

ANIMAZIONE RITARDATA E INCARNAZIONE IMMEDIATA

La spiegazione metafisica di San Tommaso

Molti sono i temi problematici connessi con la questione cronologica della animazione umana; basta pensare alla trasmissione del peccato originale e, conseguentemente, alla dannazione eterna, nel senso di privazione della visione beatifica, dei feti abortivi; così pure alla risurrezione degli stessi feti; poi, nel campo liturgico, alla questione della data liturgica per la festa della Immacolata; infine, alle implicanze giuridiche e morali dell'aborto e, specialmente, alla spiegazione del mistero della Incarnazione del Verbo di Dio. Per quest'ultimo, Pietro Lombardo ricorre ad un intervento miracoloso, mentre San Tommaso si muove sul piano naturale del processo generativo e conclude, nonostante la tesi della animazione ritardata per ogni altro nuovo essere umano, alla animazione immediata per il Verbo.

Presentemente interessa appunto vedere come si possa comprendere il dogma del Verbo Incarnato, vale a dire, come si spiega che il Verbo, nella ipotesi della animazione umana dopo 40 giorni, sia stato veramente uomo sin dal primo momento della concezione verginale nel seno di Maria. Nell'intento d'impostare teologicamente il nostro discorso iniziamo con un famoso testo del libro Esodo e proseguiamo, toccando alcuni problemi suaccennati, con le soluzioni dei teologi medievali riguardanti l'animazione ritardata. Su questo sfondo presentiamo, in un secondo punto, la soluzione di San Tommaso per quanto concerne l'Incarnazione della Seconda Persona Divina. Ci sia permesso una avvertenza; non si tratta di una tematica bizantino o di un esercizio puramente accademico, bensì di un contributo metafisico al problema della ominizzazione. Per San Tommaso, non ci possono essere salti qualitativi nel processo generativo dell'uomo. Comunque, lasciamo volentieri al lettore piena libertà di giudizio.

I. - SFONDO TEOLOGICO DELL'ANIMAZIONE RITARDATA

Vi è uno sfondo teologico in senso proprio ossia di presupposto per una conclusione teologica. Accenniamo al testo biblico che trat-

ta del nostro argomento ove si stabilisce la legge del taglione per vari reati puniti prima ancora più duramente. Bisogna dire subito che la tematica dell'animazione viene soltanto affrontata nella versione greca dei Settanta, poiché, in quella latina della Volgata, non si trova neppure una minima traccia. Vediamo tutto quanto un po' dettagliatamente.

1. Una distinzione biblica: *ischon* e *non-ancora ischon*.

Esodo 21, 22-23 ci narra un episodio in cui viene percossa una incinta durante una violenta contesa di parole e scambio di percosse. Due uomini, infatti, rissano tra di loro, quando, ad un certo momento, la moglie di uno interviene per liberare il marito dalle mani dell'altro. In questo tentativo di liberazione, la donna riceve una percossa al quale fa seguito l'uscita prematura del feto. Per giudicare un simile reato, il legislatore distingue, secondo i Settanta, tra il feto che non ha ancora la figura umana e il feto che è già in possesso della figura di uomo, sia pur minuscolo. Secondo che si tratta dell'uno o dell'altro caso, la punizione è diversa. Nel caso che il feto non è ancora un feto umano, il reo dell'aborto deve pagare una multa imposta dal marito senza altri ulteriori impegni penali. Nel caso invece che il feto è considerato umano, il reo dell'aborto deve rendere vita per vita, appunto perché si ha un vero omicidio e, quindi, secondo la legge del taglione, la punizione non può essere altra che la morte. Sarebbe tutto molto chiaro se non ci fosse anche la versione della Volgata, che parla soltanto della donna senza alcun accenno al feto, almeno se prescindiamo dal fatto che anche la Volgata parla di una donna incinta. Anzi, la descrizione è ancora più contraddistinta in quanto si tratta pure dell'aborto in seguito alla percossa che la donna riceve; ma tutto il giudizio del legislatore verte sul danno subito dalla donna. Ecco il testo: « Si rixati fuerint viri, et percusserit quis mulierem praegnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit: sujacebit damno quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint. Sin autem mors ejus fuerit subsecuta, reddet anima pro anima » (*Exodus 21, 22-23*).

La *lex talionis* si preoccupa unicamente della donna e cerca di determinare quale debba essere la punizione da infliggere all'uomo che percuote; il criterio è la gravità del danno: se la donna resta in vita, il marito deciderà sul da farsi; se la donna resta uccisa, l'unica pena è la pena di morte. La versione dei Settanta verte tutta intorno al danno arrecato al feto; la versione della Volgata, al contrario, verte tutta intorno al danno arrecato alla donna. Ora è un dato di

fatto che i Padri della Chiesa, sia greci che latini, conoscono e riportano la versione dei Settanta; non solo, ma a causa del loro influsso, troviamo lo stesso concetto nel *Decreto di Graziano*, nei libri penitenziali, nei manuali di moralisti e canonisti, con la precisazione cronologica di 80 giorni per il feto femminile e di 40 giorni per il feto maschile¹. Ci interessa soltanto la spiegazione di questa sostanziale divergenza di un medesimo testo.

L'autorevole esegeta olandese Cornelio a Lapide ci dà un commento del tutto ispirato ai Settanta. In un primo momento, egli riporta la versione della Volgata, in cui, si tratta della morte della donna incinta, che deve essere punita con la morte del reo. Poi prosegue, dicendo che lo stesso giudizio va applicato alla morte del feto, se questo è già animato. « Idem erat iudicium, si percutiens non occidisset praegnantem, sed illi prolem jam animatam excussisset, itaque eam necasset »². La ragione dell'argomento sta precisamente nel fatto che il feto animato è già un essere umano e quindi la sua morte è un vero omicidio. E' quanto hanno voluto far capire i Settanta. Il celebre esegeta ce lo dice esplicitamente, cercando di spiegare come mai i Settanta hanno potuto introdurre la famosa distinzione tra feto animato e feto inanimato.

Nel testo originale ebraico sta la parola *ason*, la quale significa morte; i Settanta hanno probabilmente letto *ischon*, il che significa *omuncolo*; perciò essi traducono *ischon* con *to paidion*, volendo dire che, se si tratta di un feto che ha già le effigie di un uomo piccolo, colui che percuote la madre in modo da farla abortire è reo di omicidio e, quindi, deve rendere anima per anima. « Ex hisce verbis Septuaginta, conclude il nostro autore, patet foetum, simul atque formatum est, animari; ideo enim censetur et punitur hic ut homicida, qui eum excusserit »; poi aggiunge: « idem docent Medici »³.

Un altro autorevole esegeta esprime la sua meraviglia per il fatto che la Volgata ha potuto limitare il testo soltanto alla madre e, specialmente, che i Settanta hanno potuto leggere nel testo originale la distinzione tra feto animato e inanimato⁴. Comunque, la Volgata

¹ B. HONINGS, *Aborto e animazione umana. Un tema interdisciplinare al varco della teologia*. Roma PUL 1973. (pro manuscripto).

² CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram I*, Parisiis 1868, p. 612.

³ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria...*, p. 612-613.

⁴ FRANCISCUS DE HUMMELAUER, *Commentarium in Exodum et Leviticum*, Parisiis 1897, p. 222: « Quomodo haec translatio (cioè dei Settanta) e textu fluxerit, haud dispicitur »; inoltre, non si comprende perché la Volgata usa la parola « morte » solamente nei confronti della madre: « ad solam restringatur matrem, ratio non est ».

ha tradotto bene la parola « ason » con morte, poiché, in tutto il capitolo ove si parla delle percosse del prossimo, soltanto la morte viene punita con la morte, e ciò precisamente nel verso 23. Quindi, il testo in esame stabilisce che nel caso che né la donna né il feto muoiano in seguito alle percosse, il reo deve pagare una multa perché ha percosso la donna; se invece il feto o la madre o tutti e due muoiono a causa delle percosse, il reo deve morire perché è un vero omicida⁵. Hummelauer arriva alla stessa interpretazione di Cornelio a Lapide nei confronti della Volgata, distanziandosi però del tutto quanto alla versione interpretativa dei Settanta riguardante la distinzione tra feto animato e non animato. Notiamo tuttavia come i nostri due grandi esegeti colgono nel testo esodiano una qualifica di colpevolezza e cioè di omicidio nei confronti di chi provoca l'aborto.

Vediamo ora cosa pensano alcuni esegeti moderni della ritardata animazione in questione.

Pirot-Clamer commentano il brano senza un minimo accenno alla variante dei Settanta. Dopo aver raccontato l'episodio, essi rimandano al Deuteronomio 25, 11, ove si descrive precisamente l'intervento della donna durante una rissa tra suo marito e un altro uomo. Quindi è certo che, anche nel racconto dell'Esodo, la donna incinta si è intromessa per venire in aiuto al marito. Tutta l'attenzione dei nostri esegeti verte, poi, sugli effetti delle percosse che subisce la donna incinta. Se l'effetto è la nascita prematura del feto, senza alcun altro infortunio né per la donna né per il feto, il colpevole deve pagare una multa fissata dallo stesso marito. Nel testo si parla però ancora di una conferma della multa da parte di giudici; sembra che si tratti di una versione sbagliata e che sia più esatto dire con Budde, Heinisch ed altri, che la multa imposta debba essere conforme al danno dell'aborto; insomma, la parola « giudici » deve essere sostituita con la parola « aborto ». Comunque, questa correzione del testo non sarebbe necessaria se si tiene conto dell'interpretazione dei Settanta, vale a dire, che una terza persona possa fare da intermediario tra il colpevole e il marito della donna che ha abortito, di modo che la multa da pagare sarebbe finalmente quella convenuta dopo l'intercessione dell'intermediario⁶. Tutto questo, dunque, nel caso che l'incidente si riduca alla nascita prematura del feto. E se succede qualcosa in più, come, ad esempio, la morte della donna o la morte del feto oppure la morte di tutti e due?

⁵ FRANCISCUS DE HUMMELAUER, *Commentarium...*, p. 222.

⁶ LOUIS PIROT, ALBERT CLAMER, *La Sainte Bible* I, 1, Paris 1953, p. 192.

I nostri commentatori considerano soltanto il caso della morte della donna come stabilito dalle leggi ambientali. Infatti, prescindendo dalla differenza penale a causa della differenza sociale, il *Codice di Hammurabi* stabilisce: « Si quis filiam ingenui percusserit, eamque partum perdere fecerit, decem siclos argenti pro eius foetu pendito ». Segue poi il caso, che prevede la morte della donna: « Si haec mulier mortua erit, illius filiam occidunt »⁷. Tocca alla figlia di subire la morte vicaria per il padre colpevole di omicidio. Ecco la legge del taglione in uso presso i Mesopotamici al tempo di Abramo ed oltre. Come si vede, non si contempla il caso della morte del feto; anzi, Pirot-Clamer giudicano il verso 23, che parla precisamente della punizione conforme al delitto, ossia, « vita pro vita », del tutto fuori posto; « La présente réglementation ne paraît pas à sa vraie place; il ne s'agit plus, en effet, du dommage qui pourrait être causé à une femme enceinte »⁸.

Davvero curiosa questa stroncatura, tanto più che i nostri autori oscillano sin dall'inizio tra una semplice uscita prematura del feto e una uscita con complicazione, sia per la donna che per il feto. Logicamente ci si aspetta non solo il caso semplice, ma anche quello che comporta complicazioni ulteriori; invece niente, a meno che si debba accettare la soluzione di Hammurabi per la morte della donna punita con la morte della figlia del reo.

Comunque, sintetizzando un po' le varie interpretazioni, vorrei dire che, teoricamente, l'Esodo parla dell'aborto e della punizione conforme alla morte sia della madre che del feto, esclusa la distinzione tra feto animato e feto non animato. Praticamente però, le discipline giuridiche, teologiche e morali si muovono sullo sfondo della distinzione tra ischon e non-anchon. Il feto è soltanto animato quando ha l'effigie umana e, pertanto, solo allora si può parlare di omicidio e della corrispondente pena di morte. Passiamo al pensiero dei teologi in merito.

2. Verso un consenso teorico dei teologi.

I seguenti teologi che trattano del nostro argomento sono soltanto rappresentativi e, quindi, non pretendono di essere gli unici; tuttavia, essi sono sufficienti per darci un'idea del tentativo teologico di chiarire la questione dell'animazione ritardata. Nessuna meravi-

⁷ ANTONIUS DEIMEL, *Codex Hammurabi*, Roma 1930, par. 209 e 210, p. 33; vedi anche PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, p. 192.

⁸ PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, p. 192.

glia che incontreremo una varietà di argomentazioni e di valutazioni cronologiche del ritardo del momento animatore; nondimeno, una cosa si fa sempre più certa: l'anima razionale non si può unire al corpo senza che questo sia alquanto organizzato.

Il problema teologico del peccato originale si connette, per Anselmo d'Aosta (1033-1109), intimamente con il momento dell'animazione razionale. Nell'ipotesi, infatti, che ci fosse sin dalla concezione l'anima razionale, l'embrione contrae subito la macchia del peccato originale e, quindi, si arriverebbe alla conclusione assurda della dannazione eterna per ogni feto che muoia prima di aver raggiunto la forma umana; pertanto, l'unica tesi sostenibile è quella dell'animazione ritardata: « Videtur itaque sequi quod aut infans statim ab ipsa conceptione animam habet rationalem, sine qua voluntatem rationalem nequit habere; aut in eo non est originale peccatum, mox cum conceptus est. Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat, nullus humanus suscipit sensus. Sequitur enim ut quoties susceptum semen humanum, etiam ab ipso momento conceptionis perit antequam pervenit ad humanam figuram; toties damnatur in illo anima humana; quoniam non reconcilietur per Christum: quod est nimis absurdum. Haec igitur pars huius divisionis penitus relinquenda est »⁹.

Su questo problema dovremo ritornare in seguito; per ora continuiamo semplicemente la presa di posizione di alcuni autori sul nostro argomento. Guglielmo di Champeau (1070-1120), parlando del modo in cui si può conciliare la giustizia di Dio con la dannazione dei bambini morti senza battesimo, accenna al momento dell'animazione, che dovrebbe aver luogo per alcuni, circa 66 giorni dalla concezione, mentre, per altri circa il sesto mese. Nel tentativo di difendere Gregorio Nazianzeno contro l'accusa di essere un traducianista, perché sostiene la tesi dell'animazione immediata scrive: « si ille dixit animam statim inesse seminibus, non ideo dixit eam ex parentibus descendere. Potest etiam tunc novam animam Deus infundere quamvis nec hoc Doctores Ecclesiae consentiant, sed vel sexagesimo sexto die post conceptum, vel sexto mense novam asserant a Deo infundi animam »¹⁰.

Un discepolo di Bernardo di Chartres si occupa « ex professo » del momento in cui Dio infonde l'anima razionale; egli parte dalla necessità di un certo sviluppo dell'embrione prima che vi possa essere l'infusione dell'anima. Perciò ammette l'esistenza di tre princi-

⁹ SANT'ANSELMO, *Liber de conceptu virginali et originali peccato* 7: PL 158, 440.

¹⁰ GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, *De origine animae*: PL 163, 1043.

pi operativi: digestivo, formativo « concavativo ». Il primo distingue e consolida con il suo calore i diversi elementi del seme; il secondo conferisce, alla quinta o nona settimana in sintonia con l'avvento del parto al settimo mese o più tardi, la figura umana; il terzo ha il compito di perforare il naso, di rendere cave le mani eccetera. L'anima razionale viene creata e quindi infusa da Dio non prima della fase formativa e « concavativa » vale a dire, non prima della quinta settimana¹¹. Un passo, diciamo, definitivo viene messo dall'autore delle Sentenze che scrive testualmente: « Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, creationem vero animae solum Creatorem nosse, eiusque iudicio corpus coagulari in vulva, et compingi atque formari: ac formato iam corpore animam creari atque infundi, ut vivat in utero homo et anima constans et corpore, et egredia-tur vivus ex utero plenus humana substantia¹². Il Lombardo è talmente convinto della necessità di una organizzazione del corpo prima che vi si possa unire l'anima che egli esige, per spiegare la concezione umana di Cristo, un intervento miracoloso, ossia, un processo di formazione istantanea¹³. Ne tratteremo dopo.

Arriviamo così al secolo d'oro della filosofia e teologia scolastica; le traduzioni di Michele Soto, Gerardo di Cremona e Guglielmo di Moerbeke rendono possibili i contatti intellettuali tra l'Occidente cristiano e l'Oriente mussulmano. Accanto ad un tale ricco cumulo di materiale scientifico sorgono i nuovi potenti organi di studio, le Università, quali intendono vagliare ed approfondire « nova et vetera »¹⁴. Il primo grande filosofo del secolo XIII tratta il nostro argomento nella sua opera *De anima* scritta nel 1230. Con Aristotele, Guglielmo d'Auvergne ritiene che l'anima umana è la forma sostanziale del corpo; pertanto essa potrà informarlo soltanto al momento che abbia avuto luogo la completa formazione organica: « Quare manifestum est non ante introduci animam humanam in corpus, quam completa fuerit formatio ipsius et singulorum membrorum eiusdem »¹⁵. Per spiegare l'unità dell'anima, Guglielmo « si oppone esplicitamente tanto all'ipotesi di una dipendenza vitale dell'embrione dell'anima materna, quanto alla sentenza di Avicenna, che ricorreva all'intervento diretto di Dio per spiegare la formazione dell'em-

¹¹ GUGLIELMO DI CONCHES, *Elementorum philosophiae libri quatuor* 4: PL 90, 1171.

¹² PIETRO LOMBARDO, II *Sententiarum* 18, 8.

¹³ Cfr. PIETRO LOMBARDO, III *Sent.* 2, 2-3; 4,1-4.

¹⁴ Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* II. Louvain 1936, p. 25 ss.

¹⁵ GUGLIELMO D'AUVERGNE, *De anima* 4, in *Opera* II, *Supplementum*, 1674, p. 10.

brione. Secondo lui (Guglielmo) l'embrione vive per mezzo dello spirito vitale e dell'anima vegetativa, anima rispondente alle sue esigenze e specificamente distinta dall'anima delle piante. Essa ha la capacità ed il compito di formare il corpo dell'uomo, ma cessa al sopraggiungere dell'anima razionale, così come, al sopraggiungere di una luce maggiore, la luce più tenue è da essa assorbita o si estingue »¹⁶. Con questa soluzione della difficoltà proveniente dalla pluralità delle forme, Guglielmo non solo difende la tesi della animazione ritardata, ma dà anche una spinta allo sviluppo dottrinale della medesima. Tuttavia, anche la scuola francescana, pur pronunciandosi a favore della pluralità delle forme, è propugnatrice dell'animazione ritardata. San Bonaventura, appellandosi ad Aristotele, non ammette l'esistenza dell'anima razionale nell'embrione prima che il corpo sia dovutamente organizzato: « (in embrione) non potest esse substantia animae perficiens, cum sit « perfectio corporis physici, organici », nec possit actualiter existere in debita complexione et organisatione »¹⁷. L'embrione si forma in forza di una virtualità presente nel seme del padre che lo stesso embrione porta in sé; si pensi ad una pietra scagliata che porta in sé la virtualità di chi la scaglia¹⁸.

Tra i domenicani, il maestro di San Tommaso perviene dalla tesi della unità dell'anima alla non-esistenza di qualsiasi anima nell'embrione; poiché ammettere nell'embrione un'anima vegetativa o sensitiva equivale a ritenerlo una pianta od un animale. Il fatto che l'embrione si nutre, cioè vegeta e, se è punto, si contrae, vale a dire, sente, può essere spiegato dalla stessa virtù formativa presente nel seme. « In semine igitur hominis est virtus formativa membrorum corporis humani, quibus formatis per creationem infunditur anima a Deo »¹⁹. L'ultima ragione del ritardo della animazione umana va colta nella necessità della preesistenza di un corpo organizzato prima che l'anima razionale possa funzionare. « Neque umquam operatur animae opus nisi in corpore organico perfecto secundum numerum et figuram et formam organorum: et hoc modo dicit (Aristoteles) quod praecedit opus nutritivae opus sensitivae: hoc autem opus non est animae, sed virtutis formativae, quae est sicut artifex formans corpus... et ideo ex hoc nihil inferri potest de anima, neque quod sit una, neque quod sit multa »²⁰. Determinando, infine, il momento dell'animazione, Alberto Magno è del parere che ciò avviene

¹⁶ ANTONIO LANZA, *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*. Roma 1940, p. 59-60.

¹⁷ SAN BONAVENTURA, *In Sententias* II, 31, 1, 1. Quaracchi II, p. 742.

¹⁸ SAN BONAVENTURA, *In Sententias* II, 31, 1, 1. Quaracchi II, p. 742.

¹⁹ SANT'ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis* II, 17, 3. Borgnet t. 35, p. 156.

²⁰ SANT'ALBERTO MAGNO, *De Anima* 3, 5, 4. Borgnet t. 5, p. 420.

per il maschio intorno al quarantesimo giorno, mentre per la femmina piuttosto verso i novanta giorni²¹. Quanto alla difficoltà proveniente dal mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio, anche Alberto ricorre alla spiegazione miracolosa, in quanto la configurazione del corpo si è verificata al medesimo istante della concezione verginale, di modo che vi ha potuto avere luogo l'animazione immediata²². La posizione albertina è dunque assai chiara; prima della animazione razionale non esiste alcuna anima nell'embrione; esiste solo una virtualità formativa nel medesimo proveniente dallo stesso seme paterno. In tal modo egli scarta il pluralismo delle forme e sostiene l'unità dell'anima, ossia della forma sostanziale del corpo umano. Tuttavia, sarà il suo grande discepolo a darci il contributo finale sulla concezione filosofica dell'animazione ritardata, per spiegare l'unità della forma sostanziale.

San Tommaso non ammette la soluzione pluralista della gerarchizzazione agostiniana, perché essa non è in grado di salvare il principio dell'unità ontica dell'uomo. Quale unità di corpo e anima, l'uomo non può essere spiegato per qualsiasi forma intermedia tra corpo e anima. Questo principio metafisico non comporta però una immediatezza cronologica dell'animazione, anzi piuttosto il contrario. Infatti, l'anima razionale è la forma sostanziale del corpo umano, ossia, di quell'organismo che permette all'anima di esplicitare le sue operazioni specificamente umane²³. L'anima, come principio operativo del corpo, presuppone dunque uno sviluppo organico del medesimo prima di unirvisi; conseguentemente l'anima umana non può essere presente nel seme paterno sin dalla concezione, ma appare soltanto, al momento della corrispondente organizzazione fisica del corpo²⁴.

Salvo il principio unitario della forma sostanziale, cioè dell'anima quale forma del corpo umano, l'Aquinate affronta la questione della vita embrionale prima che avvenga l'anima razionale. Il suo argomento risolutivo parte dal principio della progressività generativa, nel senso che la successione di varie generazioni comporta altrettante anteriori corruzioni; in altre parole, nel processo generativo si succedono varie forme che sopraggiungono l'una all'altra quando cessano le forme precedenti; e ciò fino a quando Dio crea ed infonde l'anima razionale, che esplica la funzione vegetativa, e spirituale.

²¹ SANT'ALBERTO MAGNO, *De animolibus* 9, 5. Citato da LANZA, *La questione del momento...*, p. 67, nota 181.

²² SANT'ALBERTO MAGNO, *In Sententias* III, 2, 14 e 20.

²³ SAN TOMMASO, *De anima* 8.

²⁴ SAN TOMMASO, *De anima* 11 ad 1.

Il processo inizia, di fatto, in base alla *virtus formativa* presente nel seme come virtualità intrinseca e non come forza strumentale dell'azione generativa del padre. « Virtus quae est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non influens ab extrinseco, sicut virtus moventis quae est in proiectis: et ideo quantumque pater distet secundum locum, virtus quae est in semine operatur »²⁵. Questa forza formativa fa giungere, attraverso il succedersi di varie forme, l'embrione alla sufficiente trasformazione per poter ricevere l'anima vegetativa; dopo di che continua la trasformazione embrionale fino al punto di poter ricevere un'anima nuova, che è nello stesso tempo vegetativa e sensitiva; finalmente arriva il momento che Dio può creare l'anima razionale ed infonderla nel corpo ormai umano, di modo che questo vive una vita vegetativa, sensitiva e razionale. « Per virtutem formativam quae a principio est in semine, abiecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abiecta iterum inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abiecta, inducatur non per virtutem praedictam sed a create anima quae simul est rationalis sensibilis et vegetabilis »²⁶. La tesi dell'animazione ritardata di San Tommaso poggia dunque su due principi: uno di ordine metafisico, l'altro di ordine psicologico. Il primo sostiene che l'unità ontica necessita l'unicità della forma sostanziale; il secondo sostiene che la forma, quale principio operativo, necessita una organizzazione umana del corpo²⁷.

La tesi dell'Angelico pertinente l'anima quale forma sostanziale del corpo trovò accaniti oppositori. Un suo confratello, Roberto Kilwardby vescovo di *Canterbury*, ritiene che l'anima razionale è perfetta di tutto ciò che ha compiuto la natura per avere la forma vegetativa e sensitiva. Poiché, se non fosse così, la natura avrebbe svolto un lavoro inutile, appunto perché verrebbe distrutto dall'anima intellettiva. Del resto, la posizione di San Tommaso sulla unità della forma sostanziale esigerebbe l'animazione spirituale sin dal primo momento della concezione, il che comporterebbe, in caso di morte prematura dell'embrione, la curiosa conseguenza che si tratterebbe della morte di un essere umano, il quale non ebbe mai un corpo umano e, quindi, non potrebbe mai esigere la risurrezione²⁸. Certo non è un argomento molto convincente per accantonare la coerenza del pensiero tomistico; il problema della risurrezione è legato alla morte di ogni essere umano, prescindendo dal grado di sviluppo somatico.

²⁵ SAN TOMMASO, *De anima* 11 ad 2.

²⁶ SAN TOMMASO, *De Potentia* 3, 9 ad 9.

²⁷ Cf. SAN TOMMASO, *Summa* I, 76, 3.

²⁸ LANZA, *La questione del momento...*, p. 78.

Più speciosa è la sentenza di Sigieri di Brabante († 1284), la quale concorda nell'affermazione della unità dell'anima umana, in quanto che la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva sono tre potenze di un'unica forma. Però, per salvare l'unità, egli non ricorre al principio della corruzione delle forme precedenti, perché nega precisamente il succedersi di tre anime nell'embrione; egli è del parere che l'anima esiste quale unico principio vitale che si manifesta progressivamente man mano che l'embrione si sviluppa; per cui si può dire l'anima intellettiva è generata prima della vegetativa e della sensitiva²⁹. Di conseguenza, l'anima umana è piuttosto causa organizzatrice del corpo e quindi, non esige la preesistenza di un corpo organizzato. « Cum assumitur quod animae in corpore animato praeexistit alius actus, dico quod falsum est, quia nec praeexistit corpus in actu, nec substantia in actu, nec corpus organicum: immo ista omnia rationem habent ex anima et causantur per animam:... Organizatio corporis est ab anima »³⁰.

La tesi domenicana fa sempre più scuola, anche se la scuola bonaventuriana continua a sostenere il pluralismo delle forme; ma anche allora non si discute la tesi dell'animazione ritardata, perché semplicemente presupposta come dato di fatto. Interessante notare quanto afferma Pietro Giovanni Olivi: la formazione del corpo non può essere opera né dell'anima vegetativa né dell'anima sensitiva, sia perché il loro ufficio è molto diverso, sia perché altrimenti esse sarebbero insieme causa efficiente e formale di una materia non atta a riceverle, sia infine perché, se l'anima avesse questo compito, potrebbe formare di nuovo la mano o il capo, dopo che questi sono stati troncati³¹.

La formazione organica del corpo è opera della « virtus seminalis », la quale deve formare il cervello prima che possa esistere l'anima sensitiva, appunto perché le sensazioni hanno un intimo rapporto col cervello; dopo di che, il corpo è sufficientemente organizzato per ricevere anche l'anima intellettiva³². Si noti l'insistenza

²⁹ Cf. SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in libros Aristotelis de Anima II*, 7, in F. VAN STEENBERGEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. Louvain 1931, p. 66-67.

³⁰ SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones...*, II, 3, in VAN STEENBERGEN, *Siger de Brabant...*, p. 60.

³¹ Cf. PIETRO GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* 51 ad 7. Quaracchi II, 1924, p. 130.

³² PIETRO GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones...*, 51 ad 5: « Est autem verisimile quod in habentibus cerebrum cor numquam sit sufficienter organizatum ad susceptionem vel eductionem sensitivae, usquequo cerebrum est formatum, cum cor habet essentialissimam relationem ad cerebrum, nec sit modica nobilitas addita cordi, quando habet eam in actu, et videamus quod omnis potentia sensitiva perdat totaliter omnem actum sentiendi per laesuram cerebri. Quando autem

sulla funzione vitale del cervello; insistenza che ritorna continuamente nelle argomentazioni odierne. Aggiungiamo ancora come Ruggero Baccone, noto fisico dell'ordine dei francescani, sostiene la tesi dell'animazione ritardata, annotando però che l'embrione è già nella specie degli esseri umani prima di ricevere l'anima razionale, sia pure in maniera incompleta. Quindi, anche se non si può parlare ancora di uomo, specialmente prima della presenza dell'anima razionale, l'embrione appartiene tuttavia alla specie umana: « Embryo in ventre matris non dicitur homo, et maxime ante conceptionem animae intellectivae. Et tamen... antequam anima rationalis infundatur, sit de natura hominis, quia natum est recipere animam rationalem, et non animam asini, nec aliam. Non igitur dicimus quod illud sit homo et tamen est in specie hominis, sed secundum esse incompletum »³³.

Comunque, una cosa è ormai certa: l'animazione ritardata domina il pensiero medioevale, il quale si protrae fino ai nuovi orientamenti del secolo diciassettesimo. Ecco come Dante descrive l'immissione dell'anima razionale nel corpo organizzato: « Non appena che *al feto l'articular del cerebro è perfetto*, Iddio si volge a lui, *lieto sovra tanta arte di natura e spira in esso spirito novo*, ripieno di virtù, che attira a sé ciò che trova di attivo nel cervello: così dello spirito novo e della attività del cervello già perfetto si fa un'anima sola, *che vive e sente, e sé in sé, rigira*, così come il calore del sole, misto all'umore *che dalla vite cola, si fa vino* »³⁴. Sarà tuttavia l'invenzione del microscopio a dare una svolta scientifica alla posizione filosofica dell'anima umana quale forma sostanziale del corpo organico.

Le indagini biologiche usufruiscono sempre di più della invenzione del microscopio, fatta probabilmente nel 1590 da Zaccharias Janssen. Gli scienziati arrivano alla tesi preformazionista sia che l'essere umano si trovi in miniatura nell'uovo, sia che esso si trovi nello sperma maschile³⁵.

Con tutto ciò la tesi dell'animazione ritardata non è ancora tramontata, anzi, in opposizione alla tesi rosminiana dell'anima intellettiva non prodotta dal nulla per azione divina, bensì dall'anima sensitiva per azione dell'idea, Matteo Liberatore (1810-1892) la difende come unica tesi in armonia coi progressi recenti delle scienze. Ne abbiamo una conferma, dice, nel fatto che fisiologi e medici dell'Uni-

ista sunt debite formata in corpore hominis, secundum quod exigit sensitiva hominis ». Quaracchi II, p. 128.

³³ RUGGERO BACONE, *Opus Maius. De multiplicatione specierum* I. Oxford 1897, p. 413.

³⁴ DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio* 25, 68-78.

³⁵ Cf. HONINGS, *Aborto e animazione umana...*, pp. 41-49.

versità di Bologna insegnano la dottrina di San Tommaso sull'unione dell'anima col corpo. Vincenzo Santi, fisiologo dell'Università di Perugia, riconosce che la teoria dell'Aquinata spiega meglio di tutte il processo generativo dell'essere umano³⁶.

Il ritorno alla posizione di San Tommaso ci fornisce il vero significato dell'anima razionale quale forma sostanziale del corpo umano. Lo stesso Liberatore ne tratta « ex professo » domandandosi « se l'anima umana venga creata nel corpo fin dal primo istante della generazione »³⁷. Certo la forma sostanziale si deve trovare presente nell'essere sin dal primo momento che tale essere esiste. Quindi l'anima umana deve trovarsi nel corpo allo stesso momento che questo apparisce come tale. Tutto il problema sta pertanto nel sapere quando esiste il corpo umano: all'inizio o al termine della generazione? La risposta più ragionevole è che l'anima, appunto perché forma sostanziale, si trovi presente nel corpo al termine della generazione umana del medesimo. Perciò la forma non può essere principio efficiente del proprio organismo; « non è mai il principio formale quello che si fabbrica il proprio soggetto; ma il soggetto vien formato e predisposto da una virtù diversa, che ha ragione di causa effettiva; e sol quando queste disposizioni sono giunte all'ultimo lor compimento, il soggetto è fatto capace d'essere attuato dal principio formale. La virtù formativa, comunicata al seme dal generante, è quella che costruisce l'organismo, e non l'anima che viene da ultimo per informarlo »³⁸. Non ci sono quindi due principi attivi nel vivente, uno efficiente e l'altro formale, bensì uno solo: l'anima razionale. Questo principio vitale presuppone pertanto una debita organizzazione del corpo umano, poiché l'anima è forma di un corpo umano, ossia, organizzato. Da notare che si tratta di una organizzazione specifica e non di una qualsiasi organizzazione cellulare, sufficiente, ad esempio, per compiere delle attività vegetative; « ogni forma, come è principio di essere specifico, così è principio di operazione specifica. Onde l'anima umana non può comunicare la vita vegetativa propria degli animali mammiferi, e, per giunta, in quel grado di perfezione e squisitezza, riferibile alla specie umana »³⁹. Nonostante tutta la chiarezza della sua argomentazione, la tesi del Liberatore incontra una forte critica da parte del rettore del Seminario francese a Roma. Il noto studioso, di nome Eschbach, esamina la questione della animazione ritardata dal punto di vista fisiologico e

³⁶ MATTEO LIBERATORE, *Del composto umano*. cap. 6, n. 287. Roma 1872.

³⁷ MATTEO LIBERATORE, *Dell'anima umana*. Roma 1875, p. 261.

³⁸ LIBERATORE, *Dell'anima...*, p. 264.

³⁹ LIBERATORE, *Dell'anima...*, p. 269-270.

teologico e arriva alla conclusione che l'animazione immediata è più conforme ai dati scientifici del tempo e alle varie implicanze teologiche del peccato originale, del dogma dell'Immacolata, del mistero della Incarnazione del Verbo.

Infatti, per essere forma del corpo umano è sufficiente che l'anima razionale abbia un corpo organizzato, che permetta qualcuna delle sue attività. Certo, la forma è al termine della generazione, ma ciò può essere inteso benissimo al termine del processo previo alla fecondazione e non previo alla formazione organica del corpo embrionale o fetale⁴⁰. Ad ogni modo, la tesi dell'animazione immediata è in sintonia con la generazione di tutti gli esseri viventi inferiori all'uomo. Come nel seme è presente l'anima della pianta, così nelle uova degli ovipari e mammiferi è già presente la forma specifica, cioè l'anima propria dell'animale che ne viene generato. Non si vede perché soltanto l'uomo dovrebbe essere diretto nella sua ontogenesi da una forma organizzativa inferiore al suo essere specifico⁴¹. Accanto a questo argomento, l'autore vede una prova nel fatto che esiste un intervallo di nove mesi tra la data della concezione Immacolata di Maria e della natività della medesima. Anticamente gli orientali denominarono la festa: *Conceptio Sanctae Annae*; e la liturgia parla di: *Conceptio est hodie B.M.V... hodie concepta est Maria* »⁴².

Anche Eschbach non convinse e così rimase aperta la questione sul momento dell'animazione razionale. Anzi, in una interessante discussione tra il vescovo di Vittoria, Mac Donald, e il teologo Murphy del Canada, risulta molto più probabile la tesi di San Tommaso che quella arbitraria dell'animazione immediata. Siamo negli anni 1914-1917. La dottrina embriologica del tempo, esposta dal Dottore O'Malley, indusse il vescovo di Vittoria a scrivere un'articolo in cui intendeva dimostrare come quei dati scientifici erano in piena conformità con la tesi aristotelico-tomistica. L'attività vitale dell'uovo fecondato non può dipendere dall'anima razionale, appunto perché lo zigote è il risultato di due attività irrazionali, cioè dello spermatozoo e dell'ovulo; pertanto il processo generativo è dovuto ad un principio vitale proprio, ossia, la *virtus formativa* di San Tommaso. Questa *virtus* non cessa con il sopraggiungere dell'anima razionale come evidenzia il fatto che la vita cellulare continua anche dopo la morte.

⁴⁰ Cf. A. EESCHBACH, *De humani foetus animatione. Disputationes physiologico-theologicae*. Romae 1901, p. 187-188.

⁴¹ EESCHBACH, *De humani foetus...*, p. 194-195: « Ad hominem denique quod spectat, generationem eius imbecilliori via procedere, atque foecundatum mulieris ovulum corpusculum mortuum esse, vel anima aliena animatum, quis credat? ».

⁴² EESCHBACH, *De humani foetus...*, p. 200.

Si pensi agli esperimenti delle culture cellulari « in vitro », ove si riesce a conservare a lungo la vita di un tessuto canceroso, staccato dal corpo, in forza della vita cellulare che continua⁴³. Per Mac Donald esiste dunque un doppio principio vitale: uno costitutivo formale delle singole cellule ed uno specificativo formale del corpo, che è l'anima razionale.

E' questa distinzione che Murphy non accetta, ma, per il resto, egli sostiene la tesi dell'animazione ritardata, poiché la tesi dell'animazione immediata sembra contraria non solo ai veri principi filosofici e teologici, ma anche alle esperienze nel campo della embriologia⁴⁴.

La stessa certezza, ma per la tesi contraria, troviamo affermata dal noto consultore della Sacra Congregazione per la disciplina dei Sacramenti, Giuseppe Antonelli. Nella sua *Medicina pastoralis* dedica un intero capitolo al tempo in cui avviene l'animazione, appunto perché serve a stabilire quando il feto possa essere giudicato un feto veramente umano, e ciò in relazione sia all'aborto che alla necessità di conferire il battesimo⁴⁵. Supposta l'origine divina dell'anima razionale, Antonelli affronta la questione del momento « animationis »; la tesi aristotelico-tomistica è ormai diventata insostenibile perché non conforme alla prassi della Chiesa e ai dati della embriologia. La Chiesa non potrebbe celebrare la festa della Immacolata Concezione e la Natività di Maria rispettivamente l'8 dicembre e l'8 settembre se non ci fosse stata presente sin dal primo istante della concezione l'anima razionale. Da Pio IX, la legislazione canonica non fa alcuna distinzione tra feto animato e inanimato, il che vale pure per la legislazione civile⁴⁶. In ultimo, l'embriologia ci insegna che l'uovo subisce subito dopo la fecondazione profonde mutazioni dovute alla continua segmentazione cellulare, che da origine ai foglietti germinativi che producono gradatamente tutti gli organi del corpo umano. Tutta questa organizzazione è subordinata alla facoltà sensitiva dell'anima, la quale, a sua volta, non è separabile dall'anima razionale; quindi questa deve essere presente sin dal primo istante della fecondazione⁴⁷.

Ciò non preclude la via alla tesi di San Tommaso; anzi, il car-

⁴³ Cf. ALESSANDRO MACDONALD, *When the soul enter the body?*, « The Ecclesiastical Review », 1914, pp. 12-20; 453-456.

⁴⁴ F. T. MURPHY, *The formal constituent principle. A rejoinder*, « The Ecclesiastical Review », 1916, pp. 198-202; *Theories about the time the soul enters the body*, « The Ecclesiastical Review », 1917, pp. 281-292.

⁴⁵ JOSEPH ANTONELLI, *Medicina pastoralis* I. Romae 1932, n. 251.

⁴⁶ Cf. ANTONELLI, *Medicina...*, nn.252; 254-256.

⁴⁷ Cf. ANTONELLI, *Medicina...*, n. 258.

dinale Mercier giudica più probabile la tesi dell'animazione ritardata specialmente nell'interpretazione di Matteo Liberatore. L'ontogenesi « si rivela come un processo di evoluzione dall'indeterminato al determinato, dalla vita organica alla vita sensitiva, così come avevano presentato gli uomini di genio del secolo XIII »⁴⁸. Possiamo concludere che la questione restava ancora aperta, come conferma un articolo scritto nel 1955 in occasione dello studio di Luigi Gedda sui gemelli monozigotici⁴⁹. Scrive Masi: « Ammettendo la pluralità di forme sostanziali, tutto diviene semplice e, direi quasi, meccanico; ma preferiamo incontrare grandi difficoltà con S. Tommaso piuttosto che accettare una spiegazione facile, che non rispetta i principi della metafisica. Abbiamo fiducia nella metafisica, la quale deve pur accordare con la rivelazione e con l'esperienza: sotto la sua guida, una soluzione del problema, la vera soluzione, si deve trovare »⁵⁰. Sembra che l'embriologia e specialmente la genetica e la filosofia antropologica di oggi possano darci dei risultati definitivi in contrasto con la soluzione dell'Angelico; tuttavia, il problema esige più che mai un dialogo interdisciplinare tra la morale, il diritto e tutte le altre scienze coinvolte⁵¹.

II. L'INCARNAZIONE IMMEDIATA, UN EVENTO DIVINO-NATURALE

La tesi dell'animazione ritardata rendeva ovviamente problematico il mistero della Incarnazione del Verbo: quando il Verbo unì a sé il corpo e l'anima umana? Alcuni dicevano, ad mentem Augustini, che il Verbo assunse il corpo umano dopo 46 giorni in conformità con quanto avevano detti i Giudei riguardo alla costruzione del tempio in 46 anni. I giorni voluti dai fisici per la formazione del corpo di un maschio coincidevano esattamente con gli anni voluti per costruire il tempio di Jahwè. Ma non era questo il pensiero di Sant'Agostino: sin dal primo istante della concezione aveva luogo l'incarnazione, di modo che Cristo era subito e veramente Dio e veramente uomo. I giorni di cui parla il vescovo di Ippona indicano lo spazio di

⁴⁸ D. J. MERCIER, *Cours de Philosophie* III. *Psychologie* II. Louvain 1920, p. 341; vedi anche p. 337 ss.

⁴⁹ MICHELANGELO ALESSANDRINI, ROBERTO MASI, *Sull'origine dell'anima umana*, « Euntes Docete », 8, 1955, pp. 60-95.

⁵⁰ ALESSANDRINI-MASI, *Sull'origine...*, p. 95.

⁵¹ Cf. HONINGS, *Aborto e ominizzazione. Legalizzazione e liberalizzazione un problema di coscienza socio-morale*. Roma PUL 1973, pp. 107-118. (pro manuscritto).

tempo perché il corpo di Cristo raggiungesse la forma perfetta⁵². Notiamo che già cinque secoli prima, San Massimo affermava categoricamente che il Verbo si è fatto uomo senza alcuna interiezione di tempo tra concezione e unione ipostatica. E questo è l'argomento più convincente dell'animazione immediata anche per ogni altro essere umano, che viene concepito⁵³.

Ciò non toglie, però, la necessità di un certo spazio di tempo perché il feto animato raggiunga la sembianza umana perfetta; ecco perché Mosè non volle imporre la pena capitale a chi aveva fatto abortire una donna prima dei quaranta giorni: «...sciendum est quod sapiens Moyses non rationalis ibi animae in corpore ingressum, sed perfectam satis figuratorem absolvi intra id tempus significans, interim in hunc sensum hoc scripserit»⁵⁴. La concordanza tra il nostro dotto monaco, il principale teologo greco del settimo secolo e il maestro dei più grandi teologi latini è, tuttavia, ristretta al problema dell'animazione di Cristo. Lo stesso vale per la concordanza con San Tommaso, che scrive testualmente: «Crementum autem quantitatis usque ad debitum mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem»⁵⁵. La differenza tra San Massimo e Pietro Lombardo, nonché l'Aquinate, è, per quanto concerne l'aborto, assai notevole. Per il teologo greco, il problema dell'animazione non esiste affatto, per

⁵² PIETRO LOMBARDO, *De incarnatione Verbi*, III Sent. 3, 5. « Illi autem sententiae qua... carnem verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam, videtur obviare quod August, ait super Joannem ubi legitur, Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Judei, Quadraginta et sex annis edificatum est hoc templum, et tu tribus diebus excitabis illud? Hic, inquit numerus perfectioni Dominici corporis convenit: quia ut dicunt Physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Horum occasione verborum quidam dicere praesumpserunt, Dominici corporis formam tot diebus ad modum aliorum corporum perfectum, et membrorum lineamentis distinctum: et mox verbum dicitur sibi unisse carnem et animam: et hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis convenire. Sed alia ratio illius dicti extitit, ex qua sana oritur intelligentia verbi... non quia mox ut caro illa opere Spiritus sancti sanctificata et a reliqua separata fuit, verbo Dei cum anima uniretur, ut perfectus et verus Deus esset, perfectus et verus homo: sed quia membrorum illius dominici corporis distinctio in ipso momento conceptionis et unionis Dei et hominis adeo tenuis erat et parva, ut humano visui vix posset subjici, diebus autem illis quod Aug. memorat perfecta est, et notabilis facta... In omnibus igitur qui super omnia erat, et in utero sanctae genetricis existebat, sed in ipsa per actum incarnationis ».

⁵³ Cf. SAN MASSIMO, *Ambiguorum liber*: PG 91, 1342; 1335.

⁵⁴ SAN MASSIMO, *Ambiguorum liber*: PG 91, 1339-1342.

⁵⁵ SAN TOMMASO, *Contra Gentes* IV, 44, n. 3815.

cui, se accetta il giudizio discriminante di Mosè, non si pronuncia sul piano morale, ma unicamente sul piano giuridico. Posizione veramente consequenziale. Comunque, non è meno logica la posizione del Lombardo.

Il fatto che l'animazione immediata vale *soltanto* per il Verbo incarnato, sottolinea la tesi dell'animazione ritardata per ogni altro concepimento umano.

Lo stesso Lombardo ce ne da una prova inequivocabile ove aborda il problema giuridico-morale dell'aborto.

La domanda precisa è questa: quando devono essere ritenuti omicidi coloro che procurano l'aborto? Quando, risponde Pietro Lombardo, con un testo di Sant'Agostino, il feto è formato e in possesso dell'anima; non possono essere ritenuti tali quando il feto è informe e non ancora in possesso dell'anima viva⁵⁶. Il discorso si presenta genuinamente agostiniano, essendo prettamente giuridico e nominale; la questione dell'animazione, infatti, sembra restare aperta, anzi, l'aggiunta qualificativa « viva » fa supporre che l'anima è già presente, ma non in maniera manifesta. Comunque sia, l'inciso « et animam habet » non implica necessariamente che il feto informe non ce l'ha. Ma — e qui inizia una sostanziale divergenza — il Lombardo cita in seguito un altro testo di Agostino, in cui viene stabilita la pena corrispondente per la soppressione del feto informe e del feto formato: l'ammenda e la morte. Evidentemente la divergenza non sta nella pena tariffata, poiché l'una e l'altra è quella mosaica, bensì nel discorso ontologico sull'animazione. E' il ragionamento dell'autore *De Quaestionibus Veteri et Novi Testamenti* sulla perdita quotidiana di molte anime se il seme e l'anima coesistessero contemporaneamente, per cui « dicit etiam Augustinus, quod informe puerperium non habet animam »⁵⁷.

Il fondatore della teologia scolastica ha il grande torto di aver unito, in un medesimo discorso, un testo vero e un testo falso. Graziano li aveva, per lo meno, lasciati separati e, quindi, potevano costituire due momenti diversi di cui il secondo esprime un ripensamento del primo. Tuttavia, si capisce il torto di Pietro Lombardo in quanto non aveva sotto gli occhi altro che i testi del Decreto senza alcun contesto originale del pensiero di Agostino; il che viene con-

⁵⁶ PIETRO LOMBARDO, *De sacramentis*, IV Sent. 31, 5: « Hic quaeri volet de his qui abortum procurant, quando judicentur homicidae, vel non? Tunc puerperium ad homicidium pertinet, quando formatum est, et animam habet, ut Augustinus super Exod. asserit, informe autem puerperium, ubi non est anima viva, lex ad homicidium pertinere noluit ».

⁵⁷ PIETRO LOMBARDO, *De sacramentis*, IV Sent. 31,5.

fermato dal testo pertinente di Girolamo, raccolto dallo stesso Graziano⁵⁸. Non deve pertanto meravigliare che la conclusione si formuli, con ogni chiarezza, sul piano ontico: « His apparet, tunc eos homicidas esse, qui abortum procurant, cum formatum est et animatum puerperium »⁵⁹. Ma così è falsato in pieno l'equilibrato giudizio in materia di aborto del vescovo di Ippona e, fino ad un certo punto, anche quello del nostro dotto esegeta Girolamo. A scanso di equivoci, osserviamo che il Lombardo intendeva veramente poggiare la tesi dell'animazione ritardata e, di conseguenza, della distinzione tra omicida e non omicida, sulla non-presenza dell'anima prima della formazione umana del feto. Egli non aveva in mente, come nel caso del Verbo incarnato, lo spazio di tempo richiesto per la perfezione quantitativa del corpo umano, tutt'altro. Ora, è appunto lì che il pensiero di Agostino non è stato captato, in quanto questi sostiene la possibile presenza dell'anima anche in un corpo informe, senza con ciò voler imporre la categoria di omicida a chi procura l'aborto prima della formazione del corpo umano. Questa geniale accortezza è rimasta inosservata soprattutto a causa del testo spurio, trasmesso da Graziano. Le autorità — e Agostino era una di primo piano — non si discutevano; il che spiega il fatto che testi come questi potevano passare, appunto perché nessuno si riteneva autorizzato a censurarli⁶⁰. Nondimeno rimane strano come la teologia non abbia preso in esame il testo dell'Esodo, tradotto in latino. Rabano Mauro fa esplicitamente notare che, accanto alla versione dei Settanta, esiste una versione assai diversa ove si parla soltanto della sanzione in cui si incorre per danno causato alla donna incinta⁶¹. San Tommaso tratta il nostro argomento sulla scia della distinzione tra feto animato e non animato; però, pur seguendo le Sentenze, egli presenta spunti di sommo interesse.

Per cogliere la portata di questi spunti, dobbiamo inquadrare il ragionamento dell'Angelico nell'ampio discorso sulla concezione subitanea e non successiva del Verbo incarnato. L'apostolo e il filosofo sembrano imporre una concezione successiva anche per Cristo; se, secondo Paolo, Cristo è un uomo come tutti gli altri uomini, Egli deve seguire lo schema generativo di ogni essere umano. Ora, secondo Aristotele, la generazione umana ha bisogno di un determinato tempo, per cui anche Cristo, appunto perché appartenente al-

⁵⁸ Cf. PIETRO LOMBARDO, *De sacramentis*, IV Sent. 31, 5.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cf. HONINGS, *Aborto e animazione umana...*, pp. 79-82.

⁶¹ Cf. RABANO MAURO, *Commentaria in Exodum* III, 1: PL 108, 112-113.

la specie umana, è legato al tempo richiesto per la concezione del corpo umano. Se tutto questo è vero, è pure vero che la fede esige la concezione di Cristo in modo subitaneo. Poiché la natura umana non poteva essere assunta prima di essere perfetta nella sua specie, in quanto che le parti non sono assumibili se non per mezzo del tutto e il corpo se non per mezzo dell'anima. Ecco perché « oportet conceptionem illam subitaneam ponere, ita quod haec in eodem instanti fuerint, scilicet *conversio* sanguinis illius materialis in carnem et alias partes corporis Christi et *formatio* membrorum organorum et *animatio* corporis organici et *assumptio* corporis animati in unitatem divinae personae »⁶². Tutto questo è solo per la concezione di Cristo, poiché tutti gli altri conoscono una concezione successiva di 40 giorni per i maschi e di 90 per le femmine. A questo punto sorge la domanda di capitale importanza per capire il pensiero di Tommaso: come si soddisfano allora le esigenze generative di tempo formativo e di quantità formata?

Il tempo richiesto per la generazione specifica non è legato all'essere del generato, bensì alla virtù del generante. Vi può essere cioè un feto veramente umano, anche se non sono trascorsi i quaranta o novanta giorni, appunto perché la verità dell'essere specificamente umano dipende dalla forza generativa del genitore. E siccome la virtù che ha generato la natura umana di Cristo è la stessa forza divina, il tempo richiesto per la concezione di Cristo non deve essere uguale a quello per qualsiasi altra concezione umana⁶³. Anzi, data che la virtù divina è infinita, la organizzazione del corpo di Cristo è effettuata subito: « Conceptio Christi facta est virtute divina quae infinita est. Sed virtutis infinitae est subito effectum suum producere. Ergo conceptio Christi subitanea fuit »⁶⁴. Resta tuttavia la difficoltà della quantità dovuta, per il fatto che non si può avere una sembianza umana senza un minimo di quantità organizzata o formata. La risposta di San Tommaso è biologicamente speciosa e, metafisicamente, preziosa.

La quantità dovuta per appartenere ad una specie, nel caso nostro umana, non viene determinata in modo indivisibile, ma ammette un massimo e un minimo. Il minimo quantitativo per avere un individuo umano è della grandezza di una formica, come dice il filosofo; e questo quantitativo esiste nell'istante della figurazio-

⁶² SAN TOMMASO, III *Sent.* 3, 5, 2 *Responsio*. Mandonnet p. 145.

⁶³ SAN TOMMASO, III *Sent.* 3, 5, 2 ad 2: « ... determinatum tempus generationis debitum alicui speciei non sequitur veritatem speciei in re generata, sed virtutem generantis in specie illa ».

⁶⁴ SAN TOMMASO, III *Sent.* 3, 5, 2 *Praeterea*. Mandonnet p. 145.

ne e animazione. Il massimo quantitativo invece è raggiunto nell'ultimo istante dell'aumento. Ora, nelle cose diverse, il massimo e il minimo sono realtà proporzionali, per cui il minimo quantitativo del corpo di Cristo poteva essere la quantità limite, cioè precisamente sufficiente per essere umano. Questa quantità limite era, naturalmente, minore di quella che doveva esserci se egli, Cristo, fosse stato concepito in modo naturale, cioè come tutti gli altri uomini. Fino ai quaranta giorni, egli è quantitativamente cresciuto per essere simile a qualsiasi feto umano maschile e, poi, è cresciuto come tutti gli altri esseri umani. Insomma, i quaranta giorni nel seno della Vergine hanno servito a Cristo per far sì che il suo corpo umano raggiungesse la quantità del corpo formato di un feto generato per virtù naturale. Tutto il tempo che altri feti abbisognano per la formazione del corpo umano attraverso segmentazioni cellulari, eccetera, Cristo l'ha adoperato per aumentare la quantità del suo corpo umano, sì da raggiungere le dimensioni di un feto naturale di 40 giorni⁶⁵.

Abbiamo detto che si tratta di un discorso specioso, perché è valido quello che vale dal punto di vista embriologico; tuttavia, esso è estremamente prezioso, in quanto svela perché San Tommaso non conosce salti qualitativi nella formazione umana del feto. Il tempo formativo è sempre uno spazio cronologico inteso a formare lo stesso essere umano che dopo verrà alla luce; in altri termini, dalla concezione fino alla sembianza umana, e, poi, fino alla nascita, si tratta ogni momento del medesimo individuo; ecco come si esprime l'Aquinate: « hoc videtur generationis humanae or-

⁶⁵ SAN TOMMASO, III *Sent.* 3, 5, ad 3: « ... *quantitas debita alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile, sed habet aliquam latitudinem; quia in specie humana invenitur maior et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora, et in diversis, ut ad sensum patet. Minimum autem quantitatis in uno individuo est in primo instanti suae figurationis et animationis. Quae quantitas adeo parva est quod parum excedit quantitatem formicae... quod in quadagesima die muliere patiente abortu, inventum corpus prolis omnia membra distincta habere, quamvis in quantitate esset sicut magna formica.*

Maxima autem quantitas in aliquo individuo est in ultimo termino augmenti. Et sicut maximum differt in diversis, ita et proportionaliter illud minimum.

Potuit ergo esse ut corpus Christi in primo instanti conceptionis perfectae figuratam haberet quantitatem sufficientem speciei humanae; minorem tamen quam sibi deberetur in principio suae humanitatis si naturaliter conceptus esset, respectu quantitatis quam habuit incompleta aetate proximum quadagesimum sextum diem crescendo pervenerit usque ad quantitatem illam quae in eo debuit esse minima proportionaliter aliis hominibus; et deinceps crevit sicut et alii crescunt, ita quod totum tempus quo in utero matris fuit augmento corporis eius deservivit, quod in aliis servit conversioni, figurationi, animationi et augmento ». Mandonnet p. 146-147.

do requirere, ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius: cum conceptio ad nativitatem ordinetur »⁶⁶. Cerchiamo di ricostruire il complesso ragionamento ora riportato.

Il processo generativo conosce un ordine ben stabilito: il generando è sempre lo stesso sin dalla concezione, appunto perché la concezione è ordinata alla nascita di un individuo umano. In questa generazione individuale, la verità dell'appartenenza alla natura o specie umana non dipende dal tempo generativo, bensì dalla capacità generativa del genitore. Tuttavia, il tempo è necessario per la formazione quantitativa del corpo umano dell'individuo che nascerà; questo tempo è di quaranta giorni perché sia formato un quantitativo corporeo, richiesto per l'animazione umana dell'individuo che nascerà. E' lì che il Verbo incarnato fece una eccezione alla regola, perché la formazione della quantità minima ebbe luogo subitaneamente per virtù divina; quantità, che doveva crescere, in quaranta giorni, fino alla quantità corporea di ogni nascituro maschio al medesimo momento. Il tempo serve dunque a completare la natura umana in un determinato individuo ossia persona; pertanto — e qui sta l'intuizione geniale che spiega metafisicamente la ontogenesi di un nuovo essere umano —, bisogna distinguere tra la concezione di una natura umana e la nascita di una persona umana, diciamo distinguere e non separare precisamente perché tutto il tempo formativo è impiegato nella individualizzazione della natura concepita. Ci sia permesso di citare un lungo brano che formula, a nostro avviso, quanto abbiamo esposto: « In generatione humana virtus activa agit ad complementum humanae in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, *virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliquod individuum humanae nature, quod est hypostasis vel persona umana*; post unionem autem, oportuisset ordinari totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset *una numero generatio*: utpote ad duas personas ordinata. Nec fuisset *uniformis secundum totum*; quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed in ipsa conceptione »⁶⁷. La sottolineatura è nostra per rilevare come si svolge tutto il processo generativo di un essere umano, non esclu-

⁶⁶ SAN TOMMASO, *Contra Gentes* IV, 43, n. 3809.

⁶⁷ SAN TOMMASO, *Contra Gentes* IV, 43, n. 3808.

so quello di Cristo: come la natura umana di ogni concepito è ordinata a diventare, per mezzo del processo formativo, la natura di una persona umana determinata, così la natura umana di Cristo era ordinata a diventare la natura della seconda Persona Divina; perciò, Egli doveva assumere sin dalla concezione questa natura, altrimenti essa avrebbe subito iniziato il processo formativo di una persona umana e, quindi, avrebbe reso impossibile lo stesso mistero dell'Incarnazione del Verbo. Ecco la ragione ultima per cui Cristo non poteva attendere il momento dell'animazione per assumere il corpo animato: sarebbe già stato il corpo animato di una persona umana determinata. In tal caso, assumendo questa natura, il Verbo avrebbe avuto due « hypostases », oppure avrebbe dovuto distruggere la « hypostasis » umana; ma allora non avrebbe neppure potuto assumerne la natura, perché si sarebbe annichilita con la stessa « hypostasis »⁶⁸. Insomma, o si accetta l'animazione immediata o si deve negare il dogma della Unione ipostatica. Pertanto, concludiamo che San Tommaso ci ha fornito la prova metafisica della impossibilità di salti qualitativi nella ontogenesi di qualsiasi essere umano, nonché, — ma ciò vuole essere piuttosto una domanda alla Cristologia di oggi — l'apertura verso una concezione dinamica del Verbo Incarnato: Il Verbo, salvo il mistero della concezione verginale, si è fatto uomo « umanamente »?

B. HONINGS

⁶⁸ Cf. SAN TOMMASO, *Contra Gentes* IV, 43, n. 3805: da notare che l'Aquinate parla qui dell'assunzione di un uomo, ma è evidente che il ragionamento vale ugualmente per l'uomo in formazione; vedi del resto *Contra Gentes* IV, 44, n. 3812.