visione antropologica scaturisce una legge morale che non si riduce al dovere di non ledere gli altri nei loro diritti fondamentali, ma invita a mantenere e promuovere con loro una relazione buona. Essa non traccia un cerchio attorno agli individui accontentandosi che non sia invaso da altri, senza preoccuparsi di come in tale spazio privato gli individui vivano e, magari, muoiano; non rinchiude i singoli uomini ciascuno sotto un campana di vetro, ma li connette nella rete interpersonale della comunità umana. Una siffatta legge morale richiama l'uomo a vivere secondo la sua “natura” amorosa, riconoscendo il debito di vita che egli deve agli altri.

2. *Obbligatorietà*

Se la legge morale consiste essenzialmente nel legame amoroso con l'altro, sorge la domanda circa la sua obbligatorietà. L'amore sembrerebbe escludere ogni obbligo: parlare d'amore non significa fare ingresso nel regno della pura gratuità? Può forse l'amore essere imposto per legge? Il carattere imperativo, proprio della legge, non contraddice la libertà richiesta per amare? Ma se si esclude ogni obbligo, l'amore può ancora vantare la funzione di legge? Per essere tale non dovrebbe comportare l'obbligo di agire?

L'antagonismo tra imperativo della legge e libertà dell'amore è più apparente che reale. Esso sussiste nella misura in cui la legge è intesa come ordine impersonale cui il soggetto deve adeguarsi. Simile concezione di legge è però un prodotto della modernità occidentale, che assume come entità originaria l'autonomia del singolo.

⁵⁵ Nel mondo latino il termine *persona* – forse dal verbo *per-sonare*, risuonare, suonare-attraverso – indicava la *maschera* che l'attore indossava per assumere il volto del proprio personaggio. L'antico significato già esprime il carattere essenzialmente relazionale dell'uomo, il suo essere ri-volto verso gli altri. Questo incipiente significato trova sviluppo nell'insegnamento magisteriale della Chiesa, espresso, per esempio, come segue: «L'uomo per la sua intima natura è un essere sociale, e senza rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 12).

Qualora si definisca la legge nel quadro di un legame amoroso, essa perde la sua incompatibilità con la libertà personale, arrivando anzi a suscitare.

Nella misura in cui l'amore è legame con l'altro, dall'altro proviene l'imperativo: «Amami!» che, almeno, significa: «Non uccidermi!»⁵⁶. Ma tale imperativo, al di là della forma, è effettivamente un imperativo? «Sì – risponderebbe Ricoeur – se dietro l'ingiunzione si intende il rimprovero, la supplica dell'amore che invita con insistenza alla reciprocità»⁵⁷. La forza imperativa dell'amore è l'appello di coloro che chiedono di essere amati. L'amore non esclude, dunque, ma implica un obbligo, facendo appello alla propria responsabilità per l'altro.

La forza imperativa dell'amore, non disponendo che dell'appello all'altro è, in certo senso, debole. Nient'altro impone di obbedire al comandamento dell'amore se non l'invocazione di chi chiede di essere amato. Un'immagine di questa debolezza dell'amore la si può rinvenire in ciò che Hans Jonas definisce «l'archetipo atemporale di ogni responsabilità», quella dei genitori nei confronti del figlio. Con il suo solo vagito, «il neonato [...] rivolge inconfutabilmente un "de- vi" all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui»⁵⁸. Il neonato, nella sua estrema fragilità, fa appello alla responsabilità amorevole dei genitori. La sua fragilità è comandamento d'amore. L'amore obbliga suscitando un'obbedienza amante.

3. *Universalità e immutabilità*

L'interpretazione in chiave amorosa della legge morale si prolunga in una rinnovata comprensione di due caratteri riconosciuti dalla tradizione teologico-morale alla legge naturale: l'universalità e l'immutabilità. Essi esprimono in ogni circostanza spaziale e temporale la validità del comandamento dell'amore, l'«ovunque» e il «sempre» dell'esigenza

⁵⁶ L'alterità del prossimo, necessariamente e inevitabilmente presente nella vita di ciascuno, costituisce – secondo Emmanuel Lévinas – la fonte stessa dell'obbligo morale. La prima responsabilità dell'etica è, secondo lui, «l'accoglimento di fronte e di faccia dell'Altro da parte mia»: *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (= Già e non ancora 57), Jaca Book, Milano 1980, 77. Per un inquadramento più generale della questione: G. FERRETTI, «Esperienza morale ed esistenza di Dio», *Archivio Teologico Torinese* 8/1 (2002) 17-36.

⁵⁷ P. RICOEUR, «Théonomie et/ou autonomie», *Archivio di filosofia* 62 (1994) 24.

⁵⁸ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (= Filosofia 232), Einaudi, Torino 1993, 162-163.

di amare. In negativo, universalità e immutabilità della legge morale dichiarano che non esiste alcun luogo e alcun momento in cui gli uomini possano vivere all'altezza della loro natura interpersonale prescindendo dall'amore: l'universalità della legge morale esige di amare in ogni dove, senza eccezioni; l'immutabilità indica l'invariabilità del comandamento dell'amore, cui non può mai essere preferito l'odio.

Queste due caratteristiche sembrerebbero contestate dal fatto che gli uomini non solo trasgrediscono le esigenze dell'amore, ma talvolta nemmeno le riconoscono; e questo non solo al grado supremo dell'amore dei nemici, ma anche al grado basilare dell'amore del prossimo indicato dai precetti del Decalogo. Anzi, più l'amore del prossimo si concretizza nelle situazioni particolari, più la sua interpretazione diviene passibile di errori. L'eventualità era però già contemplata dallo stesso Tommaso, secondo il quale, benché

rispetto ai principii universali la legge naturale non può cancellarsi in nessun modo dal cuore dell'uomo nella sua formulazione astratta [...] questo può capitare nei casi concreti, quando la ragione, dalla concupiscenza, o da altre passioni, è impedita di applicare il principio universale a un'azione da compiere. [...] Inoltre, rispetto ai precetti secondari la legge può essere cancellata dal cuore dell'uomo, o per dei ragionamenti sbagliati, il che avviene anche in campo speculativo con errori in fatto di conclusioni necessarie; oppure per delle costumanze perverse, e per abiti operativi corrotti⁵⁹.

L'universalità e l'immutabilità della legge naturale non sono sinonimo di fissità. Esse fissano sì una condizione imprescindibile: l'essenziale natura "amorosa" dell'uomo. Non precludono, però, anzi includono la possibilità che essa evolva come un essere vivente, che può crescere sino al massimo rigoglio, oppure deperire sino a scomparire. L'universalità e immutabilità della legge morale non sono di natura statica, ma dinamica. Con ciò siamo indotti a passare alla considerazione di un'altra caratteristica dell'amore in quanto legge morale.

4. *Gradualità*

Tracciando il limite al di sotto del quale l'amore scompare, la legge naturale non lo delimita superiormente. Al di sopra, il livello è indicato dalla legge nuova, vertice supremo e insuperabile dell'amore.

La considerevole estensione che intercorre tra i due livelli amorosi rende ragione di come l'amore, pur universale e immutabile, pos-

⁵⁹ S. *Th.*, I-II, 94, 6.

sa essere conosciuto e vissuto a diversi gradi e, dunque, trovare diversa espressione nello spazio e nel tempo, a seconda che sia più vicino al livello basilare dell'amore del prossimo, indicato dal Decalogo, o al livello superiore dell'amore dei nemici, illustrato nel Discorso della montagna.

Ne deriva una concezione della legge morale che, per usare una categoria recente del magistero della Chiesa, può essere detta «legge della gradualità»⁶⁰ e, alla luce dello studio effettuato, ulteriormente definita «legge della gradualità amorosa».

Diversamente da una «gradualità della legge» che pretendesse abbassare il comandamento dell'amore al grado arbitrariamente deciso da ciascuno, la legge della gradualità amorosa fissa nell'amore sino alla fine, fosse anche l'amore dei nemici, il livello amoroso da perseguire e nei precetti del Decalogo il livello amoroso imprescindibile. L'escursione tra i due gradi dell'amore, massimo e minimo, scandita dai numerosi altri gradi che conducono dall'uno all'altro, è il declinarsi della legge morale in base al fatto che «l'uomo chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita»⁶¹.

La declinazione graduale dell'amore potrebbe essere espressa dicendo che «la legge morale (non) è uguale per tutti». La legge morale è uguale per tutti: non solo perché tutti devono amare il prossimo al grado basilare della legge naturale illustrata dai precetti del Decalogo, ma anche perché l'amore del prossimo deve essere perfezionato sino alla fine, sino cioè a comprendere anche il nemico. La legge morale non è uguale per tutti: a ciascuno è comandato di amare al grado che «la progressiva integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore definitivo e assoluto»⁶² gli rende al momento possibile, senza pretendere il qui e ora impossibile, ma senza nemmeno rinunciare al qui e ora possibile, fosse anche l'amore dei nemici. Il fatto che la legge naturale segnali il «gradino» basilare dell'amore non autorizza a sedercisi sopra, accontentandosi di una forma amorosa incompiuta. Precetti del Decalogo e comandamento nuovo dell'amore non sono i primi obbligatori e il secondo facoltativo, ma

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio* 34.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio* 34.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio* 9.

entrambi obbligatori. Mentre, infatti, il Decalogo stabilisce il limite oggettivo al di sotto del quale l'amore scompare, il comandamento nuovo fissa la meta amorosa e, con essa, la direzione oggettiva verso la quale la libertà umana, attirata dalla grazia dello Spirito santo, deve camminare.

VI. L'AMORE RITROVATO

L'intento del presente contributo era di suggerire una rinnovata interpretazione della legge morale, maggiormente fondata nella Rivelazione cristiana e più plausibile all'interno del dibattito etico contemporaneo. Traendo ispirazione dalla sacra Scrittura si è allora rivisitata la tradizione moralteologica, entro la quale il trattato sulla legge della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino funge da riferimento principale. In particolare, assumendo – secondo la lezione biblica – lo Spirito santo quale chiave di volta dell'agire morale, si è individuato nella figura della legge nuova il principio interpretativo della legge morale: la legge nuova, infatti, – secondo l'insegnamento di Tommaso – consiste principalmente nella grazia dello Spirito santo.

A conclusione dello studio raccogliamo i risultati per riferimento al duplice intento di interpretare la legge morale in modo più conforme alla morale cristiana ed insieme più dialogico rispetto all'etica contemporanea.

Circa la maggior conformità della legge morale alla rivelazione cristiana segnaliamo un duplice guadagno. Anzitutto, la legge morale risulta essere un dinamismo donato da Dio all'uomo, che suscita e potenzia la sua libertà di agire. Piuttosto che un obbligo esteriore cui l'uomo deve sottostare, la legge morale è potenzialità interiore che dà forza alla sua libertà. La legge morale non è il gravame che pesa sulla libertà umana, costretta a sopportarlo, ma la potenzialità che la sorregge nel discernimento e nella scelta del bene.

In secondo luogo, poiché lo Spirito santo attira gli uomini in Cristo, abilitandoli ad amare come lui ha amato, la legge morale si presenta come potenzialità amorosa donata agli uomini per amare sino alla fine, sino cioè a dare la vita per gli altri, per ogni altro, amico e nemico. La legge morale non è dunque la mera ingiunzione di amare come Cristo ha amato: se così fosse, essa risulterebbe persino disumana nella sua pretesa di comandare anche l'amore dei nemici. La legge morale è piuttosto l'amore di Cristo che, infuso al cuore stesso della libertà umana, la pone in grado di amare anche i nemici.

Il risultato ottenuto di delineare una concezione della legge morale in quanto amore, e amore di Cristo offerto in dono alla libertà degli uomini, conforta l'auspicio iniziale di suggerire una concezione della legge morale più autenticamente cristiana. Congiuntamente ad esso, in sede introduttiva si auspicava anche una concezione della legge morale più adatta al dialogo critico con l'odierna cultura etica.

A questo riguardo, sottolineiamo, innanzitutto, l'opportunità di una concezione della legge morale come potenzialità interiore. L'odierna spiccata sensibilità per la salvaguardia della libertà personale genera insofferenza nei confronti di ogni legge che venga imposta alla libertà come mero obbligo di un'autorità esterna. La disobbedienza, prima ancora che i contenuti, riguarda la forma eteronoma della legge, il fatto cioè che la libertà non la riconosca come propria, ma la percepisca come solo imposta da altri. Una concezione della legge morale come potenzialità interiore aiuta a fugare il sospetto che induce spesso a rifiutarla perché ritenuta penalizzante la libertà personale.

Un ulteriore elemento favorevole per l'accreditamento della legge morale nell'attuale scenario etico è la sua presentazione in chiave amorosa. Oggi, più ancora che in passato, la coscienza morale risulta più sensibile alla bellezza dell'amore che non alla rigidità della riflessione o all'imperiosità del dovere. Una concezione della legge morale come potenzialità amorosa – quale quella suggerita – sembrerebbe dunque più capace di suscitare l'interesse e la comprensione in un'epoca che, alla logica e all'etica, premette l'estetica.

Concepita come amore, la legge è istanza essenzialmente interpersonale. Anche questo tratto sembra particolarmente consentaneo ai recenti sviluppi dell'antropologia ed etica filosofica che, alla scuola di Ricoeur e di Lévinas – tanto per citare due esponenti tra i più influenti ed autorevoli –, rinvergono proprio nell'imprescindibile legame con l'altro/gli altri le basi della convivenza pacifica, oggi particolarmente insidiata a livello mondiale dagli squilibri politici, dai conflitti etnici e dai fondamentalismi religiosi.

Un altro punto di forza dell'interpretazione suggerita in questo studio, riguarda l'articolazione della legge morale nelle due figure tradizionali della legge naturale e legge nuova, da noi riesprese mediante la distinzione tra il grado basilare dell'amore del prossimo, illustrato dai precetti del Decalogo, e il grado supremo dell'amore sino alla fine, indicato dal comandamento nuovo di Cristo commentato specialmente nel Discorso della montagna.

I due gradi, minimo e massimo, dell'amore potrebbero soddisfare due esigenze emergenti nell'attuale panorama mondiale dell'etica. La

prima esigenza è quella di fissare dei principi non negoziabili ai quali ancorare il dibattito tra le diverse posizioni etiche, delle regole minimali che impediscano alla violenza di prendere il sopravvento sulla convivenza pacifica. A questa prima esigenza si riferisce l'amore del prossimo declinato nei precetti del Decalogo, che nella loro minimalità quantitativa e qualitativa corrispondono al criterio dell'essenzialità che si richiede per dei principi pratici.

La seconda esigenza è quella di disporre di un paradigma oggettivo dell'amore, per evitare che esso finisca travolto e smarrito nella babele delle arbitrarie interpretazioni soggettive. Per questa seconda esigenza, il paradigma cristiano dell'amore sino alla fine, sino cioè al dono libero e gratuito della vita pur a fronte della violenza, si propone come criterio di eccellenza per distinguere nelle complesse vicende dell'umano vivere ciò che è amore da ciò che solo pretende di esserlo.

Senza la pretesa di aver offerto tesi conclusive, in base alle osservazioni ora addotte ci sembra di poter almeno chiudere questo contributo dicendo che l'interpretazione suggerita della legge morale come amore o, meglio, dell'amore come legge morale potrebbe, se opportunamente elaborata, favorire il miglior dialogo tra la morale cristiana e l'etica laica, oggi particolarmente auspicabile.

ARISTIDE FUMAGALLI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

29 novembre 2006

SUMMARY

This paper suggests a renewed interpretation of moral law which may result more corresponding to authentic christian morality and, at the same time, more suitable to the dialogue with contemporary ethics. Therefore, according to the Holy Scriptures, the Holy Spirit is considered as the key-stone in the interpretation of moral law. For the theological articulation of the theme the paper purposes a reflection about the treaty of law in Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, a basic work for theological-moral tradition. The distinction between new law and natural law is reread as analogy between two degrees of love: the highest degree of love until the end and even love towards enemies, outlined in the Speech of the mountain in the Gospel, the new commandment given by Jesus to his disciples, and the lowest degree of the love of the neighbour, described in the Decalogue. Interpreting moral law with the key of love allows to point out and explain, referring to love, some of the main characters of moral law: interpersona-

lity, compulsoriness, universality, immutability and graduality. Conceived as love, moral law does not seem to be an external duty imposed to freedom, but an interior potential which sustains it while discerning and choosing interpersonal good. Conceiving moral law as potential of love is not only more fit to the innovation of christian vision, but seems to be more satisfactory towards today ethical sensibility.