

# ■ IL RUOLO DELLA LEGGE DIVINA NEL SISTEMA DEI VALORI CRISTIANO ANTICO

Giovanni FILORAMO

## 1. Il paradosso cristiano

■ Il modo in cui il cristianesimo si è costruito come religione nei primi secoli dell'impero romano è stato fortemente determinato dalla sua capacità di reinterpretare e adattare all'annuncio evangelico nozioni chiave del mondo religioso in cui esso sorse e si affermò. Tra queste, un ruolo centrale ha certo recitato la nozione di Legge divina, che i più antichi pensatori cristiani, per un verso, ereditavano dal mondo giudaico, per un altro, trovavano nel pensiero filosofico greco dell'epoca e in particolare nella concezione stoica della Legge di natura.

Furono infatti gli stoici a sostenere l'esistenza di una Legge naturale, emanazione della Legge eterna, la Legge della ragione del cosmo (Rommen 1936). L'esistenza di una ragione innata nell'uomo permetteva di collegare ciascuno con l'ordine cosmico e di sottomettere tutti a una Legge morale di validità universale. In questo modo, il concetto finiva per abbracciare due dimensioni assiologiche: un aspetto concettuale o ideale, che gli conferiva la funzione di rappresentazione cognitiva dell'ordine universale; e un aspetto applicativo o pratico, in virtù del quale esso era alla base di giudizi normativi e azioni morali. Riprendendo, per altro, più antiche concezioni a sfondo mitologico relative al principio di ordine del cosmo e dando loro coerenza teorica, il concetto stoico di Legge naturale fungeva sia da modello di organizzazione strutturale e costitutiva dell'universo sia da modello di organizzazione della vita umana secondo modalità commisurate alla natura dell'universo.

Il modo in cui i pensatori cristiani hanno ripreso e reinterpretato queste due tradizioni, rileggendole alla luce dell'evento salvifico del Cristo (Küenenweg 1993), sta alla base di quello che, a prima vista, appare

un tipico paradosso: di una religione che inizia, con Paolo, priva di legge, e che alla fine si ritrova in possesso di un sistema di leggi religiose particolarmente complesso e articolato; di una religione i cui seguaci, come recita un passo famoso di un testo apologetico della fine del II secolo, l' *A Diogneto*, "obbediscono alle leggi stabilite, ma col loro modo di vita vanno ben al di là delle leggi" (V, 10); infine, di una religione che rende possibile per la prima volta, con l'imperatore cristiano Teodosio, il fatto fondamentale di raccogliere un codice di leggi di validità universale in cui il cristianesimo ortodosso diventa il criterio di verità della legge. Se è vero, come è stato autorevolmente affermato da Rémi Brague nel suo fondamentale saggio *La loi de Dieu*, che "la loi divine s'offre en effet comme le révélateur de ce que le judaïsme, l'islam et le christianisme pensent et savent d'eux-mêmes" (Brague 2005: 7), il problema che il cristianesimo pone è di spiegare questo paradosso.

Il modo in cui i pensatori cristiani hanno interpretato il tema della Legge divina si inserisce in un più generale tentativo di costruire un *nuovo* sistema di valori, che si realizza svuotando quello pagano dei suoi valori di fondo, il posto dei quali è ora preso da quelli cristiani. Il processo ha luogo in sostanza in tre tappe. La prima è rappresentata da Paolo e dalla sua fondamentale interpretazione del rapporto tra Vangelo e Legge, che getta le basi delle interpretazioni successive. La seconda coincide con l'operazione apologetica compiuta nel corso del II secolo nei confronti di un duplice fronte: il nemico interno, rappresentato da posizioni radicali come quelle di Marcione e degli gnostici, che verranno condannati come eretici; e il nemico esterno, rappresentato dal giudaismo e dal paganesimo. La terza fase si ha nel IV secolo, con il sorgere e il progressivo affermarsi della Chiesa imperiale. L'autore più significativo è, in questo caso, Agostino, la cui interpretazione costituirà un punto di riferimento fondamentale per i pensatori medievali, a cominciare naturalmente da Tommaso. Corrispondentemente a queste tre fasi, dividerò dunque la mia esposizione in tre parti.

Prima, però, è necessario accennare al modo in cui il problema della Legge divina fu affrontato nel giudaismo ellenistico in un autore come Filone ebreo, dal momento che pensatori cristiani significativi come Clemente Alessandrino e Origene, rappresentanti della cosiddetta Scuola di Alessandria, furono profondamente influenzati nella loro lettura del tema della Legge divina dall' interpretazione di Filone.

## 2. Il rapporto tra legge naturale e legge rivelata in Filone

Nel panorama molto complesso del giudaismo del tempo di Gesù, Filone si colloca in una corrente di pensiero che deve affrontare il problema di come rapportare la rivelazione della Legge sul Sinai con il fatto che la Torah ha inizio con il libro sulla genesi del mondo. Se la

comunicazione della legge divina è il centro e il culmine della rivelazione di Dio a Israele, perché la Scrittura inizia con un libro in cui non v'è spazio per questa rivelazione? Le strategie messe in atto per rispondere a quest'interrogativo sono state diverse: dal fatto di pensare la creazione come lo sfondo universale in cui si dispiega l'onnipotenza divina, che culmina con l'elezione e la rivelazione sinaitica; alla scelta di proiettare l'ombra del Sinai sullo scenario della creazione, vedendo nella Torah una realtà preesistente che Dio utilizza nel momento della creazione, fino alla rivalutazione delle leggi noachiche come leggi naturali: tutte strategie, sia ricordato *en passant*, che verranno riprese nella riflessione cristiana (Termini 2004: 159-191). Su questo sfondo, la posizione di Filone si caratterizza perché egli riprende queste strategie unificandole in una reinterpretazione originale che utilizza la dottrina stoica della Legge di natura facendola coincidere con la Torah.

Per il monoteista Filone, il mondo con le sue leggi risale, in ultima analisi, all'azione dell'unica causa divina. Ne consegue che la *phúsis* o Natura agisce solo in modo apparente secondo regole sue. Di origine divina, esse sono consegnate nella *torah*, il vero *nómos* (*Il malvagio tende a insidiare il buono*, 52). Libro rivelato, il Pentateuco contiene dunque, dietro il velo della lettera, non soltanto le verità relative alle cause prime e all'origine del cosmo e dell'uomo, ma anche la legge di natura e, di conseguenza, i principi della "fisica". Infatti, se "il mondo è in armonia con la legge e la legge con il mondo" (Filone, *La creazione del mondo*: 3), questo è possibile perché sia il cosmo con le sue leggi naturali sia la rivelazione con le leggi mosaiche vanno ricondotti a un unico legislatore: Dio stesso. Ciò trova, secondo un argomento tipico dell'apologetica giudaica dell'epoca, una conferma "storica" nello stesso Mosè, il quale avrebbe scritto il Pentateuco

per dimostrare due verità assolutamente indispensabili: l'una, che la stessa persona, Padre e creatore del mondo, era anche in realtà il legislatore; e l'altra, che chi avesse osservato le leggi, avrebbe necessariamente scelto di ubbidire alla natura e avrebbe conformato la sua vita all'ordine universale (Filone, *Mosè*: 48).

Dall'identificazione tra *torah* e *nómos* discendono in particolare due conseguenze. La prima è che l'azione della natura acquista un carattere divino, tendendo così a trasformarsi in uno degli intermediari che Filone colloca tra Dio e il mondo (Filone, *I sacrifici di abele e di Caino*: 98; *L'eredità delle cose divine*: 115-116). La seconda è che la *torah* cela ora in sé i misteri della "fisica": le avventure dei patriarchi, ad esempio, non sono altro che "realtà naturali", nella misura in cui, alla lettura allegorizzante di Filone, si rivelano come contenenti i processi della natura (Filone, *I sogni*

*sono mandati da Dio*, I: 172).<sup>1</sup> In questo modo, la *phúsis* si trova ad essere iscritta di diritto nella *torah*.

Dietro questa metamorfosi non è difficile scorgere un influsso stoico, che si cela non soltanto nel ricorso all'allegoria fisica, ma anche nell'identificazione della legge di natura con la legge positiva. L'universo è governato da una legge di natura<sup>2</sup>, che è la *politeía* del mondo, l'unica "costituzione" della *megalopolis* universale, una costituzione che mantiene immutati i confini e i limiti posti dalla divinità fin dall'origine (cfr. *La creazione del mondo*, 143; *Giuseppe*, 29; *Il malvagio tende a insidiare il buono*, 59). L'origine divina del *nómos* filosofico segna, però, i limiti dell'influsso stoico e apre la porta all'influsso platonico. La *torah*, infatti, possiede un valore di archetipo nei confronti del *nómos* (Filone, *Le leggi speciali*, II: 129; *Le virtù*: 18). Essa fa parte del mondo della ragione. In questo senso, trascende la legge naturale: la informa, senza poter essere assimilata ad essa. In questo modo, l'eredità del *Timeo* serve a Filone per prendere le distanze sia dalla concezione aristotelica della natura come processo naturale, sia dal *nómos* stoico. La "legge" filoniana diventa così una tipica realtà mediatrice, un ponte gettato tra la fonte e il modello trascendente e la sua realizzazione nell'ordine della natura.

In sintesi, l'importanza di Filone per la successiva interpretazione cristiana del tema della Legge divina consiste nell'aver fatto interagire le due differenti risposte che il mondo greco e quello giudaico avevano dato all'interrogativo di fondo relativo all'origine della divinità della legge. Mentre nella concezione stoica della Legge naturale la divinità è un carattere intrinseco della Legge che non presuppone un Dio che la trasmetta perché, all'interno di un quadro cosmoteistico, essa esprime la natura di ciò che è (Brague 2005: 44, «exprime quelque chose comme la *nature* de ce qui est») e cioè il divino immanente nella natura; mentre, di contro, nel caso delle Scritture ebraiche la divinità della Legge è estrinseca in quanto trae origine da Dio, Filone vede questa divinità come una mescolanza delle due risposte: la Legge proviene certo da Dio ma, nel contempo, lo riflette, possedendo le caratteristiche intrinseche della divinità che si manifestano a livello di Legge naturale. In questo modo, è possibile risalire dalla Legge al Legislatore, in virtù di un logos individuale che partecipa al Logos universale, quel Logos Figlio di Dio, che costituisce, nella particolare rilettura di Filone, la prima e più eccellente delle creature. Il vero legislatore, in questa prospettiva, diventa così il Logos divino, che nel contempo coincide con la Legge: adattamento al sovrano dell'universo, a ciò delegato da Dio, della dottrina della

<sup>1</sup> Quanto a Mosè, egli è "l'interprete delle realtà naturali", in quanto discepolo che ha la natura per maestro (Filone, *L'eredità delle cose divine*: 182-213).

<sup>2</sup> Che è anche una "retta ragione di natura": cfr. Filone, *Giuseppe*: 29-31.

sovranità ellenistica che vedeva nel sovrano un *nomos empsychos*, una legge vivente. È inutile aggiungere che in questo modo Filone prepara la via per quei pensatori cristiani che nel Logos creatura eccelsa di Filone vedranno, a partire dal Prologo del Vangelo di Giovanni, il Cristo Figlio di Dio.

### 3. Paolo tra Legge e Vangelo

Venendo ora a Paolo (Sanders 1977; 1983), rispetto alle strategie sopra ricordate egli si colloca agli antipodi. Non c'è Torah prima di Mosé e, poiché la rivelazione sinaitica viene dopo l'alleanza che Dio conclude con Abramo, tale posteriorità mette in moto una strategia interpretativa che porta alla fine, in nome della fede nel Cristo risorto, a svalutare il valore salvifico della Legge che Dio ha rivelato ad Israele.

Per determinare esattamente la portata di questa svalutazione occorre tenere presente una caratteristica fondamentale della Legge divina secondo le Scritture ebraiche, che la distingue in modo essenziale da coeve concezioni. La Legge ebraica si caratterizza, nei confronti delle "leggi" e dei codici vicinoorientali e della connessa letteratura che è servita da modello (trattati, patti, ecc) (Pasinya 1973; Boecker 1980), per il fatto che, a differenza delle leggi mesopotamiche o ittite, la cui fonte era il re, essa si vuole direttamente di origine divina, Mosé fungendo soltanto da mediatore. In questo modo, essa acquista quella sua fisionomia peculiare, in conseguenza della quale leggi, che a noi apparirebbero profane, e leggi religiose (come le regole di purità) hanno entrambe un'origine divina. Ne consegue che obbedire alla Legge è un dovere nel contempo legale e religioso: violare una qualunque di queste prescrizioni, anche quella a prima vista più innocua e meno sacra, significa in realtà violare un vincolo comunque imposto da Dio, dunque commettere una infrazione religiosa o peccato, che esige, per essere espiata, non soltanto una punizione legale, ma anche religiosa. Di qui la caratteristica saliente della Legge ebraica, che, pur essendo "religiosa", copre ogni ambito della vita.

Su questo sfondo sommariamente accennato, la posizione dell'ebreo Paolo presenta una fondamentale ambivalenza. Per un verso, egli si muove in un contesto perfettamente giudaico. La Legge è il fondamento della vita etica delle nuove comunità, il modello di un comportamento eticamente corretto (Paolo, Gal. 5, 15; 1 Cor. 14). I Gentili "in Cristo" devono cercare di realizzarla e rispettare i suoi comandamenti (Paolo 1 Cor 7, 19; Rom 8, 4; 13, 8-10). Si può perciò conseguire la giustizia sotto la Legge (Paolo Fil 3, 6). Per un altro verso, però, la Legge è anche il muro che separa i giudei dagli altri (Paolo Ef 2, 14) e che ora deve cadere, perché, come afferma Rom 10, 4, Cristo è diventato il *telos* della legge. Con l'atto di grazia di Dio che risuscita il Cristo, la legge ha perso il suo valore

salvifico: essa diventa un mezzo, tra altri, per perseguire il fine della salvezza. A questo scopo, Paolo introduce un'idea nuova: quella della coscienza. Per volere, non basta desiderare, bisogna conoscere: volere il bene implica conoscerlo. In principio, noi lo conosciamo già: i giudei attraverso la Torah, i gentili grazie a ciò che è scritto per natura nella loro coscienza da Dio (Paolo Rom 2, 14-15). Ma il fatto che la legge divenga oggetto della volontà svela il suo paradosso: l'impossibilità di adempierla. La legge, che vieta il peccato, diventa in questo modo paradossalmente una fonte di peccato: ora si sa che si pecca perché si viola la legge. Di qui la sua ambivalenza: da un lato, è santa; dall'altro, il colmo dell'anomia, dell'illegalità come iniquità (Paolo I Cor 15, 56) dal momento che essa contiene gli aspetti peggiori, quasi demoniaci, dell'èone presente, il "vecchio eone" che, grazie alla morte, resurrezione e imminente parusia del Cristo, stanno per essere definitivamente superati (Paolo, Rom 6, 14; 7, 5-6). Infatti, Dio aveva dato la Legge per impedire le trasgressioni e per condannarle; essa appartiene dunque alla "vecchia economia", incompleta e superata se confrontata col vangelo di Cristo (Gal 3, 16-21.24-26; 4, 10. 19-22; 5, 21-31; 2 Cor 3, 12-15; Rom 3, 20; 4, 15; 5, 20; 10, 4).<sup>3</sup>

Le varie soluzioni proposte dagli interpreti moderni per spiegare queste due differenti posizioni lasciano tutte, per un motivo o per l'altro, insoddisfatti. Se un punto di equilibrio si vuol trovare, forse esso va cercato nella nozione di "legge di Cristo", a cui Paolo si sente sottomesso (Paolo 1 Cor 9, 21, "*ennomos Christou*"): una nuova legge che sembra correre parallela alla "legge della fede" di Rom 3, 27, che si oppone alla legge delle opere. Si tratta di due punti significativi. Il primo coincide con una rilettura cristologica che, come ci accingiamo a vedere, ritornerà con variazioni significative in alcuni autori del cristianesimo precostantiniano. Il secondo apre a una lettura storico-salvifica del tema della Legge divina: essa non consiste tanto in un apparato giuridico e in un insieme di norme, interdizioni e divieti che devono servire a regolare la condotta del singolo e della comunità dei credenti, quanto piuttosto con un regime salvifico a cui si aderisce attraverso la fede nel Cristo: una *oikonomia* divina che, a differenza della Legge di natura greca, ma analogamente all'intervento nella storia del Dio biblico, traduce sul piano storico-salvifico *ad extra* la peculiare 'economia' *ad intra* della vita del Dio uno e trino (Brague 2005: 115 e 133).

Quel che importa sottolineare per il nostro discorso, in conclusione, sono due punti: che Paolo, consapevole di questa contraddizione, la viveva comunque in un orizzonte fortemente escatologico, sicché la

---

<sup>3</sup> Tutti passaggi che difficilmente si conciliano con giudizi positivi come quelli sopra ricordati o come quello di Rom 7, 12.

parusia del Cristo avrebbe ben presto risolto ogni antinomia; che, d'altro canto, il suo antinomismo, portato alle estreme conseguenze, si può tradurre, come in Marcione e negli gnostici, nel rifiuto della Legge e del suo Dio in nome del vero Dio e del suo Vangelo di amore annunciato dal Figlio. Ma con quest'ultimo punto siamo già passati al modo in cui, nel cristianesimo precostantiniano, si è posto il problema del ruolo da assegnare alla Legge divina.

### 3. Variazioni patristiche

Si può dire, forzando un po' le cose, che la riflessione patristica sul ruolo della Legge divina non ha fatto che riprendere e sviluppare, in modo separato, i tre filoni interpretativi che coesistono, in modo problematico, in Paolo: la Legge divina in quanto Torah come specifica di Israele e in quanto tale superata dall'incarnazione; la Legge divina come Legge della natura iscritta da Dio nella coscienza di tutti; infine, la legge del Cristo come nuovo regime salvifico in cui è chiamato a vivere chi ha fede in Lui.

Cominciando dal primo punto, la letteratura del II secolo è in genere caratterizzata da un rifiuto netto della Legge, vista come un rimedio, caratteristico dell'economia salvifica veterotestamentaria, cui la pedagogia divina ricorre per educare un popolo "dalla dura cervice" che, senza di essa, sarebbe rimasto prigioniero dell'idolatria. In certi casi, poi, come per lo pseudo Barnaba, la Legge è il portato di angeli malvagi, ha dunque in sé un elemento intrinsecamente negativo. È così pronto il terreno per il suo rifiuto, operato in modo netto, verso la metà del II secolo, sia da Marcione sia dagli gnostici. Per il primo, essa è l'opera del Dio giusto, cui si contrappone il Dio d'amore, sconosciuto, che si è rivelato attraverso il Figlio: separando definitivamente giustizia e misericordia in Dio e relegando la Legge unicamente nella sfera d'azione del secondo Dio, il paolinismo radicale di Marcione ha fornito un modello fondamentale che ritorna continuamente nella storia del cristianesimo. Per i secondi, la Legge è ancor più negativa, perché espressione di un demiurgo malvagio: in questo modo, gli gnostici forniscono un esempio di antinomismo radicale.

Di fronte a queste posizioni radicali, che furono condannate come eretiche, si venne affermando una visione del cristianesimo come nuova legge portata dal Cristo, il nuovo legislatore inviato dal Padre come novello Mosè, sulla base di un argomento profetico che portava a vedere le scritture ebraiche come preparazione di un piano salvifico che trovava il suo compimento nel Cristo. Giustino, nel suo *Dialogo con Trifone*, redatto verso la metà del II secolo, enuncia già chiaramente questa posizione:

Ora, invece, o Trifone, ho letto che vi sarebbe stata una legge definitiva e un'alleanza valida più di tutte le altre, che ora sono tenuti ad osservare tutti gli uomini che rivendicano l'eredità di Dio. La Legge data sull'Oreb è superata ed è solo vostra, questa invece vale per tutti gli uomini indistintamente. Ma una legge istituita contro una legge sospende quella precedente e un'alleanza stipulata dopo un'altra interrompe quella che c'era prima. Cristo ci è stato dato come legge eterna e definitiva e come alleanza fidata, dopo la quale non c'è altra legge o comandamento o precetto (Giustino, *Dialogo con Trifone*, 11, 2).

Questa prospettiva ricorre in diversi autori, greci e latini. La legge divina che il Cristo apporta è il vangelo, che Origene, in polemica col filosofo platonico Celso, definisce il vero deuteronomio, la vera 'seconda legge' (Origene, *Contro Celso*, III, 8; cfr. *I Principi*, IV, 3, 13). In altri casi, come nel passo di Giustino citato, la Legge coincide col Cristo stesso.<sup>4</sup> Poiché il Cristo, d'altro canto, è il Logos di Dio, lungo una via già percorsa da Filone, in quanto 'legge vivente', egli diventa il fondamento e il garante di quella legge naturale che, come ricordava Paolo, è iscritta nella coscienza dell'uomo. In questo modo, si poteva affrontare il problema di trovare un fondamento alla morale cristiana, che riuscisse a tener conto dei comandamenti mosaici riletti sullo sfondo di una legge di natura che coincideva con lo stesso Logos. Giustino distingue chiaramente, sempre nel *Dialogo*, tra comandamenti permanenti, che coincidono con le leggi noachiche, e comandamenti provvisori che Dio ha dato ad Israele per la sua durezza di cuore, ma che hanno perso di valore nel nuovo regime cristiano (Giustino, *Dialogo*, XLV, 3). Origene altrettanto chiaramente afferma, sulla scorta di Clemente Alessandrino,<sup>5</sup> che la parte della Legge di Mosè che la redenzione non ha reso vana è quella che coincide con la legge di natura (Origene, *Commento a Matteo*, II, 9; VI, 12). A partire da spunti presenti in Clemente<sup>6</sup>, l'idea di legge naturale viene così reinterpreta alla luce della nozione stoica di "nozioni comuni" iscritte nello *hegemonikon*, la guida razionale dell'uomo: una concezione che troviamo chiaramente attestata, all'inizio del IV secolo, in Lattanzio, che cita un lungo passaggio del *De Republica* perduto di Cicerone, per giungere ad affermare che il cristianesimo porta a compimento ciò che nel paganesimo era in potenza. Non è un caso che la stessa lettura, ma ormai in una prospettiva storico-salvifica in linea con la nuova situazione apertasi con Costantino e il suo impero, ritorni in una fondamentale opera apologetica di Eusebio di Cesarea, la *Preparazione evangelica*, in cui il vescovo di Cesarea ricuce insieme i tre filoni interpretativi sopra

<sup>4</sup> V. anche Erma, *Similitudini*, VIII, 3, 2: "Ascolta, mi dice, questo grande albero che copre piani e monti e tutta la terra è la legge di Dio data a tutto il mondo. Questa legge è il Figlio di Dio che fu annunciato fino ai confini della terra".

<sup>5</sup> Cfr. ad es. *Stromati*, I, 29.

<sup>6</sup> Cfr. ad es. *Stromati*, VII, 3, 16, 5.



ricordati. Riprendendo la linea interpretativa aperta da Filone, Eusebio rilegge l'evento del Sinai alla luce della Genesi. Non è un caso che Mosè, l'autore del Pentateuco, abbia iniziato la sua narrazione dalla Genesi e non dall'Esodo. Dio, in quanto creatore, è anche il legislatore che regola l'organizzazione dell'universo, a cui egli trasmette le leggi naturali destinate a regolarne la vita (Eusebio, *Preparazione evangelica*, VII, 9). Questo Dio è, in realtà, il Figlio Logos, immagine perfetta del Padre, di cui l'imperatore, nella peculiare teologia politica di Eusebio, è l'immagine terrestre. In questo modo, nella misura in cui l'imperatore continua a svolgere il compito di unico legislatore terreno – non a caso, Eusebio nella sua *Vita di Costantino*, assimilerà l'imperatore a Mosè – egli si trova ad essere il presupposto di una legislazione terrena che ha un fondamento divino: uno schema che getta le basi per quell'operazione di unificazione della legislazione romana, nell'impero che si avvia a diventare cristiano, iniziata da Teodosio alla fine del IV secolo. In questo modo, Eusebio risolve anche il problema tradizionale, che aveva affaticato autori precedenti come Origene, di come porsi nei confronti delle tradizioni e dei costumi ancestrali, i *patrioi nomoi*, che costituivano la base imprescindibile del rapporto tra centro e periferia nell'impero. Si viene così a creare una triplice economia che viene teorizzata all'inizio del V secolo, in Oriente da autori come lo Pseudo Cirillo e Teodoreto vescovo di Cirro (Cyr., *Coll. ex. VT* PG 77, 1253B; Theod., *Comm. Ps.*, 18, 1), e in Occidente da Agostino: naturale, coincidente con la Legge di natura; mosaica, coincidente con l'economia veterotestamentaria; infine, di Cristo. Ed è con qualche cenno al modo in cui il vescovo di Ippona ha affrontato il nostro tema che mi avvio alla conclusione.

#### 4. Agostino

Com'è tipico del suo pensiero, Agostino ha costruito la sua concezione del ruolo della natura e della Legge divina sia attraverso le numerose polemiche che accompagnano la sua lunga carriera episcopale sia ritornandovi in funzione del mutare delle sue prospettive, dalle prime opere influenzate dal neoplatonismo fino alla *Città di Dio*. Nonostante questo carattere non sistematico, nell'insieme egli ha fornito una visione coerente, che riprende e sistematizza i filoni interpretativi precedenti.

Il ruolo della Legge divina va letto sullo sfondo di uno schema di storia della salvezza scandito in quattro epoche: *ante legem* e cioè prima della rivelazione a Mosè sul Sinai della Torah; *sub lege*, corrispondente all'economia veterotestamentaria; *sub gratia*, inaugurata dalla venuta del Cristo; infine l'epoca finale, in cui gli eletti vivranno nella pace eterna. La prima fase corrisponde alla trasmissione della *lex aeterna*, espressione che egli riprende dallo stoicismo, fondandola però non su un principio impersonale ma sulla volontà e la saggezza personale di Dio. In polemica

con i manichei, che la negavano, e sulla falsariga di Cicerone, la legge eterna è per Agostino la ragione suprema alla quale bisogna sempre ubbidire e grazie alla quale i buoni meritano la felicità e i malvagi la punizione; è a partire da questa che devono essere valutate la giustizia o l'ingiustizia delle leggi temporali (*De lib. arb.*, I, vi, 14). Queste ultime sono indispensabili per ricordare agli uomini peccatori la legge naturale di cui hanno una coscienza oscurata. La legge naturale può attualizzarsi infatti soltanto sotto la forma delle leggi temporali. Per converso, i legislatori possono guardare alla legge eterna come fonte di ispirazione. Essa permette di emettere un giudizio, non essendo sottomessa a giudizio: più precisamente, essa coincide con la ragione o la volontà divina, che ordina di rispettare l'ordine naturale (*De vera rel.*, XXXI, 58). La legge eterna non crea quest'ordine; essa ne constata l'esistenza nella misura in cui coincide con la ragione, ingiungendo di conformarsi. Inoltre, nella misura in cui coincide con la natura, essa sanziona ciò che le si oppone (*Conf.*, III, viii, 15). In quanto naturale, questa legge deve essere conoscibile da tutti: riprendendo Paolo, Agostino osserva che Dio l'ha iscritta nel cuore degli uomini, più precisamente copiata nel cuore dei saggi (*De ord.*, II, viii, 25).

Agostino non conosce l'idea platonica di una legge divina come principio d'ordine della città, se non negativamente applicata ai pagani. Riprendendo anche in questo caso un filone interpretativo precedente, egli si limita ad osservare che la Chiesa, in quanto cattolica, raccoglie cittadini che essa chiama da tutte le genti. Di conseguenza, essa accetta la differenza dei costumi, delle leggi e delle istituzioni in cui si trovano a vivere i suoi fedeli, limitandosi a chiedere a queste istituzioni di non impedire il culto dell'unico vero Dio.

Quanto alla legge che Dio ha rivelato a Mosè sul Sinai, anche in questo caso riprendendo una interpretazione che abbiamo già incontrato, Agostino si limita ad osservare che essa fu data agli ebrei per la loro durezza di cuore, perché essi erano diventati incapaci di sentire la legge iscritta nella coscienza. Il rispetto della legge esteriore aiuta a ritrovare questa legge interiore e a passare dalla condizione di essere sotto la legge (*sub lege*), in cui si è agiti dalla legge, alla condizione *in lege*, in cui si agisce secondo la legge, da schiavi diventando così liberi (*En. ps.* I, 2). In questo modo, Agostino riprende la distinzione di Paolo tra lettera e spirito della legge: la prima uccide, la seconda vivifica; nella prima ci si limita all'ascolto (*audiendo*), mentre nella seconda si obbedisce (*oboediendo*) e dalla lettura (*lectio*) si passa all'amore (*dilectio*) (*Ep.*, 217, IV, 12).

### Conclusioni

Vengo alle conclusioni. Il cristianesimo antico ha riletto la fede nel Dio unico che ereditava dalla sua matrice giudaica come fede in un Dio

che non è più legislatore, ruolo che appartiene al passato: a quello della legge naturale iscritta da Dio nella creazione e a quello della legge mosaica rivelata a Israele. Questo ruolo passa ora al Cristo, che inaugura un'epoca nuova della storia della salvezza, caratterizzata da un'economia di grazia e da un sistema sacramentale che è amministrato dall'unica vera Chiesa. È essa ora a detenere le chiavi di accesso alla Legge divina. Ritornando all'interrogativo posto all'inizio, se si vuol comprendere come è stato possibile che una religione nata come superamento della Legge divina sia diventata alla fine una religione regolata anch'essa da una complessa Legge divina, è alla concezione della Chiesa cattolica così come essa si presenta in Agostino, e come emerge soprattutto attraverso lo scontro durissimo con le posizioni dei seguaci di Donato e della chiesa che a lui si richiama, che occorre guardare. La Chiesa cattolica è ormai diventata una realtà complessa, sempre più integrata nell'impero e nel suo sistema di leggi, dotata a sua volta di un potere di giurisdizione che si esprime ad esempio nella *audientia episcopalis*, nel potere di giurisdizione del vescovo per quanto concerne la vita interna della comunità cristiana. La *lex ecclesiae* si avvia ormai a prendere il posto della *lex dei*. In questo nuovo sistema legislativo un ruolo centrale verrà sempre più recitato dall'eredità stoica rappresentata dalla legge naturale.

Ernst Troeltsch, sintetizzando la sua lunga analisi delle ragioni che portarono il cristianesimo antico – nella sua variante cattolica! – a incorporare questa concezione stoica, ebbe ad osservare:

La teoria cristiana del diritto di natura, in cui cozzano continuamente il puro diritto di natura dello stato primordiale, l'affatto opposto diritto di natura dello stato di peccato, il diritto positivo includente spesso le più grandi atrocità, e il superiore potere teocratico che ad onta di ogni diritto di natura è il solo che può dal suo seno comunicare veri beni, come teoria scientifica è misera e confusa, ma come dottrina pratica ha la massima importanza nella storia della civiltà e nella storia sociale, è il vero dogma ecclesiastico della civiltà e come tale almeno altrettanto importante quanto il dogma della trinità o gli altri dogmi fondamentali. Il diritto naturale relativo della teoria cristiana è l'integrazione che la Chiesa si è creata, temperando prima a passo a passo la riduzione della base naturale della vita, che era stata insegnata dal Vangelo nel suo grande entusiasmo e nel suo grande eroismo orientati verso l'eternità, poi sopportando senza modificarla la base naturale, quale la trovava, come base del diritto naturale relativo e infine, a cominciare dal medioevo, avvenuto il mutamento generale della vita, considerandola ordinata dalla provvidenza per i fini cristiano - ecclesiastici della vita (Troeltsch 1969: 225-226).

Troeltsch aveva almeno in parte torto. La teoria cristiana del diritto di natura ha il merito di essere una teoria "razionale", fondata cioè, su di una strada aperta dall'ebreo Filone, sull'azione dello stesso Logos divino. 'E a partire da questa fondamentale caratteristica che Tommaso potrà poi riprendere e rielaborare, su basi aristoteliche, quella concezione della *Lex*

*naturae* e della sua autonomia relativa che ha contraddistinto, nel bene e nel male e con le variazioni e gli adattamenti del caso, la storia della Chiesa cattolica fino ad oggi. Si potrà discutere all'infinito sulla (in)capacità di questo concetto, anche nella sua versione neotomista, di far fronte alle sfide sempre più dirimpenti del progresso scientifico, cercando di rivalutarne una presunta forza e originalità 'moderne' (Berman 1983; 2003) o, di contro, cercando di mostrarne l'inconsistenza filosofica (Remotti 2008). Rimane il fatto che le nostre società, con il loro programma di una legge priva del divino, sono di fatto rese ancor oggi possibili dall'esperienza cristiana di un divino senza legge e di una natura regolata da leggi.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Berman H.J. (1983), *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (2003), *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Belknap, Cambridge, Mass.
- Boecker H.J. (1980), *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Augsburg Pub. House, Minneapolis.
- Brague R. (2005), *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris.
- Küenenweg U. (1993), *Das neue Gesetz. Christus als Gesetzgeber und Gesetz: Studien zu den Anfängen christlichen Naturrechtslehre im 2 Jahrhundert*, Elwert, Marburg.
- Pasinya L.M. (1973), *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*, Biblical Institute Press, Roma.
- Remotti F. (2008), *Contro natura*, Laterza, Roma-Bari.
- Rommen V.H. (1936), *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936 (tr. ingl.: Rommen, H. A., & Hanley, T. R. (1964), *The Natural Law: a Study in Legal and Social History and Philosophy*, B. Herder Book Co., S. Louis).
- Sanders E.P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia.
- (1983), *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia.
- Termini C. (2004), "Dal Sinai alla creazione: il rapporto tra legge naturale e legge rivelata in Filone di Alessandria", in *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Pazzini, Villa Verucchio (RN): 159-191.
- Troeltsch E. (1969), *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani, I: Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, La Nuova Italia, Firenze.