

Il sacrificio di Abramo: una sfida per la teologia morale?

Andrea Aguti

The sacrifice of Abraham: a challenge for moral theology?

ABSTRACT

In this essay, I consider some philosophical interpretations of the biblical episode of Abraham's sacrifice of Isaac (Gen 22, 1-19). I take inspiration from the opposing interpretations of Kant and Kierkegaard to outline the contrast between an autonomous morality and a heteronomous one of religious inspiration. Therefore, I highlight the difficulty of some contemporary thinkers, particularly M. Buber and E. Levinas, in giving the biblical episode a literal meaning, such as to justify violating the ethical order. Finally, I frame the biblical episode of Abraham's sacrifice in the contemporary discussion on the limits of a theory of divine commands (DCT) and its compatibility with the ethics of natural law.

In questo saggio prendo in considerazione alcune interpretazioni filosofiche dell'episodio biblico del sacrificio di Isacco da parte di Abramo (Gn 22, 1-19). Prendo spunto dalle interpretazioni contrapposte di Kant e Kierkegaard, per delineare il contrasto tra un'etica autonoma e una eteronoma di ispirazione religiosa. Quindi metto in luce la difficoltà di alcuni pensatori contemporanei, in particolare di M. Buber e E. Levinas, a conferire all'episodio biblico summenzionato un significato letterale, tale da giustificare una violazione dell'ordine etico. Infine, inquadro l'episodio biblico del sacrificio di Abramo nella discussione contemporanea sui limiti di una teoria etica dei comandi divini e sulla sua compatibilità con un'etica della legge naturale.

1.

Ne *Le mythe de l'éternel retour*, Mircea Eliade ha indicato nel celeberrimo episodio biblico del sacrificio di Isacco da parte di Abramo (Gn 22, 1-19), un punto di svolta nella concezione religiosa dell'antichità, ovvero il fondamento di «una nuova esperienza religiosa, la *fedè*»¹. La novità risulta dal fatto che, mentre la

¹ Cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni* (1949), a cura di G. Cantoni, Borla, Roma 1968, 143.

pratica del sacrificio umano nelle altre religioni antiche fa parte di «un'economia del sacro», che fa ritornare alla divinità quello che alla divinità appartiene, e questo secondo «un sistema logico e coerente» che mira ad un reciproco vantaggio, il sacrificio da parte di Abramo fuoriesce da questo sistema. In esso, scrive Eliade, «Dio si rivela come persona, come un'esistenza 'totalmente distinta' che ordina, gratifica, domanda senza nessuna giustificazione razionale (cioè generale e prevedibile), e per il quale *tutto è possibile*. Questa nuova dimensione religiosa rende possibile la 'fede' nel senso giudeo-cristiano»².

Questa interpretazione di Eliade può essere discussa, ma la tesi che il sacrificio di Abramo sia esemplificativo della peculiarità della fede religiosa ebraica nel contesto delle religioni antiche è difficile da contestare. Non sorprende quindi che a questo episodio biblico si torni ogni volta per capire la differenza esistente tra la fede ebraica, e più in generale monoteistica, e altre concezioni religiose. Tuttavia, è evidente che esso suscita rilevanti problemi teorici che riguardano il rapporto tra morale e religione e la natura dell'etica religiosa.

Nell'antichità, Agostino d'Ippona, nel *De civitate Dei*, ha affermato che una prova come quella subita da Abramo «va accettata con gioia» se offre la possibilità di consolidarsi «nella grazia» piuttosto che gonfiarsi «di vuota arroganza», aggiungendo, di fronte alle perplessità generate da un simile comando divino, che «un ordine solenne di Dio deve essere eseguito e non discusso» (XVI, 32).³ C'è da presumere, tuttavia, che oggi questa perentoria ingiunzione di Agostino sia considerata come un'apripista al fanatismo religioso della peggior specie e che perfino molti credenti si ritraggano davanti ad essa con orrore.

² Ivi, 143.

³ Un autorevole interprete di Agostino come J. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994, si è domandato se in questo modo Agostino non si impegni con una rozza «versione della teoria dei comandi divini» (ivi, 199). Come dirò in seguito, potrebbe essere legittimo rispondere in modo positivo a questa domanda.

In questo saggio prenderò in considerazione alcune interpretazioni filosofiche del sacrificio di Abramo. Partirò con le due interpretazioni contrapposte di Kant e Kierkegaard, per poi considerare quelle di Martin Buber ed Emmanuel Levinas. Sulla base di queste interpretazioni discordanti, accennerò ad alcuni problemi teorici per la comprensione del rapporto tra morale e religione con l'obiettivo di mostrare che il sacrificio di Abramo è ancora oggi significativo per cogliere la peculiarità dell'etica religiosa e segnatamente di quella ebraico-cristiana.

2.

Parto dalle riflessioni di Kant, perché la posizione kantiana è probabilmente quella più indicativa dell'atteggiamento moderno nei confronti dei problemi sollevati dal sacrificio di Abramo. Kant non offre una vera e propria interpretazione di questo episodio biblico, ma in alcune opere rimanda esplicitamente ad esso. In particolare, lo fa in *Der Streit der Fakultäten* dove il rimando a questo episodio biblico serve per formulare e per legittimare una più generale modalità interpretativa della Bibbia. Si tratta di quella che Kant chiama "interpretazione dottrinale" della Bibbia, nella quale non si tratta di accertare il senso che l'autore biblico collega alle sue parole, un compito che Kant lascia a quella che egli chiama *hermeneutica sacra*, cioè l'ermeneutica biblica, ma di stabilire «quale dottrina la ragione (*a priori*) può attribuire, dal punto di vista morale, alla Bibbia, prendendone un brano come testo»⁴. La distinzione tra interpretazione biblica e dottrinale, cioè filosofica, è per Kant necessaria perché la prima è insufficiente: gli autori biblici, infatti, possono cadere in errore (egli cita come esempio la dottrina della predestinazione formulata, a suo dire, da san Paolo) e per preservare la Bibbia dall'errore non ser-

⁴ I. KANT, *Il conflitto delle Facoltà* (1798), in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, 275.

ve affermare che essa è ispirata da Dio, perché una dimostrazione in positivo che la Bibbia sia un testo in cui è Dio a parlare non è possibile, dal momento che, osserva perspicuamente Kant, «*supernaturalium non datur scientia*»⁵.

È però possibile una dimostrazione in negativo, ovvero è possibile capire quando, nella Bibbia, *non* è Dio a parlare. Il criterio utile a questa dimostrazione è la congruenza di quello che la Bibbia afferma, ovvero di quello che la Bibbia comanda dal punto di vista morale, con la legge morale che è presente nella ragione umana. Se qualcuno crede di sentire, scrive Kant, una voce che «è in contrasto con la legge morale, allora per quanto maestosa e trascendente l'intera natura possa apparirgli la manifestazione, egli deve tuttavia considerarla un inganno»⁶. Questo è appunto quello che, secondo Kant, accade nel “mito” del sacrificio di Abramo. Nel racconto biblico Abramo obbedisce al comando di uccidere suo figlio, ma egli, chiosa Kant, avrebbe dovuto rispondere a questa presunta voce divina: ‘Che io non debba uccidere il mio buon figlio, è assolutamente certo; ma che tu, che ti manifesti a me, sia Dio, di ciò io non sono né posso diventare certo’, anche se tale voce risuonò dall’alto del cielo (visibile)»⁷.

Il senso di questa interpretazione è chiaro: l’episodio del sacrificio di Abramo è un “mito”, cioè è un racconto non storico, che illustra quello che *non* si deve fare dal punto di vista morale, piuttosto che quello che si deve fare. La conferma la si evince dal fatto che se prendessimo il racconto nel suo senso positivo, gli effetti sulla moralità pubblica, quella che Kant chiama “la moralità del popolo”, sarebbero devastanti. Nessuna edificazione morale, nessun miglioramento morale, nessuna costruzione di una comunità morale sarebbero possibili sulla base della liceità morale a uccidere i propri figli sulla base di un presunto comando divino. Questo non comporta che la Bibbia nel suo complesso debba essere

⁵ Ivi, 274 nota.

⁶ Ivi, 272.

⁷ Ivi, 272 nota.

liquidata dal punto di vista morale; al contrario, essa, scrive Kant, «merita di essere conservata, utilizzata sul piano morale e posta come supporto alla religione»⁸, ma appunto nei limiti dell'interpretazione dottrinale sopra chiarita.

Vero è, però, che questa stessa interpretazione, su un piano più generale, suggerisce di respingere la visione religiosa che ispira l'episodio biblico, cioè quella ebraica. Infatti, come Kant aveva già osservato qualche anno prima nella *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, «un Dio che vuole semplicemente l'obbedienza a comandamenti tali che non richiedono per nulla un miglioramento dell'intenzione morale, non è veramente quell'Essere morale, il cui concetto riteniamo necessario per la religione»⁹. L'indicazione ermeneutica generale che qui emerge è quindi quella di degiudaizzare i testi biblici¹⁰, un'indicazione che, secondo Kant, consentirebbe di apprezzare pienamente il servizio reso alla morale dalla religione cristiana, naturalmente a sua volta spogliata del suo carattere di fede ecclesiastica.

Passiamo quindi all'interpretazione di Kierkegaard, indubbiamente molto più nota di quella kantiana, e che presenta una pluralità di motivi che in questa sede non è possibile richiamare nella loro interezza. Come sappiamo, all'episodio del sacrificio di Abramo Kierkegaard ha dedicato un'opera intera, *Timore e tremore*¹¹, e frequenti sono i riferimenti anche in altri scritti. I contorni dell'interpretazione kierkegaardiana sono noti: Kierkegaard ha visto in Abramo la figura esemplare del credente, non perché egli obbedisca al comando di Dio al prezzo di divenire

⁸ Ivi, 273.

⁹ I. KANT, *Religione nei limiti della semplice ragione* (1794), a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1985, 139.

¹⁰ Negli ultimi decenni si è scritto molto sull'antisemitismo o l'antigiudaismo di Kant. Cfr., per un quadro di sintesi che tende a ridurre il peso della corrispondente accusa, D. TAFANI, *Religione e diritti civili: la questione ebraica in Kant*, in «Studi Kantiani», 21 (2008), 33-50.

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore* (1843), in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.

l'assassino del figlio, ma perché lo fa conservando la fede in Dio. Ubbidendo a Dio, Abramo non mette soltanto da parte calcoli di tipo personale, assumendo l'atteggiamento dell'"infinita rassegnazione", ma continua a credere che il comando divino abbia un senso per la sua vita nonostante quello che quest'ultimo esige sembri renderla insensata. È questo elemento, in cui si trova, come afferma Kierkegaard, «la sintesi di ciò che si fa per Dio e di ciò che si fa per sé»¹², che rende la figura di Abramo sconcertante, incomprensibile, e ne fa una figura, quella del cavaliere della fede, che non ha eguali.

Il punto focale dell'interpretazione kierkegaardiana riguarda, com'è noto, quella che egli chiama "sospensione teleologica dell'etica"; nei termini della sua polemica antihegeliana, questo significa la sospensione del "generale", cioè del complesso dei doveri morali e sociali che incombono sull'individuo, a favore di un unico dovere, quello che il Singolo ha nei confronti di Dio¹³. Questo dovere, che proviene dall'Assoluto, e si esprime mediante un comando diretto, è in sé stesso assoluto, esattamente nel senso che è sciolto da ogni mediazione possibile. Voler introdurre una mediazione significa qui fraintendere il senso dell'episodio biblico. Kierkegaard opera un parallelismo con il Nuovo Testamento, rimandando al passo di Lc 14,26, in cui Gesù pone come condizione per il suo discepolato l'odio verso la propria famiglia e perfino verso sé stessi. Questo discorso è duro e per questo, nota Kierkegaard, «lo si ascolta molto raramente» e anche quando lo si ascolta si cerca di sminuirne il significato, come fa qualche manuale

¹² Ivi, 73.

¹³ Kierkegaard riconduce l'episodio del sacrificio di Agamennone, che *prima facie* potrebbe essere comparato a quello di Abramo, sotto la categoria del dovere etico generale e quindi sotto la categoria del "tragico", dal momento che la sua decisione di non sacrificare Ifigenia avrebbe comunque avuto gravi conseguenze morali. Per contro, nel caso di Abramo, il dilemma tragico non esiste affatto, perché la decisione di non ubbidire a Dio non violerebbe alcun ordine etico generale e non avrebbe alcuna grave conseguenza morale. Per questo, afferma Kierkegaard mentre l'eroe tragico «ha bisogno di lagrime, e reclama le lagrime», nessuno «è così travolto da osar piangere su Abramo» (ivi, 68).

di esegesi biblica, indicando che il termine *misein*, odiare, sta per *meiosin*, «vale a dire *minus diligo, posthabeo, non colo*»¹⁴. Kierkegaard, tuttavia, nega validità a questa interpretazione edulcorata, rimandando al contesto che precede l'affermazione di Gesù, dov'è presente il racconto dell'uomo che prima di costituire una torre fa dei calcoli per capire se è in grado di portarla a termine per non essere altrimenti oggetto di scherno. Questo racconto, osserva Kierkegaard, «sembra precisamente indicare che i termini devono essere presi come stanno, per tremendi che essi possano sembrare»¹⁵. Il tremendo è appunto la sospensione dell'etica, di ciò che è ritenuto comunemente buono o cattivo, come l'amore della famiglia e di noi stessi, di fronte al comando di «colui che esige amore assoluto»¹⁶.

Il parallelismo tra l'episodio del sacrificio di Abramo e il detto di Gesù sulle condizioni per il suo discepolato mostra, esattamente in modo contrario a Kant, una perfetta coerenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento nel mettere in evidenza la sospensione teleologica dell'etica. I due episodi illustrano in modo esemplare che, per quanto tremendo possa apparire, quello che Dio comanda è da considerarsi moralmente obbligatorio anche quando a noi non appare buono.

Le interpretazioni del sacrificio di Abramo da parte di Kant e di Kierkegaard mettono così di fronte di fronte a due concezioni opposte della morale: la prima, quella di Kant, è la concezione dell'autonomia della morale, che accetta il riferimento alla Bibbia soltanto nella misura in cui questo riferimento è coerente con un concetto naturale o razionale di morale e lo conferma; la seconda, quella di Kierkegaard, è la concezione dell'eteronomia morale, che ammette che il concetto naturale o razionale di morale possa essere sospeso e quindi superato dal comando divino. Bisogna scegliere fra queste due concezioni oppure si tratta di una falsa alternativa?

¹⁴ Ivi, 74.

¹⁵ Ivi, 74.

¹⁶ Ivi, 74.

3.

Prima di tentare di rispondere a questa domanda, vorrei dare un esempio dell'imbarazzo che l'episodio del sacrificio di Abramo produce in alcuni pensatori religiosi contemporanei. In particolare, faccio riferimento a due pensatori ebrei: Martin Buber ed Emmanuel Levinas.

Il primo, nel suo famoso libro *Gottesfinsternis*, dapprima sembra seguire la via tracciata da Kierkegaard quando suggerisce che la legge data da Mosè al popolo ebraico sul Sinai ha il compito di portare l'etica «nella sfera del sacro». Come Buber scrive, «al popolo non viene imposto come meta di diventare 'buono', ma 'santo'»¹⁷. Così facendo, Buber suggerisce, se non un'antitesi, certamente una possibile diversità di significato tra “buono” e “santo”. Potrebbe darsi che divenire santi, cioè adempiere alla norma assoluta chiesta dall'Assoluto per arrivare a Lui, non significhi essere buoni nel comune senso morale del termine¹⁸. Per altro verso, Buber avanza un sospetto sull'attualizzazione della lettura kierkegaardiana dell'episodio del sacrificio di Abramo: il sospetto è esattamente quello kantiano sull'autenticità della voce che comanda il sacrificio. Buber, infatti, osserva che «per la Bibbia e certamente per l'Antico Testamento» non è affatto chiaro da chi provenga questa voce perché, come nel caso del censimento indetto da Davide, «una determinata 'istigazione' a un'azione proibita è attribuita una volta a Dio (2 Sam 24, 1) e un'altra a Satana (1 Cr, 21, 1)». Certamente Abramo non ha avuto dubbi e ha riconosciuto in quella voce la voce di Dio, ma la domanda fondamentale da sollevare di fronte a casi di sospensione teleologica dell'etica rimane per Buber la seguente: «la parola ti viene rivolta

¹⁷ M. BUBER, *L'eclissi di Dio* (1953), a cura di S. Quinzio, Mondadori, Milano 1990, 108.

¹⁸ Nelle lezioni francofortesi del 1922, pubblicate con il titolo *Religion als Gegenwart*, Buber indicava la differenza l'uomo etico e quello religioso nella capacità di quest'ultimo, non semplicemente di distinguere il bene dal male, come fa il primo, ma «anche di amare il Male, vivere con il Male, essere con il Male». Cfr. M. BUBER, *Religione come presenza*, a cura di F. Ferrari, Morcelliana, Brescia 2012, 69.

veramente dall'Assoluto, oppure da uno dei suoi imitatori?»¹⁹. La certezza di Abramo, enfatizzata da Kierkegaard, è oggi divenuta problematica, perché l'epoca contemporanea è popolata da falsi assoluti che esigono mostruosi sacrifici e la cui voce pare indistinguibile da quella di Dio. Esiste dunque un criterio affidabile di discernimento?

Per rispondere a questa domanda, Buber invoca l'avvento di «nuova coscienza dell'uomo» che sia in grado di operare questa distinzione, e sembra pensare che essa potrà darsi quando l'eclissi di Dio, provocata dall'io enfiato della modernità, avrà termine. Ma ciò significa che fino a questo avvento, ammesso che si dia, la sospensione teleologica dell'etica ha da essere essa stessa sospesa? Sospendendo la sospensione teleologica non si sospende, quindi, anche la possibilità e il senso di un'etica religiosa?

L'interpretazione di Levinas, in effetti, sembra andare esattamente in questa direzione. Nel suo libro *Noms propres*, egli ha contestato la lettura kierkegaardiana dell'episodio del sacrificio di Abramo all'interno di una contestazione più generale della tesi del superamento dello stadio etico da parte di quello religioso. In questo superamento, infatti, Levinas vede il segno di un atteggiamento violento contro l'etica che ha prodotto i suoi esiti devastanti nella filosofia di Nietzsche. La lettura di Kierkegaard fallirebbe a causa dell'assunzione di una concezione sbagliata dell'etica, considerata come obbligo nei confronti del generale, dell'universale, anziché come responsabilità infinita dell'io verso l'Altro. Per questo, secondo Levinas, nell'episodio di Abramo, «il momento più alto del dramma» consiste nell'«attenzione che Abramo presta alla voce che lo riconduceva all'ordine etico, proibendogli il sacrificio umano»²⁰, non nella sua obbedienza alla voce che gli ordina di sacrificare. Levinas, peraltro, lamenta la concentrazione esclusiva di Kierkegaard sul sacrificio di Isacco e attira l'attenzione su un altro

¹⁹ BUBER, *L'eclissi di Dio*, 118.

²⁰ E. LEVINAS, *A proposito di "Kierkegaard vivante"*, in ID., *Nomi propri* (1976), a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, 92.

episodio, quello dell'intercessione di Abramo verso gli abitanti di Sodoma e Gomorra (*Gn* 18, 22 ss.), un episodio dal quale emerge, secondo lui, che lo stadio etico non è affatto superato, come vorrebbe Kierkegaard, bensì confermato²¹.

Le osservazioni di Levinas sono da tenere in considerazione, ma non mi sembrano convincenti per almeno tre ragioni. In primo luogo, se il momento culminante dell'episodio del sacrificio è l'attenzione data da Abramo alla voce che comanda di non sacrificare Isacco, allora in questa si deve vedere ancora una volta l'obbedienza al comando divino, non la conformazione, come Levinas sembra suggerire, ad un generale ordine etico. In un'annotazione del suo *Diario*, Kierkegaard ha immaginato una fine diversa del racconto biblico, quella in cui Abramo, sentita la voce di Dio che gli dice di fermarsi, considera quella voce come la voce del Tentatore che si frappone a quella iniziale che gli diceva di sacrificare, e così sacrifica Isacco. Abramo, prosegue Kierkegaard, avrebbe potuto giustificare il suo comportamento rivolgendosi a Dio nel modo seguente: «Una delle due: o avrei dovuto pensare che quella voce che mi diceva di sacrificare Isacco fosse del tentatore; e allora non mi sarei messo in cammino. Ma siccome mi assicurai che quella era la Tua voce, allora doveti concludere che l'altra era del tentatore».²² Si tratta di una conclusione perfettamente razionale, ma che non si adatta all'episodio originale, perché qui Abramo, come Kierkegaard osserva lodando ancora una volta la sua grandezza, dimostra «la stessa prontezza ubbidiente»²³ di fronte a entrambe le voci, per quanto contrarie.

²¹ La posizione di Levinas è in linea con l'interpretazione rabbinica dell'episodio del sacrificio di Abramo che, in forme diverse, comprese quelle che rimandano a una sua lettura in chiave simbolica, non lo considera affatto come un caso di sospensione teleologica dell'etica, bensì come una dimostrazione dell'equità e della giustizia di Dio. Cfr. R.M. GREEN, *Abraham, Isaac, and the Jewish Tradition. An Ethical Reappraisal*, in «The Journal of Religious Ethics», 10 (1982), 1-21.

²² Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. IX, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1982, 48 (annotazione 3529 del 1851, X⁴ A 338).

²³ *Ivi*, 49.

Questa “prontezza ubbidiente” non è forse l’attributo che nel credente corrisponde meglio al comando personale del Dio vivente e che per contro non è affatto richiesto di fronte a un ordine etico generale?

In secondo luogo, se la responsabilità infinita dell’Io verso l’Altro forma il nocciolo dell’etica, che assurge al ruolo di filosofia prima, come Levinas pensa, allora essa prende comunque la forma di un’obbligazione generale verso la quale è lecito chiedersi, ancora una volta, se possa essere sospesa dal comando divino. Se la risposta è negativa, allora alla religione non rimane altro, nella migliore delle ipotesi, che fungere da motivazione aggiuntiva dell’etica, nella peggiore ridursi a etica come avviene in Spinoza e Kant ovvero, come mi sembra nel caso di Levinas, arrivare allo stesso risultato riducendo l’etica a religione, cioè alla religione ebraica che s’identificherebbe perfettamente con l’ordine etico stesso²⁴.

Infine, l’episodio dell’intercessione di Abramo verso gli abitanti di Sodoma e Gomorra non sembra entrare in antitesi, come Levinas suggerisce, con quello del sacrificio di Isacco, prefigurando piuttosto due modelli diversi di relazione etica. Nel primo abbiamo a che fare con una richiesta umana che Dio accoglie, nel secondo con un comando divino che Abramo accoglie. Nel primo l’etica è confermata, nel secondo è sospesa.

Quello che si può semmai osservare *contra* Kierkegaard, nel caso questa fosse la sua intenzione, è che il passaggio allo stadio religioso non implica sempre e necessariamente il superamento di quello etico. La sospensione teleologica dell’etica è una possibilità sempre

²⁴ Su questo cfr. E. LEVINAS, *Esigente ebraismo*, in ID., *L’aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici* (1982), a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, 71-79, in particolare 73, dove egli vede nelle religioni diverse dall’ebraismo, e segnatamente nel cristianesimo, dato il suo riferimento in questo contesto ancora una volta a Kierkegaard, la tendenza a «liberare’ il religioso dalle obbligazioni morali». La possibilità di invertire di segno la riduzione spinoziana della religione a etica, comprendendola come riduzione dell’etica a religione, ma ottenendo alla fine lo stesso risultato, Levinas sembra suggerirla in conclusione del suo scritto *Lo sfondo di Spinoza*, ivi, 257-262.

incombente quando l'etica entri nella sfera religiosa, ma non per questo deve realizzarsi ogni volta²⁵. Prima di Kierkegaard, anche Agostino e Tommaso d'Aquino hanno ammesso che Dio possa comandare qualcosa di contrario alla legge morale in vista di un fine superiore. Tommaso d'Aquino, a supporto di una tale concezione, cita quegli episodi biblici che riguardano le cosiddette immoralità dei Patriarchi, fra cui appunto il sacrificio di Abramo, a proposito del quale osserva quanto segue: «Quando Abramo acconsentì ad uccidere suo figlio, non acconsentì a un omicidio: poiché era giusto ucciderlo per un comando di Dio, padrone della vita e della morte. È lui, infatti, che infligge la pena di morte a tutti gli uomini, giusti o iniqui, per il peccato originale: e se l'uomo, autorizzato da Dio, si fa esecutore di codesta sentenza non è un omicida, come non lo è Dio stesso» (*S.Th.* I-II, q. 100, art. 8, ad 3).

Tornerò tra poco su questo punto, osservando per il momento non solo che la differenza tra Tommaso d'Aquino e Kierkegaard qui è minore di quanto sembri²⁶, ma anche che la ragione della

²⁵ Se la sospensione teleologica dell'etica nel caso di Abramo sia per Kierkegaard un caso singolare o caso esemplare è oggetto di dibattito. C.S. EVANS, nel suo volume *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, (Oxford University Press, Oxford 2004), ritiene che sia un caso singolare, che ha luogo quando «Dio interviene miracolosamente a determinare un individuo a credere che questo è quello che Dio vuole» (ivi, 315, nota 9). Questa interpretazione di Evans è coerente con la versione modificata della *Divine Command Theory* (DCT) proposta da R.M. Adams per la quale un "Dio che ama", in ultima analisi, non può comandare un'azione malvagia, ma lascia aperto il problema del perché Dio allora produca occasionalmente una simile determinazione del credente. Se questa interpretazione mira, come sembra, a sminuire la possibilità di un comando contrario alla legge morale, allora il risultato della rilettura dell'episodio di Abramo alla luce della versione modificata della DCT è quella di ridurre l'obbedienza a Dio a un caso di azione morale "contro-culturale", cioè contraria a norme sociali stabilite, che appare troppo poco per un'etica religiosa esigente. R. ZACHARY MANIS, nel suo articolo *Kierkegaard and Evans on the Problem of Abraham*, in «The Journal of Religious Ethics», 39 (2011), 474-492, ha messo in luce quest'ultimo aspetto, unitamente al fatto che Kierkegaard non pone, né in *Timore e tremore*, né in altri scritti, un rilevante problema epistemico riguardo all'obbedienza di Abramo. Sembra infatti che, in ogni caso, Kierkegaard consideri la fede come lo strumento che offre sufficiente conoscenza della volontà di Dio.

²⁶ Su questo punto cfr. B. STILLNER, *Who Can Understand Abraham? The Relation of God and Morality in Kierkegaard and Aquinas*, in «The Journal of Religious Ethics», 21 (1993), 221-245.

possibilità che Dio comandi qualcosa che appare immorale sembra inscritta nella loro comune accettazione del concetto teistico di Dio. Se Dio non potesse operare delle eccezioni alla legge morale, esattamente come fa nel caso dei miracoli con le leggi fisiche, egli non sarebbe il Dio sovrano che dispone pienamente della sua creazione. Nondimeno, la sospensione teleologica dell'etica, come quella miracolosa delle leggi fisiche, non è la condizione normale dell'esperienza umana, ma appunto una possibilità a cui un credente deve sempre tenersi pronto. Probabilmente è questa posizione che anche Kierkegaard vuole sostenere, al netto della sua polemica antihegeliana²⁷.

4.

Vediamo allora, avviandoci alla conclusione, di riprendere il problema posto dall'alternativa tra autonomia ed eteronomia morale che emerge dall'episodio del sacrificio di Abramo e di fare alcune riflessioni teoriche su questo punto.

Bisogna scegliere tra autonomia ed eteronomia morale e un'etica religiosa è realmente posta di fronte a questa alternativa? La risposta è no, ma a condizione di chiarire il significato dei concetti di autonomia ed eteronomia morale. Se autonomia morale significa piena capacità della ragione umana a darsi una legge morale senza alcun riferimento a Dio, allora per un'etica religiosa l'autonomia è un controsenso. Un'etica religiosa che accettasse una nozione di legge morale che si dispensa dalla parola di Dio o che

²⁷ In un passaggio di *Timore e tremore* (KIERKEGAARD, *Opere*, 72), egli riconosce che «si ha ragione di dire che ogni dovere è in fondo un dovere verso Dio; ma se non si può dire di più, si dice nello stesso tempo che in fondo non c'è nessun dovere verso Dio». Kierkegaard, quindi, non nega che l'ordine etico generale collimi con il dovere verso Dio, ma avverte che la perfetta coincidenza tra i due può indurre a considerare Dio stesso come il "generale", fino al punto di renderlo un «punto invisibile ed evanescente». Il "di più" su cui Kierkegaard attrae l'attenzione è appunto la possibilità, paradigmaticamente attualizzata nell'episodio di Abramo, dello scarto tra il dovere etico e quello che Dio comanda.

la prenda in considerazione soltanto quando questa non contrasta con una nozione presuntamente razionale di morale sarebbe un'etica religiosa fittizia. Tuttavia, quest'ultima non ha bisogno di inseguire il concetto di autonomia morale perché esso è in gran parte un mito. Buona parte delle concezioni etiche moderne e contemporanee che si dicono autonome rinunciano, in realtà, a far uso del concetto di legge morale e quindi non sono affatto autonome nel senso proprio del termine. Sono etiche secolari in cui il concetto di legge morale non gioca alcun ruolo sostanziale, ma semmai possiede, come ha osservato Elizabeth Anscombe, una funzione retorica.²⁸ Kant stesso fa fatica a tenersi all'altezza del concetto di autonomia morale da lui preteso quando sostiene che la legge morale è un *Faktum* della ragione, cioè qualcosa che la ragione trova in sé stessa, non una sua costruzione. Nel riconoscere la legge morale come *Faktum*, la ragione umana non sperimenta forse una passività che trasforma l'osservanza della legge morale in un'obbedienza razionalmente opaca al suo dettato? La risonanza emotiva che Kant afferma di provare di fronte alla legge morale, cioè l'ammirazione, la reverenza nei suoi confronti, non è una conferma di questo elemento?

Nemmeno l'eteronomia morale è però una reale alternativa per l'etica religiosa se l'immagine che essa evoca è quella di un Dio dispotico che comanda esseri umani ridotti a marionette. Del resto, questo significato caricaturale di eteronomia morale non risponde affatto al senso dell'episodio del sacrificio di Abramo. La sospensione teleologica dell'etica ha luogo qui in vista di un fine determinato, il mettere alla prova la fede di Abramo, e quindi per una ragione. Abramo, come anche Kierkegaard ha messo in luce all'inizio di *Timore e tremore*, aveva diverse alternative all'obbedienza al comando divino, alternative che egli evidentemente ha

²⁸ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», 33 (1958), 1-19; tr. it. *La filosofia morale moderna*, in «Iride», XXI, 47-67. Su questo punto mi permetto di rimandare al mio volume *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021, 52 ss.

scelto di non seguire. Un filosofo analitico contemporaneo, Philip Quinn, ha rincarato la dose, osservando che non soltanto Abramo poteva scegliere tra alternative diverse, ma ha operato una scelta basata sull'evidenza razionale a sua disposizione, il che lo rende un soggetto morale autonomo nel senso pieno del termine, capace quindi anche di assumersi i rischi delle sue scelte.²⁹ Altri autori hanno messo in luce che la parte preponderante di questa evidenza razionale arriva dalla promessa, fatta in precedenza da Dio ad Abramo (*Gn* 12 e 17), di una numerosa progenie e dalla conseguente conclusione di Abramo che Dio non potesse contraddirsi³⁰. Se seguiamo questa linea di ragionamento, potremmo addirittura rendere in una forma sillogistica il ragionamento fatto da Abramo: a) Dio mi ha promesso una numerosa progenie; b) Dio mantiene infallibilmente le sue promesse; c) Isacco è il mio unico figlio (legittimo); d) quindi, nonostante Dio mi comandi di uccidere Isacco e io debba obbedire al suo comando, egli non può volere la morte di Isacco³¹. Se accettiamo questa prospettiva, Abramo non ha soltanto retto, come retoricamente afferma Gerhard von Rad, alla «contraddizione di Dio con se stesso»³², perseverando nella fede, ma ha avuto ragioni per farlo.

Sulla base di queste osservazioni, si può quindi affermare che la contrapposizione tra autonomia ed eteronomia morale è mal

²⁹ PH. QUINN, *Divine Commands and Moral Requirements*, Clarendon Press, Oxford 1978, 14-16.

³⁰ Cfr. P. COPAN, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament*, BakerBooks, Grand Rapids MI 2011, 48.

³¹ Un altro filosofo analitico, Norman Kretzmann, ha osservato a questo proposito che, nel risolversi ad obbedire al comando divino, Abramo può aver avuto quattro credenze fra loro in tensione che, però, non sono affatto incompatibili: «Dio mi ha comandato di uccidere mio figlio; Dio è buono e massimamente degno della mia obbedienza; per me, uccidere mio figlio, anche se come sacrificio a Dio, sarebbe orribilmente sbagliato; Dio è buono e non mi permetterà di fare qualcosa di orribilmente sbagliato in obbedienza ai suoi comandi»: N. KRETZMANN, *Abraham, Isaac, and Euthyphro. God and the Basis of Morality* (1983), in *Philosophy of Religion. The Big Questions*, E. Stump-M. J.-Murray (eds.), Blackwell, Oxford 1999, 417-427, qui 418.

³² G. VON RAD, *Das Opfer des Abraham*, Kaiser Verlag, München 1971; tr. it. *Il sacrificio di Abramo*, Morcelliana, Brescia 2009², 34.

intesa e che un'etica religiosa non deve scegliere fra le due. Molti fra quelli che rigettano l'alternativa tra autonomia ed eteronomia morale, lo fanno ricorrendo al concetto di "teonomia", che Paul Tillich ha avuto il merito di mettere in circolazione nel dibattito contemporaneo, ma bisogna essere prudenti a questo proposito. Secondo Tillich, questo concetto indica un «approfondimento dell'autonomia in sé stessa fino al punto in cui essa rimanda oltre se stessa».³³ La formula è suggestiva, ma cosa significa propriamente? Nel suo libro *Morality and Beyond*, dove Tillich si propone esattamente di superare quello che egli chiama «l'antiquato contrasto fra un'etica determinata dalla ragione e un'etica determinata dalla fede»³⁴, egli scrive che la «'Volontà di Dio' [...] non è una legge strana [...] che esige la nostra obbedienza, ma la 'silenziosa voce' della nostra natura di uomini, e di uomini con un carattere individuale»³⁵. Il superamento dell'antitesi tra autonomia e eteronomia morale sembra prendere qui la forma di un vago richiamo a un'etica della legge naturale interpretata però alla luce del *kairos*, cioè della situazione concreta, e del principio etico dell'*agape*. In questa concezione, la teonomia orienta quindi a null'altro che a una versione teologica dell'autonomia morale dal carattere intersoggettivo e situazionale. Del timore e tremore di fronte al comando divino e dell'obbedienza da esso richiesta è rimasto poco o niente. Questa osservazione vale anche per altre interpretazioni simili, come quella di Paul Ricoeur, dove il concetto di obbligazione morale viene chiaramente subordinato a quello che egli chiama, in una terminologia spinoziana, il desiderio di essere³⁶.

³³ P. TILlich, *Theonomie*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V, Mohr, Tübingen, (1931²), coll. 1128-1129, col. 1128.

³⁴ Cfr. P. TILlich, *Morale e religione* (1963), a cura di G. Sardelli, Ubaldini, Roma 1967, 109.

³⁵ Ivi, 116.

³⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Demitizzare l'accusa*, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Jaca Book, Milano 1977, 349-366: «il compito di una teologia morale è di pensare, spingendosi il più lontano possibile, il rapporto del *kerygma*, non innanzitutto con

5.

Quali conclusioni teoriche trarre dalle considerazioni precedenti sull'episodio del sacrificio di Abramo? Mi sembra che da questo episodio emergano diversi nodi teorici che meritano una riflessione per chi intende collegare la morale alla religione e affermare un'etica religiosa, per quanto difficili da sciogliere.

Un primo nodo teorico è quello del rapporto tra l'obbligazione che proviene dall'ambito religioso e quella che proviene dall'ambito morale. Si tratta della stessa obbligazione o di due obbligazioni diverse? Se sono diverse, la prima sopravanza in ogni caso la seconda oppure no? Se lo fa, questo porta ad una crisi permanente dell'etica, come Karl Barth, ha suggerito un secolo fa, sulla scia di Kierkegaard, nel *Römerbrief*?³⁷ Se invece non lo fa, non si produce per il credente una situazione dilemmatica dal punto di vista morale che porta a un esito tragico dove la differenza, sottolineata da Kierkegaard, tra il caso di Agamennone e quello di Abramo viene meno?³⁸ Oppure il dilemma viene semplicemente superato, risolvendo l'obbligazione religiosa in quella morale, e quindi secolarizzando compiutamente l'etica?

Se ammettiamo, come a me sembra opportuno, che l'obbliga-

l'obbligazione, ma col desiderio di cui l'obbligazione è una funzione seconda» (ivi, 356-357). Nel passaggio successivo Ricoeur accenna all'obbedienza di Abramo, ma non a quella che risulta di fronte al comando di sacrificare Isacco bensì a quella, precedente, di fronte al comando di lasciare la propria terra, dove egli vede «uno spalancamento del suo [*di Abramo*] desiderio (ivi, 357). Nel vuoto aperto da questo desiderio sarebbe appunto da ritrovare quello che Ricoeur chiama «il momento kerygmatico dell'etica», cioè il momento teonomico che non solo contrasterebbe con quello autonomo, ma lo adempirebbe. Questa lettura naturalmente non funziona nel caso dell'obbedienza al comando di sacrificare Isacco, perché in questo caso essa si produce proprio in risposta all'interdizione del desiderio, non al suo spalancamento.

³⁷ E in scritti coevi, in particolare la conferenza del 1922 *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, ora in K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten*, hrsg. v. H. Finze, Theologischer Verlag, Zürich 1990, 98-143. Su questo e altri punti della concezione dell'etica barthiana mi permetto di rimandare a A. AGUTI, *Crisi e rifondazione dell'etica in Karl Barth*, in «Humanitas», 61 (2006), 647-660.

³⁸ A questo risultato arriva, per esempio, P.L. QUINN, *Agamemnon and Abraham. The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith*, in «Literature and Theology», 4 (1990), 181-193.

zione proveniente dall'ambito religioso sia distinta da quella morale e che la sopravvanti soltanto in certi casi³⁹, un secondo punto degno di riflessione è perché debba darsi una tale sopravanzamento. Il sopravanzamento dell'obbligazione religiosa nei confronti di quella morale è di tipo ontologico, nel senso che aggiunge nuove e diverse obbligazioni rispetto a quelle morali oppure è di tipo epistemico, cioè fornisce soltanto gli ausili per conoscere meglio queste ultime? Detto nei termini di Tommaso d'Aquino, la legge divina è uno strumento per implementare la legge morale naturale, cioè la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna, oppure esprime ogni volta nuove disposizioni della volontà divina in rapporto a quello che accade nel mondo?

Un terzo punto qualificante diviene allora quello dello *status* dei precetti morali che sono sopravanzati. La tesi della loro sospensione teleologica dipende evidentemente dal fatto che essi esprimono verità morali contingenti, ma si può legittimamente sostenere, come ha ritenuto Duns Scoto, che i precetti della seconda tavola del Decalogo sono contingenti, e che quindi Dio può comandare altrimenti? Se lo si nega, come ha ritenuto Tommaso d'Aquino, è davvero possibile una sospensione teleologica dell'etica? La soluzione individuata da Tommaso è quella di ridefinire l'atto contrario alla legge morale comandato da Dio esattamente come un atto di obbedienza verso Dio, che è padrone della vita e della morte, così come dei beni materiali e di tutto il resto. Nel caso delle immoralità dei Patriarchi, non c'è infrazione della leg-

³⁹ Come ho accennato in precedenza, questa sembra anche la tesi sostenuta da Kierkegaard che per questo motivo non è da considerare come un rappresentante puro e semplice della DCT. R. ZACHARY MANIS, nel suo articolo *Kierkegaard and Divine-Command Theory. Replies to Quinn and Evans*, in «Religious Studies», 45 (2009), 289-307, ha sostenuto che l'etica kierkegaardiana non si impegna con quella che egli chiama la *necessity clause* della DCT, cioè con la tesi per la quale necessariamente *p* è moralmente obbligatorio soltanto se Dio comanda *p*, ma con la *sufficiency clause*, cioè con la tesi che necessariamente qualsiasi cosa Dio comandi, è moralmente obbligatorio (nel mondo in cui lo comanda). In altri termini, se è vero che tutto quello che Dio comanda è moralmente obbligatorio, non è vero che tutto quello che è moralmente obbligatorio dev'essere comandato da Dio.

ge morale, e quindi peccato, perché, in ultimo, i loro atti non sono contrari alla retta ragione pratica (cioè non sono omicidi, furti, o fornicazioni), bensì atti che si conformano alla volontà divina «che è la regola prima e suprema» (*S.Th.* II-II, q. 154, art. 2 ad 2). In questo contesto Tommaso richiama esplicitamente l'analogia tra la sospensione teleologica dell'etica e la sospensione delle leggi fisiche nel caso dei miracoli, che ho ricordato prima, affermando che, come nel caso di Osea che si unisce alla prostituta per comando divino, «quello che l'uomo compie per volontà di Dio, obbedendo ai suoi comandi, non è contro la retta ragione, sebbene sia contro l'ordine consueto della ragione: come del resto non è contro natura un fatto miracoloso compiuto dalla potenza divina, sebbene sia contro il corso ordinario della natura»⁴⁰.

Resta così un ultimo nodo teorico che è quello del rapporto tra ragione e volontà divina che delinea la differenza tra un'etica della legge naturale e una teoria dei comandi divini. Nell'obbedire al comando emanato dalla volontà divina si obbedisce in ultimo alla volontà divina che si suppone essere, come negli esseri umani, libera, e quindi capace di volere altrimenti, oppure alla volontà divina che è identica, data la semplicità di Dio, alla sua eterna ragione pratica? Se si sceglie la prima opzione, si accetta il volontarismo divino, se si sceglie la seconda il razionalismo divino. Se si sceglie la prima, si accetta la tesi che le verità morali sono contingenti, se si accetta la seconda che sono necessarie. Il dilemma di Eutifrone torna così a riproporsi. Esiste una via intermedia fra

⁴⁰ C.S. Evans, che sostiene una versione modificata della DCT, non considera necessaria quella egli chiama «discretion thesis», cioè la tesi che Dio possa scegliere ciò che comanda, potendo così comandare cose diverse da quelle che ci appaiono obbligatorie, mentre mantiene la «modal status thesis», cioè la tesi che quello che a noi appare obbligatorio acquista uno *status* speciale quando è comandato da Dio. Quello che ne risulta è, come lo stesso Evans riconosce, una concezione «minimale e in una forma non standard» della DCT che, tra l'altro, consente a quest'ultima di non entrare in competizione con un'etica della legge naturale. Cfr. C.S. EVANS, *God & Moral Obligation*, Oxford University Press, Oxford 2013, 35, 69. Ho già indicato alla nota 25 che questa versione della DCT rischia di perdere la sua specifica connotazione teologica.

le due? La soluzione di Tommaso appena richiamata a quale delle due è riconducibile? Con tutta probabilità alla seconda,⁴¹ ma resta il fatto che il nesso interno tra volontà e ragione divina in alcuni casi, come quello del sacrificio di Abramo, risulta razionalmente impenetrabile all'essere umano e può essere ammesso soltanto per fede.

⁴¹ Sulla questione del rapporto tra Tommaso e Scoto cfr. J. CALEB CLANTON-K. MARTIN, *Aquinas and Scotus on the Metaphysical Foundations of Morality*, in «Religions», 10 (2019), doi:10.3390/rel10020107. I due autori propendono per considerare Tommaso come un rappresentante dell'etica della legge naturale a fronte di alcuni tentativi di appropriazione da parte dei sostenitori della DCT.