



diritto & religioni

Semestrale
Anno X - n. 2-2015
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

20



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno X - n. 2-2015
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli (†)
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

Appunti per una teologia del contrappasso secondo la prospettiva cristiana

ALDO ROCCO VITALE

1. *Introduzione*

«Culpam poena premit comes» («la pena segue e accompagna la colpa»)¹. con queste parole si può estremamente sintetizzare ed all'un tempo anticipare, mercé la tradizionale saggezza poetica di un classico come Orazio, il cuore del problema oggetto delle seguenti riflessioni.

Alla colpa deve seguire la pena. Questa idea tanto giuridica e tanto in disuso nella mentalità giuridica odierna è all'un tempo tanto poetica quanto diffusa nel pensiero letterario d'ogni epoca.

La convinzione che il reo debba essere punito e che la sua punizione debba consistere in un patire il medesimo o un analogo male rispetto a quello che ha causato è un tema dominante della letteratura, come, tra i tanti esempi citabili, si riscontra all'interno della tragediografia greca, o tra i versi di autori come Shakespeare, tra le narrazioni *sinderetiche* di un Dostoevskij, o, soprattutto, nel poema sacro per eccellenza quale è appunto la Divina Commedia di Dante.

I motivi per cui la Commedia dantesca appare imprescindibile in questa sede non sono estrinseci, cioè legati alla fama che tramite essa ha avuto il contrappasso, ma intrinseci, cioè legati alla Commedia come vero e proprio momento di completa riflessione teologica, filosofica e giuridica sul contrappasso².

Del resto, come precisa Grayson, «a chi legge la Commedia è impossibile non tener conto della convinzione di Dante, spesso ripetuta, di adempiere

¹ ORAZIO, *Odi ed epodi*, Fabbri Editori, Milano, 1994, IV, 5, vv. 25.

² «Il nostro pianeta è troppo piccolo per permettersi il lusso di ignorare Dante Alighieri. Sfuggire a Dante è impossibile come sfuggire alla propria coscienza»: KADARÈ ISMAIL, *Dante, l'inevitabile*, Fandango Libri, Roma, 2008, p. 5.

una missione divina, di essere stato scelto, dopo Enea e S. Paolo, a rivelare agli uomini una speciale visione della giustizia di Dio»³.

La prima cantica dantesca, conformemente alla visione cristiana⁴, è il luogo in cui si consuma il contrappasso per tutti i peccatori, cioè per tutti coloro che non si sono salvati, che non hanno seguito il messaggio cristiano di salvezza⁵, per conformarsi ai propri istinti, ai propri desideri, ai propri sentimenti; nell'Inferno i dannati soffrono perché hanno violato la legge divina e quella umana⁶.

Il contrappasso⁷ costituisce, così, il filo conduttore di tutta la logica sanzionatoria dell'Inferno dantesco⁸, è la pena che deve essere sofferta per l'eternità a causa del proprio peccato⁹, ma è anche all'un tempo il criterio con cui le anime dei peccatori vengono assegnate alle varie tormentose zone infernali¹⁰, operazione compiuta dal giudice Minosse che, nel V canto, alle

³ GRAYSON CECIL, *Cinque saggi su Dante*, Patron, Bologna, 1972, p. 84.

⁴ «Tutta la sua Commedia ad altro fine non mira se non a glorificare la giustizia e la provvidenza di Dio, che governa il mondo nel tempo e nell'eternità, premia e punisce gli uomini, sia individualmente, sia nelle comunità, secondo le loro responsabilità»: BENEDETTO XV, *In preclara summorum*, 1921.

⁵ «The reason for damnation is omission of what is required for salvation»: BERNSTEIN ALAN, *Hell. Death and retribution in the ancient and early christian worlds*, Cornell University Press, New York, 1993, p. 232.

⁶ «La legge del contrappasso scatta precisamente a questo punto: Dante deve assegnare la pena a coloro che hanno invertito l'ordinamento dei valori etici esistenziali, sostituendo la luce della giustizia con la fiamma dell'ingiustizia o della cupidigia, nel loro personale e sociale comportamento; sì che son divenuti fiamme distruttrici dell'ordine e della pace dell'umano consorzio»: TROVATO MARIO, *Il contrappasso nell'ottava bolgia*, in *Dante studies*, XCIV, 1976, p. 56.

⁷ Secondo una critica dovrebbe parlarsi in proposito non di *contrappasso*, ma di *contrapasso*: «In contrappasso contra non significa il contrario, ma in contraccambio; non porta alcun concetto di opposizione e contrasto, anzi di affinità, corrispondenza e, se guardiamo più profondamente, di identità [...]. È chiaro che quella che si adempie nell'Inferno di Dante come giudizio di Dio non è la giustizia che si adempie nelle relazioni e negli scambi civili, ma proprio il giusto in senso assoluto, cioè una forma di identità tra colpa e pena; in definitiva la pena non pu essere che la colpa stessa che ricade sul peccatore. Allora la parola contrappasso, derivata da *contrapator*, vale non patire il contrario, che sarebbe in contrasto con lo stesso senso di questa giustizia assoluta, ma patire il contraccambio, nella stessa natura e nella stessa misura»: VAZZANA STENO, *Contrappasso o contrapasso?*, in *L'Alighieri*, 1/1990, pp. 55-56.

⁸ «È apparso ai commentatori applicato per analogia o per contrasto; ed è norma osservata generalmente per tutte le pene dell'Inferno e del Purgatorio [...]. Nell'Inferno si tratta di porre in evidenza quel misero modo di esistere in cui si fissa chi resta avvinto al suo peccato; nel Purgatorio di eliminare talune deformazioni o scompensi, con una sorta di chirurgia estetica ridimensionatrice»: PASQUAZI SILVIO, *Contrapasso*, in *Enciclopedia Dantesca*, Biblioteca Treccani, Milano, 2005, Vol VII, pp. 389-392.

⁹ «L'Inferno di Dante è una proiezione plastica della dottrina cristiana della colpa: il peccato è una morte spirituale»: MOELLER CHARLES, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 253.

¹⁰ «La sede eterna è assegnata ai peccatori secondo la legge del contrappasso»: AUERBACH ERICH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 100.

soglie del secondo cerchio infernale, secondo la suddivisione spaziale dantesca, «essamina le colpe ne l'intrata;/ giudica e manda secondo ch'avvinghia./ Dico che quando l'anima mal nata/ li vien dinanzi, tutta si confessa;/ e quel conoscitor de le peccata/ vede qual loco d'inferno è da essa;/ cignesi con la coda tante volte/ quantunque gradi vuol che giù sia messa./ Sempre dinanzi a lui ne stanno molte:/ vanno a vicenda ciascuna al giudizio,/ dicono e odono e poi son giù volte» (Inf. V, vv. 5-15).

Ecco quindi che la riflessione filosofico-giuridica trova nella *codicistica letteraria* d'ogni tempo e in quella dantesca in particolare un agile spunto per problematizzare il tema del contrappasso fino ad ora troppo snobbato dalla riflessione giuridica.

Il recente ampliarsi degli studi su diritto e letteratura, in fondo, non può che confortare lo studioso che volge la propria attenzione in questa direzione¹¹.

E sebbene l'ambito letterario costituisca sostanzialmente un fecondo campo d'indagine per delle riflessioni sul contrappasso, come è facile intuire, non meno rilevante, anzi, appare l'ambito teologico, con special riferimento al pensiero ed alla tradizione teologica cristiana.

2. Elementi per una teologia del diritto

Con la comparsa del cristianesimo sulla scena sociale, politica e giuridica si pongono alcune nuove questioni fino a quel momento mai affrontate, come per esempio la resurrezione, o comunque non con la medesima compiutezza, come per esempio la misericordia divina, e se ne ripropongono altre classiche, come la giustizia divina, la giustizia umana e i rapporti tra esse, rimetabolizzate, problematizzate alla luce delle novità del messaggio cristiano.

Dopo l'avvento del cristianesimo, si può affermare, la giustizia, la pena, la colpa, la libertà, il perdono diventano temi centrali della riflessione teologico-giuridica del mondo occidentale, in un contesto in cui oramai la legge del taglione fondata sulla reciprocità appariva consolidata da secoli

¹¹ Sul punto gli studi si stanno moltiplicando a vista d'occhio negli ultimi anni; di seguito alcuni dei più rilevanti consultati in vista del presente lavoro: AA.VV. *Diritto e letteratura. Prospettiva di ricerche*, a cura di CARLA FARALLI e PAOLA MITTICA, Aracne, Roma, 2010; DWORKIN RONALD, *Diritto come letteratura*, in *Questioni di principio*, a cura di SEBASTIANO MAFFETTONE, Il Saggiatore, Milano, 1990; GALGANO FRANCESCO, *Il diritto e le altre arti*, Editrice Compositori, Bologna, 2009; SALAZAR MARIO, *Scritti sfaccendati su diritto e letteratura*, Giuffrè, Milano, 2011; TALAVERA PEDRO, *Il diritto si specchia nella letteratura*, in *La scienza, l'ordine e la legge*, a cura di BAUZON STEPHANE e SARACENI GUIDO, ESI, Napoli, 2007; VITALE VINCENZO, *Diritto e letteratura*, Sugarco Edizioni, Milano, 2012.

e metro sicuro di giustizia proporzionata¹²; il cristianesimo scardina questo consolidamento e riproblematizzando tematiche antiche e nuove ridefinisce l'idea stessa ed intera di giustizia retributiva.

Con la comparsa del cristianesimo sulla scena della storia umana, il diritto è diventato un vero e proprio problema teologico¹³.

Nota in proposito D'Agostino che, con questa espressione, «non si tratta evidentemente di sacralizzare i valori profani o comunque di assolutizzarli come valori teologici [...]. Si tratta piuttosto di comprendere i valori profani grazie alle sollecitazioni intellettuali della teologia e agire di conseguenza su di essi, donando loro una vitalità nuova e nuova forza di autoaffermazione»¹⁴.

La dimensione teologica del diritto viene in risalto non già per una determinazione di contenuti che dall'ambito teologico si travasano semplicemente ed automaticamente in quello giuridico, ma per la formazione della coscienza del giurista che, grazie al momento teologico, impara a guardare al diritto non fideisticamente, bensì criticamente¹⁵.

Il fondamento teologico del diritto si palesa, infatti, nell'insegnamento, tutto nuovo e tutto cristiano, che il diritto, *rectius*, lo Stato, abbia un limite sulla possibilità di pronunciarsi su questioni attinenti la verità, come insegnano le esperienze dei primi martiri dell'era cristiana¹⁶. Il Cristianesimo, insomma, introducendo il principio di universalità, quello per cui tutti gli

¹² «Non va dimenticato il senso fortissimo della vendetta, proprio dei popoli primitivi, con la conseguente necessità che, appunto in una fase evolutiva della civiltà, la legge con la sua saggezza, anziché tentare inutilmente di sopprimere questo fenomeno spirituale negativo, lo imbrigli, per così dire, per tentare di dimensionarlo. A questa stregua va intesa con le opportune riduzioni di reazioni emotive la legge del taglione, che va interpretata non tanto nel senso tradizionalmente critico e spregiativo dell'«occhio per occhio, dente per dente», ma nel senso più profondo e razionale del «non più di un occhio per occhio, non più di un dente per dente». E ciò in tempi della storia per cui si uccideva per ben poco, con enormi sproporzioni»: PAJARDI PIERO, *Il diritto nella Bibbia e nel Vangelo. Lineamenti generali*, in *Jus: rivista di scienze giuridiche*, 2-3/1981, p. 203.

¹³ «Difendere la purezza di una teologia del diritto comporta quindi prendere sul serio una grande sfida: riflettere sull'eventuale impronta specificamente cristiana ed ecclesiale che si possa rinvenire nel diritto nel senso di esperienza giuridica e non di mero insieme di norme»: D'AGOSTINO FRANCESCO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 15.

¹⁴ D'AGOSTINO FRANCESCO, *ult. op. cit.*, p. 24.

¹⁵ «La teologia diviene teologia del diritto non perché dia al diritto contenuti positivi (contenuti che anzi non le compete affatto sindacare, come ben dimostrano i perversi risultati cui si è giunti in tutte le epoche dominate da ideologie teocratiche), né a maggior ragione perché metta a disposizione del giurista categorie teologico-dogmatiche (che sono del tutto estranee all'orizzonte di questo), ma perché introduce nel circolo ermeneutico, nel quale ragione e coscienza dei giuristi si dialettizzano, una parola nuova, che né la ragione, né la coscienza, in quanto tali, sono capaci di formulare»: D'AGOSTINO FRANCESCO, *ult. op. cit.*, p. 30.

¹⁶ Cfr le riflessioni svolte in proposito da D'AGOSTINO: *ult. op. cit.*, pp. 26-28.

uomini sono fatti a immagine e somiglianza di Dio, da un lato salva il diritto dalla riduzione di questo al puro formalismo, dall'altro salva gli uomini dalla tendenza all'onnipotenza e all'autoreferenzialità del diritto stesso: «Per i cristiani non le leggi sono sante, ma solo Dio. La relativizzazione del diritto introdotta nelle nostre coscienze dal cristianesimo è netta e irreversibile»¹⁷.

Si pensi, in proposito, alla posizione anti-giuridista di S. Agostino: «Per Agostino – come più tardi per S. Tommaso – ciò che muta è in primo luogo la dimensione categoriale stessa della legge. E attraverso la modificazione della categoria stessa della legge Agostino giunge a modificare il concetto stesso di religione, evitando al cristianesimo di cadere nelle spire del giuridismo, in quelle spire alle quali, ad. es., non riuscito a sottrarsi l'islamismo, una religione che ha non pochi tratti pelagiani: ignora peccato originale e grazia, ma ben conosce la categoria della legge, che coincide puntualmente con quella della rivelazione divina; una legge così onnipresente e onniregolante da tendere ad informare di sé la totalità della legislazione positiva umana e la cui piena ottemperanza non è calibrata sui movimenti del cuore, ma sullo stretto adempimento dei precetti [...]. Salvando il cristianesimo dal giuridismo, Agostino ha altresì salvato dal giuridismo tutto l'Occidente [...]. Dopo Agostino e grazie ad Agostino il diritto, e più in generale la normatività, richiedono sempre e comunque ai nostri occhi un di più di se stessi, prima che nei loro contenuti nella loro stessa dimensione categoriale»¹⁸.

L'idea stessa di una teologia del diritto in genere, da cui poi poter derivare una teologia del contrappasso in particolare, significa, dunque, esigere la comprensione dei rapporti tra teologia e diritto non solo come si stono storicamente determinati, per esempio nella dialettica tra la tradizione protestante e la tradizione cattolica (tema vasto ed affascinante, che tuttavia esula dallo scopo delle presenti considerazioni), ma anche e soprattutto nel senso di cogliere il legame epistemico tra la prospettiva teologica e quella giuridica, legame tipico, per la ricchezza del suo contenuto, per la novità del suo portato, per la raffinata elaborazione concettuale, della sola tradizione cristiana e come tale non altrove rinvenibile e dunque imprescindibile, soprattutto per la comprensione di temi quali la pena, la giustizia, e, soprattutto, il contrappasso¹⁹.

¹⁷ D'AGOSTINO FRANCESCO, ult. op. cit., p. 29.

¹⁸ D'AGOSTINO FRANCESCO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 157.

¹⁹ «La logica del diritto appartiene alla logica della salvezza; e Gesù, quando stigmatizza i Farisei, vuol colpire nella loro ipocrisia l'ingiustizia, non la legge in se stessa»: D'AGOSTINO FRANCESCO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 44.

Il cristianesimo introducendo nell'esperienza esistenziale e culturale umana il diritto come problema teologico ed elaborando espressamente una vera e propria teologia del diritto, da un lato ha riproposto il tema dell'alleanza tra Dio e uomo²⁰, dall'altro ha posto il problema della giustizia che non può esaurirsi nella legge, e, anzi, ha ribadito che la stessa giustizia precede, in senso non tanto cronologico, quanto logico ed ontologico, ogni dimensione giuridica umana, perfino superando se stessa, alla luce di una prospettiva escatologica, inedita prima dell'avvento del messaggio cristiano, illuminata dalla luce della misericordia divina²¹.

Sull'importanza del fondamento teologico del diritto, tale che esso sia identificato con la giustizia medesima, Jacques Ellul, nella sua approfondita indagine, precisa che «la Bibbia non conosce la nozione di Diritto nel senso in cui la intendiamo noi oggi. Ogni volta che si parla di diritto, questo è rappresentato semplicemente come l'espressione della giustizia»²².

Nel pensiero di Ellul, di esplicita estrazione protestante, l'uomo è irrimediabilmente corrotto²³, per cui la giustizia divina deve procedere nel suo

²⁰ «Berit significa patto, alleanza, contratto; è un termine tipicamente giuridico [...]. Il berit, infatti, non è un patto estrinsecamente formale: esso presuppone invece un riconoscimento forte dell'altro in quanto altro. Solo nel Vangelo tale riconoscimento è giunto alla sua pienezza: ma già nell'Antico Testamento vediamo tutti i presupposti di questo esito. Nell'alleanza Dio ha svelato ad Israele il suo nome: non si presenta come l'assolutamente altro, ma come il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe [...]. Quando i profeti stigmatizzano Israele per la sua infedeltà al patto, usano parole che non avrebbero senso se l'alleanza avesse avuto per contenuto una serie di meri obblighi formali: l'ingiustizia di Israele, perché non riconosce a Dio quel che gli spetta e che Dio ha chiesto che gli venisse riconosciuto non attraverso un atto di irresistibile sovranità, ma scendendo a stipulare un patto col suo popolo. In questo senso l'infedeltà di Israele non è il mancato riconoscimento della sovranità di Jhwh, quanto la mancata osservanza dell'alleanza contratta con lui»: D'AGOSTINO FRANCESCO, *ult. op. cit.*, pp. 45-46.

²¹ «In altre parole: il punto centrale dell'evangelo consiste nel messaggio della risurrezione e dunque in un messaggio sull'azione di Dio, che precede ogni attività umana [...]. Credere nella risurrezione di Gesù significa invece credere all'eschaton entro la storia, la storicità dell'agire escatologico di Dio»: RATZINGER JOSEPH, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 137-139.

²² ELLUL JACQUES, *Il fondamento teologico del diritto*, Gabrielli Editori, Verona, 2012, p. 43.

²³ «Quel che per i protestanti è corrotto, irrimediabilmente corrotto, a causa del peccato, è il nostro rapporto con Dio. Il celebre tema del servo arbitrio, su cui Lutero si è confrontato con Erasmo, rileva solo in *rebus quae pertinent ad salutem*: per quel che concerne la vita strettamente terrena, Lutero ritiene che l'uomo continui a possedere una capacità di autodeterminazione pienamente libera. La teologia protestante non ha motivo di per condannare il diritto in quanto tale: esso è una realtà mondana, e come tale è legittima nel suo ordine, né coinvolta nel piano ordinatore universale di Dio, dalla caduta. Diverso è invece il discorso se sotto il termine diritto si vuole intendere quella che più propriamente andrebbe chiamata la legge morale naturale [...]. Il protestantesimo è su questo punto, fondamentalmente, concordemente e motivatamente antigiusnaturalista. Ma il suo antigiusnaturalismo non si converte ormai più in mero anti-giuridismo»: D'AGOSTINO FRANCESCO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 18; in tal senso prosegue Ellul: «Noi crediamo che a causa del suo peccato l'uomo è radi-

inesorabile percorso, sebbene l'evento storico²⁴ dell'incarnazione rappresenti una deviazione della suddetta rigida giustizia divina che si compie nella storia: per questo il tratto distintivo della divina giustizia non è l'essere retributiva poiché il Cristo agisce da capro espiatorio per le colpe dell'umanità intera²⁵.

Nella teologia del diritto di matrice protestante, insomma, la giustizia divina tiene le sorti del mondo sotto l'egida del servo arbitrio e a tale regime sottostanno anche il diritto e la giustizia umana, per cui il carattere morale del diritto in genere e della retribuzione in particolare smarriscono la propria ragion d'essere in quanto nell'escatologia protestante la salvezza del giusto e quella del peccatore sono rimesse alla mera volontà di Dio che può dunque anche rinunciare, arbitrariamente, ad essere giudice giusto²⁶.

Nell'ambito della teologia cattolica, invece, l'orizzonte escatologico è dominato dal giudizio finale in cui Dio punirà i rei e premierà i santi secondo le colpe dei primi e i meriti santificanti dei secondi, retribuendo ciascuno

calmente corrotto e quindi non possiamo ammettere l'idea che il fondamento del diritto naturale sia costituito dall'Imago Dei, che l'uomo avrebbe conservato. Il fatto che l'uomo sia creato ad immagine di Dio non implica affatto che questa Imago Dei possa bastare dopo la caduta per dare all'uomo una nozione della giustizia e del diritto [...]. Il diritto umano non avrà mai il benché minimo valore. Pretendere di identificare la legge naturale con l'Imago Dei significa o ammettere che l'uomo non è decaduto del tutto, oppure privare d'ogni valore la legge umana»: ELLUL JACQUES, op. cit., p. 68.

²⁴ Nota è sul punto la posizione di Rudolf Bultmann che invece ritiene l'incarnazione un evento mitico, con la conseguenza che se mitico è l'elemento alla base del cristianesimo, mitiche saranno anche tutte le manifestazioni del cristianesimo e del divino, come tutti i concetti ad essi connessi: peccato, colpa, libertà, giustizia, salvezza, diritto; ecco allora che la teologia protestante porta con sé una forte carica anti-giuridista che rischia, se lasciata deflagrare in tutta la sua potenza, di contraddire ed elidere gli stessi concetti di libertà e responsabilità, per cui la giustizia e la pena, la colpa e la retribuzione in genere, e il contrappasso in particolare, perdono il loro stesso fondamento e il loro collegamento onto-genetico: se ne smarrisce, cioè, il senso, come si può agilmente ritenere portando alle inevitabili conseguenze il ragionamento di Bultmann e di tutta la teologia protestante che si muove in tal senso: «Le cose stanno dunque così: l'uomo è interamente decaduto nell'autonomia arbitraria e può ben essere consapevole che la sua vera vita sta solo nell'abbandono; ma è incapace di tradurlo in atto, giacché in ogni sua iniziativa egli resta se stesso, l'autonomo, e quindi la vita autentica è per lui possibilità concreta solo a patto che egli sia liberato da se stesso»: BULTMANN RUDOLF, *Nuovo testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 154.

²⁵ «I Vangeli rivelano, come io sostengo, il meccanismo del capro espiatorio, ovviamente senza designarlo con il nostro termine, ma anche senza omettere niente di ciò che bisogna sapere su di esso per proteggersi dai suoi effetti insidiosi e individuarlo ovunque si nasconda e soprattutto in noi stessi»: GIRARD RENÉ, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1987, p. 177.

²⁶ Così Daniélou riassume, per esempio, la posizione di un autorevole esponente della teologia protestante sul punto: «La stessa salvezza è opera di Dio solo. L'uomo sembra a Barth troppo misero perché sia capace perfino di dannarsi. E il suo predestinazionismo sfocia paradossalmente in una dottrina di salvezza universale. Così l'uomo è privato anche dell'ultima cosa che pensava poter ancora far sua sottraendola all'onnipotenza divina, cioè l'inferno. Perché, come a ragione ha opinato Jouhandeau, l'inferno è l'ultima espressione del valore della libertà umana. Negarlo significa o che la libertà è incapace di resistere alla grazia efficace, è che il peccato a conti fatti è così derisorio che non merita neanche di essere punito»: DANIELOU JEAN, *Dio e noi*, Bur, Milano, 2009, p. 74.

secondo ciò che gli spetta²⁷, direttamente per rendere giustizia, dando ad ognuno ciò che merita e indirettamente, e per l'ineliminabile contrapposizione con Cristo che, innocente per definizione, è stato tuttavia condannato e punito dagli uomini come colpevole²⁸.

3. *Il contrappasso secondo la prospettiva cristiana*

Dopo tale pur estremamente sintetica ricognizione circa la fondabilità di una teologia del diritto, con la relativa fugace distinzione tra la riflessione teologica protestante e quella cattolica, occorre adesso scandagliare più in profondità ed apprestarsi a delineare una vera e propria teologia del contrappasso.

La visione sostanzialmente teocratica dell'ottica protestante, contribuisce a mettere in luce quanto il concetto di retribuzione in genere e di pena in particolare, e dunque di contrappasso in specie, siano depauperati della loro autonoma struttura concettuale, poiché, alla luce dell'escatologia protestante, l'uomo è irrimediabilmente condannato²⁹. guardando indietro verso le origini, al peccato originale, e la sua salvezza dipende dalla insondabile volontà di Dio: «Il diritto che ha la sua fonte nell'alleanza non può essere ravvisato soltanto partendo da questa alleanza, partendo dalla sua origine, ma, nella misura stessa in cui dipende strettamente dalla giustizia di Dio, va ravvisato anche in relazione all'ultimo giudizio, all'escatologia: insomma, alla sua fine ed alla sua conclusione»³⁰.

L'onnipotenza divina risolve la giustizia di Dio secondo criteri insondabili per l'umana ragione, poiché Dio, in questa prospettiva, regge gli umani destini e può anche, decidendo di essere tanto giusto quanto ingiusto, rendere a ciascuno il suo, cioè il male a chi ha fatto il male e il bene a chi ha perseguito il bene: «Alla fine dei tempi non vi è più alcuna distinzione fra la *zedakah* e la *mischpath*. È il regno della giustizia che è annunciato, della sola ed unica giustizia che ha inglobato ogni giustizia, e perciò è vano cercare a quale giustizia si riferisce la promessa fatta a coloro che hanno fame e sete

²⁷ «Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida possiede in se stesso la vita eterna»: 1Gv., 3,15.

²⁸ «Noi giustamente, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male»: Lc., 23,41.

²⁹ «La tradizione cattolica ha assunto una posizione meno intransigente, che è l'espressione della sua concezione di una natura umana corrotta, sì, dal peccato, ma non completamente pervertita»: DANÉLOU JEAN, *Dio e noi*, BUR, Milano, 2009, p. 11.

³⁰ ELLUL JACQUES, op. cit., p. 102.

di giustizia, perché questa promessa è escatologica. Essa è rivolta a tutti color che hanno cercato una giustizia, qualunque essa sia, giustizia interiore, sociale, giuridica, ecc., perché ogni giustizia autentica entra alla fine nella giustizia di Dio, ne è inseparabile, non a causa della sua origine, ma a causa della grazia che Dio fa, con giudizio inappellabile»³¹.

Assumendo la chiave di lettura teologica di matrice protestante il contrappasso, dunque, quale momento applicativo di una concezione retributiva della giustizia, perde di significato, anzi è del tutto non solo inspiegabile, ma impensabile.

La teologia cattolica, per il suo fondarsi sul libero arbitrio diversamente da quella protestante, non mostra disagio con l'idea della giustizia retributiva, anzi con la concezione dell'inferno quale destinazione per i peccatori³², asseconda proprio la visione che essa le sia connaturale.

L'inferno è, infatti, il luogo di pena e sofferenza eterna³³, il luogo in cui i rei resteranno eternamente detenuti, senza possibilità di fuga, per sempre separati dal bene supremo, cioè Dio³⁴.

Nella prospettiva cattolica il male, il male del peccato, il male della violazione della norma divina, di quella naturale e di quella umana, necessita di una risposta, di una reazione, poiché escatologicamente il male non ha l'ultima parola.

Il male, infatti, è, nonostante l'onniscienza divina³⁵, da un lato la prova

³¹ ELLUL JACQUES, op. cit., pp. 106-107.

³² Per una differenza tra l'inferno cristiano e la Geenna veterotestamentaria cfr. MONTGOMERY JAMES, *The Holy City and Gehenna*, in *Journal of biblical literature*, Vol.27, No. 1, 1908.

³³ Sul punto un noto teologo cattolico precisa, comunque, che «il cristianesimo non è una religione della sola sofferenza, questa è preceduta dal lavoro nel mondo per cambiarlo ed è seguita da una vita presso Dio in cui tutte le prove e tutte le sofferenze passate trovano il loro rifugio [...]. La sofferenza di questo mondo sta a cuore a Dio, che sia quella della natura o quella che, più grave, proviene dalla libertà umana e che gli uomini si infliggono a vicenda, quella che Dio non può semplicemente lasciar passare, ma che deve giudicare»: VON BALTHASAR HANS URS, *Dio e la sofferenza*, Nova Millennium Romae, Roma, 2010, pp. 33, 49.

³⁴ «The Church also teaches that there are deadly sins, for which there can be no forgiveness after this life; and, if there be no place for pardon, then the punishment for such sins must be with out end [...].The pain of loss consists in the privation of eternal beatitude, of the beatific vision and all the consequent bliss which God has prepared for his elect. This deprivation is eternal and final, and is a torture which only the lost can comprehend. The pain of sense proceeds from the direct inflictions of the Divine justice which bear upon the souls and bodies of the damned. There is the prison of hell from which there is no escape. There is the undying worm of remorse. There is the society of the impious and the demons. And there is, as the principal torment, the eternal fire to which power is given to act upon spirit and matter, and to burn and not consume»: AA.VV., *The doctrine of eternal punishment*, in *The north american review*, Vol. 126, No. 261, 1878.

³⁵ «Il male è conosciuto da Dio senza essere stato in alcun modo causato da Dio»: MARITAIN JACQUES, *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia, 1967, p. 18.

della libertà umana³⁶, libertà di discostarsi dalla volontà divina e dai precetti divini, dall'altro è il limite da cui l'escatologia cristiana acquista un senso per il tramite della logica della misericordia.

Il male si riconnette alla sfera escatologica in quanto, come spiega Maritain, «questo assioma è completato da un altro assioma del pensiero cristiano, che sant'Agostino formulò quando disse che Dio non permetterebbe mai il male se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre il bene anche dal male. In altri termini Dio non permette il male che in vista di un bene maggiore, cioè riferendo o ordinando questo male ad un bene maggiore»³⁷.

Maritain spiega inoltre la logica che lega la libertà umana e la giustizia divina di carattere retributivo: «Quanto ai dannati, essi saranno stati meno amati per colpa loro e a ragione dei loro demeriti [...]. Sono loro che si sono divisi o discriminati per il male e per l'inferno, quando alla fine della loro vita hanno irrevocabilmente infranto l'ultima grazia loro offerta. Allora essi hanno per sempre preferito la loro propria grandezza – essere fine ultimo a se stessi – alla beatitudine soprannaturale che presuppone l'amore di Dio sopra ogni cosa. Essi preferiscono l'inferno pur maledicendolo. Essi hanno quello che hanno voluto, quello che essi stessi hanno scelto come bene supremo; hanno messo la loro beatitudine in se stessi e manterranno immutata la loro posizione; si sono fissati nella avversione a Dio»³⁸.

Proprio perché essi sono stati liberi di scegliere il male, proprio perché sono stati nietzscheanamente il fine ultimo di se stessi, signori delle proprie virtù³⁹, la giustizia divina li retribuisce per ciò che essi hanno commesso: «Nei

³⁶ «La scienza di visione coglie e l'esistente nell'esercizio stesso dell'esistenza [...]. Essa coglie la libertà dell'esistente creato nell'esercizio stesso del libero arbitrio. Sappiamo che l'atto libero è assolutamente imprevedibile. La scienza di visione lo coglie eternamente nell'attimo stesso in cui si produce, nella sua stessa presenzialità. Tutto ciò che esiste è conosciuto da Dio, perché egli ne è la causa [...]. Ma il male della volontà libera, il male che fa cattivo l'atto libero, come lo conosce la scienza di Dio? San Tommaso ha su questo punto due principi che conviene meditare. Primo: Dio non è assolutamente e sotto alcun rapporto la causa del male morale. Ecco dunque qualche cosa che Dio conosce senza esserne causa. Secondo: il male non ha la sua idea nell'intelligenza divina, perché l'idea divina significa un modo in cui l'essenza divina può essere partecipata ed è quindi per sé fonte di intelligibilità o causa di essere – Tale è la purezza di Dio, l'innocenza di Dio: egli ha solo l'idea del bene, non ha l'idea del male. Siamo noi che abbiamo questa idea. Dio conosce il male per ciò che è: una privazione, un nulla che ferisce l'essere, e là dove esso si produce: nell'essere o nel bene vulnerato»: MARITAIN JACQUES, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia, 1965, pp. 85-86.

³⁷ MARITAIN JACQUES, *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia, 1967, p. 59.

³⁸ MARITAIN JACQUES, *ult. op. cit.*, pp. 96-97.

³⁹ «Oggi si addice alla nozione di "grandezza" l'essere nobili, il voler essere per se stessi, il poter essere diversi, il restarsene isolati e la necessità di vivere a modo proprio; e il filosofo divinerà qualcosa del suo proprio ideale, quando stabilirà: "Più grande tra tutti sarà colui che può essere il più solitario, il più nascosto, il più diverso, l'uomo al di là del bene e del male, il signore delle

loro confronti Dio vuole il bene della sua giustizia e del loro giusto castigo, ma perché sono loro che si sono elusi dai beni ai quali all'inizio e di sua iniziativa Egli li aveva ordinati. Non è in vista del loro giusto castigo e della manifestazione della sua giustizia che Egli ha permesso i loro peccati! È a ragione della loro ostinazione nel male che i loro errori servono, alla fine, all'epifania della giustizia di Dio che apparirà nella sua terrificante bellezza»⁴⁰.

L'anima peccatrice, tramite la scelta libera del male, si allontana dal bene in vita, e dunque è conseguentemente punita con l'allontanamento eterno dal bene stesso, dal Bene sommo (Dio), dopo la morte.

Maritain può allora precisare che «se il male, pur essendo una carenza o mancanza di essere, non ha tuttavia a che fare con una semplice diminuzione del bene, e se è reale e se è attivo, e se ha una potenza sufficiente per disfare l'opera di Dio, ciò è perché non è una semplice lacuna in un'essenza, ma è una privazione, in un soggetto che esercita l'atto di esistere, una ferita nell'esistenza; ed è perché, non agendo quindi per sé, ma attraverso il bene dove esso nientifica, è tanto più attivo e più forte quanto più il soggetto esistente che esso ferisce col non-essere è più profondamente ferito, ed esercita esso stesso un'esistenza più attiva e più alta»⁴¹.

In merito Tommaso d'Aquino, esaminando, con il rigore che gli è tipico, da un lato l'intima relazione che correla il male, la colpa e la pena, e da un altro lato la necessità del male della pena come risposta al male della colpa, così scrive in merito all'operare della giustizia divina: «Il male della colpa è il male nell'atto della volontà, mentre il male della pena è la privazione di ciò di cui la volontà può disporre in qualunque modo per una buona operazione, ne risulta che il male della colpa, e non quello della pena, rende l'uomo cattivo in senso assoluto. Poiché Dio è la stessa essenza della bontà, quanto più qualche cosa è estranea a Dio, tanto più ha il carattere del male. Ora, la colpa è estranea a Dio più della pena: infatti, Dio è autore della pena, ma non autore della colpa. Da ciò, dunque, appare che la colpa è un male più grande della pena. D'altra parte, la causa per cui Dio è autore della pena, ma non della colpa, si desume da quanto segue. Il male della colpa, che è nell'atto della volontà, si oppone infatti direttamente all'atto della carità, che è la perfezione prima e principale della volontà. Ora, la carità ordina l'atto della volontà verso Dio; ma non solo in modo tale che l'uomo goda del bene

proprie virtù, ricco quant'altri mai di volontà; questo appunto deve chiamarsi "grandezza": poter essere tanto multiforme quanto intero, tanto esteso quanto colmo»»: NIETZSCHE FRIEDRICH, *Al di là del bene e del male*, Fabbri Editori, Milano, 1998, p. 172.

⁴⁰ MARITAIN JACQUES, ult. op. cit., p. 97.

⁴¹ MARITAIN JACQUES, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia, 1965, p. 35.

divino, questo infatti appartiene all'amore che si dice di concupiscenza, ma in quanto il bene divino è nello stesso Dio, cosa che appartiene all'amore di amicizia [...]. Il male della colpa non può, quindi, provenire da Dio. Ma Dio può volere che lo stesso bene divino, come anche ogni altro bene a lui subordinato, sia tolto a chi non possiede una buona disposizione verso esso: infatti, il bene dell'ordine esige che nessuno abbia ciò di cui non è degno [...]. Dio è, dunque, autore della pena, ma non può essere autore della colpa»⁴².

Il peccato dunque è la esplicitazione da un lato del male come colpa che l'uomo sceglie liberamente, cioè nell'autonoma determinazione del proprio atto di volontà⁴³, e dall'altro è la causa del male come pena che l'uomo dovrà subire per la cogenza della giustizia divina; ciò nonostante occorre tener presente sempre la continua dialettica giudaico-cristiana tra giustizia e misericordia divina che fa assumere al termine peccato una accezione di volta in volta differente: «In un contesto di grazia, *nasa* assume il significato esteso di “perdono”, mentre *awon* mantiene il suo significato principale di “peccato”. In un contesto di punizione, invece, il verbo mantiene il significato originale di portare, sorreggere, mentre il sostantivo *awon* assume il significato secondario di “punizione”»⁴⁴.

L'eidetica della teologia cristiana sul contrappasso, del resto, ha radici senza dubbio risalenti, almeno agli albori del cristianesimo medesimo e percorre la storia di quest'ultimo lungo tutto il suo bimillenario sviluppo.

Giustino nelle sue “Apologie” mostra quanto l'idea retributiva di punire il male fatto e premiare il bene operato sia intrinseca alla dimensione teologica e pastorale cristiana fin dai primi tempi delle comunità protocristiane di cui, appunto, Giustino è noto esponente.

Giustino ribadisce il concetto retributivo alla base del pensiero teologico cristiano intrecciandolo con il concetto di libero arbitrio e di responsabilità, poiché se l'uomo non fosse libero non sarebbe responsabile e dunque non si potrebbero applicare le pene per il male commesso e i premi per il bene operato: «Se il genere umano non può decidere liberamente di fuggire ciò che è biasimevole, né ha la possibilità di scegliere ciò che è buono, è irresponsabile in ogni modo di ciò che viene compiuto. Vediamo che una stessa persona fa esperienza di cose opposte. Se fosse deciso dal fato che essa sia cattiva o virtuosa, non sarebbe capace di cose contrarie né muterebbe fre-

⁴² TOMMASO D'AQUINO, *Il male e la libertà*, Bur, Milano, 2002, pp. 227-229.

⁴³ «Il peccato non è volere il male, ma volere male»: JANKELEVITCH VLADIMIR, *Il male*, Marietti, Genova, 2003, p. 48.

⁴⁴ ANDERSON GARY, *Il peccato. La sua storia nel mondo giudaico-cristiano*, Liberilibri, Macerata, 2012, p. 45.

quentemente; ma né i buoni esisterebbero, né i malvagi, poiché si dimostrerebbe che il destino è causa di bene o di male e agisce in contraddizione con se stesso[...]. Affermiamo invece che destino inevitabile sia proprio questo: degne ricompense a coloro che hanno scelto cose buone e, allo stesso modo, giuste pene per coloro che hanno preferito il contrario»⁴⁵.

L'uomo, dunque, creatura razionale e libera che volge la sua ragione e i suoi atti liberi al bene riceverà una ricompensa, mentre in caso contrario una punizione proporzionata, commisurata alla gravità della colpa e perfino della stessa natura della colpa medesima.

Su questo punto Agostino è chiaro.

Il termine contrappasso, in modo espresso, appare per ben tre volte in tre distinte opere di Agostino, ma ogni volta a proposito della medesima circostanza: cioè della punizione dell'uomo a seguito del suo peccato, della debolezza della carne, per cui tutta la sofferenza che in natura si trova altro non è che un giustissimo contrappasso in risposta al peccato originale⁴⁶.

Il pensiero di Agostino in merito deve essere considerato nella sua interezza, cioè con riferimento alla sua idea per cui esisterebbero due città, la città dell'uomo e la città di Dio, il cui presupposto è in entrambe, sebbene appartenenti a differenti ordini, l'ordine e la convivenza da realizzarsi mediante la giustizia⁴⁷, cioè mediante l'intenzione di esercitare il proprio libero arbitrio perseguendo il bene ed evitando il male⁴⁸.

⁴⁵ GIUSTINO, *Le apologie*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 68.

⁴⁶ Nella lettera 184/A Agostino così scrive: «Prima del peccato la concupiscenza, con cui vengono procreati e concepiti i figli, non esisteva e non sarebbe esistita affatto, se alla disubbidienza dell'uomo non fosse seguita per contrappasso anche la disubbidienza della propria carne» (1,3); in «La Genesi alla lettera» così precisa: «In qual modo avrebbero procreato figli è già stato discusso in precedenza, poiché prima che morissero, la morte già era germinata nel corpo di quelle persone disubbidienti, fomentando la ribellione delle loro membra disubbidienti con un giustissimo contrappasso. Questa non era ancora la condizione d'Adamo e di Eva quando erano entrambi nudi ma senza provarne vergogna» (1,3); in «La natura e la grazia» chiarisce: «All'iniquità del peccato, tanto più grave quanto più facile sarebbe stato per l'uomo non peccare quando era ancora esente da qualsiasi debolezza, tenne dietro una pena giustissima: ricevè in se stesso la pena del contrappasso del suo peccato perdendo l'obbedienza del suo corpo, a lui in qualche modo sottomesso, per aver trascurato l'obbedienza principale che sottometteva lui stesso al suo Signore» (25,28).

⁴⁷ «Ciò che gli sembra dominare la concezione pagana della città, che è un corpo al tempo stesso politico e sociale, è la nozione di giustizia. Ogni società, quale, ad esempio, la concepiva Cicerone, è simile ad un concerto, in cui l'accordo o l'armonia risulta dai diversi suoni prodotti dagli strumenti e dalle voci. Ciò che il musicista chiama armonia, il politico chiama concordia. Senza concordia non vi è città, ma senza giustizia non vi è concordia. La giustizia è quindi la prima condizione richiesta per l'esistenza di una città»: GILSON ETIENNE, *Le metamorfosi della città di Dio*, Cantagalli, Siena, 2010, p. 80.

⁴⁸ «Questo potere di usare bene il libero arbitrio è precisamente la libertà. La possibilità di fare il male è inseparabile dal libero arbitrio, ma poter non farlo è un contrassegno della libertà, e trovarsi confermato nella grazia al punto di non poter più fare il male è il grado supremo della libertà»:

L'opera in cui meglio che altrove Agostino si sofferma sul problema della punizione delle colpe secondo una logica retributiva, *rectius* del contrappasso, cioè del far soffrire al reo/peccatore una pena uguale alla colpa, è "La città di Dio".

In primo luogo Agostino sembra delineare una impossibilità assoluta per l'uomo di scoprire e comprendere, quasi in antitesi al classico dettame scritturistico⁴⁹, i criteri della giustizia divina⁵⁰, cioè quelli per cui il reo è punito, il santo è premiato e talvolta perfino il contrario, cioè il reo è premiato e il santo è punito⁵¹.

Nonostante sia insondabile la modalità con cui Dio attribuisca le pene ai colpevoli e i premi ai santi, Agostino ritiene, tuttavia, che la giustizia divina sia fondata sul criterio retributivo che è direttamente legato alla responsabilità dell'uomo, esercizio del libero arbitrio, a sua volta fondata sulla incarnazione del figlio di Dio che questa responsabilità ha reso effettiva e comunque intelligibile⁵².

GILSON ETIENNE, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Firenze, 2005, p. 151.

⁴⁹ «È gloria di Dio nascondere le cose, è gloria dei re investigarle»: Prv. 25,2.

⁵⁰ «Noi non sappiamo in base a quale giudizio di Dio il buono sia povero e il malvagio sia ricco, perché questi goda, sebbene noi presumiamo che dovrebbe essere afflitto da tormenti per la sua depravata condotta e l'altro sia nel pianto, sebbene la vita lodevole suggerisce che dovrebbe essere nella gioia; non sappiamo come l'innocente esca dal tribunale, non solo indennizzato ma anche condannato, o perché angariato dal sopruso del giudice o perché travolto da false testimonianze, e al contrario il suo avversario criminale lo schernisca non solo perché impunito ma anche indennizzato; non sappiamo perché il miscredente goda ottima salute e il credente si strugga nella malattia; perché giovani sanissimi si diano al brigantaggio e bimbi, che neanche a parole hanno potuto offendere qualcuno, siano afflitti dalla violenza di varie infermità; perché un individuo utile agli interessi umani sia rapito da una morte immatura e un altro, che all'apparenza non sarebbe dovuto neanche nascere, viva per di più molto a lungo; perché uno zeppo di delitti sia elevato a cariche onorifiche e invece il buio di un'esistenza ignobile occulti un uomo senza macchia. E vi sono altri casi del genere che è impossibile elencare e calcolare»: AGOSTINO, *La città di Dio*, XX, 2, Città Nuova, Roma, 2000, p. 1086.

⁵¹ «Il fatto si potrebbe riferire al giusto o anche benevolo giudizio di Dio in modo che coloro, i quali non conseguiranno i beni eterni che rendono felici, si illudano secondo la loro malvagità o siano compensati secondo la misericordia di Dio con i beni nel tempo; invece coloro, che non dovranno subire le pene eterne, siano afflitti dai mali nel tempo a causa dei loro peccati di qualsiasi specie ed entità e siano stimolati dai mali a potenziare le virtù. Ma poiché in questa vita non solo i buoni sono nel male e i cattivi nel bene, e ciò sembra ingiusto, ma spesso anche ai cattivi tocca in sorte il male e ai buoni il bene, più *imperscrutabili* divengono *i suoi giudizi e misteriose le sue vie* ⁹. Noi dunque ignoriamo con quale giudizio Dio, in cui si ha somma potenza, sapienza e giustizia e non si ha alcuna debolezza, insipienza e ingiustizia, operi tali fatti o permetta che avvengano. Impariamo tuttavia a nostro vantaggio a non sopravvalutare il bene e il male, che osserviamo comuni ai buoni e ai cattivi, a perseguire il bene che è proprio dei buoni ed evitare il male che è proprio dei cattivi»: AGOSTINO, op. cit., p. 1087.

⁵² «Perire, agli occhi di Dio, significa essere privato, in seguito alla condanna, della beatitudine che Dio concede ai suoi santi: e la diversità delle pene corrisponde alla diversità dei peccati. Tale diversità, comunque, è riservata all'insondabile giudizio della sapienza divina, e sfugge all'indagine

Che il peccatore subisca lo stesso male alla base del proprio peccato e soggiaccia alla vendetta divina è espressione della stessa giustizia divina, poiché grazia all'incarnazione Dio ha concesso sia salvezza che la giustizia: «Siamo pienamente giustificati per il fatto che siamo liberati da tutti i peccati, e siamo stati liberati da tutti i peccati perché il Figlio di Dio, che era senza peccato, è stato ucciso per noi. Saremo, dunque, salvati dall'ira per mezzo di lui; sì, salvati dall'ira di Dio che non è altro che una giusta vendetta. Perché l'ira di Dio non è, come quella dell'uomo, un perturbamento dell'anima, ma è l'ira di Colui al quale la Sacra Scrittura dice in un altro passo: Tu che sei il Signore della virtù, giudichi con tranquillità»⁵³.

Tuttavia, la logica del contrappasso, spiega Agostino, si rende compatibile soltanto dentro la dimensione escatologica della giustizia divina, non potendosi dunque adeguare perfettamente ed applicare nell'ambito della giustizia umana: «Rendere male per male sembra giustizia: ma non è la giustizia di Colui del quale è detto che fa sorgere il suo sole sopra i buoni e i malvagi. Dio infatti, anche quando punisce i peccatori, non infligge loro un male suo, ma li abbandona ai loro mali. Ecco – dice – ha partorito ingiustizia, ha concepito sventura e generato iniquità; ha aperta una buca e l'ha scavata ed è caduto nella fossa che ha fatta; il suo male ricadrà sul suo capo, e discenderà sulla sua testa la sua iniquità. Dunque, quando Dio punisce, punisce come giudice coloro che hanno trascurata la legge, non cagionando loro un male che deriva da Lui stesso, ma ricacciandoli in ciò che essi medesimi hanno scelto per colmare la somma delle loro miserie. L'uomo invece, quando restituisce male per male, lo fa con intenzione malvagia: per questo egli stesso per primo è malvagio, mentre vuole punire il male»⁵⁴.

Per Agostino insomma il contrappasso, rendere il male al male, è un criterio di giustizia, *rectius* vendetta divina, su cui poter fare affidamento per la punizione dei rei da parte di Dio, ma è un criterio non troppo affidabile se applicato nell'ambito della giustizia umana, poiché l'uomo non è in grado di utilizzare il suddetto strumento punitivo senza l'illuminazione divina, come si evince dalla circostanza per cui l'uomo, il più delle volte, non persegue la

e al giudizio dell'uomo. Certamente, coloro ai quali il Signore si è recato e ai quali ha rivolto la sua parola, non hanno scusa per il loro grande peccato d'incredulità, e non possono dire: Non l'abbiamo visto, non l'abbiamo sentito. Sia che tale scusante fosse stata accettata o respinta da colui i cui giudizi sono imperscrutabili, certamente, anche se non avrebbero evitato ogni condanna, avrebbero tuttavia subito una condanna un po' più lieve»: AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 89,4, Città Nuova, Roma, 2005, p. 983.

⁵³ AGOSTINO, *La trinità*, Città Nuova, Roma, 1998, pp. 418-419.

⁵⁴ AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi*, 5,10.

giustizia, ma semplicemente si limita a rifuggire il castigo⁵⁵.

Per Tommaso d'Aquino, invece, il peccato è una lesione dell'essere dell'uomo, cioè della sua stessa natura, ovvero della sua stessa razionalità: «Il peccato consiste sempre nel fatto che uno trasgredisce la regola della ragione, la quale sta agli atti umani come la riga sta al disegno geometrico»⁵⁶.

Dato il ruolo centrale di cui la ragione gode nel sistema tomista, è grazie ad essa che si può *intelligere* la dimensione morale dell'esistenza⁵⁷, cioè la distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male⁵⁸, con la conseguenza, evidente e razionale, che la giustizia divina retribuirà ciò che si è fatto, il male con il male, il bene con il bene⁵⁹.

Per Tommaso dunque il male viene ripagato con il male⁶⁰, così che il reo, cioè colui che avrà violato i precetti della legge divina, di quella eterna, di quella naturale o di quella umana⁶¹, sarà sottoposto al male della pena che è

⁵⁵ «Siamo liberi, in quanto ci dilettiamo nella legge di Dio: è la libertà che ci procura questo diletto. Finché è il timore che ti porta ad agire in modo giusto, vuol dire che Dio non forma ancora il tuo diletto. Finché ti comporti da schiavo, vuol dire che ancora non hai riposto in Dio la tua delizia: quando troverai in lui la tua delizia, sarai libero. Non temere il castigo, ama la giustizia»: AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 41,10, Città Nuova, Roma, 2005, p. 678.

⁵⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 73, a. 2 ad 2.

⁵⁷ «Nella prospettiva morale cristiana, c'è un posto per la ragione, la quale è capace di discernere la legge morale naturale. La ragione può riconoscerla considerando ciò che è bene fare e ciò che è bene evitare per il conseguimento di quella felicità che sta a cuore a ciascuno, e che impone anche una responsabilità verso gli altri, e, dunque, la ricerca del bene comune. In altre parole, le virtù dell'uomo, teologali e morali, sono radicate nella natura umana. La Grazia divina accompagna, sostiene e spinge l'impegno etico ma, di per sé, secondo san Tommaso, tutti gli uomini, credenti e non credenti, sono chiamati a riconoscere le esigenze della natura umana espresse nella legge naturale e ad ispirarsi ad essa nella formulazione delle leggi positive, quelle cioè emanate dalle autorità civili e politiche per regolare la convivenza umana»: BENEDETTO XVI, *I maestri. Francescani e domenicani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, p. 110.

⁵⁸ «La misura dei fatti morali è la ragione. Perciò in morale certe cose dovranno dirsi buone ed altre cattive in base al fine della ragione. Ecco perché le azioni morali che derivano la specie dal fine conforme alla ragione sono specificamente buone; mentre quelle che derivano la specie da un fine contrario alla ragione sono specificamente cattive»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 9,1.

⁵⁹ «Il castigo sta alla colpa come il premio al merito. Ora, secondo la divina giustizia ad un merito temporale è dovuto un premio eterno (Gv. 6,40): – Chiunque vede il Figlio e crede in lui, ha la vita eterna –. Quindi secondo la divina giustizia per una colpa temporale è dovuta una pena eterna»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 99, a.1, ad 1, *contra*.

⁶⁰ Nell'ottica tomista il male è inteso come privazione del bene: «Il male non è altro che la privazione di ciò che una cosa è fatta per avere e deve avere: questo è infatti presso tutti il significato del termine male. Ma la privazione non è un'entità, bensì la negazione esistente di una sostanza. Dunque il male nelle cose non è un'entità positiva»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 7,1.

⁶¹ Sulla quadripartizione della legge nel pensiero di Tommaso cfr. COTTA SERGIO, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino. 1955.

proporzionata alla natura del male che deve retribuire⁶².

La punizione è richiesta proprio dalle esigenze della giustizia divina⁶³, poiché Dio non è solo legislatore⁶⁴, ma anche giudice e come tale non potrebbe sottrarsi al giudizio⁶⁵, con la necessaria condanna dei colpevoli secondo la propria colpa⁶⁶, infliggendo loro una pena commisurata ed uguale al male da essi causato, e premiazione dei meriti,⁶⁷ tipicamente come quelli dei santi⁶⁸.

Tommaso chiarisce inoltre come il merito sta al premio, la colpa sta alla

⁶² «Avendo la pena due dimensioni, cioè l'intensità del dolore e la durata, la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa sotto l'aspetto dell'intensità del dolore, per cui in base alla maggiore gravità del peccato uno riceve un castigo più doloroso, secondo le parole dell'Apocalisse (18, 7): – Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione –. Ma la durata della pena non corrisponde alla durata della colpa, come nota S. Agostino (De civ. Dei 21, 11): infatti l'adulterio, che viene perpetrato in un momento, nemmeno secondo le leggi umane viene punito con una pena momentanea. La durata della pena si riferisce invece alla disposizione di chi pecca. Chi pecca infatti in una data città, o stato, per ciò stesso diviene talora degno di essere eliminato del tutto da quella comunità, o con l'esilio perpetuo, oppure anche con la morte. Talora invece non diventa degno di essere escluso del tutto dal consorzio civile: e così per renderlo un membro degno della collettività gli viene inflitta una pena più lunga o più breve secondo che lo richiede la sua guarigione, in modo che possa vivere nel consorzio civile in maniera conveniente e pacifica. Ora, anche secondo la divina giustizia uno per il peccato può rendersi degno di essere del tutto separato dalla città di Dio»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 99, a. 1, *ad demonstratio*.

⁶³ «Punire o premiare spetta a colui che ha il compito di imporre la legge; poiché i legislatori spingono all'osservanza della legge mediante il premio e la punizione. Ma dare la legge agli uomini è un compito della divina provvidenza, com'è evidente da quanto abbiamo detto. Dunque spetta a Dio punire e premiare gli uomini»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 140, 1.

⁶⁴ «Le creature ragionevoli, come abbiamo detto sopra, sono sottoposte alla divina provvidenza in modo tale da partecipare anche una somiglianza di essa, in quanto hanno la capacità di governare nei loro atti se stesse ed altri esseri. Ora il mezzo con cui si governano gli atti di qualcuno è chiamato legge. Dunque era conveniente che agli uomini Dio desse una legge»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 114,2.

⁶⁵ «Il giudice non ha l'autorità di sottrarre un colpevole al castigo»: GILSON ETIENNE, *ult. op. cit.*, p. 522.

⁶⁶ «La pena mostrò quanto la colpa merita: infatti il Signore piovve su Sodomia e Gomorra zolfo e fuoco dal cielo. Dio non volle affidare l'esecuzione di questo castigo ad angeli o a uomini, ma riservò a se stesso la vendetta per un delitto così grave secondo quanto è detto: – Mia è la punizione, io li ripagherò –. (Deut., 32,35). Perciò il Signore riversò una pioggia da sé, non pioggia d'acqua o di rugiada, ma di zolfo e di fuoco, zolfo sul fetore della lussuria, fuoco sull'ardore della libidine, affinché la pena fosse il contrappasso della colpa»: LOTARIO DI SEGNI, *La miseria della condizione umana*, Mondadori, Milano, 2004, p. 82

⁶⁷ «Gli atti umani devono ricevere da Dio o la pena, o il premio»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 140,1.

⁶⁸ «Si capisce perché la chiesa fin dalle sue origini abbia additato alcuni fedeli come santi per eccellenza, dichiarando cioè autorevolmente che essi, avendo sulla terra accolto e seguito fino in fondo gli inviti amorosi del Signore, sono ora nella patria celeste a lui uniti in modo particolarmente intimo e preminente»: MOLINARI PIERO, voce *Santo*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma, 1982, p. 1384.

pena,⁶⁹ ma che la pena è un male necessario, poiché la colpa è il male causa del male pena⁷⁰, e più grande della colpa.

Causa del male, tuttavia, è sempre da considerarsi l'uomo, e mai Dio, mentre, al contrario, per quanto riguarda la pena come risposta al male, autore ne è sempre Dio⁷¹.

La pena irrogata dalla giustizia divina è comunque commisurata alla gravità del fatto illecito da punire e quindi tiene conto delle varie differenze di intensità dei diversi delitti: «Secondo le differenze e l'ordine dei vari beni devono riscontrarsi anche le differenze e l'ordine delle varie pene»⁷².

In definitiva, per quanto riguarda il contrappasso, esso si configura come criterio del divino giudizio determinato secondo la norma della giustizia commutativa, «in quanto i premi sono da essa adeguati ai meriti, e le punizioni ai peccati»⁷³.

4. Conclusioni

La teologia del contrappasso, in conclusione, si propone non solo come forza illuminante della natura del diritto in genere e del contrappasso in specie, ma consente di ri-tematizzare e ri-problematizzare i concetti di pena

⁶⁹ «Come il merito sta al premio, così la colpa alla pena. Ma il premio è un bene più grande del merito. La pena, dunque, un male più grande della colpa»: TOMMASO D'AQUINO, *Il male e la libertà*, Bur, Milano, 2002, p. 213.

⁷⁰ «La pena è un male più grande della colpa. Ma si può rilevare che la colpa è un male più grande della pena, perché la colpa è anche la causa di questa pena»: TOMMASO D'AQUINO, *ult. op. cit.*, p. 215.

⁷¹ «Poiché dunque il male della colpa è il male nell'atto della volontà, mentre il male della pena è la privazione di ciò di cui la volontà può disporre in qualunque modo per una buona operazione, ne risulta che il male della colpa, e non quello della pena, rende l'uomo cattivo in senso assoluto. Poiché Dio è la stessa essenza della bontà, quanto più qualche cosa è estranea a Dio, tanto più ha il carattere di male. Ora, la colpa è estranea a Dio più della pena: infatti, Dio è autore della pena non autore della colpa. Da ciò, dunque, appare che la colpa è un male più grande della pena. D'altra parte, la causa per cui Dio è autore della pena, ma non della colpa, si desume da quanto segue. Il male della colpa, che è nell'atto della volontà, si oppone direttamente all'atto della carità, che è la perfezione prima e principale della volontà. Ora, la carità ordina l'atto della volontà verso Dio; ma non solo in modo tale che l'uomo goda del bene divino, questo, infatti, appartiene all'amore che si dice di concupiscenza, ma in quanto il bene divino è nello stesso Dio, cosa che appartiene all'amore di amicizia [...]. Il male della colpa non può, quindi, provenire da Dio. Ma Dio può volere che lo stesso bene divino, come ogni altro bene a lui subordinato, sia tolto a chi non possiede una buona disposizione verso esso: infatti, il bene dell'ordine esige che nessuno abbia ciò di cui non è degno. Ora, la stessa sottrazione del bene increato o di qualsiasi altro bene da colui che ne è indegno, ha la natura di pena. Dio è, dunque, autore della pena, ma non può essere autore della colpa»: TOMMASO D'AQUINO, *ult. op. cit.*, pp. 227-229.

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 141, 1.

⁷³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 61, a. 4.

e colpa la cui crisi odierna altro non è che il riflesso della più generale crisi del diritto⁷⁴.

In un'epoca in cui, infatti, il diritto è arbitrariamente privato della sua verità⁷⁵, anche i concetti di colpa e di pena perdono il loro significato e la richiesta di giustizia rimane inascoltata, prigioniera delle vertigini del mero proceduralismo. La teologia del contrappasso, invece, suscita dei nuovi interrogativi circa i concetti di responsabilità e libertà la cui carica e valenza etica e giuridica non sono state ancora del tutto ostracizzate dalla forza dell'imperante formalismo giuridico che inevitabilmente traghetta la natura, l'anima stessa del diritto verso gli oscuri e nebbiosi inferi del nichilismo giuridico⁷⁶.

La teologia del contrappasso esprime, allora, nell'ambito della pena quella speranza di salvezza per la verità del diritto (penale) che la teologia ordinariamente esprime per la salvezza delle anime.

La crisi della giustizia, infatti, è il frutto più maturo della crisi della metafisica in genere e della teologia in particolare, crisi che trasforma il diritto in comando, la legge in volontà, la pena in termini puramente esteriori e, in ultima analisi, sostanzialmente ed autenticamente in ingiustizia.

Lo stesso Gianni Vattimo, infatti, riconosce che «la crisi della nostra giustizia penale, negli aspetti che non sono riportabili a ragioni funzionali, è appunto uno dei modi in cui si rivela nel nostro mondo la crisi della metafisica»⁷⁷.

La teologia del contrappasso, in ultimissima analisi, può, dunque, contribuire a dimostrare che il diritto possiede un proprio senso, cioè una propria verità⁷⁸, e che, se così non fosse, la totale elisione della teologia, dalla scena epistemica in genere e da quella giuridica in particolare, rischia di condannare non solo l'essenza e l'esistenza dello stesso diritto, compreso ovviamente quello penale, ma l'intera realtà nella sua globalità, così come ha puntualmente notato Max Horkheimer: «La dimensione teologica sarà soppressa. E, con essa, scomparirà dal mondo ciò che noi chiamiamo senso»⁷⁹.

⁷⁴ JOSEPH RATZINGER, *La crisi del diritto*, Parole di ringraziamento in occasione del conferimento della laurea honoris causa della Facoltà di giurisprudenza della LUMSA, 10/11/1999

⁷⁵ NATALINO IRTI, *Diritto senza verità*, Laterza, Bari, 2011.

⁷⁶ «Nichilismo e formalismo sono stretti da un'intima fraternità: l'uno conduce all'altro»: NATALINO IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Bari, 2005, p. 26.

⁷⁷ GIANNI VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Varese, 2003, p. 169.

⁷⁸ «Un senso che non fosse al contempo anche verità, sarebbe un non-senso»: JOSEPH RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 69.

⁷⁹ HORKHEIMER MAX, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, 2008, p. 103.