

L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale

a cura di

Antonia Fiori e Marco Rizzi



Giappichelli

**L'eredità del pensiero
di Paolo di Tarso nella
tradizione giuridica occidentale**





Progetto di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale 2022

“The legacy of Paul of Tarsus in the Western Legal Tradition”

PNRR per la Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1. Avviso 104/2022 Finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU. The Legacy of Paul of Tarsus. – Prot. 2022H3C8R5, con le Unità di Ricerca:



Dipartimento di Giurisprudenza - Università degli Studi di Roma Tre, CUP F53D23003460006,



Dipartimento di Scienze Giuridiche - Sapienza Università di Roma, CUP B53D23010600006,



Dipartimento di Scienze Giuridiche - Università degli Studi di Firenze, CUP B53D23010610006,



Facoltà di Giurisprudenza - Università degli Studi di Trento, CUP E53D23006710006,



Università Cattolica del Sacro Cuore - Dipartimento di Scienze Religiose, CUP J53D23005450008

L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale

a cura di

Antonia Fiori e Marco Rizzi



Giappichelli

© Copyright 2026 – G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO

VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111

<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 979-12-211-1795-0

ISBN/EAN 979-12-211-6560-9 (ebook-pdf)

ISBN/EAN 979-12-211-6741-2 (ebook-epub)

DOI: 10.82018/9791221165609



G. Giappichelli Editore



Questo libro è stato stampato su
carta certificata, riciclabile al 100%



Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino



Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

INDICE

pag.

PRESENTAZIONE

LA “LEGGE” DI PAOLO

TRA TESTI, CONTESTI E TRADUZIONI

Marco Rizzi

XIII

LA RECEZIONE GIURIDICA DI PAOLO DI TARSO:

METODO, TEMATICHE, PROSPETTIVE

Carlo Fantappiè

1

1.	I presupposti dell'indagine	1
1.1.	Le motivazioni culturali e scientifiche	2
1.2.	L'assenza di ricerche specifiche	5
2.	I problemi metodologici	6
2.1.	Il rapporto fra tradizione, recezione, rilettura	7
2.2.	Il «corpus Paulinum» e le sue traduzioni	8
3.	I problemi ermeneutici	10
4.	Le principali fasi storiche	14
5.	Considerazioni conclusive	23

SCHIAVITÀ E LIBERTÀ AL TEMPO DI SAN PAOLO

Emanuele Stolfi

27

CRIMEN E PECCATUM: LE VICENDE

DI UNA DISTINZIONE PSEUDO-PAOLINA

Marco Rizzi

55

pag.

PER UN APPROCCIO LESSICALE AI TERMINI
 “GIURIDICI” NEL *CORPUS PAULINUM*
 E ALLE LORO TRADUZIONI LATINE

Elia Angelo Corsini

69

1. Introduzione	69
2. Un <i>bapax</i> pseudo-paolino: δίκη ~ <i>poena</i> in 2 Ts 1,9	70
3. Una traduzione peculiare per un termine comune: il caso di ἐξουσία ~ <i>licentia</i> in 1 Cor 8,9	77
4. Una traduzione peculiare nelle <i>Veteres Latinae</i> : il caso di δικαίωμα ~ <i>constitutio</i> in Eb 9,1	82
5. Conclusioni	86

EUTIMIO ZIGABENO INTERPRETE DELLA
 TRADIZIONE PAOLINA: PROFILI GIURIDICI
 DELLA LOTTA ALL'ERESIA IN ETÀ COMNENA

Valerio Massimo Minale

89

L'ANTROPOLOGIA DEL DONO
 IN ILDEGARDA DI BINGEN
 A PARTIRE DALL'*HILARIS DATOR* DI SAN PAOLO

Paola Anna Maria Muller

115

1. Antropologia del dono	115
2. Scambio di doni e reti di relazioni nell'Alto Medioevo	117
3. Etimologia e significato dei termini del dono	118
4. Interpretazione medievale del versetto 2 Cor 9,7: <i>Hilarem datorem Deus diligit</i> ~ “Dio ama chi dona con gioia”	121
4.1. Ildegarda di Bingen: Dio come <i>bilaris dator</i>	123
5. Il dono come atto relazionale	127
6. Il dono nel diritto romano e la svolta cristiana	128
7. Il dono oltre il diritto: gratuità <i>vs.</i> reciprocità vincolata	129

pag.

«UT APOSTOLUS DICIT»:

LA VOCE DI PAOLO NEL *DECRETUM*

DI GRAZIANO. UN DATABASE PER LA RICERCA

Antonia Fiori

131

1. Premessa	131
2. La presenza dei testi biblici nelle collezioni canoniche	134
3. Valore giuridico dell'Antico e del Nuovo Testamento. I precetti figurali di origine paolina	137
4. La presenza delle epistole paoline nel <i>Decretum</i>	141
5. L'influenza paolina su temi e istituti del diritto canonico medievale	144

LEX A LEGENDO – A LIGANDO – A LUCENDO:

UNA “TEORIA GENERALE” PAOLINA DELLA

LEGGE A USO DI TEOLOGI, FILOSOFI E GIURISTI

NELLA PARIGI DEL XIII SECOLO

Andrea Di Maio

151

1. La <i>lex</i> al crocevia degli studi nel XIII secolo	152
2. La <i>lex</i> nel «conflitto delle facoltà» universitarie nel XIII secolo	155
3. La figura esemplare di Paolo “legislatore”	160
4. <i>Auctoritates</i> paoline di rilevanza giuridica	164
5. Una possibile teoria generale (<i>in nuce</i>) della “legge”	165
5.1. <i>Lex a legendo, vel a ligando</i>	165
5.2. <i>Lex a lucendo</i>	169
6. Alcune particolari teorie bonaventuriane	170

SAN PAOLO E L'UMANESIMO GIURIDICO

Rafael Ramis-Barceló

175

1. Il pensiero giuridico paolino	176
2. L'umanesimo giuridico e la lettura di San Paolo	178
3. Conclusioni	194

pag.

IL POTERE NORMATIVO DELLA CHIESA
SECONDO FRANCISCO SUÁREZ.
L'INFLUENZA DEL PENSIERO
DI PAOLO DI TARSO NELLA ELABORAZIONE
DEL LIBRO IV DEL *DE LEGIBUS*

Costantino-M. Fabris 197

1. Premessa 197
2. Il potere di emanare leggi: la visione di Suárez tra intellettualismo e
volontarismo 198
3. Il Libro IV del *De legibus* 202
 - 3.1. Il potere di emanare leggi canoniche 204
 - 3.2. Distinzione tra il potere legislativo della Chiesa ed il potere di
giurisdizione nel periodo precedente alla venuta di Cristo 206
 - 3.3. Soggetti detentori del potere di giurisdizione nella Chiesa 209
4. L'influenza del pensiero di Paolo nel capitolo I del Libro IV del *De
legibus* 211
5. Osservazioni finali 216

LA PRESENZA DI PAOLO DI TARSO
NEL *DE JURE BELLI AC PACIS* DI GROZIO

Franco Todescan 219

1. Un apparente ossimoro 219
2. Uso della Sacra Scrittura e sincretismo metodologico groziano 223
3. Le citazioni di Paolo nel *De iure belli ac pacis* 224
4. Primo tema: le fonti del diritto 229
5. Il fondamento della legge naturale: un'assenza significativa 233
6. Legge divina e diritto naturale: un rapporto rovesciato? 236
7. Secondo tema: stato di natura e *communio primaeva bonorum* 239
8. Terzo tema: Stato e potere politico: quattro considerazioni 243
9. Osservazioni finali 249

pag.

LE EPISTOLE PAOLINE NEL PENSIERO MORALE,
GIURIDICO E POLITICO DI JOHN LOCKE*Diego Lucci*

253

1. Introduzione 253
2. Autorità politica e tolleranza religiosa 255
3. Moralità, salvezza e giustizia umana e divina 265
4. Conclusione 278

I CARISMI. BREVE STORIA DI UNA NOZIONE
CONCEPITA AL PLURALE
E RECEPITA AL SINGOLARE*Paolo Napoli*

281

1. Sohm e Weber 282
2. L'impronta di Paolo 287
3. Oltre Weber 295

IL GIURISTA DELLA TEOLOGIA.
ERIK PETERSON IL *REICH*
E L'EPISTOLA AI ROMANI*Paolo Cappellini*

301

TEMI E CONCETTI PAOLINI
NEL PENSIERO DI CARL SCHMITT*Michele Nicoletti*

327

1. *Omnis potestas a Deo* 327
2. *La Seconda Lettera ai Tessalonicesi* 337
3. Contro la paralisi escatologica 352

PRESENTAZIONE

LA “LEGGE” DI PAOLO
TRA TESTI, CONTESTI E TRADUZIONI

Marco Rizzi

Vengono qui presentati in un unico volume gli atti di due convegni dedicati all'esame dell'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale, tenutisi il 25-26 settembre e il 3-4 ottobre 2025, rispettivamente presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e la Sapienza Università di Roma. Suddivisi per ambito cronologico, i due convegni hanno contribuito a tratteggiare la parabola dell'influenza esercitata dal testo e dai concetti dell'epistolario paolino sugli sviluppi del pensiero giuridico occidentale, a partire dal momento in cui il cristianesimo si innesta, trasformandolo, nel mondo latino sino al ventesimo secolo e oltre.

Questi due convegni hanno costituito una parte degli esiti del Progetto di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale 2022 finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU nell'ambito del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza per la Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1. Avviso 104/2022, avente come titolo appunto “The Legacy of Paul of Tarsus in the Western Legal Tradition”. Si è trattato di un progetto di taglio spiccatamente interdisciplinare che ha coinvolto studiosi dei primi secoli cristiani, esperti di diritto romano, specialisti del diritto medievale e moderno, storici del diritto canonico, filosofi del diritto, suddivisi in cinque unità di ricerca, facenti capo alla Sapienza Università di Roma, all'Università di Roma Tre, all'Università di Firenze, all'Università di Trento e all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Il prodotto della ricerca non si limita ai contributi qui presentati e a un ulteriore volume che raccoglie gli atti dell'incontro tenutosi il 31

gennaio e il 1° febbraio 20205 presso l'Università di Trento, dedicato alla ricostruzione del contesto sociale e giuridico in cui Paolo ha concretamente vissuto e agito. Grazie al finanziamento ottenuto, è stato infatti possibile costruire due importanti *data base*, accessibili all'indirizzo <https://www.sanpaoloeildiritto.it>, che contengono le citazioni esplicite di epistole paoline e i riferimenti a Paolo (anch'essi espliciti) contenuti nel *Decretum* di Graziano, l'uno, e l'altro i termini giuridicamente rilevanti dell'epistolario paolino, aventi un ruolo centrale anche nel suo pensiero, esaminati nell'originale greco e nelle versioni latine. Si tratta di strumenti che permetteranno ulteriori indagini nella direzione della ricerca qui intrapresa.

Infatti, per collocare e comprendere storicamente il portato dell'eredità paolina nel pensiero giuridico occidentale debbono necessariamente essere tenuti in considerazione almeno tre aspetti, che possono essere così schematizzati. Anzitutto, le numerose occasioni in cui Paolo si è dovuto confrontare con il concreto funzionamento dei sistemi giuridici e normativi del suo tempo, sia in prima persona in quanto oggetto di denunce e di arresti a seguito degli effetti della sua predicazione sull'ordine pubblico, come testimoniato espressamente da più passi degli *Atti degli Apostoli* e in maniera più allusiva e sfuggente da alcuni riferimenti autobiografici sparsi nelle lettere autentiche del suo epistolario, sia in relazione a circostanze esterne, tra cui il caso più evidente è offerto dalla *Lettera a Filemone*.

In secondo luogo, la presenza nei suoi scritti di temi e problemi riconducibili all'orizzonte giuridico coevo che Paolo tratta in termini generali, per fornire però indicazioni pratiche ai suoi interlocutori in vista della soluzione di un loro specifico problema; in virtù dei successivi processi di canonizzazione, tali considerazioni hanno perso la concreta dimensione esistenziale per divenire enunciati normativi astratti e come tali applicati o interpretati, anche dalla storiografia più recente, per ricostruire il pensiero o se si preferisce la "teologia" di Paolo. È il caso, celebre, del precetto di sottomissione alle autorità e dell'obbligo di fedeltà fiscale – due aspetti sostanzialmente coincidenti nel mondo antico – del tredicesimo capitolo della *Lettera ai Romani*, assunto per i diciannove secoli successivi a principio guida dalle Chiese nella loro predicazione circa l'atteggiamento dovuto dai cristiani all'autorità. O dell'ammonimento del sesto capitolo della *Prima lettera ai Corinti* a non adire tribunali civili, che in

una prospettiva "teologica" costituirebbe il retaggio dell'idea ebraica di necessaria distinzione dagli altri popoli in nome della fedeltà al Patto con Dio, rideclinata da Paolo nei termini della *ekklesia* escatologica, mentre nella prospettiva della posteriore Chiesa occidentale verrà assunta a fondamento rivelato dell'autonomia della giurisdizione ecclesiastica.

Infine, la frequenza nell'epistolario paolino di una terminologia che si può definire "giuridica" in senso assai generale, in quanto il lessico greco risulta ricco, ma molto meno specializzato al riguardo di quello latino. Proprio una tale caratteristica permette che esso possa venire piegato a significazioni e usi differenti, che solo parzialmente si possono definire "teologici" o comunque dottrinali, in quanto conservano una dimensione effettuale, o addirittura pratica, immediatamente percepibile e applicabile da parte dei destinatari degli scritti paolini. Al contrario, le scelte dei traduttori latini, nelle *veteres versiones* prima e dalla loro revisione confluita nella *Vulgata* poi, hanno determinato una specifica torsione in senso strettamente giuridico di molti passi paolini e conseguentemente della loro interpretazione e applicazione nell'occidente latino. Questo è uno, se non l'elemento decisivo per lo stabilimento di un'eredità paolina nel diritto occidentale, anzitutto nel progressivo costituirsi di un diritto canonico e da quest'ultimo mediato anche a quello secolare.

Basti pensare, per fare un esempio particolarmente illuminante, alla netta distinzione di significato tra i due termini della coppia latina *lex* e *mos*, mentre nei corrispettivi greci *nomos* ed *ethos* permangono vaste sovrapposizioni semantiche, come mostra la celebre definizione di quest'ultimo offerta da Dione di Prusa: «L'*ethos* è un modo di pensare comune di chi vi si attiene, legge non scritta di un popolo o di una città»¹. Una tale definizione si attaglia benissimo alla percezione nel contesto ellenizzato coevo a Paolo del concetto ebraico di "legge", che fosse la *Torah* del testo ebraico o il *nomos* della traduzione dei Settanta. Se già nel passaggio da quella a questo è andata comunque persa l'originale dimensione semantica di "insegnamento" o "istruzione", conservando però l'oscillazione tra quelle di "norma" e di "costume", la resa latina con *lex* ne ha ulteriormente ristretto lo spettro di significato alla specifica dimensione "giuridica". C'è da chiedersi se un tale esito non abbia favorito il sorgere

¹ Dione Crisostomo, *Discorsi*, 76,1.

in occidente dell'interpretazione che ha fatto di Paolo il campione dell'opposizione al presunto "legalismo" ebraico, con tutte le conseguenze che ne sono state tratte sul piano teologico specie da Lutero in poi, e le contraddizioni che ne derivano sul piano ermeneutico. È legittimo chiedersi se un lettore del I o II secolo, greco o ebreo, leggesse il *nomos* paolino e i conseguenti *erga* nei termini binari di prescrizioni normative e loro necessario adempimento, con le lenti cioè del nostro concetto di "legge" applicato alla teologia di Paolo, o non piuttosto, con Dione di Prusa, come un insieme interconnesso di costumi, comportamenti e pratiche ereditate da una tradizione, quella ebraica, che si poteva rimodulare più o meno profondamente nel contesto dell'ecumene antica e che Paolo piega in una sua propria direzione. Che poi è quello che farà la posteriore tradizione rabbinica, omogeneizzando i molteplici "giudaismi" dell'epoca di Paolo in un costume di vita, ancor più che in una "religione", che resterà distintivo dell'ebraismo almeno sino all'Illuminismo.

Le fonti, gli *Atti degli Apostoli* ancor più delle sue lettere, mostrano Paolo assai capace di muoversi all'interno del complesso orizzonte giuridico dell'impero e ben consapevole del proprio *status* di cittadino romano con i privilegi che esso comportava. In questo senso, la caratteristica precipua dell'ambito geografico entro cui egli si muove, tra Palestina, Siria, Asia e Grecia, specie queste ultime due, è costituita da un intricato tessuto fatto di una molteplicità di legislazioni e giurisdizioni locali, a cui si sovrappone quale elemento dirimente di ultima istanza l'amministrazione imperiale romana. Si tratta di temi assai indagati dalla storiografia, che tuttavia lasciano ancora indefiniti numerosi aspetti della vicenda di Paolo, per due ordini di motivi: da un lato, la scarsità delle fonti giuridiche coeve, che non permette di delineare con precisione il quadro delle norme entro cui egli si muoveva e dei singoli istituti cui di volta in volta fece ricorso per trarsi d'impaccio nelle numerose circostanze che lo condussero di fronte a vari tipi di tribunale e di giudici; dall'altro, l'intrinseca complessità, già ricordata, determinata dal sovrapporsi di legislazioni locali e di giurisdizione romana, che a sua volta può risultare illuminata, almeno in parte, dalle peripezie giudiziarie di Paolo.

È però possibile trarre anche un'importante conseguenza ermeneutica dall'abilità con cui Paolo mostra di sapersi muovere sul piano giuridico.

L'attuale panorama degli studi paolini risulta sostanzialmente egemonizzato, a partire dagli studi di Ed Parish Sanders², dal paradigma “Paul within Judaism”, ovvero dal presupposto secondo cui l'elaborazione concettuale di Paolo – la sua teologia, se si preferisce – si sarebbe svolta anzitutto in stretto confronto con le molteplici espressioni del variegato mondo giudaico dell'epoca, e solo in subordine – ma c'è chi nega radicalmente questa possibilità – sarebbe stata influenzata dalle altre componenti che concorrono a formare la sua personalità, dall'educazione ellenistica alla cittadinanza romana. A eccezione dell'idea di “doppia cittadinanza” che compare nella *Lettera ai Filippesi* 3,20, generalmente interpretata in chiave apocalittico-escatologica, non paiono essere prese in adeguata considerazione le implicazioni che Paolo avrebbe potuto trarre dalla consapevolezza di vivere entro un orizzonte giuridico a più livelli, gerarchicamente strutturati, ma non sempre coerenti tra loro. Le conseguenze di una tale consapevolezza potevano avere importanti ricadute, tanto sul piano esperienziale quanto su quello intellettuale, così da dare origine a una specifica attitudine verso le situazioni e i concetti con cui Paolo si doveva misurare, fossero essi di provenienza giudaica o ellenistico-filosofica. Se si combina una simile osservazione con quella formulata in precedenza circa l'estrema ampiezza semantica del concetto di *nomos*, è facile comprendere come la “teologia” di Paolo possa aver integrato anche componenti diverse, tra cui quella derivata dal sistema legale del suo tempo, segnandone vocabolario e concetti.

Come conseguenza del suo presupposto metodologico, la corrente predominante degli studi tende a far rimontare le scelte di Paolo a idee e termini “ebraici” (intendendo con ciò quelli sia della lingua biblica in senso stretto, sia delle altre lingue semitiche utilizzate nel contesto dell'ebraismo palestinese per la redazione della letteratura cosiddetta apocrifa o intertestamentaria), al più mediati dalla versione greca della Bibbia dei Settanta. Appare però difficile poter pensare che, quando Paolo maneggiava concetti quali “legge”, “erede” o “eredità”, “giustizia” o “giustificazione” per comunicare il suo pensiero, si potesse astrarre da

² E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, 1977. Sul dibattito che ne è scaturito e le sue conseguenze si può vedere la sintesi di G. Boccaccini, G. Mariotti, *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Roma, 2025, 17-32.

quello che essi concretamente significavano nella quotidiana esperienza, sua o dei suoi interlocutori, nel mondo delle città ellenistico-romane per ascendere al puro cielo – non metaforico – dell’apocalittica giudaica, magari in quello del deserto di Qumran.

Ad esempio, la definizione della *Lettera ai Romani* 10,4, secondo cui «Cristo è il fine (*telos*) della legge a giustificazione (*dikaiousyne*) di chiunque crede», può essere letta in contrappunto a una formula giuridico-politica che compare in Plutarco, *Moralia*, 53,780E, e costituisce un luogo comune del pensiero stoico, ampiamente recepito dalla classe dirigente dell’impero: «Giustizia (*dike*) è il fine (*telos*) della legge, la legge è opera di chi governa, e chi governa è l’immagine di Dio che governa ogni cosa». Se si tiene presente che in più luoghi delle lettere paoline compare la definizione di Cristo quale immagine (*eikon*) del Padre³, non è difficile cogliere come lo schema lessicale e concettuale della metafisica politica stoica, in cui il sovrano è impersonificazione della legge (*nomos empsychos*) e perciò mediatore con la divinità cosmica, non risulti del tutto estrinseco al pensiero di Paolo sulla “legge”, che in questa prospettiva può essere schematizzato così: in quanto *telos* della legge, Cristo coincide con la giustizia ed esercita la giurisdizione a vantaggio di chiunque creda, ovvero stabilisce il *nomos* che salva, l’insegnamento della fede, grazie alla sua condizione di immagine del Padre. Ricorrendo a una icastica formula giuridica ellenistica per sintetizzare il ragionamento svolto nei capitoli precedenti della *Lettera ai Romani*, Paolo può presentare Cristo come colui che esercita una giurisdizione cui appellarsi nel momento decisivo, una giurisdizione che supera ogni altra legge, in grado di correggere i limiti sia di quella mosaica sia di qualsiasi altra legislazione, inclusa quella iscritta nella coscienza individuale, di cui Paolo parla nel secondo capitolo della *Lettera ai Romani*.

Con questo non si vuole tornare a sostituire in maniera esclusiva un mondo concettuale di riferimento con un altro, il pensiero ebraico con quello giuridico romano o lo stoicismo; piuttosto, mantenere la complessità non pretermisibile o semplicisticamente riconducibile *ad unum*, per quanto sfaccettato, delle esperienze che hanno ispirato il pensiero di Paolo e si riflettono nei suoi scritti. In questo senso, è importante favorire

³ 2 Cor 4,4; Col 1,15.

un approccio concretamente transdisciplinare all'epistolario e alla figura di Paolo, che tenga effettivamente in conto non solo la complessità del suo pensiero, ma anche – e soprattutto – quella del mondo culturale, religioso e giuridico in cui egli si è trovato a vivere e pensare; entrambe hanno influito sui secoli successivi, tanto in occidente, quanto in ogni altro contesto in cui Paolo è stato letto.

Non si può concludere questa presentazione senza ricordare che l'ideazione e la spinta alla realizzazione di questo progetto è da ricondurre interamente a Carlo Fantappiè e che solo le casualità biografiche e burocratiche gli hanno impedito di figurare come coordinatore del progetto nel corso dei due anni di svolgimento. A parziale risarcimento, valga la dedica di queste pagine a riconoscimento non solo dell'intuizione che ne sta alla base, bensì anche e soprattutto del suo lungo e autorevole magistero accademico.

LA RECEZIONE GIURIDICA DI PAOLO DI TARSO: METODO, TEMATICHE, PROSPETTIVE

Carlo Fantappiè

SOMMARIO: 1. I presupposti dell'indagine. – 1.1. Le motivazioni culturali e scientifiche. – 1.2. L'assenza di ricerche specifiche. – 2. I problemi metodologici. – 2.1. Il rapporto fra tradizione, recezione, rilettura. – 2.2. Il «corpus Paulinum» e le sue traduzioni. – 3. I problemi ermeneutici. – 4. Le principali fasi storiche. – 5. Considerazioni conclusive.

1. I presupposti dell'indagine

Quale sia stata l'importanza decisiva della figura di Paolo di Tarso e del suo pensiero sulle origini del cristianesimo così come nei grandi tornanti della sua evoluzione storica, credo sia a tutti noto. Ugualmente risaputo è quanto la storia delle diverse Chiese, sorte nel corso di due millenni, sia dipesa dalle discussioni intorno alle sue epistole. Con la sua costante presenza e autorità, Paolo ha cambiato il corso del cristianesimo e il cristianesimo, a sua volta, ha cambiato la sua immagine¹.

Se dunque è incontestabile l'enorme portata religiosa e teologica del suo messaggio, poco o per nulla chiara appare, per i motivi che illustrerò più avanti, l'influenza esercitata dalle epistole paoline sull'esperienza giuridica dell'Occidente. Per questo vorrei delineare le motivazioni culturali e scientifiche, chiarire i problemi metodologici (tradizione, recezione, rilettura, definizione delle fonti, questioni ermeneutiche), accennare alle

¹ Cfr. G. Boccaccini, G. Mariotti, *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Roma, 2025, 81.

principali scansioni storiche e, infine, trarre alcune conclusioni sul rapporto strutturale tra testo paolino, contesti storici e costruzione giuridica.

1.1. *Le motivazioni culturali e scientifiche*

Le radici profonde del pensiero di Paolo di Tarso fanno riferimento alle tre grandi tradizioni giuridiche dell'Occidente: la *Torah* ebraica, il *nomos* greco e la *lex* romana. Il processo di reinterpretazione delle sue idee ha prodotto, a seconda delle fasi e degli ambienti, una diversità di concezioni (anche conflittuali), ma sempre centrali e determinanti per la definizione dell'*Homo Europaeus*: legge vs. fede, lettera vs. spirito, coscienza vs. autorità, singolarità vs. universalità, nuovo vs. antico². Tutte coppie concettuali che esprimono, in modo dialettico, un complesso di risorse ideali ereditate dal passato, riflesso di valori in continua evoluzione. In questo senso il pensiero di Paolo di Tarso rappresenta sia il crocevia ideale di tre universi culturali (quello giudaico, quello greco ellenistico e quello romano) – facendone una figura dalle identità multiple –, sia uno snodo essenziale della trasformazione religiosa del mondo antico, sia una risorsa culturale capace di interpellare criticamente il presente. Sembra quasi superfluo ricordare che, in una fase di crisi identitaria europea, di multiculturalismo religioso e di risveglio delle religioni politiche, la valorizzazione critica di tale eredità è particolarmente attuale.

Partendo da questa premessa culturale, possiamo indicare alcune prospettive scientifiche sulla recezione giuridica del pensiero di Paolo. In primo luogo, essa può costituire un banco di prova per verificare le strette connessioni fra *diritto e religione* e più direttamente fra *diritto e teologia*. Grandi giuristi e filosofi del diritto del Novecento come Hans Kelsen, Carl Schmitt, Michel Villey, hanno posto in risalto questo intreccio tanto sul piano metodologico, quanto su quello storico e sistematico. Questa prospettiva ha trovato un'applicazione particolarmente importante nella storia del diritto con le opere di Harold Berman e di Paolo Prodi.

La modernità giuridica non è intelligibile senza la genealogia delle sue categorie. Studiare la recezione di Paolo consentirebbe di ripercorrere, lungo due millenni, la metamorfosi dell'idea di legge e del legame

² Cfr. P. Prodi, *Homo Europaeus*, Bologna, 2015.

fra peccato, colpa e pena, chiarendo fenomeni come il connubio tra giu-snaturalismo e assolutismo, la legge come comando generale coercitivo e il prevalere di modelli retributivi³. Una reale storicizzazione di queste categorie si rende necessaria nell'epoca in cui la perdita di sovranità degli Stati-nazione, la globalizzazione economica e la cultura postmoderna hanno segnato la crisi del modello statale di autorità, di legge e di pena.

Una seconda prospettiva d'indagine nasce dalle tematiche attuali del rapporto fra *diritto e letteratura* che «richiedono un confronto interdisciplinare tra storici, comparatisti, sociologi, letterati, filosofi»⁴. La recezione giuridica di Paolo rappresenta un fenomeno originale e complesso, meritevole di essere indagato nella prospettiva della «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*), in quanto l'attenzione per l'«effetto» richiede un esame delle diverse «letture» dei testi compiute in tempi, ambiti e prospettive diversi. In tal modo si potranno evidenziare i nessi fra enunciazioni normative e tipologia dei testi, nonché fra circolazione dei testi normativi e loro recezione⁵.

Strettamente connessa con le due precedenti è la prospettiva, rappresentata dai parallelismi fra *ermeneutica biblica ed ermeneutica giuridica*. La concezione moderna del diritto, cristallizzata nell'opera delle codificazioni e delle costituzioni, esprime una concezione «sacralizzata» dei testi giuridici che presenta forti connessioni storiche e analogie sistematiche con quella dei testi sacri. Ne segue che l'interpretazione giuridica può essere intesa come il rapporto che si instaura fra l'interprete e il testo sul

³ Cfr., fra gli altri autori, M. Villey, *Bible et philosophie gréco-romaine de saint Thomas au droit moderne*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 18, 1973, 27-57; Id., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, 1986; per l'influsso della Bibbia nella sfera penale si rinvia all'ormai classico lavoro di E. Wiesner, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto fra Cristianesimo e pena*, Milano, 1987; per la distinzione pseudo-paolina di *crimen* e *peccatum*, si rinvia al saggio di Marco Rizzi, *infra*, 55 ss.; per la problematica attuale: A. Acerbi, L. Eusebi (a cura di), *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Milano, 1998; F. Cavalla, F. Todescan (a cura di), *Pena e riparazione*, Padova, 2000.

⁴ Cfr. C. Faralli, *Presentazione*, in C. Faralli, M.P. Mittica, *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, Roma, 2010, 8.

⁵ Tema questo originalmente proposto da F. De Marini Avonzo, *Critica testuale e studio storico del diritto*, Torino, 1973.

modello dell'interpretazione biblica⁶. Un'indagine sulla recezione giuridica dei testi paolini può confermare che l'attività interpretativa non si riduce né alla ricerca dell'intenzione del legislatore, né all'elaborazione creativa di significati da parte degli interpreti; essa comporta piuttosto la tensione dialettica fra lo «spirito» e la «lettera» della legge⁷ e la consapevolezza che l'applicazione di un «testo» varia a seconda dei diversi «contesti»⁸.

Un quarto motivo d'interesse ci viene fornito dal confronto fra la problematica storica e quella contemporanea sul rapporto fra *etica e diritto* nonché fra coscienza, legge e autorità⁹. La ricostruzione genealogica dei nessi di continuità e di discontinuità fra il pensiero di Paolo, le interpretazioni dei Padri della Chiesa, i teologi della prima e della seconda Scolastica, il giusnaturalismo laico può rappresentare un contributo significativo alla storia e alle prospettive del fenomeno della *internormatività*¹⁰ ossia delle relazioni fra religione, morale e diritto¹¹: una problematica di natura generale oggi riemersa nel campo della bioetica e della filosofia del diritto.

⁶ Un filosofo del diritto ha sottolineato che «il profilo più importante per la teoria dell'interpretazione giuridica» che deriva dall'interpretazione biblica si colloca sul piano della pragmatica analitica ossia nell'attenzione rivolta al «rapporto giurista-(testo)contesto» (M. Barberis, *Il sacro testo. L'interpretazione giuridica fra ermeneutica e pragmatica*, in *Ars interpretandi*, 4, 1999, 273-292).

⁷ Questa formula dialettica paolina ha avuto una relevantissima incidenza sulla storia dell'ermeneutica biblica (come hanno mostrato i fondamentali studi di H. de Lubac), ma ha anche largamente influito sull'ermeneutica giuridica (il principio della «ratio legis») e sulla filosofia del diritto (si pensi all'opera di Montesquieu). Per una sua attualizzazione, cfr. P. Sequeri, *Lettera e spirito della legge: la prospettiva teologica*, in <https://www.iustitiaugci.org/annate/2019/lettera-e-spirito-della-legge-la-prospettiva-teologica/>.

⁸ Cfr. F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari, 1999, 105-173.

⁹ Cfr. G. Madinier, *Coscienza e giustizia*, Milano, 1973; L. Gabbi, V.U. Petruio (a cura di), *Coscienza. Storia e percorsi di un concetto*, Roma, 2000; D.C. Langston, *Conscience and Other Virtues. From Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State University, 2001; A. Murray, *Conscience and Authority in the Medieval Church*, Oxford, 2015; M. van Creveld, *Conscience. A biography*, London, 2015.

¹⁰ Com'è noto tale concetto è stato coniato e sviluppato dal noto civilista francese J. Carbonnier, *Flessibile diritto. Per una sociologia del diritto senza rigore*, Milano, 1997.

¹¹ Si pensi alla distinzione fra obbligo giuridico e obbligo morale rispetto all'obbedienza alla legge fondata su Gal 5, 18 (cfr. A. Passerin d'Étréves, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, Milano, 1954, 124-125).

1.2. L'assenza di ricerche specifiche

Nell'ultimo mezzo secolo vi è stato un "ritorno a Paolo" tanto in ambito filosofico (grazie ad autori come Stanislas Breton, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben)¹², quanto in ambito esegetico-teologico (grazie alla *New Perspective on Paul*)¹³. Si è anche accresciuta l'attenzione degli studiosi per le tematiche teologico-politiche del pensiero paolino sui temi dei rapporti fra natura, libertà e grazia, fra autorità divina e potere umano, fra profezia e carisma¹⁴. Infine, le celebrazioni del bimillenario della nascita dell'"apostolo delle genti" hanno stimolato una serie di indagini sulla recezione del suo pensiero nei diversi ambiti della cultura¹⁵.

¹² Sulla *renaissance* paolina nel mondo della filosofia, rinvio a due rassegne di studi e ad alcuni volumi: *L'événement saint Paul: juif, grec, romain, chrétien*, in *Esprit*, 2003, n. 2, 76 ss.; *Lire saint Paul en philosophie et en théologie aujourd'hui*, in *Transversalité*, 2010, n. 114, 9-100; W. Blanton, H. de Vries (eds), *Paul and the Philosophers*, New York, 2013; T. Tosolini, *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del Cristianesimo da Heidegger a Derrida*, Bologna, 2019.

¹³ Sulle nuove indagini esegetiche su Paolo, si rinvia ad alcune opere di riferimento: E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, 1986; J.D. Dunn, *La nuova prospettiva su Paolo*, Brescia, 2004; N.T. Wright, *L'apostolo Paolo*, Torino, 2008. Per un bilancio sintetico e una valutazione critica della *New Perspective on Paul*: M. Zetterholm, *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis, 2009; G. Boccaccini, G. Mariotti, *Paolo di Tarso*, cit.; D. Marguerat, *Paolo nella tormenta. La ricerca paolina alla luce della New perspective on Paul*, in C. Busato Barbaglio, A. Filippi (a cura di), *L'attualità del pensare di Paolo*, Bologna, 2010, 23-45; G. Pulcinelli, *Paolo, scritti e pensiero. Introduzione alle lettere dell'Apostolo*, Cinisello Balsamo, 2013, 317-319; G. Angelini, *La libertà a rischio. Le idee moderne e le radici bibliche*, Brescia, 2017, 184-195; F. Bianchini, *L'Apostolo Paolo e le sue lettere. Introduzione al "Corpus Paulinum"*, Città del Vaticano, 2019, 155-160.

¹⁴ Su queste diverse tematiche si vedano, almeno, P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, Brescia, 2022; Id., *Finitudine e colpa*, Brescia, 2021; E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, 2007; P. Prodi, L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere. Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985*, Bologna, 1986; G. Filoramo (ed.), *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Brescia, 2003; *Lo Spirito e il potere. Questioni di pneumatologia politica*, Brescia, 2011.

¹⁵ Tra le raccolte di studi sollecitate dall'anno paolino, indetto dalla Chiesa cattolica nel 2008, si segnalano: L. Padovese (a cura di), *Paolo di Tarso. Archeologia, storia, ricezione*, 3 voll., Cantalupa (To), 2009; G. Ghiberti (a cura di), *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Cantalupa (To), 2009; M. Sodi, P.O' Callaghan (a cura di), *Paolo di Tarso tra kerygma, cultus e vita*, Città del Vaticano, 2009.

Nonostante questa larga mèsse di studi, è rimasto quasi del tutto ignorato il profilo relativo all'influsso delle epistole paoline nella formazione della tradizione giuridica occidentale¹⁶. Questa omissione risulta particolarmente significativa se si considera che il *corpus Paulinum* (di cui dirò più avanti), pur essendo inserito nel più ampio canone neotestamentario, è divenuto, attraverso un lungo e stratificato processo di interpretazione, mediato dal diritto romano e dai diritti germanici, una fonte di primaria importanza per l'elaborazione dell'ordinamento canonico. Dal III secolo fino al *Decretum* di Graziano quei testi furono progressivamente recepiti, rielaborati e trasformati in principi normativi, contribuendo altresì a modellare diversi istituti del diritto civile.

Ma anche nel basso medioevo e nell'età moderna, quando diritto canonico e diritto civile avevano ormai acquisito un'autonomia concettuale e sistematica rispetto al riferimento diretto alla Bibbia, le epistole paoline furono al centro di dispute dottrinali tanto tra teologi-giuristi cattolici e protestanti quanto tra giuristi di formazione secolare. Temi centrali quali la fondazione del diritto divino o naturale, l'origine e la legittimazione dei poteri spirituali e temporali, i fondamenti del diritto penale e della morale sociale, continuarono a essere discussi alla luce delle affermazioni di Paolo, che costituivano un imprescindibile punto di riferimento nel dibattito giuridico.

2. I problemi metodologici

Il disinteresse manifestato dagli studiosi verso un'indagine sulla recezione giuridica del pensiero di Paolo può trovare una scusante nella serie di questioni complesse che essa solleva e di cui farò adesso cenno.

¹⁶ Sulla storia della recezione di Paolo in generale: S. Vollenweider, *Paulus. Wirkungsgeschichte*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, IV ed., vol. VI, Tübingen, 2003, coll. 1054-1065; Id., *Paul entre exégèse et histoire de la réception*, in A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, 2004, 441-459; W.S. Babcock, *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas, 1990; S. Krauter, M. Nägele (Hrsg.), *Reformatorsche Paulusauslegungen*, Tübingen, 2023; AA.VV., *Paulus of Tarsus*, in *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, vol. 23, Berlin-Boston, 2024, 650-696.

2.1. Il rapporto fra tradizione, recezione, rilettura

In primo luogo, è necessario definire le *categorie interpretative* in cui inquadrare i diversi fenomeni provocati dall'influsso delle epistole paoline sulla storia del diritto occidentale. La storia della filosofia, del diritto, della teologia e della teoria letteraria permettono di individuare nella tradizione, nella recezione e nella rilettura tre quadri ermeneutici fondamentali.

La *tradizione* si può configurare come la trasmissione del pensiero di un autore nella storia non solo mediante la diffusione dei suoi testi, ma anche attraverso lo sviluppo dell'esegesi, dei commentari, dei sistemi di pensiero elaborati a partire dai suoi scritti nelle diverse scuole che a lui si richiamano¹⁷.

Con *recezione* intendiamo il modo in cui un autore viene accolto, interpretato e usato in un determinato contesto storico, culturale o religioso. La recezione riflette le differenti attitudini interpretative di ogni epoca verso un autore e le sue opere; presuppone, quindi, la trasmissione e la diffusione dei testi e forma un fenomeno più ristretto della tradizione¹⁸.

La terza categoria, quella di *rilettura*, proveniente dall'ambito della teoria letteraria, serve a comprendere come i testi possano subire una trasformazione interpretativa alla luce di nuove situazioni e problematiche culturali, favorendo spesso aggiornamenti e innovazioni creative rispondenti al momento attuale¹⁹. Recezione e rilettura non riflettono due operazioni

¹⁷ Potremmo prendere a esempio come "autori" di vere e proprie "tradizioni" di pensiero antico, nel campo filosofico, Aristotele e, in quello teologico, Agostino. Cfr. E. Berti, *Un esempio di tradizione. La tradizione aristotelica*, in *Philosophical News*, n. 5, nov. 2012, 28-43; E. Przywara, *Agostino in-forma l'Occidente*, Milano, 2007.

¹⁸ Per la nostra indagine è opportuno specificare le differenze fra la "recezione giuridica" e la "recezione teologica". La prima, impiegata dalla storiografia giuridica, indica l'adozione di norme, istituti o prassi giuridiche da parte di un ordinamento diverso da quello in cui essi sono nati (F. Wieacker, *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, vol. I, Milano, 1980, 177-219). La seconda, nata dalla storiografia sui concili, denota il processo di accettazione di una dottrina o di una decisione nel corpo dei fedeli (A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Brescia, 1973; Y.M.-J. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium*, 8, 1972, 1305-1336).

¹⁹ «L'opera letteraria non va considerata come una registrazione documentaria di

collocate in differenti temporalità e neppure costituiscono due categorie separate o disgiunte; piuttosto esse si possono considerare come due modalità l'una inclusa nell'altra.

Tenendo conto delle diverse articolazioni che la compongono, possiamo definire la recezione del pensiero di Paolo di Tarso come il complesso dei processi attraverso i quali i testi del *corpus Paulinum* (a) sono stati trasmessi, interpretati e riletti nei diversi contesti storici; (b) sono divenuti parte integrante della cultura e della storia di una determinata epoca, (c) hanno esercitato un'influenza su di essa, venendo al contempo rielaborati dalle successive riletture, fino a (d) costituire una tradizione.

2.2. *Il «corpus Paulinum» e le sue traduzioni*

In via preliminare è necessario precisare cosa si sia inteso per «lettere» di Paolo di Tarso per fondare la ricostruzione del suo pensiero e della sua tradizione storica. V'è, infatti, una fortissima correlazione fra l'attribuzione apostolica di tali scritti e il *principio di autorità* che, nella comunità dei tradenti, ha costituito la condizione indispensabile per conservarli, trasmetterli e recepirli²⁰. L'autorità di Paolo è stata il pungolo costante di ogni processo ermeneutico attivato intorno alle sue epistole: ha stimolato una selezione, una reinterpretazione, un adattamento e una riformulazione dei testi, a seconda dei diversi contesti e delle diverse epoche²¹.

Tuttavia l'identificazione degli scritti paolini è andata soggetta, nel corso dei secoli, a diverse variazioni. Ciò impone di assumere il *corpus*

qualcosa che esiste o è esistito, ma come la riformulazione di una realtà precedentemente formulata, che porta alla luce qualcosa che prima non esisteva» (A. Cadioli, *La ricezione*, Roma-Bari, 1998, 64). Gli ideatori di questa teoria sono studiosi della Scuola di Costanza (Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser, Roman Ingarden).

²⁰ Sui modi con cui si forma l'autorità di Paolo: D. Marguerat, *Paul après Paul. Une histoire de réception*, in *New Testament Studies*, 54, 2008, 317-337; F. Bovon, *Paul comme document et Paul comme monument*, in J. Allaz (éd.), *Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates*, Genève, 1987, 54-65.

²¹ Sull'importanza del principio di autorità nella trasmissione e interpretazione della Bibbia, cfr. J. Dušek, J. Roskovec (eds.), *The Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, Berlin, 2016.

Paulinum così come si presentava agli occhi dei Padri apostolici e dei Padri della Chiesa prima, dei teologi e dei civilisti medievali poi, e dei giuristi secolari nell'età moderna²².

Tale silloge di scritti è stata identificata, almeno fino agli inizi del XVIII secolo, con quattordici epistole (più esattamente tredici con l'aggiunta della *Lettera agli Ebrei*), anche se, su alcune di esse, autori antichi e medievali avevano nutrito dubbi sull'autenticità mentre i riformatori protestanti ne avevano proposto una diversa attribuzione²³. Inoltre, prima della moderna critica biblica, tale collezione di lettere è sempre stata considerata come unitaria, organica e autentica²⁴.

Strettamente collegato con la definizione storica del *corpus Paulinum*, è la questione delle sue *versioni dal greco al latino*. Come è noto, le epistole di Paolo furono fra i primi scritti neotestamentari ad essere tradotte; nei primi quattro secoli del cristianesimo si succedettero varie versioni più o meno complete della Bibbia (la *Vetus Latina*). Quella di Girolamo, sul finire del IV secolo, si affermò come la più diffusa dall'epoca carolingia in avanti, anche se una piena affermazione della *Vulgata* nel mondo cattolico si avrà soltanto dopo il concilio di Trento²⁵.

Ora la varietà delle traduzioni latine delle epistole paoline pone un problema filologico e interpretativo non indifferente. Infatti, la *Vetus Latina* e la *Vulgata* hanno caratteristiche linguistiche proprie, le quali hanno

²² Cfr. R. Penna, *L'origine del «corpus paulinum»: alcuni aspetti della questione*, in *Cristianesimo nella storia*, 15, 1994, 577-607.

²³ Nei manoscritti della *Vulgata* e nelle Bibbie medievali si trova inserita, fra gli scritti di Paolo, anche una *Lettera ai Laodicesi*, redatta fra il II e il IV secolo. Solo il concilio di Firenze (1442) la escluse definitivamente dal *corpus Paulinum* (sull'origine di questo scritto, cfr. M.-É. Boismard, *La lettre de saint Paul aux Laodicéens*, Paris, 1999).

²⁴ Da Richard Simon († 1712) in poi si è stabilito un consenso quasi unanime sulla negazione dell'attribuzione della *Lettera agli Ebrei* a Paolo. Da molti decenni la critica biblica, anche di area cattolica, ha ridotto la collezione delle sue epistole a tredici e introdotto diverse distinzioni al suo interno, a seconda del grado di autorialità paolina.

²⁵ Cfr. P.-M. Bogaert, *La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions*, in *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, 137-159; M. Cimosà, C. Buzzetti, *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus latina alla Vulgata alla Nova Vulgata*, Roma, 2008; H.A.G. Houghton, *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, Oxford, 2023.

influito nel determinare variazioni lessicali anche significative²⁶. Nel caso delle versioni latine del Nuovo Testamento, in cui sono comprese le epistole di Paolo, gli studiosi hanno osservato che la preoccupazione dominante di restare fedeli alla lettera come allo spirito del testo sacro ha sollecitato fenomeni tipici, come la semplice trascrizione latina di numerose parole greche, divenute poi dei veri e propri termini tecnici per le istituzioni ecclesiali (*ecclesia*, *apostolus*, *haeresis*, *apostata*, *anathema*, ecc.); l'invenzione di numerosi neologismi ricalcati sulla lingua greca (per tutti il verbo *iustificare* per tradurre δικαιοῦν); l'impiego di termini della lingua corrente cui viene assegnato un significato nuovo (ad es. *mediator*, la chiamata in giudizio nel processo romano per indicare la missione riconciliatrice di Cristo)²⁷.

Per studiare la recezione giuridica del pensiero di Paolo si rende allora necessaria un'*analisi lessicografica* che ponga a confronto i termini originali di Paolo con quelli delle versioni latine. Con un duplice vantaggio: quello di far emergere la varietà dei modi in cui taluni concetti ed elementi lessicali sono stati recepiti nelle diverse versioni latine²⁸, e quello di ripercorrere le variazioni di significato che determinati termini, locuzioni e brani paolini hanno assunto nelle diverse epoche della loro recezione²⁹.

3. I problemi ermeneutici

Le categorie interpretative della tradizione paolina sopra indicate (recezione e rilettura) aiutano a capire le modalità dei processi di recezione, non i problemi che essa pone sul terreno dei suoi contenuti in ambito

²⁶ M. Cimosà, C. Buzzetti, *Guida allo studio della Bibbia latina*, cit., 94-100; C. Mohrmann, *Études sur le latin des Chrétiens*, 4 voll., Roma 1958-1977; A. Geresa-Gastaldo, *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma, 1975; J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna, 2010, 16-18.

²⁷ R. Braun, *L'influence de la Bible sur la langue latine*, in J. Fontaine, Ch. Pietri (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, 129-142, in part. 137-138.

²⁸ Si rinvia alla relazione di Elia Angelo Corsini, *infra*, 69 ss..

²⁹ Un indispensabile strumento scientifico per compiere quest'analisi è ora costituito dai database «Lessico giuridico di Paolo» e «Citazioni paoline nel *Decretum* di Graziano», redatti da Elia Angelo Corsini, Antonia Fiori, Francesca Sigismondi, Matteo Fiocca (consultabile in <https://www.sanpaoloeldiritto.it/home>).

teologico-giuridico³⁰. Ci dobbiamo, pertanto, spostare sul terreno propriamente ermeneutico.

Colpisce, innanzitutto, la *pluralità* e la *discordanza* delle interpretazioni. Certamente vi ha contribuito lo stile personale di Paolo, contraddistinto dalla problematicità delle sue affermazioni sulla legge, sulla fede e sulla grazia: una difficoltà riconosciuta da tutti i suoi interpreti, dai più antichi e autorevoli fino ai commentatori moderni e a quelli più recenti³¹. Poiché le formulazioni di Paolo presentano molteplici sfaccettature e, talvolta, appaiono contraddittorie o persino paradossali, ogni tentativo di conciliazione o di sistemazione coerente del loro contenuto riesce a chiarire solo una parte delle questioni sollevate, lasciandone inevitabilmente altre in zone d'ombra³².

Ma sulla varietà delle interpretazioni ha pesato anche l'esigenza di *armonizzare* il *corpus Paulinum* con i quattro vangeli e con gli altri scritti canonici. L'inserimento delle lettere paoline nel canone biblico, se da un lato ha conferito loro un'autorità altissima, equiparandole sostanzialmente ai testi evangelici, dall'altro ha accresciuto le difficoltà di conciliare le epistole con gli altri libri del Nuovo Testamento³³. Basti pensare, a titolo di esempio, alla tensione tra la negazione paolina del valore della legge mosaica e le parole di Gesù, riportate nel Vangelo di Matteo, circa la sua perdurante validità³⁴.

³⁰ Ho impiegato questo sintagma perché, nel processo di recezione, è pressoché impossibile isolare determinati concetti teologici da quelli giuridici. Paolo usa concetti giuridici (ad es. quello di «redenzione» o di «giustificazione») per assegnare loro un significato teologico; del pari, certi suoi concetti teologici hanno subito un'interpretazione giuridica (la legge naturale o la legge della coscienza).

³¹ Tanto commentatori greci (Origene, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, ecc.) che latini (Mario Vittorino, Agostino, ecc.). John Locke ha magistralmente indicato tali problemi nel *Saggio per la comprensione delle Epistole di San Paolo*, apparso come prefazione all'edizione postuma delle *Parafrasi e note alle Epistole di San Paolo* (Londra, 1705-1707), ora in J. Locke, *Scritti etico-religiosi*, a cura di Mario Sina, Torino, 2000, 599-629.

³² D. Luciani, *Paul et la Loi*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 115, 1993, 66.

³³ M. Pesce, «Per fede, senza le opere della legge» (Rm 3,28). Il pensiero moderno di fronte a una tematica teologica paolina, in Id., *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Brescia, 2012, 117-143.

³⁴ Per una proposta interpretativa: G. Barbaglio, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna, 2006, 239-251.

Un secondo aspetto di rilievo, nel processo di recezione dei testi paolini, concerne la *dimensione creativa* assunta dalle interpretazioni in ambito giuridico. Teologi e canonisti hanno trasformato brani di carattere esortativo o disciplinare – spesso di portata generale o di significato limitato al contesto originario – in norme o istituti canonici di carattere locale e universale. Sarà pertanto necessario analizzare le diverse fasi e trasformazioni di questo lungo e complesso percorso, che dalle citazioni paoline conduce all'elaborazione di norme accolte nelle collezioni canoniche del primo millennio, fino a confluire dapprima nel *Decretum Gratiani* e nel *Corpus iuris canonici*, e infine, in epoca più recente, nel *Codex iuris canonici* del 1917.

Può essere utile fornire un esempio. In 1 Tm 5,22 si trova l'ammonizione di Paolo ai suoi collaboratori di «non imporre le mani con troppa fretta a nessuno ...» ossia di non conferire l'ordine sacro senza un esame preliminare o scrutinio circa le qualità del candidato agli ordini. Questo precetto riceve una prima applicazione durante l'episcopato di Cipriano di Cartagine († 258), che verificava i costumi e le qualità degli ordinandi insieme col *consilium* del clero e col *testimonium* del popolo (*epist.* 38). La prassi di premettere lo scrutinio da parte del vescovo viene affermata da alcuni concili del III secolo (I Nicea, can. 9; III Cartagine, can. 22), è documentata nella Chiesa Romana in una lettera di Leone Magno del 446 e viene formalmente sancita dal can. 11 del concilio di Nantes attorno al 660. Graziano riprende nel *Decretum* questi precedenti in numerosi passi, mentre il concilio Lateranense III del 1179 (can. 3) impone al vescovo di non promuovere chierici se non dopo la verifica della vita, dei costumi e della dottrina. Le decretali di Gregorio IX (1234) dedicano un titolo apposito sull'obbligo dello scrutinio (X, 1, 12). Il concilio di Trento (1563) non solo ripropone lo scrutinio previo dei candidati, ma lo articola in due tipi: uno preliminare, distinto per i diversi gradi degli ordini, e un secondo, da farsi quattro giorni prima dell'ordinazione o in altro tempo opportuno, per esaminare i candidati circa i natali, l'età, i costumi, l'istruzione, la dottrina e la fede (*sess.* XXIII, *De reform.*, capp. 2 e 7). Infine, il *Codex iuris canonici* del 1917 riprende, in sostanza, le disposizioni tridentine e le allarga ai chierici regolari; inoltre tiene conto della giurisprudenza delle Congregazioni romane e aggiunge l'obbligo di una richiesta formale dell'ordinando di ricevere il sacramento in modo libero e

spontaneo (cann. 973-974 e 992-996)³⁵. In sintesi: siamo partiti da un precetto dell'Apostolo che viene rapidamente trasformato prima in una prassi e poi in una norma disciplinare, il cui contenuto è progressivamente universalizzato e, al contempo, specificato e formalizzato in termini giuridici, i quali prevedono un complesso di requisiti (personali, morali, educativi, dottrinali) da certificare con apposita documentazione³⁶.

Una terza caratteristica della recezione del pensiero paolino attiene al *carattere ambivalente e conflittuale* delle sue interpretazioni. Già nei primi secoli del cristianesimo si discuteva animosamente della sua ortodossia. Successivamente il suo pensiero, secondo l'espressione di Bornkamm, sarebbe stato ampiamente «addomesticato» e avrebbe prevalso l'esigenza di coordinare la dottrina paolina sulla legge con quella dei vangeli e degli altri scritti canonici³⁷. Com'è noto, la *Lettera ai Romani* ha stimolato interpretazioni divergenti sulle relazioni fra i diversi tipi di legge prima fra i Padri della Chiesa, poi nei decretisti e nei teologi medievali, infine e soprattutto nei riformatori protestanti. Anche altri concetti centrali quali autorità, pena, obbligazione e valore della coscienza hanno dato luogo a interpretazioni assai variegata o addirittura divergenti fra gli autori protestanti (Melantone, Oldendorp, Calvino), i teologi-giuristi della Seconda Scolastica e il gesuita Suárez, il fondatore del giusnaturalismo laico (Grozio) e i teorici del contrattualismo (Hobbes, Locke)³⁸. In

³⁵ Cfr. F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, vol. IV, t. 1, *De rebus*, Romae, 1934, 358-361.

³⁶ È evidente che la varietà delle modalità di reimpiego e di rielaborazione normativa dei testi biblici pone complessi problemi di valutazione in merito al rapporto di continuità e/o discontinuità con le norme codicistiche. Queste, infatti, non possono essere considerate fonti dirette e univoche, come si potrebbe essere indotti a ritenere consultando l'apparato delle note posto in calce all'edizione ufficiale del *Codex iuris canonici* del 1917. Cfr. C. Fantappiè, *Il Codice dopo la sua promulgazione: inventario delle ricerche da compiere*, in D. Preda, D. Tarantino (a cura di), *Benedetto XV e il suo tempo*, Genova, 2024, 259-281, in part. 267-269.

³⁷ «Il Paolo che è divenuto un'autorità nella chiesa è in larga misura un Paolo addomesticato» (G. Bornkamm, *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica*, Torino, 1977, 23).

³⁸ Per alcuni accenni: H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, vol. II. *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 2010, 128-135 (per Lutero), 147-

campo penalistico, poi, le citazioni paoline hanno potuto giustificare tanto una concezione fortemente retributiva (in ambito protestante), quanto una visione più mitigata e pedagogica della pena (in ambito cattolico)³⁹.

Questi esempi, pur parziali, mostrano come la recezione teologico-giuridica del pensiero paolino sia stata costantemente influenzata dalle appartenenze confessionali, da presupposti antropologici e filosofici, dagli indirizzi delle scuole teologiche⁴⁰.

Inoltre il passaggio dal testo paolino alla norma canonica vincolante suppone molte mediazioni: interpretazioni patristiche, compromessi con il potere politico, intrecci con le differenti culture e tecniche giuridiche, combinazione con gli usi locali, necessità di rispondere a bisogni pastorali, ecc. Andrebbe ricostruito volta per volta il lungo tragitto che conduce dalla radice delle direttive bibliche alla loro *formalizzazione giuridica*. La recezione, insomma, non appare mai univoca o lineare, ma plurale e controversa, non solo non può essere ricondotta al mero significato letterale dei testi, ma va sempre compresa in relazione ai contesti nei quali è maturata, agli ambiti di pertinenza in cui si è sviluppata e ai piani in cui si è espressa.

4. *Le principali fasi storiche*

A motivo della contrastata autorità di Paolo nel I e II secolo, la prima fase organica della recezione giuridica delle sue epistole in modo plurale

154 (per Melantone), 159-170 (per Oldendorp); P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, 202-21 (teologi-giuristi della Seconda Scolastica), 344-349 (Suárez), 401-404 (Hobbes).

³⁹ Sugli impulsi paolini in tema di pena (2 Cor 5,11), v. E. Wiesner, *Pena e retribuzione*, cit., 111-112.

⁴⁰ «[...] Paolo è stato vittima dell'uso polemico che dei suoi scritti si è fatto nella controversia [teologica] e ha visto le sue lettere trasformate in una sorta di arsenale da cui i contendenti traevano le munizioni per colpire gli avversari». Il riferimento a Paolo da parte protestante e cattolica ha dato vita a «comunità ermeneutiche distinte, ciascuna delle quali operava con propri criteri interpretativi e giungeva inevitabilmente a edificare sistemi dottrinali differenti» (A. Maffei, *La teologia paolina nella Riforma cattolica del XVI secolo. Gasparo Contarini e il Colloquio di religione di Regensburg [1541]*, in G. Ghiberti [a cura di], *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Cantalupa (To), 2009, 280).

si ha durante l'età degli scrittori apostolici e dei Padri della Chiesa dal III al VI secolo ⁴¹. Nei Padri della Chiesa la recezione di Paolo diventa fondamentale per il consolidamento dottrinale della Chiesa nei due versanti dell'Oriente, pervaso dall'aspetto misterico e sacramentale, e dell'Occidente, dove si discute il suo pensiero, da un lato, sulle relazioni fra fede, grazia e libertà, dall'altro lato sulle relazioni fra legge mosaica, legge naturale e legge evangelica.

Quest'ultima problematica è affrontata in maniera diversa da Origene, Ambrogio, il cosiddetto Ambrosiaster e Agostino, con implicazioni importanti sul rapporto fra legge e giurisdizione civile e legge e giurisdizione canonica, le quali peseranno assai nel medioevo e nell'età moderna sul modo di concepire le connessioni fra potere politico e potere religioso ⁴².

Con l'elevazione del cristianesimo a religione dell'Impero si intrecciano relazioni, talvolta conflittuali, tra istituzioni imperiali e strutture ecclesiastiche. Da secoli la storiografia ha discusso l'impatto del cristianesimo sul diritto tardo-romano, escludendo sia l'irrilevanza totale sia un'influenza eccessiva ⁴³. I testi paolini di carattere giuridico ed etico incidono sul diritto sostanziale (famiglia, matrimonio, morale pubblica, schiavitù), sul diritto processuale (rapporti tra giurisdizione episcopale e civile) e sul diritto penale. Essi influenzano anche la legislazione relativa al rapporto tra religione e ordine pubblico (si pensi alle norme antiereticali, antipagane e sugli ebrei del *Codex Theodosianus*) ⁴⁴.

⁴¹ M.C. De Boer, *Images of Paul in the Post-Apostolic Period*, in *Catholic Biblical Quarterly*, 42, 1980, 359-380; J.W. Aageson, *After Paul. The Apostle's Legacy in Early Christianity*, Waco, Texas, 2023.

⁴² M. Rizzi, *Salvezza e legge: Romani 2,14 da Origene ad Agostino*, in L. Gaffuri, R.M. Parrinello (a cura di), *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*, Firenze, 2018, 25-37; inoltre il saggio introduttivo, *supra*, XIII ss.

⁴³ Posizioni piuttosto differenziate sono state espresse, ad esempio, dai romanisti italiani del Novecento Biondo Biondi e Vincenzo Arangio-Ruiz. Per una riflessione tendente a contestualizzare la nozione di schiavo nel mondo romano al tempo di Paolo, si rinvia alla relazione di Emanuele Stolfi, *infra*, 27 ss.

⁴⁴ Mi limito a dare qualche ragguaglio bibliografico sulle diverse posizioni: J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*, Paris, 1979; F. Amarelli, *Cristianesimo e istituzioni giuridiche romane: contaminazioni influenze reciproci*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*, 39, 1997, 445-456; E. Doveri, *Ius principale e catholica lex (secolo V)*, Napoli, 1999²; G. Crifò, *Chiesa e Impero nella storia del*

In quest'epoca i testi paolini diventano una fonte diretta della *legislazione canonica* mediante le raccolte canonico-liturgiche del III-IV secolo, i decreti conciliari, in particolare quelli africani del IV-V secolo e quelli visigotici del VI-VII secolo ⁴⁵. La raccolta canonica più ricca di citazioni bibliche, tra cui numerosi riferimenti a Paolo, è la *Collectio Hibernensis* a cavallo fra il VI e il VII secolo ⁴⁶.

Una seconda fase è quella medievale fra il XII e il XIII secolo. Nel XII secolo la forte ripresa della recezione paolina si colloca principalmente nel contesto della nascita della teologia scolastica e della rinascita giuridica (civilistica e canonistica) ⁴⁷. In rapporto a Paolo la *tematica centrale* è occupata dalle dottrine sul diritto naturale (*ius naturale*) che vengono traghettate da Isidoro di Siviglia, che riprende Gaio e Ulpiano, in Graziano ed elaborate dai decretisti sotto il triplice punto di vista del rapporto fra rivelazione e ragione, fra ragione e natura e fra natura e istinti ⁴⁸.

Un ribaltamento di questa architettura dottrinale viene proposto da Abelardo, che si richiama espressamente a Paolo per introdurre innovazioni significative sia sul rapporto fra i tre tipi di legge, sia per il ruolo centrale attribuito al *discernimento razionale* e all'*intenzione* nella valutazione delle azioni peccaminose e delittuose, sia per affermare che la

diritto da Costantino a Giustiniano, in E. Dal Covolo, R. Uglione (a cura di), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma, 2001, 329-355; L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli, 1980; *Il Diritto Romano nella legislazione degli Imperatori Cristiani. Scritti di Giorgio Barone Adesi*, Roma, 2019; G.M. Vian (ed.), *Pensiero giuridico romano e teologia cristiana tra il I e il II secolo*, Torino, 2020.

⁴⁵ Cfr. J. Gaudemet, *La Bible dans les conciles (IV^e-VII^e siècle)*, in J. Fontaine, Ch. Pietri (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, cit., 289-310.

⁴⁶ Cfr. J. Gaudemet, *La Bible dans les collections canoniques*, in P. Riché, G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, 327-369.

⁴⁷ Riferimenti generali in S.R. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Leiden, 2013.

⁴⁸ Indispensabile raccolta di testi in R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München, 1967. Sul tema restano fondamentali gli studi di O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, 5 voll., Louvain, 1942-1960; ancora utile, sebbene invecchiata, l'opera di R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a s. Tommaso d'Aquino*, Bologna, 2000; di recente, R. Saccenti, *La ragione e la norma. Dibattiti attorno alla legge naturale fra XII e XIII secolo*, Turnhout, 2019.

buona fede impone di seguire i diritti della coscienza⁴⁹. Abelardo fornisce anche il metodo dialettico a Graziano per riorganizzare le *norme canoniche* del primo millennio nel *Decretum*.

In questo coacervo di fonti, il *corpus Paulinum* ha giocato un ruolo di primo piano nel determinare molte norme su materie rilevanti della nascente scienza canonica. È poi essenziale ricordare che, mediante il *Decretum* e la decretistica, le norme derivate dai testi paolini entrano nella cultura giuridica medievale del *ius commune*⁵⁰.

Nel XIII secolo si assiste alla fioritura delle scuole teologiche, che trasformano il metodo della teologia dall'attività esegetica ai generi sistematici. In questo quadro le lettere di Paolo divengono oggetto di discussione nei maestri secolari dell'Università di Parigi, nella scuola francescana e in quella domenicana. Com'è noto, è merito di Tommaso d'Aquino⁵¹ elaborare la sintesi classica per la teologia cattolica della plurisecolare tematica dei rapporti fra le tre leggi e, al contempo, offrire una sistemazione organica del *ius naturale* capace di integrare la componente cosmologico-naturalista e quella antropologico-razionalista⁵². A differenza di Tommaso, che sviluppa la nozione di legge naturale come partecipazione della legge eterna, Bonaventura da Bagnoregio la concepisce come una luce irradiante da cui emanano tutte le leggi⁵³.

La terza grande fase della recezione paolina, corrispondente ai secoli XVI e XVII, si inserisce in un quadro culturale, religioso e giuridico

⁴⁹ Cfr. M.-D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, 1991, 25-35.

⁵⁰ Rinvio alla relazione di Antonia Fiori, *infra*, 131 ss.

⁵¹ L'Aquinate, che si considerava discepolo di Paolo, è stato uno dei più grandi commentatori delle 14 lettere del *corpus Paulinum*. Cfr. M. Levering, *Paul in the Summa Theologiae*, Washington, 2014; F. Harkins, *Docuit Excellentissimae Divinitatis Mysteriora. St. Paul in Thomas Aquinas*, in S.R. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, cit., 235-263.

⁵² Segnalo alcuni studi recenti in materia: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983; A. Vendemiati, *San Tommaso e la legge naturale*, Città del Vaticano, 2011.

⁵³ Cfr. A. Di Maio, *Lex naturae, lex naturalis, and ius naturale in Saint Bonaventure*, in D. Farrell (ed.), *Traditions of Natural Law in Medieval Philosophy*, Washington, 2023, 113-139, e alla sua relazione, *infra*, 151 ss.

particolarmente complesso, i cui fattori principali sono (1) la riscoperta umanistica del pensiero di Paolo, (2) la centralità da esso assunta nella riforma protestante, (3) la rifondazione cattolica dell'ordine giuridico sulla base della morale paolina, (4) il processo di secolarizzazione dell'esegesi biblica.

In questa fase matura la separazione del *corpus* paolino dal resto della Bibbia, l'applicazione del metodo interpretativo filologico e, in Erasmo e nei protestanti, la tendenza a opporre la *lex nova* alla *lex vetus*⁵⁴. Il processo di autonomia dei testi paolini favorisce sia la diversità delle interpretazioni nelle confessioni religiose, sia la creazione di nuovi innesti culturali (la morale cristiana è integrata con quella dell'umanesimo e del neostoicismo)⁵⁵.

Nei riformatori protestanti il pensiero di Paolo diviene il cuore della dottrina evangelica ed è assunto a criterio normativo della riforma della Chiesa e della società cristiana (anche dietro l'influenza di Melantone⁵⁶). Il commento di Lutero alla *Lettera ai Romani* solleva almeno tre grandi questioni giuridiche: 1) la dialettica legge/fede, la quale provoca la riflessione sui diversi usi della legge e sul rapporto tra la lettera e lo spirito della legge; 2) la consustanzialità fra legge e sanzione, connessa col problema del nuovo modo di concepire la coazione nello Stato moderno; 3) il rapporto tra la teologia politica paolina e la formazione dello Stato moderno sui temi dei fondamenti e dell'estensione del potere politico, del rapporto con i sudditi e dell'etica pubblica⁵⁷.

Diversa è la via percorsa dai teologi-giuristi cattolici della Scuola di Salamanca, i quali si orientano verso la costruzione di una *visione morale*

⁵⁴ Alla rinascita di Paolo ha contribuito molto Erasmo: G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero. Alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005, 15-76.

⁵⁵ Rinvio alla relazione di Rafael Ramis-Barceló, *infra*, 175 ss.

⁵⁶ Sull'influenza di Melantone e dei suoi seguaci nel concepire la legge naturale a partire da Paolo si veda: M. Scattola, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des «ius naturae» im 16. Jahrhundert*, Tübingen, 1999, 28-55 e 77-90.

⁵⁷ Si vedano, almeno, H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, cit., vol. II (su cui però si vedano i rilievi di I. Birocchi, D. Quaglioni, A. Mazzacane, *La tradizione giuridica occidentale nella prospettiva della sua crisi presente*, in *Quaderni fiorentini*, 40, 2011, 1031-1044); J. Mäkinen, (ed.), *Lutheran Reformation and the Law*, Leiden-Boston, 2006; J. Witte jr., *Diritto e protestantesimo. La dottrina giuridica della Riforma luterana*, Macerata, 2012.

unitaria da porre a fondamento dell'ordine giuridico della modernità⁵⁸. La Seconda Scolastica, come si sa, trova il suo culmine nel trattato *De legibus ac Deo legislatore* di Francisco Suárez, la prima grande teoria generale della legge positiva in senso moderno edificata sul fondamento di quella legge naturale che aveva trovato il suo punto di partenza in seno al cristianesimo nelle epistole paoline⁵⁹.

Ma la convergenza del sistema volontaristico di Ockham e di Suárez con il pensiero dei giuristi secolari offre a questi ultimi l'opportunità di assumere i precetti della legge naturale indipendentemente dal loro contesto teologico e di avviare la fondazione di vari tipi di giusnaturalismo laico (Grozio, Hobbes, Locke, Pufendorf)⁶⁰.

Dalla visione teonomica medievale fondata sulle gerarchie e sui corpi, si passa, dunque, a un ordine giusnaturalistico fondato sul presupposto di soggetti eguali e liberi che generano, per contratto, un nuovo concetto di legge e di sovranità dipendente da essi. In questa cornice si sviluppa anche, nell'ambito delle dottrine politiche calviniste e puritane, la nozione di «covenant» e di «covenantalism», la quale si fondava, in riferimento anche all'apostolo Paolo, sulla legge divina e naturale⁶¹.

⁵⁸ Cfr. C. Fantappiè, *Modernizzare la tradizione. La rifondazione dell'ordine etico-giuridico nella scolastica barocca*, in A. Cascetta, D. Zardin (a cura di), *Giustizia e ingiustizia a Milano fra Cinque e Settecento*, Milano-Roma, 2016, 13-53.

⁵⁹ Nella vastissima letteratura sulla Seconda Scolastica rinvio ad alcuni studi specifici: Cfr. F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, 1973; J.-F. Courtine, *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, Paris, 1999; F. Todescan, *Introduzione*, a F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore, Libro primo*, a cura di O. De Bertolis, Padova, 2008, IX-LVI; J. Cruz Cruz (a cura di), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Pamplona, 2009. Sull'origine della *potestas* della Chiesa in Suárez, rinvio alla relazione di Costantino-Matteo Fabris, *infra*, 197 ss.

⁶⁰ Anche su questo tema la bibliografia antica e recente è enorme. Alcune opere di riferimento: L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, 2 voll., Milano, 1981; F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, 3 voll., Milano, 1983-2001 (oltre alla sua relazione, *infra*, 219 ss.); E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, 2007.

⁶¹ Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, 2007, 93-105; P. Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1984; C. Strohm, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der*

In parallelo con il processo di *secolarizzazione della legge naturale* nei vari ambiti del diritto, si muove, nel periodo compreso fra le varianti dottrinali della Riforma in Europa e gli inizi dell'Illuminismo, il processo di *laicizzazione dell'interpretazione biblica*. Il cambiamento del rapporto fra filosofia ed esegesi biblica provoca la caduta dell'autorità dogmatica di Paolo e stimola la rilettura delle sue epistole in chiave critico-razionalistica⁶². Nell'Inghilterra del Seicento esse divengono oggetto di utilizzo politico (Hobbes), di revisione morale (Locke) o di contestazione teologica (Toland)⁶³.

Rifacendosi spesso a citazioni paoline, Hobbes afferma che qualsiasi potere costituito, anche il più ingiusto, proviene da Dio e perciò anche per i cristiani vale l'obbligo assoluto di obbedienza esteriore. Non è ammessa nessuna resistenza legittima, contrariamente alla tradizione medievale e di una parte della Riforma. Solo la fede interiore resta libera: essa è però circoscritta alla sfera dell'interiorità, dato che, nella sfera esterna, tutti devono sempre conformarsi alle leggi civili⁶⁴. Poiché l'unico "sovrano" terreno è lo Stato assoluto impersonificato dal Leviatano, anche la Chiesa deve essergli subordinata (Hobbes richiama ripetutamente Paolo per sostenere che ai vescovi o al papa non è concessa autorità coercitiva)⁶⁵.

Frühen Neuzeit, Tübingen, 2008; i saggi contenuti nel volume C. Malandrino, L. Savarino (a cura di), *Calvino e il Calvinismo politico*, Torino, 2011; M. Scattola, *I puritani e la teologia politica del XVI secolo*, ivi, 141-157; G.A. Moots, *Politics Reformed. The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, Columbia, 2010; L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563-1638)*, Foligno, 2017 (in part. i capp. II e V).

⁶² Tale rapporto diviene centrale nell'elaborazione filosofica di Hobbes, Spinoza e Locke: cfr. M. Pesce, «Per fede, senza le opere della legge» (Rm 3,28), cit., 139-145.

⁶³ H.G. Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen, 1980 (trad. inglese, Philadelphia, 1985).

⁶⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, 2001, parte III, cap. XLIII, n. 5 (950-951) e 22 (972-973).

⁶⁵ Ivi, parte III, cap. XLII, n. 10, 804-807. Sui rapporti fra la filosofia politica di Hobbes e l'interpretazione della Bibbia, v. anche le considerazioni di P. Manent, *Naissance de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Paris, 2007, 142-179; sull'incorporazione della dimensione teologica nella filosofia politico-statuale: M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, 2009, 109-123. Per un confronto fra le

Tuttavia, l'esempio forse più emblematico di questa strumentalizzazione a fini teologico-politici è, in Hobbes, l'inversione dei rapporti fra coscienza e autorità. La dottrina paolina secondo cui «tutto ciò che un uomo fa contro la sua coscienza è peccato» viene vista come una delle cause di disgregazione dello Stato; per questo cerca di dimostrare che i sudditi non peccano mai nell'obbedire ai loro governanti facendo del sovrano l'unico giudice e interprete della legge⁶⁶.

Un'attitudine assai diversa verso il pensiero di Paolo mostra Locke, che «risente profondamente, sia nell'impostazione, sia nella soluzione dei problemi, dell'influsso della teologia latitudinaria e razionalistica inglese e dell'insegnamento dei pastori rimostranti di Amsterdam»⁶⁷. Mentre Hobbes reinterpreta le epistole paoline in funzione della costruzione dello Stato, del sovrano assoluto e del mantenimento della coesione sociale, Locke cerca di «conciliare legge naturale, ragione e fede religiosa nel segno di una rinnovata solidarietà tra ragione e Scritture nonché di una connessione tra conoscenza morale e fede religiosa da un lato e storia e politica dall'altro»⁶⁸. Non a caso egli consacra gli anni della vecchiaia all'esegesi dei testi paolini: non tanto per riaffermare i tradizionali dogmi cristiani, bensì per rileggerli alla luce dei principi etici legittimati dalla ragione e per ricavarne un senso morale naturale di portata universale⁶⁹.

teorie teologico-politiche di Calvino e quelle di Hobbes, si veda: O. Abel, P.F. Moreau, D. Weber (éd.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Genève, 2013.

⁶⁶ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1988, cap. XII § 2, 232-233; Id., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, 1968, parte II, cap. 8, n. 5. Sulle diverse accezioni del concetto di coscienza assunte in epoca moderna in raffronto con le origini paoline e quelle medievali: F. Giampietri, *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, in R. Palaia (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, 2013, 91-113.

⁶⁷ M. Sina, *Linee di sviluppo della riflessione etico-religiosa lockiana*, in J. Locke, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, Torino, 2000, 63.

⁶⁸ M. Merlo, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Monza-Milano, 2006, 153. Per una visione organica della filosofia lockiana in rapporto a Paolo rinvio alla relazione di Diego Lucci, *infra*, 253 ss.

⁶⁹ Cfr. M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Genève-Lausanne, 1990; L. Simonutti (ed.), *Locke and Biblical Hermeneutics. Conscience and Scripture*, Cham, 2019.

Nell'epoca illuministica e romantica Paolo di Tarso non scompare dallo scenario europeo: ispira le grandi tematiche della filosofia morale di Kant e alcuni concetti essenziali dei filosofi romantici tedeschi del primo Ottocento⁷⁰. Una forte ripresa della teologia politica paolina si avrà nel pensiero dei teorici conservatori della Restaurazione, in particolare in Maistre e Bonald, nelle cui opere Rm 13,1-2 diviene la pietra angolare della loro filosofia politica in polemica con la tradizione contrattualista⁷¹. Nella seconda metà dell'Ottocento Antonio Rosmini elabora la sua filosofia riprendendo temi propri dell'apostolo Paolo in materia di antropologia soprannaturale (idea paolina dell'uomo peccatore chiamato a diventare "nuova creatura in Cristo"), di etica cristiana (centralità della carità) e di morale (particolare considerazione della coscienza)⁷².

Per arrivare a una nuova centralità del pensiero di Paolo sotto il profilo teologico-giuridico e politico bisogna attendere gli anni Venti e Trenta del Novecento. Sarà la polemica sulla «teologia politica» fra Kelsen, Schmitt, Peterson ad aprire un nuovo capitolo, ancora aperto, alle interpretazioni paoline⁷³.

⁷⁰ Si pensi, ad esempio, alla nozione di autonomia morale derivante da una trasformazione dell'idea paolina di legge interiore o a quella di libertà come tensione morale (cfr. i paralleli fra Paolo, Kant e Hegel istituiti da T.H. Green, *L'obbligazione politica*, Catania, 1973, 95-140). Qualche indicazione generale in O. Aime, *Paolo di Tarso nella filosofia del Novecento*, in G. Ghiberti (a cura di), *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, cit., 317-346.

⁷¹ «Sia per Maistre sia per Bonald in una società politica può operare un solo potere così come un unico potere vale in tutto l'universo, quello di Dio, né è pensabile che intervengano soggetti dotati di diritti indipendenti ed esistenzialmente concorrenti, perché ciò spezzerebbe la società in tanti agglomerati autonomi» (M. Scattola, *Teologia politica*, cit., 137). Cfr. D. Fisichella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Roma-Bari, 2005; S. Chignola, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, 1993.

⁷² Rosmini sviluppa un'analisi filosofica che, partendo dalla riflessione psicologica, perviene all'esperienza dell'ordine morale oggettivo impresso da Dio nella coscienza. Dal brano di Rm 2, 14-15 ricava l'importante principio del «riconoscimento» come essenza della moralità (A. Rosmini-Serbati, *Trattato della coscienza morale. Libri III*, Milano, 1844², 85, n. 2).

⁷³ Rinvio alle relazioni di Paolo Cappellini e di Michele Nicoletti, rispettivamente *infra*, 301 ss. e 327 ss.

5. Considerazioni conclusive

Da questa riflessione introduttiva su un tema tanto complesso, ampio e problematico, tenterò di ricavare alcune indicazioni di carattere generale.

Anzitutto: la *vocazione interdisciplinare* della ricerca sulla recezione giuridica delle epistole paoline. Dall'analisi dei profili tematici sopra abbozzati emerge come essa non possa essere circoscritta all'ambito giuridico, ma debba estendersi alla storia dell'esegesi e della teologia, così come alla lessicografia, alla storia della filosofia morale e politica. Ne consegue che l'indagine dovrà muoversi lungo un crinale complesso, capace di cogliere le molteplici interazioni e intrecci tra queste diverse aree disciplinari, evitando qualsiasi riduzione aprioristica.

Inoltre, come conseguenza di quanto detto, l'impossibilità di scindere l'*ambito giuridico* dall'*ambito teologico*: i processi di recezione mostrano una costante oscillazione dall'una all'altra sfera, ora nel senso che i concetti giuridici impiegati da Paolo assumono significati teologici sia in lui che nella tradizione che da lui si diparte, sia nel senso che i concetti e formule teologiche o gli ammaestramenti pastorali presenti nelle epistole paoline formano la base di partenza per elaborazioni tipicamente giuridiche.

In terzo luogo: la *circolarità fra esegesi e recezione*. Ogni processo di recezione si è sempre fondato, nel caso della tradizione paolina, su una determinata interpretazione esegetica delle sue epistole. Ciò è avvenuto dai Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente, dagli autori latini dell'alto medioevo fino a Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, da Lutero a Karl Barth.

Infine: l'*influsso reciproco fra testo e contesto*. La recezione del pensiero di Paolo, come del resto di ogni altro, risulta costantemente condizionata dalle dinamiche proprie dei vari contesti storici. In altri termini sulle interpretazioni dei testi premono le domande e le esigenze del tempo, mentre a influenzarle sono, oltre alle categorie culturali dominanti, gli intenti intellettuali e religiosi degli interpreti.

Da questi elementi e fattori che interagiscono nella lettura dei testi paolini, mi sembra possano derivare almeno *due corollari* importanti per le ricerche future.

Il primo è la *poliedricità e l'inesauribilità* delle interpretazioni ovvero il carattere sempre aperto e produttivo delle epistole paoline. È praticamente impossibile fissare una volta per tutte il contenuto dei significati e delle letture cui esse danno impulso.

If one measure of the greatness of a work of literature is its ability to support many interpretations, – è stato notato – then certainly these texts [le epistole di Paolo] must rank among the very greatest of literature, for they have spawned and continue to spawn – anew every morning – not only new interpretations of particular passages but entirely new constructions of their complete thought-world⁷⁴.

Si capisce, allora, che Paolo non è solo “dietro” di noi; sta anche “davanti” a noi, nel senso che gli aspetti dialettici o paradossali del suo pensiero e gli elementi escatologici del suo messaggio continueranno a interpellare l’umanità, perché intercettino problematiche permanenti.

Il secondo corollario, non meno denso di conseguenze, è il grande peso che le «ideologie» hanno avuto nei processi di interpretazione e reinterpretazione dei testi paolini. Va preso atto che la loro formalizzazione giuridica ha contribuito a rafforzare i *presupposti ideologici* dell’interpretazione esegetica. Mi limiterò a offrire alcune esemplificazioni significative.

È noto che il brano di Rm 13,1-7 sulla derivazione divina del potere ha costituito, per almeno diciotto secoli, una referencia politica fondamentale. Ma essa è stata interpretata e applicata da Ambrogio, Agostino, Tommaso d’Aquino, Bellarmino e la Seconda Scolastica in modi sensibilmente differenti rispetto alla linea che si diparte dalla dottrina dello Stato assoluto di Hobbes e arriva, per vie diverse, allo Stato totalitario nazista. Nel primo caso la legittimazione divina del potere rappresentava anche un limite (quello di non infrangere le leggi divine naturali e positive), nel secondo caso tale legittimazione non solo era sciolta da qualsiasi vincolo, ma finiva per divinizzare il potere in quanto tale⁷⁵.

Nell’ambito del diritto canonico e civile, alcuni testi paolini sono stati perlopiù impiegati per legittimare le differenze di condizione giuridica fra uomo e donna dentro e fuori il matrimonio, la repressione dell’eresia, l’inevitabilità della schiavitù, la legislazione antiebraica, il ruolo ancillare

⁷⁴ D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and Politics of Identity*, Berkeley, 1994, 1.

⁷⁵ Per una nitida esposizione del problema politico-interpretativo della formula paolina: A. Passerin d’Entrèves, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino, 2009³, 255-266; per lo sviluppo storico: R. Deniel, *Omnis potestas a Deo. L’origine du pouvoir civil et sa relation à l’Église*, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 56, 1968, 43-85; M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009.

della coscienza dei fedeli rispetto ai dettami dell'autorità ecclesiastica, ecc. Ma è anche innegabile che altre affermazioni di Paolo hanno giocato una funzione promozionale per affermare il primato della persona, della libertà e della coscienza, l'uguaglianza di tutti, indipendentemente dalle etnie, dalle religioni e dalle condizioni sociali, la dignità della donna, l'emancipazione degli schiavi, il superamento di una visione vendicativa della pena e l'obbligo della comunità di restare in contatto con il condannato e di far prevalere nei suoi riguardi la carità.

Questa costante ambivalenza delle diverse recezioni del pensiero di Paolo di Tarso è verificabile anche intorno alla concezione della legge e del diritto. I suoi testi hanno favorito, dai primi secoli fino a tutto il Novecento, sia posizioni decisamente "antinomiste", che tendevano a opporre il Vangelo alla Legge, la legge all'amore, i carismi profetici ai carismi istituzionali⁷⁶, sia posizioni "nomiste", che enfatizzavano il primato dell'ordine politico, la disciplina comunitaria e sociale, l'indispensabilità della sanzione della legge, la fissità e la staticità della tradizione nella Chiesa.

Sarà pertanto indispensabile sottrarsi agli automatismi interpretativi della tradizione e ricostruire, sempre in prospettiva interdisciplinare, i diversi orientamenti culturali e religiosi di cui i testi paolini sono stati fatti oggetto nel corso dei secoli, così da accrescere la consapevolezza, sia all'interno sia all'esterno delle Chiese, delle ricadute negative o positive prodotte dai presupposti ideologici che ne hanno condizionato l'interpretazione⁷⁷. La conoscenza e la coscienza storica di questi processi ermeneutici del passato potranno servire, da un lato, a far avanzare il processo ecumenico, dall'altro lato a prevenire le ricorrenti strumentalizzazioni religiose, etiche e politiche del presente e del futuro.

⁷⁶ Sul tema dell'interpretazione dei carismi rinvio alla relazione di Paolo Napoli, *infra*, 281 ss.

⁷⁷ Per la ricostruzione storico-critica dei processi di recezione dei testi biblici sarà essenziale la collaborazione fra esegeti, storici, teologi, filosofi e giuristi. Occorre in primo luogo che gli esegeti si aprano all'idea della *Wirkungsgeschichte* di brani biblici (un autore antesignano è Ulrich Luz secondo cui è essenziale il rapporto fra esegesi storico-critica, ermeneutica e tradizione ecclesiale per verificare come i testi sacri hanno e continuano a modellare la teologia, la comunità, la prassi). Cfr. M. Mayordomo (Hrsg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz*, Stuttgart, 2005.

SCHIAVITÙ E LIBERTÀ AL TEMPO DI SAN PAOLO ¹

Emanuele Stolfi

I. «Il problema della libertà non è soltanto un problema istituzionale. Al di fuori dell'antica idea di *libertas* il cristianesimo delle persecuzioni

¹Riproduco qui il contenuto della relazione tenuta al seminario del 25 settembre 2025. Ho solo mutato lievemente il titolo (che allora suonava come *Schiavi e padroni all'epoca di San Paolo*) e integrato il discorso con un minimo apparato di riferimenti bibliografici. Un grazie di cuore al fraterno amico Massimo Miglietta, che ha voluto coinvolgermi in quest'iniziativa: un'occasione preziosa, prima, per approfondire profili meno noti (almeno per me) del pensiero paolino, e poi per apprendere moltissimo da quanti *ex professo* si dedicano al suo studio e hanno preso la parola nella giornata milanese. Il taglio delle riflessioni che proporrò sarà tale da non poter affrontare vari altri profili giuridici della vicenda dell'apostolo – a cominciare da quelli giudiziari, con le imputazioni a suo carico e il relativo *iter* processuale. Basti qui il rinvio, fra le indagini più recenti, a M. Ravizza, «Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι». *L'appello di Paolo di Tarso all'imperatore*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (a cura di), *Eparcheia, autonomia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei governatori di provincia (II sec. a.C.-II d.C.)*, Pavia, 2010, 113 ss.; R. Penna, *Paolo. Da Tarso a Roma, il cammino di un grande innovatore*, Bologna, 2015, 101 ss.; A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli Apostoli (21.27-28.31)*, Napoli, 2017; L. Peppe, *Il processo di Paolo di Tarso: considerazioni di uno storico del diritto*, Lecce, 2018 (con la rec. di F. Arcaria, in *Iura*, 67, 2019, 234 ss.); B. Santalucia, *Sul processo di Paolo di Tarso a Roma*, in *Liber amicorum. Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Coriat*, Paris, 2019, 937 ss.; L. Garofalo, *San Paolo. Esule e martire per volontà imperiale*, Milano, 2019; L. Peppe, *I 'processi' di Paolo di Tarso tra narrazioni e storia*, in *Iura*, 68, 2020, 189 ss.; L. Garofalo, *Ancora sulle vicende giudiziarie di Paolo di Tarso*, in *Liber amicorum et amicorum. Scritti in onore di Leo Peppe*, Lecce, 2021, 215 ss.; L. Peppe, *Paolo e Gesù: le garanzie del cittadino, le garanzie dello straniero*, in *Ius hominum constitutum. Studi in onore di Antonio Palma*, vol. II, Torino, 2022, 1371 ss., spec. 1377 ss., tutti con altra bibl. Muovono da momenti specifici dell'esperienza di San Paolo, a Tessalonica e a Efeso, ma per fornire un quadro di notizie e interpretazioni assai più vasto – attorno alla vita materiale e culturale di quei luoghi, ai

aveva elaborato un nuovo ideale di libertà. Non dobbiamo dimenticare che esso era una rivoluzione *adversus vetustatem*. Mentre nella dottrina democratica greca l'ideale di libertà-democrazia era stato dedotto per contrasto con la vita dello schiavo², viceversa per il cristiano dell'epoca delle persecuzioni l'ideale nuovo di *libertas* era patrimonio comune di liberi e di schiavi».

Così scriveva nel 1959 Santo Mazzarino³. Partirei da questa sua pagina – sebbene San Paolo neppure vi sia nominato – non solo perché si tratta di uno dei massimi conoscitori del mondo romano del secolo alle nostre spalle, ma anche perché per lui, come forse per nessun altro antichista, quella di Paolo è stata «la personalità che domina» l'età della dinastia giulio-claudia⁴. Al punto da sostenere, più in generale, che «nessun cittadino romano ha avuto nella storia dell'impero quell'importanza decisiva che noi dobbiamo assegnare a Paolo ... questo gigante della storia mondiale»⁵.

Si sarebbe dunque trattato del protagonista di una vera e propria «rivoluzione spirituale» – un concetto, questo di “rivoluzione”, che torna più volte, in chiavi e prospettive diverse ma sempre nevralgiche, nelle interpretazioni di Mazzarino⁶. Il lavoro di quest'ultimo davvero aspirava,

contenuti dottrinari della predicazione paolina, ai profili più strettamente giuridici delle vicende intercettate – i documentatissimi studi di Paolo Costa, a cominciare da *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi, 2018 (con la rec. di V. Marotta, in *Iura*, 68, 2020, 476 ss.) e «Scoppiò un grande tumulto» (*At 19,23-40*). *Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino, 2021 (con la 'discussione' di L. Peppe, «Scoppiò un grande tumulto», in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 11, 2021, 574 ss.).

² Il richiamo era ad Aristotele, *Politica* 6,2,1317b, ove leggiamo che uno dei «caratteri della libertà» richiamato da «tutti i sostenitori della democrazia» consisterebbe nel «vivere ciascuno come vuole»: il che «sarebbe opera della libertà, dal momento che gli schiavi vivono non come vogliono». Le citazioni, comunque, potrebbero agevolmente moltiplicarsi: cfr. ad esempio più avanti, ntt. 9 e 42.

³ Si veda infatti S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'impero romano* [1959], rist. Milano, 1995, 177.

⁴ S. Mazzarino, *L'impero romano*, vol. I, Roma-Bari, 1998¹⁰, 211.

⁵ Così ancora S. Mazzarino, *L'impero romano*, I, cit., 168 s.

⁶ Posso ora rinviare, in proposito, a E. Stolfi, *Leggendo Mario Mazza (e rileggendo Santo Mazzarino). Appunti da un seminario catanese*, in *Iuris Antiqui Historia*, 17, 2025, 195 ss., ove bibl.

giovà ricordarlo, all'unificazione di "Kaisergeschichte" e "Kirchengeschichte": come suggerito, sulle orme di Wilhelm Weber, soprattutto in *Storia romana e storiografia moderna*⁷. E giustamente Mario Mazza rileva che nella sua lettura della storia imperiale di Roma il momento religioso risulta «consustanziale» a quello politico, sociale ed economico⁸.

Dicevo che in quella pagina del grande storico catanese il nome di Paolo non è menzionato, almeno espressamente. E tuttavia il riferimento alla libertà come «patrimonio comune di liberi e di schiavi» evoca senz'altro l'ideale trascendere questa basilare dicotomia che troviamo enunciato in celebri passaggi paolini – come nella *Prima lettera ai Corinzi* (12,13): «tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi (*élite douloi éite eléutheroi*)». Tornerò su questa formulazione, assai vicina a quella rinvenibile almeno in altri due testi risalenti all'apostolo, o comunque a lui attribuiti.

Solo su un punto non mi sentirei di seguire sino in fondo Mazzarino, almeno per i toni perentori che impiegava nell'affermazione che ho richiamato all'inizio. Mi riferisco all'idea secondo cui il concepire la libertà come ideale «dedotto per contrasto con la vita dello schiavo» costituirebbe una tipica, se non esclusiva, prerogativa della democrazia greca – quindi del contesto in cui, più di ogni altro, la *eleuthería* si era connotata in chiave prettamente politica.

Certo è vero che – come ha scritto Cartledge nel commentare un passo della *Politica* aristotelica⁹ – «nei Greci il concetto più profondo di libertà poggiava sull'opposizione a quello di schiavitù ... per un Greco essere libero significava precisamente non solo non essere schiavo di fatto, ma

⁷ Ma anche in altri luoghi della produzione mazzariniana troviamo il richiamo a un «presupposto metodico» dato ormai per acquisito, frutto di «una conquista del romanticismo hegeliano»: quello secondo il quale, appunto, «storia del cristianesimo e storia dell'impero sono come le parallele non-euclidee: si incontrano». Così S. Mazzarino, *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, vol. I, Bari, 1974, 171. Su questa e analoghe immagini impiegate da Mazzarino, nonché sul risalto che egli, liberandosi da certi pregiudizi, attribuiva a San Paolo, da ultimo, G. Brizzi, *Imperium. Il potere a Roma*, Bari-Roma, 2024, 263 s.

⁸ Cfr. M. Mazza, *La lezione di un maestro. Scritti su Santo Mazzarino*, Napoli, 2023, 44. Ulteriori indicazioni in E. Stolfi, *Leggendo Mario Mazza*, cit., § 2 e nt. 33.

⁹ Ossia *Politica* 1,3,1253b-1,6,1255a: cfr. P. Cartledge, *La politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, Torino, 1996, 55.

neppure adottare comportamenti omogenei al modello stereotipo dello schiavo». A me sembra, tuttavia, che per ogni uomo antico la schiavitù fosse un fenomeno talmente capillare e incisivo, a qualsiasi livello, che non era essa a configurarsi quale privazione della libertà ma piuttosto, e al contrario, quest'ultima a rendersi pensabile solo come un vuoto o sottrazione di schiavitù: così da assumere appunto, è stato osservato, il «senso archetipico di non-schiavitù»¹⁰. Quando addirittura non era un particolare tipo di schiavitù a delinarsi – e non per mero gusto del paradosso – come la versione fisiologica e salutare della libertà, scongiurandone la degenerazione in arbitrio e mera licenza.

È questa, in particolare, la sola accezione in cui alcuni fra i critici più autorevoli (e radicali) della democrazia ateniese – Socrate e Platone – stimavano fosse da perseguire la *eleuthería*: essenzialmente risolta in un *douléuein* rispetto al *nomos*, padrone assoluto anche rispetto a coloro che detengono il potere (*despótes ton archónton*)¹¹. Ma quest'ordine di idee si rinviene ancora in Cicerone, con enunciazioni – come quella secondo cui *legum ... omnes servi sumus ut liberi esse possimus*¹² – che tanto

¹⁰ Così M. Barberis, *Libertà*, Bologna, 1999, 10 e 15 ss. Già M. Pohlenz, *La libertà greca*, trad. it. Brescia, 1963, 7 riteneva che «la libertà è concetto che si chiarisce nel contrasto. Esistono uomini liberi solo là dove ve ne siano di non liberi». A sua volta, illustrando il carattere di per sé non «definibile» della nozione di libertà, M.I. Finley, *La libertà del cittadino nel mondo greco*, ora in Id., *Economia e società nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari, 1984, 101, faceva proprie le parole di Leach, secondo cui tale concetto «può essere formulato correttamente (solo) in antitesi a 'non-libertà'». Riguardo all'esperienza romana cfr. più avanti, nt. 15. In merito a quella greca si veda anche M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, 1995, 41, secondo il quale la schiavitù «strutturava, polarmente, la configurazione della soggettività greca nella figura della 'libertà'». Paradigmatiche appaiono enunciazioni come quella che leggiamo nel *Prometeo incatenato* di (o attribuito a) Eschilo, secondo cui «nessuno è libero tranne Zeus» (v. 50): E. Stolfi, *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna, 2022, 144 s.

¹¹ Ne ho trattato in modo (spero) meno sommario in E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma, 2020, 142 ss. Cfr. anche Id., *Concezioni antiche della libertà. Un primo sondaggio*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»*, 108, 2014, 162 ss.

¹² Così in *Pro Cluentio* 53,146. Ma tutto il contesto è assai rilevante: soprattutto per la stretta connessione che, nelle battute precedenti, viene instaurata fra *dignitas*, *libertas* ed *aequitas*. Mi sono soffermato su questa testimonianza, ponendola a raffronto con altre e convergenti enunciazioni ciceroniane, in E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit.,

fascino avrebbero esercitato sul moderno “neo-repubblicanesimo”, da Harrington (se non Machiavelli) sino ai giorni nostri¹³, con l’idea di una libertà che «non è una libertà *dalle* leggi, ma una libertà *grazie* o *in virtù* delle leggi»¹⁴: quindi, preciserei, realizzabile solo in presenza di una totale subordinazione ad esse.

II. Ma anche in differenti approcci è la nozione stessa di libertà, come dicevo, a rendersi pensabile solo in antitesi a quella di schiavitù. La riflessione dei giuristi romani non fa eccezione. Probabilmente esagerava Quentin Skinner nel sostenere che «il concetto di libertà viene sempre definito, nel *Digesto*, in opposizione a quella di schiavitù»¹⁵. Ed esagerava

174 s. ove bibl. Circa il passaggio richiamato nel testo – l’occasione in cui furono pronunziate quelle parole e le riletture a cui si sono prestate in età moderna, da Bracciolini ad Hayek e Viroli – importante L. Fezzi, *Legum ... omnes servi sumus ut liberi esse possimus: citazioni e ‘non citazioni umanistiche’, liberali e ‘neoromane’ di una celebre massima ciceroniana*, in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 3, 2013, 117 ss. ove altra bibl.

¹³ Fra i lavori da tenere più presenti, oltre a quello di Fezzi ricordato alla nt. precedente, J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol. II, trad. it. Bologna, 1980; P. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, trad. it. Milano, 2000; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, trad. it. Torino, 2001. Circa il dibattito suscitato, anche in Italia, dalle tesi (soprattutto) degli ultimi due autori si veda – assieme alle dense introduzioni di M. Geuna alle versioni italiane dei rispettivi volumi – almeno M. Viroli, *Il repubblicanesimo*, Roma-Bari, 1999, spec. 19 ss. e Id., *La libertà dei servi*, Roma-Bari, 2010, 4 ss., nonché (con toni critici, talora forse troppo severi) U. Vincenti, *La repubblica virtuosa. Una proposta per l’Italia*, Milano-Torino, 2011, 76 ss. Cfr. anche L. Fezzi, *Il rimpianto di Roma. Res publica, libertà ‘neoromane’ e Benjamin Constant agli inizi del terzo millennio*, Milano, 2012, VIII, 10 ss. Ulteriori indicazioni in E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit., 150 ss. e Id., *Repubblicanesimo e costituzioni greche: democrazia, ‘dispotismo’ delle leggi e alternanza fra ‘governare’ ed ‘essere governati’*, in *La Fionda* 3.2, 2023, 15 s.

¹⁴ Sono parole di M. Viroli, *La libertà dei servi*, cit., 13.

¹⁵ Così Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, cit., spec. 30 s. ove bibl. Sulla stretta e decisiva connessione che anche a Roma possiamo cogliere tra configurazioni della libertà e schiavitù, cfr. almeno B. Albanese, *Le persone nel diritto privato romano*, Palermo, 1979, 20 (secondo il quale «è la *servitus* ... lo sfondo truce su cui si delinea ed assume significato il fenomeno della *libertas*»); I. Cogitore, *Le deux nom de liberté. Histoire d’une idée politique dans la Rome antique*, Bordeaux, 2011, 69 ss. (che muove dal rilievo che proprio tale opposizione «est constitutive du sens premier de *libertas*», senza peraltro rinunciare ad attribuirvi una precisa portata politica); C. Ando, *Law, Language,*

per la semplicissima ragione che ci è giunto un solo testo giurisprudenziale contenente una specifica definizione di *libertas*. Si tratta di un frammento proveniente dal IX libro delle *Institutiones* di Fiorentino, verosimilmente redatte all'inizio del III secolo d.C. Ci troviamo, con ogni probabilità, all'interno di una trattazione *De statu hominum*, e in effetti tutto il discorso verte sull'immane dicotomia *libertas-servitus*. Nel passo ¹⁶ leggiamo che la prima *est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*; la seconda *est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur* ¹⁷.

Al di là della formulazione fin troppo netta e generalizzante di Skinner, dunque, rimane il dato sostanziale. Di rilievo appare, in effetti, la

and Empire in the Roman Tradition, Philadelphia, 2011, spec. 70 s., 83, 87 ss. (non del tutto persuaso dall'interpretazione di Skinner circa il testo di Fiorentino che stiamo per richiamare, la cui decontestualizzazione condurrebbe a un'indebita assimilazione fra libertà e cittadinanza, quindi fra cittadinanza stessa e «legal personality», e infine tra quest'ultima e «non-domination»); V. Arena, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, 2012, 14 ss. ove altra bibl. (convinta che «the status of every man could be conceptually categorised according to the strict dichotomy between *libertas* and slavery»). Tutto questo, peraltro, non esclude la fondatezza del rilievo – per certi versi divergente ma a mio avviso, appunto, non inconciliabile – già formulato da G. Crifò, *Semitae et vestigia libertatis*, in *Studi G. Nicosia*, vol. III, Milano, 2007, 57, secondo il quale «nella disciplina stessa della schiavitù è evidente la traccia della libertà» (quest'ultima ha costituito, più in generale, un tema centrale in tutta la ricerca di Crifò, sin dai lavori giovanili: ne ha ricostruito le linee salienti M.U. Sperandio, *'Innata libertas'*. *Libertà di fatto, libertà individuale, libertà politica a Roma nel pensiero di Giuliano Crifò*, in F. Cortese, M. Miglietta [a cura di], *Catalogo del 'Fondo Giuliano Crifò'. Presentazione e Atti della 'Giornata di studio'*. Trento 22 ottobre 2021, Roma-Bristol, 2023, 19 ss. ove bibl., cui adde E. Stolfi, *Uno Studioso e i suoi 'Auttori'*, *ibidem*, spec. 57 s. e nt. 1). Più di recente cfr. anche C. Cascione, *Civitas, libertas und die Grundlagen des römischen Rechts*, in *Das Römische Recht – eine sinvolle, in Auguralreligion und hellenistischen Philosophien wurzelnde Rechtswissenschaft? Forschungen von Okko Behrends revisited*, Berlin-Boston, 2020, 9 ss.

¹⁶ Ossia D. 1,5,4,pr.-1, su cui i giustinianeî avrebbero visibilmente ricalcato *Inst.* 1.3.1-2, ove pure non manca qualche variante testuale (che avrebbe poi alimentato il lavoro interpretativo dei medievali: M.U. Sperandio, *'Innata libertas'*, cit., 46).

¹⁷ Circa la datazione dell'opera di Fiorentino, la collocazione palinogenetica del nostro frammento e un'analisi meno sommaria del suo contenuto posso rinviare, nell'ultimo quindicennio, a E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit., 169 ss.; L. Maganzani, *Florentinus. Institutionum libri XII*, Roma, 2022, 8 ss., 52 ss., 172 ss.; M.U. Sperandio, *'Innata libertas'*, cit., 39 ss., tutti con bibl.

dimensione di “naturalità” in cui si colloca la libertà – siamo negli stessi anni in cui Ulpiano poteva giungere ad affermazioni clamorose per un uomo antico, secondo cui su quel piano non si darebbe schiavitù e tutti gli uomini sarebbero liberi (oltre che, addirittura, eguali)¹⁸. Una natura¹⁹ contro cui possono muovere i dettami del *ius* – in particolare del *ius gentium*, comune a Romani e stranieri – e la “forza delle cose” (così renderei la *vis* di Fiorentino), in modo da dar vita allo *status* servile. Ma – e soprattutto, almeno nella nostra ottica – schiavitù e libertà si implicano a vicenda: si semantizzano reciprocamente, potremmo dire. E rimarrebbe impossibile inquadrare la seconda a prescindere dalla prima – non diversamente da come in campo pubblicistico un altro giurista, Proculo, già nel I secolo d.C. aveva indicato cosa intendere per “popolo libero”: ossia quello che *nullius alterius populi potestati est subiectus* (8 ep., D. 49,15,7,1)²⁰.

¹⁸ Così leggiamo in due frammenti del giurista severiano, ossia (1 *inst.*) D. 1,1,4 e (43 *ad Sab.*) D. 50,17,32. Ma si veda anche quanto negli stessi anni scrivevano – oltre allo stesso Fiorentino, appunto in D. 1,5,4,1 – Trifonino in (7 *disp.*) D. 12,6,64 nonché (almeno a contrario) Marciano in (1 *inst.*) D. 1,5,5,1. Su questa catena di testi, di recente, D. Dursi, *Aelius Marcianus. Institutionibus libri I-V*, Roma, 2019, 57 s., 111 ss. e A. Schiavone, *Commento. Institutionum libri II*, in J.-L. Ferrary, V. Marotta, A. Schiavone, *Cnaeus Domitius Ulpianus. Institutiones, de censibus*, Roma, 2021, 207 ss. Altre indicazioni erano già in E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio. II. Contesti e pensiero*, Milano, 2002, 397 s. e Id., *La schiavitù degli antichi e dei moderni* (A proposito di Marco Fioravanti, *Il pregiudizio del colore. Diritto e giustizia nelle Antille francesi durante la Restaurazione*, Roma, Carocci, 2012), estr. da *Historia et Ius*, 4, 2013, 12. Si veda, da ultimo, anche L. Maganzani, *Florentinus*, cit., spec. 52 ss.

¹⁹ Per quanto a sua volta «istituita» dal diritto stesso, soprattutto nella visione del medesimo Ulpiano: lo ha dimostrato Yan Thomas in alcuni mirabili contributi – a cominciare da *L'institution juridique de la nature*, ora leggibile in Y. Thomas, J. Chiffolleau, *L'istituzione della natura*, trad. it. Macerata, 2020, 15 ss. Circa le coordinate teoriche che caratterizzano la ricostruzione dello studioso francese sul tema (e le molte questioni che vi sono connesse, incluse le notevoli sfasature che emergono fra la concezione della natura propria dei giuristi severiani e quella dei Padri della Chiesa), cfr. di recente R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, 2023, spec. 11 ss.; E. Stolfi, *Il “mistero della giuridicità” in Yan Thomas. “Isolamento” del diritto e sua prestazione “denaturante”, a partire dalla lettura di Mommsen e Villey*, in M. Frunzio (a cura di), *In ricordo di Yan Thomas. Atti del convegno di Urbino (3-4 novembre 2023)*, Pesaro, 2024, 61 ss., spec. 75 s., 81 ss. ove altra bibl.; Id., *A proposito di ‘vitam instituere’*, in *Hestiasis. Scritti in onore di Elio Doveve*, Bari, 2025, 577 ss.

²⁰ Ha giustamente attratto l'attenzione su questo testo, non sempre valorizzato e

In quella inscindibilità, logica e storica a un tempo, affiora un dato remoto eppure in qualche misura persistente, inscritto nel codice genetico delle concezioni occidentali della libertà. Un dato che integra, in modo a mio avviso non secondario, quanto osserva Roberto Esposito nel ripercorrere le due nozioni della stessa libertà rese canoniche da Isaiah Berlin (ma potremmo agevolmente spingerci più indietro, almeno fino a Benjamin Constant)²¹. Il filosofo napoletano, infatti, anche riguardo alla sua forma «positiva» pone in luce «la manifesta incapacità di pensare affermativamente la libertà nel lessico concettuale moderno dell'individuo, della volontà e del soggetto. È come se ciascuno di questi termini – e ancora più il loro insieme – spingesse irresistibilmente la libertà a ridosso del suo “non”, fino a trascinarla dentro di esso»²².

III. Abbandoniamo le speculazioni dei moderni e torniamo al contesto in cui si muoveva Paolo di Tarso, ma anche il contemporaneo Proculo e poi gli altri giuristi romani. Non è difficile cogliere la catena di determinazioni – materiali, culturali e persino antropologiche – che, interagendo fra loro, si ponevano alla base di quest'onnipresenza della schiavitù anche sul piano teorico.

Era un mondo letteralmente dominato dalla capillare presenza della realtà servile: nelle forme di produzione economica e nelle concezioni del lavoro²³, così come nelle relazioni sociali, nella sfera degli affetti e della

invece assai rilevante nella nostra prospettiva, C. Ando, *Law, Language, and Empire*, cit., 73. Sulle caratteristiche dell'opera di Proculo da cui è tratto il passo – ma senza un suo specifico esame, atteso il particolare taglio adottato nello studio, di per sé assai pregevole – cfr. da ultimo L. Pellicchi, *I giuristi che scrivono lettere: questioni di forma e di contenuti, attraverso gli epistularum libri di Proculo*, in *Tesserae iuris*, 5.1, 2024, 225 ss.

²¹ Il riferimento è, rispettivamente, a I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* [1958], ora in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, 118 ss., spec. 163 ss. (= Id., *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. Milano, 1989, 189 ss., spec. 228 ss.) e al noto pamphlet del 1819 oggi leggibile anche nella versione italiana curata da G. Paoletti (seguita in appendice da un denso *Profilo del liberalismo* di P.P. Portinaro), ossia B. Constant, *La libertà degli antichi, comparata a quella dei moderni*, Torino, 2005. In merito a quest'ultimo, nella prospettiva che qui più rileva, cfr. almeno L. Fezzi, *Il rimpianto di Roma*, cit., *passim* ed E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit., spec. 143 ss. ove altra bibl.

²² Così R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, 2004, 70.

²³ Con l'inesorabile discredito che lo colpiva nel suo esercizio manuale – tanto più se in forma subordinata, e perciò destinata a essere attratta «nell'orbita oscura di

sessualità (lo ha mirabilmente illustrato Michel Foucault)²⁴, nelle rappresentazioni artistiche (pensiamo solo al teatro di Plauto) e nelle elaborazioni concettuali (quali il parco metaforico a cui attingeva Cicerone: vi tornerò). Non è affatto un'esagerazione adottare per la schiavitù²⁵ la categoria di «fatto totale» coniata da Marcel Mauss ad altro proposito²⁶. Un'istituzione, in definitiva, che segna di sé ogni momento e aspetto della vita privata e collettiva: incluso, ovviamente, lo strumentario giuridico destinato a regolarla.

E con questo vengo all'unico settore al quale, *ignorantiae causa*, dovrei in realtà limitare il mio discorso. Impossibile, evidentemente, ripercorrere qui nel dettaglio i mille rivoli in cui si articola la disciplina romana della schiavitù, ossia le previsioni *de iure personarum* che attengono ai non liberi – giacché *omnes homines*, appunto, *aut liberi sunt aut servi*, come lapidariamente enunciato nella celebre dicotomia di Gaio: una *summa divisio*, come egli afferma nel secolo successivo a San Paolo²⁷.

un'assimilazione analogica quasi totale con la condizione schiavistica». In questi termini A. Schiavone, *La storia spezzata. Roma antica e occidente moderno*, Roma-Bari, 1996, 132 (ma si vedano già le pp. 41 s.), il quale ha individuato altrove (*Storia e destino*, Torino, 2007, 47) «le basi materiali del mondo classico» proprio nella stringente interazione di «ricorso massiccio alla schiavitù, concezione degradata del lavoro e mancanza di innovazione nei processi produttivi». Diverso, ma fino a un certo punto, il discorso per quanto attiene all'impegno profuso sul proprio terreno da un agricoltore – rispetto al quale, peraltro, l'idealizzazione (il «modello Cincinnato», potremmo dire) venne progressivamente a prevalere sull'effettiva importanza. Altre indicazioni in E. Stolfi, *La terra e il tempo. Per una discussione attorno a lavoro e forme giuridiche fra antichità e medioevo*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 83, 2017, 64 ss.

²⁴ Cfr. in particolare M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, trad. it. Milano, 2004, spec. 84 ss. Anche della sessualità egli poteva dunque parlare come di un «dispositivo», produttivo di dinamiche di soggettivazione e assoggettamento a un tempo: Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, trad. it. Milano, 2004, 69 ss., 94 ss. Si sofferma proprio su questa terminologia del pensatore francese («dispositivo di sessualità»), ad esempio, E. De Cristofaro, *Michel Foucault storico del diritto*, in *Discipline filosofiche*, 25.1, 2006, spec. 154 s.

²⁵ Come ha suggerito A. Schiavone, *La storia spezzata*, cit., 124 s., 243 ove bibl., che già seguivo in E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 391 e Id., *La soggettività commerciale dello schiavo nel mondo antico: soluzioni greche e romane*, estr. da *Teoria e Storia del Diritto Privato*, 2, 2009, 10 s.

²⁶ Il riferimento è naturalmente a M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. Torino, 2002, 9 ss.

²⁷ Si veda *inst.* 1,9. Il passo è stato al centro di innumerevoli letture: una sintesi, da

Molteplici previsioni, dicevo²⁸: su come si diviene schiavi (per prigionia bellica, in primo luogo, ma anche per nascita da madre schiava: assai più specifiche e circoscritte le altre cause), sulla tipologia di *res* che essi costituiscono (vi tornerò fra un attimo) e quindi su come trasferirne la proprietà (o almeno il possesso, tramite compravendite nel cui ambito potrebbero anche rilevare “vizi occulti” del *servus*), sui ruoli talora apicali a cui viceversa questi può essere adibito nel campo di commerci e attività imprenditoriali, su come e perché debba essere punito o represso il suo comportamento (con eventuali ricadute di responsabilità sul suo *dominus*) o a quali conseguenze possa dar luogo la sua uccisione da parte di terzi²⁹, su come eventualmente cessare di essere tale (in forza di vari tipi di manomissioni, a loro volta sottoposte col tempo a limitazioni, ma

ultimo, in E. Stolfi, *Gaio*, in A. Schiavone (a cura di), *Giuristi romani*, Torino, 2024, 259 s. Circa il «marchio tipicamente gaiano» riconoscibile nei richiami a una *summa divisio*, quali troviamo in questo e altri luoghi nevralgici del manuale, G. Falcone, *Studi sui commentarii istituzionali di Gaio*. I. *Formazione e natura del testo*, Roma, 2022, 86. Impossibile qui affrontare *ex professo* portata e implicazioni del ricorso di Gaio al termine *persona* – che a sua volta sarebbe da approfondire anche tramite un raffronto con le elaborazioni teologiche attorno al medesimo concetto (*rectius*, “dispositivo”), a partire da Tertulliano (su cui cfr. almeno M. Rizzi, *Persona: tra grammatica e teologia nell'Adversus Praxeum di Tertulliano*, in G.M. Vian (a cura di), *Pensiero giuridico romano e teologia cristiana tra il I e il V secolo*, Torino, 2020, 15 ss. ove bibl.). Sul punto, pur sfiorando appena tale confronto, sono tornato in varie occasioni: da E. Stolfi, *La nozione di «persona» nell'esperienza giuridica romana*, in *Filosofia Politica*, 21.3, 2007, 379 ss. e Id., *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010, 144 ss. sino a Id., *Padroni e schiavi: i dispositivi del potere*, in L. Solidoro (a cura di), *Diritto e controllo sociale. Persone e status nelle prassi giuridiche*, Torino, 2019, 53 ss. e Id., *Per una genealogia della soggettività giuridica: tra pensiero romano ed elaborazioni moderne*, in P. Bonin, N. Hakim, F. Nasti e A. Schiavone (a cura di), *Pensiero giuridico occidentale e giuristi romani. Eredità e genealogie*, Torino, 2019, 79 ss., tutti con altra bibl.

²⁸ Per una panoramica complessiva su di esse rimane insuperato, per nitore della ricostruzione e completezza delle fonti considerate, B. Albanese, *Le persone*, cit., 19-168.

²⁹ Col significativo coesistere, ad esempio, della tutela prevista dal primo *caput* della *lex Aquilia* e della repressione criminale sancita dalla *lex Cornelia de sicariis* – originariamente applicata ai soli casi in cui l'*homo* ucciso fosse un libero. Cfr., per tutti, V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano, 1988, 303 ss. e M. Miglietta, «*Servus dolo occisus*». *Contributo allo studio del concorso tra 'actio legis Aquiliae' e 'iudicium ex lege Cornelia de sicariis'*, Napoli, 2001, *passim*, ove altra bibl.

anche a interventi volti a sancire un *favor libertatis*³⁰ e sui conseguenti obblighi a cui continua a essere tenuto chi sia stato così affrancato (liberto), sulle disposizioni testamentarie che (congiuntamente o meno alla liberazione) possono coinvolgere uno schiavo (o ex schiavo, ormai). Ma ancor più ricca è la casistica che rinveniamo nei testi giurisprudenziali, giusta la vecchia osservazione di Buckland secondo la quale quasi non troviamo un problema affrontato dai giuristi romani, nella minuta cartografia sociale da loro ripercorsa, che non coinvolga un *servus*³¹.

Vi è dietro, senza dubbio, il peso incomparabilmente superiore che, rispetto a qualsiasi altro bene (incluse le restanti *res Mancipi*, a parte forse i fondi rustici, almeno se di ampie dimensioni), gli schiavi assumevano negli ingranaggi economici della Roma tardorepubblicana e imperiale – tanto più quando drogati dalle grandi conquiste militari, diciamo dal II secolo a.C. al II d.C.: quello che la storiografia marxiana denominava appunto “sistema di produzione schiavistico”. Ma vi è dietro anche una peculiarità del modo con cui il *ius*, nei diversi e compresenti piani normativi, ha esercitato la sua presa su questi milioni di persone ridotte a cose. Un fenomeno di per sé spaventoso, che non può essere edulcorato da alcun pudore dei moderni, e che mi sembra complicare alquanto anche certi loro tentativi di scorgere – con notevole disinvoltura storica, se non

³⁰ Circa questo «criterio ermeneutico» adottato dalla giurisprudenza tardorepubblicana e (ancor più) imperiale, per tutti, P. Starace, *Lo statuliber e l'adempimento fittizio della condizione. Uno studio sul favor libertatis fra tarda Repubblica ed età antonina*, Bari, 2006, spec. 23 ss. ove bibl.

³¹ Si veda W.W. Buckland, *Roman Law of Slavery*, Cambridge, 1908, V: «there is scarcely a problem which may not be affected by the fact that one of the parties to the transaction is a slave, and, outside the region of procedure, there are few branches of the law in which the slave does not prominently appear». Queste parole, in modo davvero significativo, erano poste in epigrafe a A. Watson, *Slavery and the Development of Roman Private Law*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»*, 90, 1987, 105 ss. Una vistosa conferma del giudizio di Buckland è stata scorta nella riflessione dei giuristi del I secolo a.C. da A. Schiavone, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana. Il secolo della rivoluzione scientifica nel pensiero giuridico antico*, rist. Roma-Bari, 1992, 118 s. (= *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino, 1994, 103); ma si veda anche Id., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2017², 249 s., 501 s. Riteneva invece quell'opinione «too narrow» M.I. Finley, *Ancient Slavery and modern Ideology*, rist. London, 1992, 65, e tendeva a problematizzarla M. Morabito, *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Paris, 1981, 24 ss.

anche etica – preludi di dottrine dei “diritti umani” già nel mondo antico³².

E tuttavia il ridurre, sul piano delle forme giuridiche, gli schiavi a cose non impediva di vederne persistere la dimensione umana, pur senza che a ciò si connettesse necessariamente l’attribuzione di alcuna facoltà o tutela giuridica – ma per il pieno compimento di una simile svolta avremmo dovuto attendere, invero, il 1948³³: e in larga misura, ahimè, a livello di enunciazioni programmatiche ben più che di prassi effettive. In definitiva, quella che per secoli venne realizzata nei confronti degli schiavi ci si presenta nei termini di una “reificazione imperfetta”, secondo la formula

³² Al riguardo il dibattito storiografico è peraltro, come inevitabile, assai vasto e articolato. Cfr. almeno G. Pugliese, *Notazioni storiche sui diritti umani* in S. Caprioli, F. Treggiari (a cura di), *Diritti umani e civiltà giuridica*, Perugia, 1992, 19 ss.; J. Gaudemet, *Des “droits de l’homme” dans l’Antiquité?*, in *Collatio iuris Romani. Etudes Hans Ankum*, vol. I, Amsterdam, 1995, 105 ss.; R.A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, London, 2000, *passim*; M. Talamanca, *L’antichità e i «diritti dell’uomo»*, in *Atti convegno Lincei in onore di Paolo Barile*, Roma, 2001, 41 ss.; T. Honoré, *Ulpian. A Pioneer of Human Rights*, Oxford, 2002², spec. 84 ss.; G. Crifò, *Per una prospettiva romanistica dei diritti dell’uomo*, in K.M. Girardet, U. Nortmann (Herausgg.), *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, Stuttgart, 2005, 240 ss., spec. 249 ss.; E. Stolfi, *Al tramonto del diritto naturale classico: ius naturale e ius gentium in una quaestio di san Tommaso*, in *Fides humanitas ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, vol. VIII, Napoli, 2007, 5421 s. ove altra bibl.; U. Vincenti, *Diritto romano e diritti umani*, *ibidem*, 5835 ss.; Id., *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, 2009, 60 ss. A. Schiavone, *Ius*, cit., spec. 439; M.L. Biccari, *Diritti fondamentali dell’uomo e diritto romano: tra valori di civiltà e ‘ius naturale’*, in *Jus. Rivista di Scienze Giuridiche*, 64, 2017, 114 ss.; M. Bettini, *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Torino, 2019, spec. 26 ss.; M. Frare, *L’humanitas romana. Un criterio politico normativo*. Prefazione di Antonio Palma, Napoli, 2019, spec. 99 ss.

³³ Con quella *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* con la quale (e solo con la quale) possiamo ritenere compiuta l’evoluzione per cui – scriveva N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, 1997, 24 – «i diritti del cittadino si sono trasformati radicalmente, positivamente, nei diritti dell’uomo». Una lettura ancor più critica riguardo alle enunciazioni settecentesche dei «diritti dell’uomo e del cittadino» è, fra gli altri, in G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996, spec. 24, secondo il quale vi sarebbero state indicate due figure distinte, o più probabilmente un’endiadi – ma col primo termine che sarebbe sempre e necessariamente contenuto nel secondo. Cfr. anche il quadro di sintesi tracciato, con la consueta lucidità, da P. Costa, *Diritti fondamentali (Storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali II – tomo II, Milano, 2008, spec. 384 s.

che adottato ormai da decenni³⁴ e che, pur discutibile come tutte le formule, mi sembra ancora capace di porre in risalto il dato più interessante.

IV. L'incompiutezza della riduzione dello schiavo a cosa si coglie sotto vari profili: da quelli che sin da età arcaica riguardavano la dimensione giuridico-religiosa (a proposito del luogo di sepoltura dello schiavo o della sua partecipazione a taluni culti o atti solenni) a quelli che più rilevano per il periodo che ci riguarda. Mi limito a richiamare alcuni esempi³⁵.

Consideriamo, in primo luogo, l'orientamento giurisprudenziale che portò a escludere la natura di *fructus* per il nato dalla schiava, nella disputa (risalente proprio alla prima fase dell'arco storico che evocavo) circa l'appartenenza del *partus ancillae* al nudo proprietario oppure all'usufruttuario. Disputa che una logica rigorosa avrebbe dovuto condurre a risolvere nel senso opposto a quello riuscito prevalente – e che Gaio avrebbe poi motivato con l'«assurdità» di considerare che un essere umano *in fructu esse, cum omnes fructus rerum natura hominum gratia comparaverit*³⁶.

³⁴ Cfr. E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 395 ss.; L. Lantella, E. Stolfi, *Profili diacronici di diritto romano*, Torino, 2005, 81; E. Stolfi, *La soggettività commerciale*, cit., 11 ss.; Id., *Padroni e schiavi*, cit., 20 ss. La terminologia da me proposta è stata ripresa, ad esempio, da U. Agnati, «*Persona iuris vocabulum*». Per un'interpretazione giuridica di «*persona*» nelle opere di Gaio, estr. da *Rivista di Diritto Romano*, 9, 2009, 32 nt. 129.

³⁵ Per un loro esame più puntuale, accompagnato da quello di ulteriori testi e questioni rilevanti nella medesima ottica, posso rinviare a E. Stolfi, *Padroni e schiavi*, cit., 24 ss. ove bibl.

³⁶ I passi che c'informano di questo contrasto fra Publio Mucio, Manilio e Bruto (una delle prime testimonianze di *dissensiones prudentium* a noi pervenute) sono assai noti. Si tratta di Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* 1,4,12 e (Ulp. 17 *ad Sab.*) D. 7,1,68,pr., da confrontare appunto con (Gai. *rer. cott.*) D. 22,1,28,1, ma anche con (Ulp. 15 *ad ed.*) D. 5,3,27,pr. Richiamavo la principale bibliografia apparsa sul tema sino ad allora – avanzando più di una perplessità riguardo ai tentativi di individuare stringenti ragioni giuridiche a favore dell'esclusione, da parte di Bruto, della qualifica di *fructus* per il figlio della schiava – in *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 402 s. e nt. 38. Si vedano, successivamente, almeno P. Cantarone, *Ius controversum e controversie giurisprudenziali nel II secolo a.C.*, in *Philía. Scritti per Gennaro Franciosi*, vol. I, Napoli, 2007, 441 ss.; V. Di Nisio, *Osservazioni in tema di partus ancillae*, in *Fides Humanitas Ius*, cit., vol. III, Napoli, 2007, 1493 ss. ove altra bibl.; M. Bretone, *Ius controversum nella giurisprudenza classica*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Anno CDV* –

Teniamo presente, in secondo luogo, l'elaborazione già di Pedio, nel I secolo d.C., in tema di previsioni che l'editto degli edili curuli³⁷ dedicava alle compravendite di *servi*: quindi proprio nel cuore della più compiuta mercificazione dello schiavo, oggetto d'attenzione solo in quanto potenzialmente affetto da "vizi occulti". In tale contesto³⁸ l'esclusione, sancita dagli stessi edili, dell'accessorietà dello schiavo ad altro bene compravenduto era motivata da quel giurista evocando la *dignitas hominis*: nozione da non enfatizzare eccessivamente – sino a scorgervi un richiamo alla dignità della persona umana quasi come presagio, di nuovo, di teoriche tutte ed esclusivamente moderne³⁹ –, ma

2008. *Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Roma, 2008, 824; M. Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino, 2011², 349 ss. (ove un tentativo, a mio avviso non del tutto convincente, di ricondurre a una ragione economica il prevalere della posizione di Bruto, collegata al minor numero di schiave rispetto ai *servi* di sesso maschile); C. Giachi, V. Marotta, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, Roma, 2012, 191 ss.; C. Beduschi, *Il ius controversum fra razionalità e giustizia*, in V. Marotta, E. Stolfi (a cura di), *Ius controversum e processo fra tarda repubblica ed età dei Severi. Atti del Convegno* (Firenze, 21-23 ottobre 2010), Roma, 2012, 32 ss.; V. Di Nisio, *Partus vel fructus. Aspetti giuridici della filiazione ex ancilla*, Napoli, 2017, 45 ss.; I. De Falco, «In fructu hominis homo esse potest»: il riconoscimento dell'«umano» in D. 7.1.68.pr. tra Bruto e Ulpiano, estr. da *Rivista di Diritto Romano*, 21, 2021, 1 ss. ove altra bibl.; G. Turelli, *Retorica e giurisprudenza a Roma*, Brescia, 2025, 54 ss. Circa i verosimili contesti di formulazione di quei pareri, da ultimo, S. Barbati, *Manio Manilio, Marco Giunio Bruto, Publio Mucio Scevola 'qui fundaverunt ius civile'*, Roma, 2022, 108 s., 258 s.

³⁷ Si veda (Paul. 2 ad ed. aed. cur.) D. 21,1,44.pr.: *Iustissime aediles noluerunt hominem ei rei quae minoris esset accedere, ne qua fraus aut edicto aut iure civili fieret: ut ait Pedius, propter dignitatem hominum: alioquin eandem rationem fuisse et in ceteris rebus: ridiculum namque esse tunicae fundum accedere. ceterum hominis venditioni quidvis adicere licet: nam et plerumque plus in peculio est quam in servo, et nonnumquam vicarius qui accedit pluris est quam is servus qui venit.*

³⁸ E più specificamente della clausola *Si alii rei homo accedat*. Sul punto, per tutti, A. Wacke, *Die Menschenwürde von Sklaven im Spiegel des Umgebungsgeschäfts nach Sextus Pedius. Si alii rei homo accedat und D. 21,1,44.pr.*, in *Iurisprudentia universalis. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag*, Köln-Weimar-Wien, 2002, 811 ss., spec. 814 ss.; A. Petrucci, *Per una storia della protezione dei contraenti con gli imprenditori*, vol. I, Torino, 2007, 229 ss., spec. 231 ss.; R. Ortu, "Propter dignitatem hominum". Nuove riflessioni su D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad ed. aed. cur.), in *Tra diritto e storia. Studi in onore di Luigi Berlinguer*, II, Soveria Mannelli, 2008, 440 ss. ove altra bibl.; Ead., «*Si alii rei homo accedat*», estr. da *Rivista di Diritto Romano*, 11, 2011, 1 ss., spec. 3 s.

³⁹ Trovo condivisibili, nel complesso, le critiche che a tale impostazione muove U.

neppure considererei solo alla stregua di una mera valutazione venale⁴⁰.

Pensiamo, ancora, a come successivamente Pomponio e Ulpiano – pur muovendosi sempre nel contesto della massima reificazione servile, in quanto a loro volta impegnati nell'analisi delle previsioni edilizie – riconoscessero un vizio nella stoltezza del *servus*, il quale non si poteva pretendere *sapiens*, ma neppure era accettabile si rivelasse così sciocco da divenire inutilizzabile⁴¹. Una posizione per certi versi ardita sul piano tecnico, e alla quale sembra sottesa un'immagine dello schiavo decisamente difforme da quel mero erogatore di brutta fatica, *soma* senza

Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., 65 s. ove bibl. (alla cui interpretazione, sotto altri aspetti, non aderirei invece del tutto: cfr. la nt. seguente). Si veda, più in generale, quanto osservato sopra, nel testo e alla nt. 32.

⁴⁰ Come giustamente hanno rilevato A. Wacke, *Die Menschenwürde*, cit., 830 s.; C. Giachi, *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l'editto*, Milano, 2005, 101 ss., A. Petrucci, *Per una storia*, cit., 232; R. Ortu, "Propter dignitatem hominum", cit., spec. 465 s. Rileva, nelle loro argomentazioni, anche quanto leggiamo nella seconda parte del brano, col richiamo al diverso regime previsto per il caso della vendita, quale bene accessorio a un altro schiavo, di un peculio e anche di un *servus vicarius* (il cui valore economico non era escluso fosse superiore a quello dell'*ordinarius*). Tale ipotesi non mi sembra legittimare la difforme lettura, in certo senso "minimalista", di U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., 65 s. e nt. 100, o quella esclusivamente economica di M. De Filippi, *Dignitas tra repubblica e principato*, Bari, 2009, 114 s. In direzione analoga a quella qui seguita cfr. altresì L. Maganzani, *Appunti sul concetto di dignità umana alla luce della casistica giurisprudenziale romana*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 77, 2011, 540 s. ove altra conforme bibl.

⁴¹ Si veda la prima parte di (Ulp. 1 *ad ed. aed. cur.*) D. 21,1,4,3: *Idem Pomponius ait, quamvis non valide sapientem servum venditor praestare debeat, tamen, si ita fatuum vel morionem vendiderit, ut in eo usus nullus sit, videri vitium ...* Mi sono soffermato su questa dottrina pomponiana richiamata da Ulpiano – il quale, per il caso in esame, pensava forse alla concessione non dell'azione redibitoria (per cui invece non escluderei inclinasse il giurista precedente) ma dell'*actio empti* – in *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 457 ss. ove bibl. Sono tornate su questo passo, con esiti interpretativi non lontani da quelli che suggerivo (almeno riguardo all'orientamento di Pomponio), E. Parlamento, «*Servus melancholicus*». I «*vitia animi*» nella giurisprudenza classica, in *Rivista di Diritto Romano*, 1, 2001, 331 s. e nt. 26; N. Donadio, *La tutela del compratore tra actiones aediliciae e actio empti*, Milano, 2004, spec. 131 s. (che tende però a restringere l'ipotesi contemplata da Pomponio al solo caso in cui il «*venditor ...* abbia assicurato mediante *dictum et promissum* che il *mancipium* sia dotato di determinate abilità o caratteristiche significative per l'*emptor*»); R. Ortu, «*Aiunt aediles ...*». *Dichiarazioni del venditore e vizi della cosa venduta nell'editto de mancipiis emundis vendundis*, Torino, 2008, spec. 250 ss. Diversamente sembra orientarsi A. Petrucci, *Per una storia*, I, cit., 217 s.

logos, inchiodato a un'ontologica e ineludibile subalternità al padrone, imposta dalla natura e non solo da una legge o convenzione (*nomos*), quale Aristotele aveva raffigurato in un famoso passaggio del I libro della *Politica* ⁴².

La stessa somiglianza fisica tra lo schiavo e l'uomo libero che (pur essendo usualmente esclusa, con proprio sollievo) ⁴³ persino lo Stagirita doveva talora ammettere ⁴⁴ appariva ad altri *prudentes* di età severiana un aspetto pressoché scontato e nient'affatto scandaloso. Vi si doveva anzi accompagnare la consapevolezza che la distinzione fra liberi e schiavi non fosse sempre evidente anche a livello di comportamenti sociali, stili di vita e persino di abbigliamento (un motivo che già circolava, pur in chiave critica, almeno dalla tarda età antonina, come attesta Appiano) ⁴⁵. Proprio di questo teneva conto Paolo – il giurista, ovviamente, non l'apostolo – nell'esaminare il caso di chi, in buona fede, acquistasse un uomo libero, dal momento che *difficile dinosci potest liber homo a servo* ⁴⁶ (quasi che a

⁴² Si tratta di *Politica* 1,3,1253b-1,6,1255a: un brano interamente costruito attorno all'idea per cui, come per natura l'anima comanda al corpo, così ancora per natura il padrone comanda al proprio schiavo, e su analogo fondamento si determina la differenza stessa fra liberi e servi. Il parallelo con la relazione fra anima e corpo è estremamente indicativo: lo schiavo ne risulta schiacciato su una dimensione di pura fisicità, materia priva di ragione. Fra le innumerevoli letture di questo luogo aristotelico ricorderei quelle di G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari, 1990, 27 ss.; P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, 1996, 75 ss.; A. Schiavone, *Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù merce*, in M. Moggi, G. Cordiano (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'«oikos» e della «familia»*. Atti del XXII Colloquio GIREA Pontignano (Siena) 19-20 novembre 1995, Pisa, 1997, 173 ss. Cfr. anche G. Rizzelli, *Lo schiavo romano: immaginario sociale e diritto*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»*, 191-102, 1998-1999, 228 ss.; E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006, 178 ss., 242; L. Maganzani, *Florentinus*, cit., 53, tutti con altra bibl.

⁴³ In quanto appunto costituiva argomento (in verità, ai nostri occhi, alquanto capzioso) a favore della tesi di un'assoluta rispondenza a natura della distinzione in esame. Sul punto, per tutti, G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori*, cit., 35 ss. e M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano, 1996³, 69 s.

⁴⁴ Cfr. in particolare *Politica* 1,5,1254b.

⁴⁵ Si veda *Bella civilia* 2,120, su cui già S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. III, rist. Roma-Bari, 1990, 189.

⁴⁶ Così leggiamo in (5 *ad Sab.*) D. 18,1,5, in tema appunto di *emptio-venditio*.

distinguerli, verrebbe da dire con Euripide, non vi sia altro che il «nome»⁴⁷.

Ancor più eclatante, come accennavo, è il sovvertimento di una logica di assoluta e inderogabile subalternità, inchiodata a vincoli di *status* e *dominium*, che si realizza nell'ambito di quello che siamo soliti chiamare "diritto commerciale romano"⁴⁸. Non entro in troppi dettagli, e rinuncio a seguire da vicino l'articolata gamma di mezzi processuali (le cosiddette *actiones adiecticiae qualitatibus*)⁴⁹ che i pretori predisposero al fine di integrare – e soprattutto correggere, di fatto⁵⁰ – il regime del *ius civile*, in forza del quale lo schiavo avrebbe procacciato al padrone solo acquisti e crediti, mentre i suoi debiti sarebbero stati inesigibili in giudizio (salva l'irripetibilità di quanto spontaneamente corrisposto per farvi fronte).

Basti qui ricordare che quelle azioni, introdotte dai magistrati a partire dalla tarda repubblica a beneficio dei terzi creditori – onde richiedere ai

All'enunciazione del giurista severiano era sottesa, verosimilmente, una casistica analoga a quella che ritroviamo nel frammento digestuale precedente, ossia (Pomp. 9 *ad Sab.*) D. 18,1,4 – la cui prosecuzione è in D. 18,1,6,pr., con la diversa ipotesi, già contemplata da Celso figlio, di chi avesse acquistato un uomo libero nella consapevolezza del suo *status*. Cfr., al riguardo, O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, vol. I, Lipsiae, 1889, 1265 fr. 1705. Circa la verosimile attribuzione a Sabino della soluzione riferita in D. 18.1.4 (espungendone però le parole *si ab ignorante emitur*, stimate di origine glossematica), per tutti, R. Astolfi, *I libri tres iuris civilis di Sabino*, Padova, 2001², 12 s. (ove è comunque respinta la tesi di quanti stimavano di fattura solo giustiniana l'intero D. 18.1.5: cfr. nt. 9), 229.

⁴⁷ Il riferimento è soprattutto a quanto leggiamo in *Ione* 854 ss. e in *Elena* 728 ss. (ma anche *Ecuba* 357) Su queste e altre rappresentazioni servili nel tragediografo sempre utile K. Synodinou, *On the concept of Slavery in Euripides*, Ioannina, 1977.

⁴⁸ Espressione controversa ma a mio avviso legittima, ove ne venga adeguatamente chiarita l'accezione: E. Stolfi, *La soggettività commerciale*, cit., 2 ss. ove bibl. I termini essenziali della discussione storiografica sono richiamati – per assumere una posizione che trovo assai equilibrata – in A. Petrucci, P. Cerami, *Diritto commerciale romano. Profilo storico*, Torino, 2010³, 3 ss.

⁴⁹ Per un loro primo inquadramento, sia pure a livello istituzionale, rinvio ora a E. Stolfi, *La repubblica – Il diritto privato. Persone e famiglia*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia giuridica di Roma. Diritto privato Diritto pubblico Produzione normativa Repressione criminale*, Torino, 2024², 147 ss.

⁵⁰ Presuppongo una nota enunciazione di Papiniano, circa le finalità perseguite con gl'interventi del pretore – finalizzati, appunto, ad «aiutare il *ius civile* e/o a supplire alle sue lacune e/o a correggerlo». Si veda (2 *def.*) D. 1,1,7,1, su cui da ultimo E. Stolfi, *Emilio Papiniano. Definitiones*, in A. Schiavone (a cura di), *Giuristi romani*, cit., 369 s. ove bibl.

proprietari, o in tutto o in parte, quanto dovevano i loro schiavi – determinarono la nascita di un vero e proprio «diritto commerciale della schiavitù»⁵¹, in cui il *servus* poteva assumere anche ruoli da protagonista. Egli agiva come istitutore, dirigente di un'impresa marittima (*magister navis*: forse, sul piano storico, la prima ipotesi considerata), “imprenditore” munito di corposi *peculia* – talora inclusivi di ulteriori schiavi, i *vicarii*, e magari costituiti dai differenti padroni del medesimo *servus communis* (così da dar vita a effetti giuridici non troppo dissimili da quelli di una moderna società a responsabilità limitata, od organizzata su vari livelli, in modo che l'eventuale dissesto di uno di essi non comportasse quello dell'intera struttura economica)⁵². Lo schiavo poteva concludere affari col padrone stesso, divenendone debitore (più discussa, e delicata, la riconoscibilità giuridica dell'ipotesi inversa)⁵³, negoziare con terzi, trovarsi al vertice di organizzazioni personali che includevano anche uomini liberi, i quali risultavano perciò a lui sottoposti.

⁵¹ Così A. Schiavone, *Ius*, cit., 249. Osserva come si determinasse, nelle elaborazioni giurisprudenziali in materia, uno «spostamento dell'angolo visuale dallo status alla funzione economica» F. Tamburi, *L'actio institoria e i suoi adattamenti tra primo principato ed età dei Severi. Spunti di riflessione*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo*, 67, 2024, 276.

⁵² Simili aspetti sono stati valorizzati, in Italia, soprattutto da Feliciano Serrao e dalla sua scuola. Indicazioni più puntuali in A. Földi, *Remarks on the legal structure of enterprises in Roman law* [1996], ora in Id., *Selected studies on Roman law and comparative history of private law*, Budapest, 2023, 313 ss.; A. Petrucci, P. Cerami, *Diritto commerciale romano*, cit., spec. 75 ss.; E. Stolfi, *Padroni e schiavi*, cit., 32 ss.; A. Petrucci, *Impresa e responsabilità a dieci anni dalla scomparsa di Feliciano Serrao*, in L. Capogrossi Colongesi, A. Di Porto (a cura di), *Talamanca e Serrao. Una stagione della romanistica*, Roma, 2021, 149 ss.; Id., *Organizzazione ed esercizio delle attività economiche nell'esperienza giuridica romana. I dati delle fonti e le più recenti vedute dei moderni*, Torino, 2021, spec. 111 ss., 240 ss.; E. Stolfi, *Un'altra logica. Attorno ad alcuni 'conteggi' dei giuristi romani*, in corso di pubblicazione in *Studi in onore di Letizia Vacca*, § II.

⁵³ Come attesta soprattutto l'elaborazione giurisprudenziale fra I e III secolo d.C., da Giavoleno a Pomponio sino a Ulpiano e Trifonino: cfr. (Iav. 2 *ex post. Lab.*) D. 35,1,40,3; (Pomp. 7 *ad Sab.*) D. 15,1,4,1; (Id. 4 *ad Q. Muc.*) D. 15,1,49,2 (da confrontare con [*ibidem*] D. 39,5,26); Gai., *inst.* 2,244; (Ulp. 25 *ad Sab.*) D. 33,8,6,4; (Tryph. 7 *disp.*) D. 12,6,64. Me ne sono occupato in E. Stolfi, *Padroni e schiavi*, cit., 48 ss. ove bibl., ma si veda anche Id., *Commento ai testi – I libri iuris civilis*, in J.-L. Ferrary, A. Schiavone, E. Stolfi, *Quintus Mucius Scaevola. Opera*, Roma, 2018, 201 s.

V. Nell'epoca di San Paolo questa regolamentazione era ormai fissata da tempo, tramite le previsioni dell'editto pretorio e la riflessione che i giuristi vi avevano dedicato a partire dal I secolo a.C. Essi avevano preso le mosse da un esame puntuale ("lemmatico") del testo magistratuale, per poi affrontare una casistica pressoché inesauribile, ove la figura dello schiavo poteva fluttuare tra ruoli diversi se non antitetici: merce ma anche gestore di ingenti patrimoni e protagonista di lucrose operazioni, oggetto di dominio ma anche destinatario di atti (le manomissioni) che gli attribuivano sia la libertà che la cittadinanza romana – soluzione, quest'ultima, priva di corrispettivi in altre realtà antiche, come quella greca e ateniese in particolare⁵⁴.

Un mondo di relazioni economiche e una pluralità di ruoli servili, dunque: nel segno di una complessità sociale ben più marcata, al di là delle formalizzazioni del *ius*, di quanto lascia immaginare la secca dicotomia che sarebbe stata più tardi enunciata da Gaio, come ricordavo. Basta del resto addentrarsi nelle pagine di uno degli autori del I secolo d.C. più attenti all'organizzazione produttiva di quelle autentiche "imprese agrarie" che erano le *villae* (alludo a Columella), per incontrare di frequente figure quali i *vilici*. Si trattava di schiavi preposti dal padrone alla direzione della fattoria, con funzioni di controllo su eventuali affittuari (liberi: i *coloni*) e di comando non solo dei restanti schiavi ma anche delle squadre di braccianti (a loro volta liberi) da assoldare per i lavori stagionali più faticosi – mietitura, fienagione,

⁵⁴ Pensiamo solo a come, in diritto attico, lo schiavo liberato non avesse accesso alla cittadinanza, per rimanere in una condizione intermedia fra *doulos* e *polites*, per molti aspetti analoga a quella di un meteco (salvo l'individuazione del "protettore-garante" [*prostátes*], non rimessa a una scelta dell'interessato, come per gli altri stranieri stabilmente residenti ad Atene, ma da identificare nell'ex padrone). Su questa differenza di disciplina e la sua più verosimile spiegazione – tutta di carattere politico (come sostanzialmente aveva già colto Bodin: lo ricorda G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, 2000, 162 s.) – sono tornato più volte, da E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., spec. 176 s., 241 s. e Id., *Polites e civis: cittadino, individuo e persona nell'esperienza antica*, in C. Tristano, S. Allegria (a cura di), *Civis/civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna. Atti del Seminario internazionale Siena-Montepulciano, 10-13 luglio 2008*, Montepulciano (Siena), 2008, 30 s. sino a Id., *Appunti per una storia comparata dei diritti dell'antichità (con un ricordo di Remo Martini)*, in *Studi Senesi*, 132, 2020, 206 s. e nt. 58, tutti con altra bibl.

vendemmia, raccolta delle olive –, che richiedevano un *surplus* di manodopera⁵⁵.

L'età dell'apostolo è, in definitiva, anche questo. E tale la realtà servile che i giuristi miravano a regolare nel modo più congruo: al fine di rendere maggiormente redditizie quelle modalità di sfruttamento (ed equo il bilanciamento fra gl'interessi degli uomini liberi che ne erano coinvolti), non certo per spirito filantropico o "umanistico" – un motivo che pure è stato talora segnalato dagli storici, e non senza ragione, soprattutto in merito al secolo successivo⁵⁶. Né mancavano posizioni giurisprudenziali che rivelano il persistere del volto più spietato dello schiavismo romano. Emblematico l'intervento di Gaio Cassio Longino, a noi noto tramite Tacito⁵⁷, che a proposito dell'omicidio di Pedanio Secondo pretese la rigorosa applicazione del senatoconsulto Silaniano, in forza del quale nel caso di un padrone ucciso in casa in circostanza misteriose tutti i suoi schiavi dovevano essere torturati e messi a morte.

Il mondo che Paolo ha dinanzi presenta dunque molteplici volti: l'orrore di un dominio assoluto, e percepito come irrinunciabile, esercitato sui corpi di moltitudini di persone ridotte a cose, sformite d'ogni tutela giuridica, e al contempo risorgente umanità, articolazione di legami affettivi e ruoli sociali, complessità e continuo sviluppo di funzioni economiche e soluzioni normative. Per non parlare di quando gli schiavi, quasi con un colpo di "bacchetta magica" (immagine non solo metaforica, considerato l'uso simbolico della *vindicta* a cui ancora si poteva ricorrere),

⁵⁵ Circa l'attenzione che i "calcoli economici" compiuti al riguardo da Columella (e già da Varrone) hanno riscosso presso gli studiosi moderni – almeno dai tempi di Weber –, cfr. E. Stolfi, *La terra e il tempo*, 69 s. ove bibl. e (per le altre attività di controllo su uomini liberi affidate al *vilicus*) 72.

⁵⁶ Ricordavo alcuni di questi orientamenti in E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 398. Esemplari le statuizioni di Antonino Pio su cui già insisteva – pur se per sottolineare come con esse «i principi umanisti» si coniugassero alla «ideologia sempre più marcatamente autocratica e universalistica del potere imperiale» – F. Casavola, *Giuristi adrianei*, Napoli, 1980, 223 ss. Cfr. poi V. Marotta, *Multa de iure sanxit*, cit., 303 ss. (in riferimento anche ad anteriori e convergenti provvedimenti imperiali e senatori), 327 ss.

⁵⁷ *Ann.* 14.42-44. Su questa testimonianza, fra gli altri, F. d'Ippolito, *Ideologia e diritto in Gaio Cassio Longino*, Napoli, 1969, spec. 41 ss.; A. Schiavone, *La storia spezzata*, cit., 117 ss., Id., *Ius*, cit., 335 ss.

abbandonavano questo loro *status* per divenire liberi – una condizione personale che ritroveremo nella scrittura paolina. E proprio il I secolo d.C. è periodo di liberi ricchi e influenti, come mai prima: da quelli reali che incontriamo alla corte di Claudio – i potentissimi Callisto, Pallante e Narcisso⁵⁸ – sino a quelli che affollano le scene letterarie di Petronio.

VI. Non stupisce, a fronte di tutto questo, che la schiavitù rivestisse notevole significato anche sul piano dell'immaginario etico e *lato sensu* filosofico. Abbondano ad esempio accostamenti, metafore e analogie tra la subordinazione dello schiavo al padrone e quella dell'uomo di scarsa virtù alle sue pulsioni più sfrenate.

Cicerone vi aveva costruito attorno, nel *De re publica*, l'immagine stessa di un dominio inderogabile e “doveroso” da esercitare sui *servi*. Una necessità storica da soddisfare con ogni mezzo coercitivo più che un dato ontologico (com'era stato in Aristotele), e raffigurata non sulla scorta di una preminenza dell'anima sul corpo (il dato fondamentale, di nuovo, nella rappresentazione dello Stagirita) bensì del controllo attribuito alla componente razionale su quella concupiscente: ossia alla *optima pars animi, id est sapientia* sulle *libidines*⁵⁹.

Motivi non troppo dissimili tornano con insistenza nello stoicismo dei primi due secoli del principato, e dunque anche al tempo di Paolo. Basti pensare alla ricerca senecana di una libertà (anche) dalle emozioni, e ancor più di una condizione interiore che «ci affranca dalla peggiore schiavitù, la tirannia del nostro corpo con tutti i suoi appetiti»⁶⁰: percorso

⁵⁸ Nei quali S. Mazzarino, *L'impero romano*, I, cit., 215 poteva addirittura scorgere gli «effettivi padroni dell'impero» di quell'epoca.

⁵⁹ Si veda *De re publica* 3,25,37. Vi ha dedicato rilievi importanti, anche tramite il confronto col passo aristotelico di cui si diceva (sopra, nt. 42), A. Schiavone, *Legge di natura*, cit., 175 ss. Altre indicazioni in E. Stolfi, *La schiavitù degli antichi e dei moderni*, cit., 5 ss.

⁶⁰ Così M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. II, trad. it. Firenze, 1967, 81, ove erano indicati i passi più rilevanti circa questa concezione senecana della *libertas* – «bene supremo dell'uomo» che può essere raggiunto solo grazie alla filosofia. Più di recente si veda, tra i molti, I. Cogitore, *Le doux nom de liberté*, cit., 147 ss. Su certi passaggi in cui Paolo quasi ci appare un «confratello di Seneca», da ultimo, G. Brizzi, *Imperium*, cit., 265.

verso una *virtus* da cui neppure i *servi*⁶¹ venivano esclusi⁶². Consideriamo anche, poco più tardi, l'elaborazione etica e già la vita di Epitteto: a sua volta uno schiavo, come noto, ma che guardava a tale sua condizione come a un dato contingente e quasi trascurabile, da cui la spiritualità del sapiente dovrebbe essere in grado di prescindere, come da tutte le altre cose che – anziché dipendere da noi stessi ed essere perciò «libere (*eleuthéra*)» – «non sono in nostro potere», ma «in potestà d'altri (*al-lótria*)» e proprio per questo «schiave (*doula*)», come leggiamo nelle prime battute dell'*Enchereidion* (1,2)⁶³.

Dunque anche il frequente riferimento alla schiavitù, nei testi di Paolo⁶⁴, non desta di per sé alcuna meraviglia. Così come egli è uomo

⁶¹ In quanto anche il *servus* è nato *ex isdem seminibus*, destinato a respirare, vivere e morire come un libero: al punto che *tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum*. Così in *ep. ad Luc.* 47,10; ma tutta quella missiva rileva nella medesima ottica, così come, ad esempio, *ep. ad Luc.* 95,52-54, nonché il rilievo perentorio e pressoché coevo di Petronio (*satyr.* 71,1) secondo cui *et servi homines sunt*. La circolazione di simili motivi lascia emergere un intero clima culturale – non privo di relazioni con la prassi del tempo: una stagione di «schiavi illustri», secondo l'icastica formula di S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, III, cit., 131 ss.

⁶² Dal momento che «la *libertas* stoica è soprattutto un bene interiore da far valere anche contro un esterno avverso»: G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società romana e produzione schiavistica*. III. *Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari, 1981, 98. Nel caso di Seneca tutto ciò conferma come nella sua riflessione, pur se espressa in una scrittura gremita di immagini e metafore tratte dal diritto, queste conoscano considerevoli rivisitazioni semantiche. Al riguardo cfr. almeno M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris, 1989, spec. 232 s. e G. Lotito, *Linguaggio giuridico e linguaggio filosofico in Seneca. La prima lettera a Lucilio*, in D. Mantovani (a cura di), *Per una storia del pensiero giuridico romano. Da Augusto agli Antonini. Atti del seminario*, Torino, 1996, 111 ss., spec. 125 ss.

⁶³ La distinzione assolve, nella prospettiva di Epitteto, una funzione fondamentale. Ne dipende tutto il modo in cui orientare l'azione, ma anche la possibilità di configurare un'autentica libertà e di raggiungere la felicità. Da tener presenti, fra i molti, M. Pohlenz, *La Stoa*, II, cit., spec. 109 ss. (che vedeva in quella *diairesis* «il fondamento dell'etica di Epitteto»: ma tutta la sua filosofia finiva col «consistere essenzialmente ... nell'etica pratica» [p. 106]) e P. Hadot, *Introduzione*, in *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, trad. it. Torino, 2006, 29 ss.

⁶⁴ Sempre utile, in proposito, R. Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur*

dalla doppia cittadinanza⁶⁵ e della multipla identità culturale, nel suo atteggiamento “rivoluzionario” (per riprendere la categoria di Mazzarino) convivono spiritualità nuova e lessico antico: annunzia una svolta senza precedenti e al contempo attinge a linguaggi e forme mentali da tempo consolidate nel mondo greco-romano. Mi limito alla citazione di alcuni passaggi, che – in modo probabilmente grossolano – disporrei in tre gruppi, a seconda della funzione che vi assolvono le immagini servili.

L’“essere schiavi” attiene, in primo luogo, al rapporto dell’uomo col peccato: un motivo “autobiografico” evocato nella *Lettera a Tito* («anche noi un tempo ... fummo schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri»: 3,3)⁶⁶, ma martellante soprattutto nella *Lettera ai Romani*, ove della stessa crocifissione di Cristo viene detto (6,6) che si è compiuta perché «noi non fossimo più schiavi del peccato (*douléuein te[i] hamartía[i]*)». Analogo il lessico in cui c’imbattiamo più avanti, laddove «essere schiavi di qualcuno per obbedirgli» può comportare l’offrire le proprie membra

Wertung des Sklaven in der Antike, Bern-Frankfurt, 1976, spec. 112 ss., con un censimento circa le ricorrenze di *doulos* (o voci connesse) nel *corpus* paolino.

⁶⁵ Con tutto ciò che comportava il suo essere *civis Romanus*: cfr. fra i molti, e con ulteriore bibl., F. Tamburi, *Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (a cura di), *Eparcheia*, cit., spec. 134 s.; A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo*, cit., 75 ss.; L. Peppe, *Il processo di Paolo*, cit., 25 ss.; Id., *Riflessioni intorno al topos della cittadinanza. L’esperienza giuridica romana*, in *Annali del Seminario Giuridico dell’Università di Palermo*, 66, 2023, 307 s.; G. Brizzi, *Imperium*, cit., 264 ss., 271. Scarso seguito mi sembra abbia riscosso il tentativo di contestare la cittadinanza romana di Paolo, da parte di W. Stegemann, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, in *Zeitschrift für neutestamentarische Wissenschaft*, 78, 1987, 200 ss. Più in generale, sulla questione della “doppia cittadinanza” nel principato, una puntuale messa a punto è in V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi*, Torino, 2009, 91 ss.

⁶⁶ Parte da questa e dalle connesse notazioni autobiografiche dell’apostolo, da ultimo, G. Ravasi, *Ero un blasfemo, un persecutore e un violento. Biografia di Paolo*, Milano, 2024. Sulla vita del Nostro anteriore alla “conversione” (sempre che sia lecito usare questo termine: sul punto, per tutti, J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. Milano, 1997, 37 s., 93, il quale sottolinea come nell’incipit della *Lettera ai Romani* si parli non di “conversione” ma di “vocazione”, concetto che torna anche nella *Lettera ai Galati*; cfr. anche R. Penna, *Paolo*, cit., 31 s.) rimane importante – entro una bibliografia inevitabilmente vastissima – M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, trad. it. Brescia, 1992. Si veda anche G. Barbaglio, *Introduzione. Paolo di Tarso e il suo tempo*, in *San Paolo, Lettere. Volume primo. Lettere autentiche*, Milano, 1997, 10 ss.

«come strumenti di ingiustizia al peccato», per divenirne appunto schiavi, oppure – e l’alternativa già attiene a un’ulteriore prestazione della metafora, come vedremo – il sottomettersi alla «obbedienza che conduce alla giustizia (*hypakoês eis dikaíosynen*)», così da farsi «servi della giustizia» medesima (6,12-17). E proprio nei riguardi di quest’ultima – viene ricordato poco dopo (6,20) – «eravate liberi quando eravate sotto la schiavitù del peccato (*douloi tes hamartías*)». Il contrappunto fra la giustizia, conseguente all’osservanza della legge (ma, come leggiamo in 7,6, «nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera») ⁶⁷, e l’essere in dominio del peccato è rafforzato dalla polarità successivamente instaurata fra dimensione spirituale e corporea, poiché «la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato» (7,14): imprigionato «nella legge del peccato (*en to[i] nomo[i] tes hamartías*) che è nelle mie membra» (7,23).

La stessa *Lettera ai Romani*, nelle sue parole d’esordio (1,1), ci consegna però anche la più incisiva formulazione di tutt’altro genere di schiavitù. L’apostolo vi si presenta infatti come «Paolo, servo di Gesù Cristo (*doulos Christoû Iesoû*)» – ma il termine greco che qui (come altrove, e con notevole frequenza) viene impiegato, ossia appunto *doulos* ⁶⁸, è ancor più perentorio della traduzione italiana. La formula ricorre anche nell’*incipit* della *Lettera a Tito* e in quello della *Lettera ai Filippesi*, ove però è menzionato anche Timoteo. In genere – si sostiene nella *Prima lettera ai Corinzi* (7,22) – chiunque, da libero, «sia stato chiamato nel Signore, è schiavo di Cristo (*doulos*

⁶⁷ Col che appunto si dice realizzata «la liberazione dalla servitù della legge». Circa il rapporto fra lettera (che «uccide») e Spirito (che «dà la vita») cfr. *Seconda lettera ai Corinzi* 3,4. Inutile dire che quello di «san Paolo davanti alla Legge» rimane, nel suo complesso, «un luogo nevralgico dell’ermeneutica, che ha affaticato gli interpreti nel corso dei secoli», come rileva ora P. Cappellini, *I paradossi di San Paolo e la tradizione giuridica occidentale*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 54, 2025, 683. Ineludibile, pur se con posizioni discusse, J. Taubes, *La teologia politica*, cit., spec. 53 ss. (secondo il quale Paolo, parlando di «legge», avrebbe inteso riferirsi sia alla Torah che alla «legge universale» e a quella «naturale»: p. 55). In una prospettiva strettamente giuridica, o almeno gius-filosofica, da rimeditare anche le osservazioni di G. Fassò, *La legge della ragione* [ed. or. 1964 e 1966²], rist. Milano, 1999, 29 ss. (e già 26, su un concetto paolino di giustizia che sarebbe «esclusivamente religioso»).

⁶⁸ Dalle sue attestazioni, con particolare riguardo proprio all’*incipit* della *Lettera ai Romani*, muovono le suggestive riflessioni di G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, 2000, 19 ss. Cfr. anche la nt. 70.

Christoû)». Di Cristo e di lui soltanto: da qui l'esortazione a non farsi *douloi anthrópon*, «schiavi degli uomini» (7,23; non troppo diversamente in *Lettera ai Galati* 4,8-10 e 5,1)⁶⁹. In ben altro senso l'immagine torna più avanti (*Prima lettera ai Corinzi* 9,19), laddove di sé Paolo afferma che «pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti (*pasin emautòn edoúlosa*) per guadagnarne il maggior numero». La schiavitù che incontriamo in quest'ultimo passaggio, quindi, è tutta funzionale all'assolvimento del compito di propagare la fede⁷⁰, da autentico «apostolo delle genti»: prospettiva poco dopo ribadita nel rilevare che «io ... tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù (*doulagogô*) perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato» (9,27).

In altre circostanze il ricorso al lessico della schiavitù risulta ancor più significativo. Inserirei tutte queste testimonianze in un terzo gruppo, sebbene presentino varietà lessicali e sensibili sfasature di toni. Vi si realizza quanto potremmo indicare come il superamento dell'umana distinzione fra liberi e schiavi. Un superamento, peraltro, da realizzare non abrogando quella plurisecolare istituzione (intento sostanzialmente mai rintracciabile in un autore antico), ma trascendendola in un'inedita dimensione spirituale⁷¹. Ne abbiamo già ricordato⁷² una testimonianza esemplare, in

⁶⁹ Significative sia la ridondanza che la contrapposizione rinvenibili nel secondo passo, con una *eleuthería* per la quale «Cristo ci ha liberati» che deve indurre a non lasciarsi «di nuovo imporre il giogo della schiavitù (*zygô[i] douléias*)».

⁷⁰ Compito evocato con un linguaggio in cui sono ricorrenti i «termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica», a cominciare proprio da *doulos*: G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2, Vicenza, 2007, 38. Cfr. anche sopra, nt. 64.

⁷¹ Come osserva L. Maganzani, *Appunti sul concetto di dignità*, cit., 530, per Paolo la schiavitù si delineava quale «*status* di dipendenza giuridica pienamente legittimo, cui si derogava solo sul piano religioso come conseguenza della libertà spirituale di ogni fedele nei confronti dell'unico Dio, solo vero *Dominus* di tutti i viventi». Si veda, di recente, anche S. Romanello, *Una parola che edifica* (cfr. 2Cor 12,19). *Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline*, Milano, 2021, 127 ss., spec. 132 ss. (il quale esclude senz'altro che Paolo giungesse a «teorizzare un rifiuto esplicito della struttura domestica e dei dinamismi d'autorità che la costituivano»). Sarei perciò assai cauto nel parlare – con P. Cappellini, *I paradossi di San Paolo*, cit., 680 s. – di un «impulso dato da Paolo alla fuoriuscita (anche giuridica) dalla *Weltanschauung* schiavistica del mondo antico».

⁷² Sopra, § I. Per una congiunta lettura di questo e dei passi indicati fra un attimo, per tutti, R. Gayer, *Die Stellung des Sklaven*, cit., spec. 169 ss.

Prima lettera ai Corinzi 12,13: «tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi». Assai vicino il lessico rinvenibile in *Lettera ai Colossesi* 3,11 («qui non c'è più Greco o Giudeo ... schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti») e soprattutto in *Lettera ai Galati* 3,28-29: «non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero (*ouk eni doulos oudè eléutheros*); non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa»⁷³.

Anche in questa condizione di erede sarà poi da distinguere una prima fase, in età di fanciullo che, «pur essendo padrone di tutto (*kyrios panton*), in nulla differisce da uno schiavo (*oudèn diaphérei doulou*)», da una seconda – «quando venne la pienezza del tempo (*to pléroma tou chronou*)» –, in cui si riceve «l'adozione a figli (*huiiothesía*)» e davvero «non sei più schiavo, ma figlio» (4,1-7). Nella prima missiva ai Corinzi leggiamo anche, in precedenza (7,21-22), che ognuno deve conservarsi nella stessa condizione in cui si trovava quando è stato chiamato da Dio. Quindi se «sei stato chiamato da schiavo ... non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, approfitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore (*apeléutheros kyriou*)». Il miglioramento di *status* – e del titolare del “patronato” – risulta certo virtuale, solo extramondano⁷⁴. Altrimenti, in effetti, gli schiavi sono apertamente esortati a obbedire ai

⁷³ Individua proprio in questa «prosa smagliante di Paolo» una delle più eloquenti testimonianze di come «il cristianesimo dei Vangeli avesse al suo centro un'idea dirompente di eguaglianza – un'eguaglianza nell'amore» A. Schiavone, *Eguaglianza. una nuova visione sul filo della storia*, Torino, 2019, 69. Egli, peraltro, non manca di rilevare come fosse spostata «al regno dei cieli, e solo a quello, l'effettività di quell'eguaglianza tra gli uomini», la quale rimaneva «per ora ... solo ... un'eguaglianza trattenuta, frenata, come rinviata» (p. 71). Da ultimo, vede in quel passaggio della *Lettera ai Galati* «un universalismo giuridico» operante «sulla base di una radicale dislocazione concettuale», in una «nuova dimensione, che abbandona lo spaziale, per aprire ad un nuovo tempo, anche del diritto», P. Cappellini, *I paradossi di San Paolo*, cit., 694. Questo ovviamente nulla toglie alla notevole distanza che persiste – come osservava G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., 12 – fra il «soggettivismo puramente religioso» di Paolo e il «soggettivismo moderno», autentica architrave nell'edificazione del giuridico realizzata nei secoli a noi più vicini.

⁷⁴ Più in generale sottolinea, nell'impostazione di Paolo, la «trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo» J. Taubes, *La teologia politica*, cit., 55.

padroni «come a Cristo» e a loro volta i padroni a comportarsi senza severità, poiché per gli uni e per gli altri «c'è un solo Signore nel cielo, e non vi è preferenza di persone presso di lui»⁷⁵.

In altre occasioni il mutamento di condizione è comunque descritto in termini ancora più netti, nel senso che non si limita al passaggio da schiavo a liberto. Così ai destinatari della *Lettera ai Romani* (8,15) è ricordato che «non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi» (*huiiothesía*) – è la stessa immagine, come appena segnalato, di *Lettera ai Galati* 4,5. Sintomatico anche quanto Paolo scriveva a Filemone riguardo a Onesimo, un suo schiavo fuggitivo⁷⁶, poi «generato» alla fede dallo stesso apostolo. Onesimo che «per questo forse è stato separato da te per un momento: perché tu lo riavessi per sempre; non più però come schiavo, ma molto più che schiavo (*oukéti os doulon all'hypèr doulon*), come fratello carissimo (*adelphòn agapetón*) ... fratello nel Signore»⁷⁷.

Mi fermerei qui. Spero sia valutato con indulgenza il carattere solo orientativo e certo lacunoso di questo censimento testuale, così come l'aver citato i passi prevalentemente in traduzione italiana⁷⁸, senza addentrarmi nelle questioni filologiche – talvolta legate anche al problema dell'effettiva paternità paolina⁷⁹ – che molti di essi sollevano, e che

⁷⁵ Così in *Lettera agli Efesini* 6,5-9; analogamente in *Lettera ai Colossesi* 3,22-4.1. Non mi sembra da trascurare la circostanza che le prescrizioni, invece, siano rivolte solo agli schiavi, per rafforzarne l'obbedienza, nella *Prima lettera a Timoteo* 6,1-2 e in *Lettera a Tito* 2,9-10.

⁷⁶ Stando alla lettura più diffusa, anche se non da tutti condivisa: cfr., di recente, S. Romanello, *Una parola che edifica*, cit., 130 s.

⁷⁷ Si veda *Lettera a Filemone* 15-16.

⁷⁸ Opportunamente il problema della resa linguistica, già dal greco al latino, della scrittura paolina è stato sottolineato più volte nel corso del seminario milanese, fin dalle parole introduttive di Marco Rizzi. Assai efficace, e documentatissimo, lo *specimen* proposto da Elia Angelo Corsini, inerente ai «tecnicismi giuridici» e in particolare alla terminologia impiegata riguardo a giustizia, pena e vendetta. In particolare, circa il greco di Paolo trovo illuminanti – oltre che assai gustosi – gli aneddoti (con protagonisti Emil Staiger e Kurt Latte) riferiti da J. Taubes, *La teologia politica*, cit., 22 s.

⁷⁹ Che si tende a escludere per quasi metà delle *Lettere*, ossia sei su tredici (oltre alla *Lettera agli Ebrei*): così condensa quella che ormai appare la *communis opinio* in proposito, ad esempio, G. Barbaglio, *Introduzione*, cit., 7.

richiederebbero competenze esegetiche ben diverse dalle mie. Anche a livello di contenuti dottrinali e implicazioni teologiche sono consapevole che simili testimonianze meriterebbero un'analisi ben più approfondita. A me premeva semplicemente dar conto dell'ampiezza ed eterogeneità di quei riferimenti alla schiavitù, la gravidanza di un lessico che si prestava a declinazioni differenti ma comunque basilari nella dottrina di Paolo. Che è poi il profilo saliente, come ricordavo in apertura sulle orme di Mazzarino, del configurare in termini nuovi l'idea stessa di libertà.

Non più libertà di partecipazione politica, dal momento che l'apostolo proclama anzi la necessità di una piena sottomissione al potere costituito, «poiché non vi è autorità (*exousía*) se non da Dio» e perciò «chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio» (*Lettera ai Romani* 13,1-2)⁸⁰. Libertà, piuttosto, in Cristo e grazie a Cristo: libertà non di (con)cittadini ma di fratelli, figli – naturali o «adottivi» – di uno stesso Padre.

⁸⁰ Impossibile addentrarsi qui nell'immane dibattito circa le visioni paoline del potere imperiale, con l'eventuale identificazione di quest'ultimo in quella forza «catecontica» di cui leggiamo in *Seconda lettera ai Tessalonicesi* 2,6-7. Fra gli studi più recenti cfr. almeno G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., 102 ss. (in serrato confronto soprattutto col saggio di Taubes più volte già citato); M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, 2013, 11 ss.; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, 2013, spec. 84 ss. Si veda anche M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009, 13 ss., 49 ss. ove altra bibl. e ora G. Brizzi, *Imperium*, cit., spec. 249, 257 ss., 291 ss., secondo il quale la «rivoluzione» paolina si sarebbe «insinuata nelle viscere e nei gangli stessi dell'impero», ma inserendosi «in un *kòsmos* ecumenico dominato da Roma senza dapprima turbarlo troppo» (p. 291).

CRIMEN E PECCATUM: LE VICENDE DI UNA DISTINZIONE PSEUDO-PAOLINA

Marco Rizzi

Nel *Decretum* di Graziano, nel primo capitolo della *Distinctio* LXXXI che tratta dei requisiti per l'ordinazione alla dignità episcopale, viene stabilito un criterio previo discriminante, così formulato: *Sine crimine id est sine graui peccato debet esse qui ordinatur episcopus*. L'identità tra *crimen* e *graue peccatum* è ricondotta dal compilatore al magistero paolino ed estesa ad ogni grado della gerarchia ecclesiastica:

Apostolus Paulus, quando elegit ordinandos uel presbiteros, uel diacones, et quicumque ordinandus est ad preposituram ecclesiae, non ait: «Si quis sine peccato est», (hoc enim si diceret, omnis homo reprobaretur, et nullus ordinaretur,) sed ait: «Si quis sine crimine est»: sicut est homicidium, adulterium, aut aliqua inmunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium et cetera huiusmodi. Crimen autem est graue peccatum, accusatione et dampnatione dignissimum.

Viene qui codificata la distinzione tra i cosiddetti peccati “gravi” o “capitali”, opportunamente elencati nel *Decretum*, che costituiscono un impedimento insuperabile all'accesso agli ordini sacri, e i peccati cosiddetti “veniali” che a quest'altezza di tempo potevano ormai essere rimessi attraverso opportune forme di penitenza ordinaria. Si tratta di una distinzione destinata ad una significativa e paradossale evoluzione al di fuori dell'ordinamento giuridico ecclesiastico quando, nella nuova stagione inaugurata dal costituirsi e dall'affermarsi dello stato assoluto moderno, in qualche modo essa verrà a sancire l'ambito di pertinenza del diritto penale – il *crimen* – che attiene al foro esterno e il cui esercizio è riservato all'autorità politica, limitando la giurisdizione della Chiesa sui semplici fedeli, ormai divenuti anzitutto sudditi, al solo foro interiore e

ai relativi *peccata*, più o meno gravi agli occhi dell'autorità ecclesiastica ¹.

In realtà, come tipico del *Decretum*, il riferimento a Paolo appare mediato dalla esegesi dei Padri, Agostino anzitutto. Infatti, se ci limitassimo ai soli testi paolini relativi all'individuazione delle caratteristiche necessarie a vescovi e presbiteri, non vi si troverebbero materiali sufficienti a fondare la distinzione presente nel *Decretum*. Anzitutto il passo della *Lettera a Tito* 1,6-7, riportato qui secondo il testo della *Vulgata*: Paolo sta invitando il discepolo a ordinare presbitero

quis sine crimine est, unius uxoris vir, filios habens fideles, non in accusatione luxuriae, aut non subditos. Oportet enim episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem: non superbum, non iracundum, non vinolentum, non percussorem, non turpis lucri cupidum.

Poi la *Prima lettera a Timoteo* 3,2-3, che riporta le medesime disposizioni:

Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, ornatum, pudicum, hospitalem, doctorem, non vinolentum, non percussorem, sed modestum: non litigiosum, non cupidum.

Poco più avanti, al v. 10, si aggiungono ulteriori precisazioni, in cui riappare il termine chiave *crimen*: *hi autem probentur primum: et sic ministrent, nullum crimen habentes*.

Già è facile rilevare una discrepanza tra l'elenco paolino dei requisiti

¹ Nell'audizione nella commissione del Parlamento Europeo per le libertà civili del 10 ottobre 2004, il candidato italiano alla carica di Vicepresidente della Commissione Europea con delega a giustizia, libertà e sicurezza, Rocco Buttiglione, per rispondere a una domanda relativa ai diritti delle persone omosessuali ricorse alla medesima distinzione per esporre la propria posizione sul tema: «Come cattolico considero l'omosessualità un peccato, ma non un crimine. La mia è una posizione morale che non incide sui diritti che devono essere riconosciuti a tutti» (*Corriere della sera*, 11 ottobre 2004). Il parere negativo espresso dalla commissione parlamentare a seguito di quella risposta, pur non essendo vincolante, portò al ritiro della candidatura. Tornando di recente su quella vicenda, lo stesso Buttiglione ha giustificato la sua affermazione utilizzando la distinzione tra foro esteriore ed interno: «Io dissi che si tratta oggettivamente di un peccato. Ma non era una questione di sfera pubblica: si voleva giudicare la mia coscienza» (*La stampa*, 29 ottobre 2025).

richiesti ai candidati e l'elenco dei *crimina* del *Decretum*; infatti, anche il più severo dei penitenzieri della Chiesa medievale avrebbe avuto qualche difficoltà a far rientrare l'ubriachezza o le intemperanze dei figli "disubbidienti" tra i peccati irredimibili di un candidato al presbiterato o all'episcopato². Ancor più evidente risulta l'assenza di qualsiasi cenno, anzi del termine stesso *peccatum* a indicare una colpa di gravità minore rispetto a quelle elencate. Proprio su questa assenza, invece, fa leva Agostino nella sua polemica contro Pelagio e i suoi seguaci per smentire la loro (presunta) rivendicazione della possibilità per un cristiano di conservarsi nella condizione di piena libertà dal peccato a seguito del battesimo³. Al contrario, citando la *Lettera di Giacomo* 1,14-15, Agostino ribadisce che la concupiscenza è ancora all'opera e genera il *peccatum* nell'uomo, tanto che si rende necessario supplicare nella preghiera e in particolare nel Padre nostro di ottenere la "remissione dei debiti", cioè dei *peccata*. Tutto questo, però, non cancella l'efficacia del lavacro battesimale, che può essere inficiata solo da una particolare categoria di *peccata* che sono appunto i *crimina*⁴. Per sostenere la sua posizione,

² Ma non nella Chiesa luterana: nel febbraio del 2010 il vescovo di Hannover, Margot Kaessmann, eletta da pochi mesi alla guida dell'intera Chiesa di Germania, fu costretta alle dimissioni dopo essere stata fermata e multata per guida in stato di ubriachezza (si veda l'ANSA del 24 febbraio 2010).

³ Dal punto di vista cronologico la prima attestazione di questo ragionamento appare nel trattato *Sulla perfezione della giustizia dell'uomo*, 17,38, datato al 415 circa, mentre lo scritto *Contro le due lettere dei pelagiani* esaminato in dettaglio qui sopra è collocato al 420/421. Nel passo del trattato sulla giustizia, Agostino polemizza col pelagiano Celestio che, per dimostrare la possibilità dell'impeccabilità umana, adduceva il passo del *Vangelo di Luca* 1,6 in cui i genitori di Giovanni il Battista, Zaccaria ed Elisabetta, vengono definiti *sine querella*, «senza lagnanze» ovvero irreprensibili. Per rispondere all'obiezione, Agostino cita la *Lettera agli Ebrei* 5,1-3, dove si afferma che il sommo sacerdote (e quindi anche Zaccaria) deve offrire sacrifici per i peccati suoi e del popolo: il padre del Battista, quindi, era giusto agli occhi di Dio non perché fosse senza *peccatum*, bensì perché era privo di *crimen*, secondo la medesima distinzione che Agostino ritrova in Paolo: *Hoc agitur, ut hoc simus, si immaculati intellegendi sunt qui omnino sine peccato sunt; si autem immaculati sunt qui sunt sine crimine, etiam in hac vita fuisse atque esse negare non possumus, quia non ideo sine ullo peccato est aliquis, quoniam non habet maculam criminis. Unde et Apostolus cum ministros eligeret ordinandos, non ait: Si quis sine peccato (quod invenire non posset), sed ait: Si quis sine crimine, quod utique posset.*

⁴ Agostino, *Contro le due lettere dei pelagiani*, 13,27.

Agostino pone proprio i passi paolini ora citati a fondamento di una argomentazione *e silentio*, che alla logica moderna può apparire fallace, ma che all'epoca dovette risultare di grande efficacia:

Nullus autem in Ecclesia recte posset ordinari minister, si dixisset Apostolus: «Si quis sine peccato», ubi ait: «Si quis sine crimine est»; aut si dixisset: «Nullum peccatum habentes», ubi ait: «Nullum crimen habentes». Multi quippe baptizati fideles sunt sine crimine; sine peccato autem in hac vita neminem dixerim, quantalibet Pelagiani, quia haec dicimus adversum nos inflentur et disrumpantur insania, non quia peccati aliquid remanet, quod in baptisate non remittatur, sed quia nobis in huius vitae infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, quae fideliter orantibus et misericorditer operantibus quotidie remittantur⁵.

È interessante osservare come nell'argomentazione proposta in questo passo da Agostino si intreccino problematiche e prospettive assai diverse, che vanno ben al di là di quella che sembra essere la preoccupazione originaria di Paolo di selezionare personale adeguato per i ruoli di responsabilità comunitaria. Anzitutto, il delicato problema dell'efficacia del battesimo e della persistenza dei suoi effetti purificatori che Agostino deve comporre con la sua convinzione dei perduranti effetti sull'umanità della caduta genesiaca, senza per questo cadere nel rigorismo elitistico che caratterizzava la proposta spirituale, ancor prima che teologica, di Pelagio e dei suoi seguaci. A ciò connesso, si aggiungeva il mutato quadro ecclesiologicalo e il contesto storico proprio della Chiesa africana, che dalla vicenda di Donato in poi aveva visto spesso contrapporsi alla realtà di una gerarchia ormai saldamente strutturata, ma non sempre adeguata ai suoi compiti e alla dignità stessa del ministero, l'ideale della perfezione necessaria a chi fosse chiamato a ricoprire l'incarico sacerdotale e ad amministrare i sacramenti nel nome di Dio. Introducendo la distinzione, originariamente assente in Paolo, tra *crimen* e *peccatum*, Agostino ottiene il duplice risultato, da un lato, di ribadire la peccabilità inevitabile di tutti i cristiani e, dall'altro, di negare sul fondamento dell'autorità paolina la richiesta di *standard* comportamentali troppo rigidi per l'accesso alle cariche ecclesiastiche, giacché il confine è determinato dall'assenza di ben specifici *crimina*, non da un qualsiasi *peccatum*.

⁵ Agostino, *Contro le due lettere dei pelagiani*, 14,28.

Agostino riprende questo ragionamento nella quarantunesima omelia del *Commento al Vangelo di Giovanni*, tenuta all'incirca nel medesimo torno di tempo dello scritto contro le due lettere, in un contesto esegetico, dunque non immediatamente legato alla polemica antipelagiana. Agostino vi ricorre questa volta per giustificare la sua visione antropologica caratterizzata dal concetto di peccato "originale". Illustrando la pericope in cui Gesù dibatte con i suoi primi seguaci sul significato della libertà⁶, Agostino conclude con le parole di Gesù stesso secondo cui *omnis, qui facit peccatum, servus est peccati*. Solo al Figlio è data la possibilità di liberare l'uomo dal peccato e di renderlo così effettivamente libero. A questo punto, alquanto inopinatamente Agostino introduce la distinzione tra *crimen* e *peccatum* per affermare che essere liberi dal primo costituisce la necessaria preconditione per poter accedere alla vera, piena libertà concessa dal Figlio:

Prima est ergo libertas, carere criminibus. Ideo et apostolus Paulus quando elegit ordinandos vel presbyteros vel diaconos et quicumque ordinandus est ad praeposituram Ecclesiae, non ait: «Si quis sine peccato est»; hoc enim si diceret, omnis homo reprobaretur, nullus ordinaretur; sed ait: «Si quis sine crimine est», sicuti est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium, et caetera huiusmodi. Cum coeperit ea non habere homo (debet autem non habere omnis christianus homo), incipit caput erigere ad libertatem: sed ista inchoata est, non perfecta libertas⁷.

Si tratta di una libertà imperfetta, perché il battesimo, pur avendo rimesso tutte le colpe anteriori, non ha risanato la debolezza intrinseca alla natura umana come conseguenza del peccato originale; tuttavia, una simile infermità che si manifesta nella pressoché quotidiana caduta nel peccato non inficia la possibilità di avviare il cammino verso la vera libertà: solo i *crimina*, i "peccati gravi", rappresentano un ostacolo insormontabile – si osservi come Agostino tralasci qui ogni accenno all'ubriachezza, espressamente menzionata invece dai due luoghi polini di partenza. Se nel passo citato in precedenza la questione dei criteri di selezione del personale ecclesiastico poteva risultare rilevante anche per la

⁶ Gv 8,34.

⁷ Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 41,10.

polemica antipelagiana, nel commento a Giovanni l'argomento è del tutto estrinseco e serve solo a giustificare la generalizzazione della differenza tra *crimen* e *peccatum*, che proprio grazie all'autorità di Agostino verrà universalmente recepita in ambito occidentale.

Essa appare ormai consacrata da Gregorio Magno nei *Moralia in Iob* 21,12, che segue pedissequamente l'argomentazione agostiniana, ma aggiunge una importante specificazione, introducendo l'idea delle conseguenze mortifere dei *crimina*, che divengono così "peccati mortali":

Hoc inter peccatum distat et crimen quod omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen. Et in hac uita multi sine crimine, nullus uero uiuere sine peccatis ualet. Vnde et praedicator sanctus, cum uirum dignum gratia sacerdotali describeret, nequaquam dixit: si quis sine peccato; sed: si quis sine crimine est. Quis uero esse sine peccato ualeat, cum Ioannes dicat: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et ueritas in nobis non est. In qua uidelicet peccatorum et criminum distinctione pensandum est quia nonnulla peccata animam polluunt, nam crimina exstinguunt.

A sua volta, per canonizzare i requisiti per l'accesso alle cariche ecclesiastiche il *Decretum* sembra tornare all'uso originario delle citazioni paoline, ma recependo pure la posteriore distinzione agostiniana tra i due tipi di colpa; il cerchio parrebbe quindi chiudersi. Resta però da sciogliere il dubbio se sia pienamente fondata nel testo paolino la potenziale opposizione tra *peccatum* e *crimen* rilevata e sviluppata da Agostino. A questo fine, decisivo appare l'esame delle scelte dei traduttori nel passaggio dal greco al latino; in questo senso, il caso del percorso che ha condotto al capitolo del *Decretum* qui in esame risulta particolarmente illuminante per comprendere quanto detto in apertura circa il differente grado di specializzazione del lessico giuridico greco rispetto a quello romano e le conseguenze che ciò ha comportato per la recezione di Paolo in occidente.

Nei passi in questione della *Lettera a Tito* e della *Prima lettera a Timoteo* il costrutto di preposizione e sostantivo *sine crimine* rende l'aggettivo greco *anegkletos*, mentre nella sola *Prima lettera a Timoteo* l'aggettivo *irreprehensibilis* rende *anepilemptos*, anch'esso un aggettivo. Già solo a questo punto, è facile comprendere come il traduttore latino non avesse, o non ritenesse di avere, un aggettivo corrispondente al greco *anegkletos*, mentre nell'altro caso può fruire di una più o meno perfetta

corrispondenza. *Anegkletos* è aggettivo deverbativo, con alfa privativo in prefisso, da *egkaleo*, che significa «rimproverare», «incolpare» in senso assai generale; solo in contesti specificamente giuridici assume il significato tecnico giudiziario-legale di «perseguire», «chiamare a giudizio», «incriminare», tanto che *anegkletos*, scarsamente attestato nel greco, va semanticamente a sovrapporsi ad *anepilemtos*, «irreprensibile», «senza rimprovero». Quest'ultimo è anch'esso un aggettivo deverbativo con alfa privativo da *epilambano* che indica «assalire», «muovere contro», «invadere», così che la traduzione *irreprehensibilis* appare ben corrispondere al greco, nel caso in cui, come qui, il termine sia riferito a una persona. Se le attestazioni del composto sono rare al di fuori del vocabolario cristiano, *reprehensibilis* al contrario compare a partire dal II secolo in una lettera inviata da Marco Aurelio a Frontone⁸ e in opere di grammatici⁹, nel senso di «soggetto a critiche», stilistiche o morali che siano. Non è quindi difficile immaginare che il traduttore di Paolo abbia operato un calco del greco, aggiungendo il prefisso negativo e dando vita al nuovo aggettivo composto latino *irreprehensibilis*, se pure non fosse già esistente anche solo a livello di lingua parlata.

Al contrario, una simile possibilità non sembra essere stata colta nel caso di *anegkletos*, così da rendere necessario il ricorso alla perifrasi *sine crimine* che però ne sposta sottilmente il fuoco semantico, dalla condizione negativa e passiva, propria del composto greco, a una condizione positiva e attiva: il non essere soggetto a critiche o accuse diviene la condizione oggettiva di esserne privo. Inoltre, mentre il greco *anegkletos* non ha una precipua valenza legale, il latino *crimen* indica specificamente l'accusa in tribunale, tanto che la sua evoluzione semantica, a partire dal I secolo a.C., vira verso il significato di «colpa», «delitto» che verrà fatto poi proprio dalla tradizione cristiana. Nel caso della *Lettera a Tito*, potrebbe essere stata la presenza del termine tecnico *kategoria*, reso con *acusatio*, a spingere il traduttore in una direzione più «giuridica». A questo riguardo, si può rilevare che in due luoghi della traduzione latina risalente al IV secolo del trattato *Contro le eresie* di Ireneo compare l'aggettivo

⁸Frontone, *Lettere* 3,5.

⁹P. Porfirione, *Commento a Q. Orazio Flacco*, serm. 1,2,83 (ed. Holder, 236,12); Donato, *Interpretazioni virgiliane*, ad *Aen.* 1,205 (ed. Georgii, I 49,1), ad *Aen.* 4,20 (ed. Georgii, I 358,23).

*inaccusabilis*¹⁰, mentre non si hanno tracce di un costrutto come *incriminabilis*: entrambe queste forme avrebbero costituito un calco del greco come avvenuto nel caso di *anepilemptos* con *irreprehensibilis*. Tuttavia, nella tradizione manoscritta della *Lettera ai Filippesi* 3,14, compare una variante che riporta il termine, attestato solo nei papiri, *anegklesia*, «indennità», «non perseguibilità», al posto dell'espressione *ano klesis*, «chiamata dall'alto», del *textus receptus*¹¹: orbene, nel trattato *Sulla risurrezione dei morti* 23,9, Tertulliano sembra avere a disposizione una versione di questa particolare forma testuale che rende il sostantivo *anegklesia*, anch'esso derivato da *egkaleo* con alfa negativa, attraverso il calco *incriminatio* che nel contesto vale «innocenza». In linea teorica, dunque, non sarebbe risultato impossibile coniare l'aggettivo corrispondente *incriminabilis*, «innocente», «non incriminabile», e utilizzarlo nei passi delle due lettere paoline che interessano qui. Occorre domandarsi il perché non sia accaduto. Tanto più che la scelta di tradurre *anegkletos* con *sine crimine* non doveva risultare univoca né sempre soddisfacente; infatti, mentre in tutto l'epistolario paolino *anepilemptos* è sempre reso con *irreprehensibilis*¹², nel caso di *anegkletos* si riscontra una significativa variante: se nella *Prima lettera ai Corinzi* 1,8, l'invito rivolto ai destinatari a mantenersi *anegkletoi* nell'attesa del giorno del Signore è ancora tradotto con la perifrasi *sine crimine*, nella *Lettera ai Colossesi* 1,22, l'ammonimento a presentarsi analogamente *anegkletoi* alla presenza del Signore viene reso invece con l'aggettivo *irreprehensibiles*, stabilendo così la sostanziale sovrapposizione semantica tra i due aggettivi greci e indicando che la torsione in senso giuridico del termine *anegkletos* nelle altre occorrenze è una scelta del traduttore latino, più che un'intenzione di Paolo.

Lo stesso Girolamo, che non pare essere intervenuto nella revisione delle lettere paoline che ha condotto dalle *Veteres Latinae* alla *Vulgata*,

¹⁰ Ireneo, *Contro le eresie* 2,5,1; 4,31,1.

¹¹ La variante testuale è attestata ancora in Ecumenio, un autore bizantino del IX secolo.

¹² Oltre che nei due passi esaminati, il termine compare in 1 Tm 5,7, dove Paolo ammonisce che le vedove siano *anepilemptoi*, *irreprehensibiles*; 1 Tm 6,14, dove Paolo raccomanda al discepolo di conservarsi *anepilempton*, *irreprehensibilem*, in attesa del ritorno di Cristo.

limitandosi solo ai Vangeli, manifesta più di una perplessità al riguardo. In un passaggio della *Lettera* 69,8, del 400 circa, discutendo delle qualità del vescovo, Girolamo collega i due luoghi paolini senza eccepire sulla loro traduzione:

«Oportet ergo episcopum inreprehensibilem esse»: id ipsum, quod ad Titum: «Si quis est sine crimine», omnes uirtutes in uno sermone comprehendit et paene rem contra naturam exigit. Si enim omne peccatum, etiam in otioso uerbo, reprehensione dignum est, quis est ille qui absque peccato, id est sine reprehensione, uersetur in mundo?

È interessante osservare come Girolamo ritenga impossibile che esista qualcuno in grado di essere del tutto *irreprehensibilis*, se questo significa essere senza peccato, ovvero senza neppure una piccola parola fuori posto. Si tratta del problema che Agostino si troverà ad affrontare di lì a una quindicina di anni; Girolamo, però, non risponde all'interrogativo ricorrendo alla distinzione tra peccato grave e lieve, *crimen* e *peccatum*, che altrove mostra di conoscere, senza però svilupparne implicazioni sul piano teologico o esegetico, ma recependola come una ovvia constatazione¹³. Probabilmente, nel passo qui esaminato, dato il carattere occasionale della lettera e le competenze del destinatario, Girolamo non ha ritenuto opportuno soffermarsi sui dettagli del testo biblico.

Quando invece si tratta di scritti di taglio più specificamente esegetico o dottrinale, Girolamo esprime tutti i suoi dubbi sulle scelte dei traduttori, sottolineando la sostanziale equivalenza tra i due termini greci *anegkletos* e *anepileptos*, come osserva proprio nel *Commento alla lettera a Tito* 1,6-7, redatto nel 386/387: *Primum itaque sine crimine sit, quod puto alio uerbo ad Timotheum irreprehensibilem nominatum*. Ancora più nettamente, nel *Commento ad Aggeo* 2, del 393, non si perita di utilizzare l'aggettivo *irreprehensibilis* per rendere *anegkletos* in entrambi i luoghi delle due lettere, specie in quella indirizzata a Tito che viene riportata *verbatim* con la propria traduzione, mentre quella a Timoteo è citata in forma diretta con una infinitiva, segno che Girolamo teneva a far valere la propria traduzione del testo paolino:

¹³ Girolamo, *Lettere* 108,15 (... *leuia peccata ... grauissimorum criminum*); 159,7 (... *non mortali crimine ... sed leui modicoque peccato*); *Commento al Vangelo di Matteo*, 1, p. 88 (... *mortali crimine ... minora peccata*).

Loquitur et apostolus ad Timotheum episcopum non solum irreprehensibilem esse debere et unius uxoris uirum et sapientem et pudicum et ornatum et hospitalem, sed etiam doctorem. Et ne casu hoc dixisse uideretur, ad Titum quoque super presbyteris, quos et episcopos intellegi uult, ordinandis eadem cautela seruatur: «Propter hoc dereliqui te Cretae, ut quae residua erant corrigeres et ordinares per ciuitates presbyteros, sicut ego praecepi tibi, si quis est irreprehensibilis, unius uxoris uir, filios habens fideles, non in accusatione luxuriae uel in subiectos; oportet enim episcopum irreprehensibilem esse sicut dei dispensatorem ...».

Infine, a conferma dell'analisi sin qui condotta, vale il *Dialogo contro i pelagiani* 1,22, scritto nel medesimo anno in cui Agostino redigeva il trattato sulla giustizia, il 415, dove Girolamo chiosa l'espressione della *Lettera a Tito* secondo cui *oportet autem episcopum esse sine crimine*, osservando che l'espressione sarebbe da rendersi meglio con *sine accusatione*, perché *hoc enim magis anegkletos*¹⁴ *sonat*. Tuttavia, le perplessità di Girolamo rimasero senza seguito nella *Vulgata*, non solo per la difficoltà di modificare un testo ormai consolidato, ma forse anche per la curvatura che avevano ormai preso l'uso e l'interpretazione del passo della *Lettera a Tito* tra la metà del IV e quella del V secolo.

Nella lunga lettera indirizzata alla Chiesa di Vercelli per esortarla a superare le discordie intestine che impedivano l'elezione del successore del vescovo Limenio, Ambrogio tratteggia la figura del vescovo ideale e ne illustra gli aspetti caratteriali e comportamentali. Per introdurre una prima volta la coppia delle citazioni paoline accostate come equivalenti, egli usa la formula *apostolus formam dedit*, dove *forma* vale genericamente "norma", "principio guida", di carattere generale o specifico¹⁵. Passando poi a un più puntuale esame di tali caratteristiche, Ambrogio si sofferma sulla prescrizione paolina che il vescovo sia *unius uxoris uirum*, «sposato una sola volta» per darne un'interpretazione particolare, che assume i caratteri di una vera e propria disquisizione giuridica, in cui la *forma* precedente diviene la *lex praecepti*, che impedisce di leggersi l'obbligo di essere sposati per accedere all'episcopato perché si tratterebbe di una estensione indebita della norma. In questa medesima

¹⁴ In caratteri greci nei manoscritti.

¹⁵ Ambrogio, *Lettere fuori collezione* 14,61.

prospettiva, Ambrogio interpreta l'espressione *filios habens fideles* per dedurne che essa riguarda chi ha prole già al momento dell'elezione, ma una volta divenuto vescovo non può generarne altri, né tantomeno contrarre un secondo matrimonio:

Unius uxoris virum praecipiat esse, non quo exsortem excludat coniugii – nam hoc supra legem praecepti est –, sed ut coniugali castimonia servet ablu-tionis suae gratiam neque iterum ut filios in sacerdotio creare apostolica invitetur auctoritate; «habentem enim filios» dixit, non facientem neque coniugium iterare¹⁶.

Ambrogio spiega la sua interpretazione riferendosi a quanti, invece, interpretavano a suo dire lo *unius uxoris virum* come riferito a un eventuale matrimonio celebrato dopo il battesimo, dato che questo avrebbe cancellato la “colpa” costituita da eventuali matrimoni contratti prima di esso e quindi eliminato ogni impedimento all'episcopato. Ambrogio controbatte che certamente il battesimo cancella la colpa dei rapporti adulterini o comunque non sanciti da sponsali, ma non elimina il vincolo giuridico del matrimonio, sia stato esso unico – il caso dell'*unius uxoris virum* – o iterato – e in questo caso il dettato paolino determina l'incompatibilità con la carica episcopale. La conclusione del ragionamento risente dalla *forma mentis* e dello stile del fine giurista quale Ambrogio era:

Culpa enim lavacro, non lex solvitur, nulla enim culpa coniugii sed lex est. Quod legis est igitur non remittitur quasi culpa, sed tenetur quasi lex. Ideo et apostolus legem posuit dicens: «Si quis sine crimine est, unius uxoris vir». Ergo quia sine crimine est unius uxoris vir, tenetur ad legem sacerdotii suscipiendi, qui autem iteraverit coniugium culpam quidem non habet coinquinati, sed praerogativa exiuitur sacerdotis¹⁷.

Le citazioni di Paolo si collocano qui su un preciso sfondo giuridico, in cui il loro dettato viene apertamente definito *lex*; nella visione di Ambrogio, pure la legislazione matrimoniale romana viene assunta come propria dalla Chiesa, perché l'ingresso in essa dopo il battesimo non

¹⁶ Ambrogio, *Lettere fuori collezione* 14,62.

¹⁷ Ambrogio, *Lettere fuori collezione* 14,63.

determina la caduta del vincolo giuridico contratto in precedenza dal neofita. La formula conclusiva del ragionamento – si potrebbe dire, in punto di diritto – richiama una coppia ben nota ai giuristi: *Diximus quid legis sit, dicamus etiam quid rationis*¹⁸.

La lettera di Ambrogio alla Chiesa di Vercelli è l'ultima a noi nota e risale con ogni probabilità al 396. In precedenza, l'autore oggi conosciuto come Ambrosiaster aveva fatto largo uso dell'espressione *lex nostra* in contrapposizione alla legge mosaica; ma certamente in un passo come quello delle *Questioni sul vecchio e nuovo Testamento* 114,11 in cui la polemica è diretta contro i gentili e le loro pratiche religiose, il termine assume una più netta caratterizzazione nel senso dell'ordinamento interno della Chiesa, in specie con riferimento alle norme paoline per l'accesso all'episcopato e al sacerdozio:

Lex nostra, quos stultos uocant, antestites et ministros sine crimine sanctos et inreprehensibiles praecipit ordinari; e contra autem paganorum traditi antestites et ministros idoneos sibi esse non posse, nisi ex uiris transfigurentur in feminas, ut licenter et publice muliebria patiantur et discussis in aqua inhoneste crinibus mollem quassatam que uocem et turpem emittant.

In parallelo al prendere forma della *lex* interna alla Chiesa, la resa latina con *sine crimine* del greco *anegkletos* doveva dunque scivolare sempre più nella direzione di una “giuridicizzazione” della coppia di testi paolini, che troverà compimento nel *Decretum*. Che però il ruolo decisivo per un tale esito sia stato determinato dalle scelte di traduzione confluite poi nella *Vulgata* e non dall'intenzione di Paolo, è mostrato dalla diversa resa del termine *anegkletos* nelle traduzioni per così dire indirette delle due citazioni, ovvero quando risultano inserite nelle versioni latine di opere esegetiche di autori greci. È il caso della traduzione, risalente al VI secolo, del *Commento al Levitico* di Esichio di Gerusalemme, autore della metà del V, il cui originale greco non è peraltro sopravvissuto. L'*anegkletos* della *Lettera a Tito* 1,7 viene reso sempre con *irreprehensibilis* in due luoghi distinti della monumentale opera:

¹⁸ Ambrogio, *Lettere fuori collezione* 14,64. Il nesso *ratio legis* compare nello pseudo Quintiliano, *Declamazioni minori* 323,9; in Tertulliano, *Contro Marcione* 4,23,11, e nell'Ambrosiaster, *Commento alla seconda Lettera ai Corinti* 2,3; diventa di uso ricorrente nei *Codici* di Teodosio e di Giustiniano e nelle *Pandette*.

De quibus scribebat Paulus: «Oportet enim episcopus irreprehensibilem esse sicut Dei dispensatorem», sed quomodo irreprehensibilis, id est accusatione mundus et a querela omni liber sit, his quae postea sequuntur ostendit ¹⁹.

Ancora più chiara l'interpretazione del testo paolino in chiave etica e morale nell'uso della seconda citazione:

«Oportet enim episcopus irreprehensibilem esse sicut Dei dispensatorem». Qui autem dispensat quae Dei sunt, opus habet eos quorum dispensator est virtutibus praecedere. Nam quomodo illos dispensare, quomodo disponere poterit ²⁰.

Ma c'è di più – e si tratta probabilmente della ragione decisiva. La traduzione di *anegkletos* con *irreprehensibilis* nella *Lettera a Tito* 1,7, era caratteristica del testo utilizzato da Pelagio, che nel suo *Commento alle lettere di Paolo* rendeva l'intero versetto in questo modo: *oportet enim episcopum irreprehensibilem esse*. Alcuni copisti, però, non si sono peritati – per scelta o per semplice *tic* mnemonico – di normalizzare il testo secondo la *Vulgata* cassando l'aggettivo e reintroducendo la perifrasi *sine crimine* ²¹. Al circolo di Giuliano di Eclano, erede di Pelagio e anch'egli oggetto degli strali polemici di Agostino, va ricondotta la traduzione latina, databile alla metà del V secolo, del *Commento alle lettere di Paolo* di Teodoro di Mopsuestia, scrittore greco contemporaneo di Agostino. *Anegkletos* è sempre tradotto con *irreprehensibilis*, ma una volta arrivato al punto in questione della *Lettera a Tito* l'anonomo traduttore si sentì in dovere di aggiungere una glossa che pare denunciare la consapevolezza che nella battaglia teologica ed esegetica la vittoria era ormai assegnata ad Agostino:

«Oportet enim episcopus irreprehensibilem esse sicut Dei dispensatorem». Cui enim sollicitudo iniungitur ut quae Dei sunt dispenset *sine crimine* esse eum convenit.

¹⁹ Esichio, *Commento al Levitico* 2,876C.

²⁰ Esichio, *Commento al Levitico* 6,1064B.

²¹ Si veda l'apparato critico dell'edizione di E. Souter, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul*, 4 vol., Cambridge, 1922-1931, II, 527.

PER UN APPROCCIO LESSICALE AI TERMINI “GIURIDICI” NEL *CORPUS PAULINUM* E ALLE LORO TRADUZIONI LATINE

Elia Angelo Corsini

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Un *hapax* pseudo-paolino: δίκη ~ *poena* in 2 Ts 1,9. – 3. Una traduzione peculiare per un termine comune: il caso di ἐξουσία ~ *licentia* in 1 Cor 8,9. – 4. Una traduzione peculiare nelle *Veteres Latinae*: il caso di δικαίωμα ~ *constitutio* in Eb 9,1. – 5. Conclusioni.

1. *Introduzione*

Studiare la presenza e l'utilizzo di elementi giuridici nelle lettere del *Corpus Paulinum* è un campo d'indagine di portata interdisciplinare che si presta a svariati approfondimenti di natura storico-culturale, ivi compresi, tra gli altri, affondi di tipo giuridico, storico-religioso, teologico e filosofico. La prospettiva che ho deciso di adottare in questo studio è di tipo filologico-letterario e, più precisamente, linguistico-lessicale¹. In

¹ Molto utili al riguardo O. Eger, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den Paulinischen Briefen*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 18, 1918, 84-108; J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Ottawa-Paris, 2000; A. Papatthomas, *Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus. Eine semantisch-lexikalische Untersuchung auf der Basis der zeitgenössischen griechischen Papyri*, Wien, 2009; M. Rizzi, *La “legge” di Paolo tra testi, contesti e traduzioni*, in questo volume. Sebbene la sezione dedicata alle lettere paoline non sia ancora stata edita, merita di essere qui menzionato anche F. Siegert et al. (Hrsg.), *Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament*, Berlin-Boston, 2023-, un ambizioso progetto editoriale attualmente giunto alla pubblicazione del terzo volume.

altra occasione ho avuto modo di applicare questo approccio all'analisi di singole espressioni e termini giuridici nelle lettere paoline, cercando di mostrare i potenziali vantaggi di una prospettiva lessicale per un'indagine interdisciplinare di questo tipo².

In questa sede vorrei rendere conto di un più ampio ventaglio di casi di studio, che ho potuto raccogliere durante i lavori per la realizzazione della banca dati prevista dal PRIN "L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale", al quale ho partecipato fino a luglio 2025 in qualità di assegnista di ricerca presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Per questo approfondimento ho selezionato alcuni casi significativi sul piano lessicale, dei quali ho preso in considerazione, come si vedrà, sia il testo di partenza in lingua greca sia le varie traduzioni latine attestate nella tradizione patristica occidentale, che rappresentano una prima e più immediata forma di ricezione e interpretazione del testo paolino.

2. Un hapax pseudo-paolino: δίκη ~ poena in 2 Ts 1,9

Il primo caso che propongo in questa rassegna è quello di δίκη, un termine ampiamente diffuso nella letteratura greca superstite di ogni epoca³, ma che compare una sola volta nel *Corpus Paulinum*, ossia in 2 Ts 1,9. Nella prima parte della lettera l'autore descrive il riscatto finale di ogni uomo al momento della rivelazione di Dio, quando i giusti verranno ricompensati per le sofferenze subite, mentre gli ingiusti riceveranno la punizione divina (2 Ts 1,6-10)⁴:

² Mi riferisco agli studi dedicati all'espressione ἀπόκριμα τοῦ θανάτου di 2 Cor 1,9 (E.A. Corsini, *Ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ~ responsum mortis (2 Cor 1.9): alcune considerazioni su un'espressione paolina*, di prossima pubblicazione) e alle traduzioni latine di ἀρραβών (E.A. Corsini, *Translations and Lexical Choices: The Case of ἀρραβών and arrabo/pignus in the Bible*, di prossima pubblicazione presso gli *Annali di Scienze Religiose*).

³ Per una panoramica cfr. tra gli altri G. Schrenk, Δίκη, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (1935), 180-183. Sull'uso di δίκη e sul concetto di giustizia nell'AT cfr. G. Quell, *Der Rechtsgedanke im AT*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (1935), 176-180.

⁴ Il testo greco del NT è citato secondo E. Nestle, K. Aland *et al.* (edd.), *Nouum Testamentum Graece*, XXVIII ed., Stuttgart, 2012 (VII rist. corretta: 2022); il testo latino

⁶ εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῶ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν ⁷ καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἀνεσιν μεθ’ ἡμῶν, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ μετ’ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ⁸ ἐν πυρὶ φλογός, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, ⁹ οἵτινες δίκην τίσουσιν ὅλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ¹⁰ ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν, ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ’ ὑμᾶς, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

⁶ si tamen iustum est apud Deum retribuere tribulationem his qui uos tribulant ⁷ et uobis qui tribulamini requiem nobiscum, in reuelatione Domini Iesu de caelo cum angelis uirtutis eius ⁸ in flamma ignis, dantis uindictam his qui non nouerunt Deum et qui non oboediunt euangelio Domini nostri Iesu, ⁹ qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini et a gloria uirtutis eius, ¹⁰ cum uenerit glorificari in sanctis suis et admirabilis fieri in omnibus qui crediderunt, quia creditum est testimonium nostrum super uos, in die illo.

Come la critica ha sottolineato, il termine δίκη al v. 9 non indica semplicemente la giustizia in un’accezione generale, ma si riferisce piuttosto all’effetto prodotto dall’applicazione della giustizia stessa, ossia la pena ⁵. Tale punizione assume però i caratteri di una vera e propria vendetta, come suggerito dalla dinamica di contraccambio delle afflizioni descritta al v. 6 (ἀνταποδοῦναι [...] θλίψιν) ⁶, ma anche dall’espressione διδόντος ἐκδίκησιν al v. 8, di cui δίκην τίσουσιν (v. 9) è variazione ⁷.

della *Vulgata* si basa invece su R. Weber, R. Gryson (edd.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam uersionem*, V ed., Stuttgart, 2007.

⁵ Cfr. tra gli altri G.L. Green (ed.), *The Letters to the Thessalonians*, Grand Rapids-London, 2002, 291 con nt. 19. Su δίκη nel senso di “pena”, già diffuso nel greco classico, cfr. *LSJ*, s.v. δίκη IV.3; specificamente su δίκη nel NT cfr. F.W. Danker *et al.* (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, IV ed., Chicago-London, 2021 (d’ora in poi *BDAG*), 221 (s.v. δίκη 1) e G. Schrenk, *Δίκη*, cit., 183-184. Tale uso anticipa una tendenza generale ravvisabile anche nel greco patristico, su cui G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 372.

⁶ Sull’idea del contraccambio in 2 Ts 1,6 e sui relativi antecedenti veterotestamentari (ad es. Dt 32,35-36 e Is 63,4 LXX) cfr. R. Fabris (ed.), *1-2 Tessalonicesi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, 2014, 184.

⁷ Sul nesso δίκην τίνειν (“scontare la pena”) cfr. *LSJ*, s.v. τίνω I.a e R. Fabris (ed.), *1-2 Tessalonicesi*, cit., 186 con nt. 12. Sulla dimensione giuridica di διδόντος ἐκδίκησιν (v. 8) cfr. G.L. Green (ed.), *The Letters*, cit., 290.

Sebbene il significato delle due locuzioni sia differente, indicando la prima l'atto di subire una punizione e la seconda quello di attuare una vendetta, in entrambi i casi l'autorità che emette la condanna è Dio, mentre i destinatari sono i peccatori che da Lui si sono allontanati.

Il senso di δίκη in 2 Ts 1,9 viene colto anche dal traduttore latino della *Vulgata*, che ricorre al termine *poena* per indicare, assieme al verbo *dare*, l'assoggettamento degli ingiusti alle pene divine⁸ – si noti in questo caso l'uso del plurale *poenas* in luogo del singolare δίκην. Nel testo latino, peraltro, la correlazione tra *poenas dabunt* (v. 9) e *dantis uindictam* (v. 8) è resa più evidente dall'utilizzo del medesimo verbo *dare*.

Il caso di δίκη ~ *poena* in 2 Ts 1,9 può essere collocato all'interno di un'analisi più estesa, che prenda in considerazione le occorrenze dei due termini al di fuori del *Corpus Paulinum*. Limitandoci ai testi neotestamentari, è possibile mappare il termine δίκη come segue:

Tabella 1. – δίκη (tre ricorrenze nel NT)

Passi	NT	<i>Vulgata</i>	<i>Veteres Latinae</i> ⁹
At 28,4	(ἡ) Δίκη	<i>Ultio</i>	<i>Ultio</i>
2 Ts 1,9	δίκη	<i>poenae</i>	<i>poena</i> / <i>-ae</i>
Gd 7	δίκη	<i>poena</i>	<i>poena</i> / <i>-ae</i>

Per avere un quadro lessicale più completo, è opportuno seguire anche una direzione di analisi inversa, che parta cioè dai lemmi latini impiegati nella *Vulgata*, *poena* e *ultio* (Tabella 1), e risalga a ritroso al testo neotestamentario greco. Ne risulta quanto segue:

⁸ Sull'espressione *poenas dare* nel senso di “essere punito”, “subire una pena” cfr. *Tbll* V.1 1665,7-44 (s.v. *do*).

⁹ Le forme testuali delle *Veteres Latinae* sono ricavate dall'ed. in più volumi curata dall'Erzabtei Beuron (*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, 27 voll., Freiburg, 1948-) o, in sua assenza, dal *Vetus Latina Database* (d'ora in poi *VLD*). I termini riportati tra parentesi tonde sono le forme minoritarie attestate in una o più tradizioni della *Vetus Latina*.

Tabella 2. – *Poena* (tre ricorrenze nel NT *iuxta Vulgatam*)

Passi	<i>Vulgata</i>	<i>Veteres Latinae</i>	NT
2 Ts 1,9	<i>poena</i>	<i>poena</i> / <i>-ae</i>	δίκη
1 Gv 4,18	<i>poena</i>	<i>poena</i> (<i>tormentum</i> , <i>supplic(i)amentum</i>)	κόλασις
Gd 7	<i>poena</i>	<i>poena</i> / <i>-ae</i>	δίκη

Tabella 3. – *Ultio* (tre ricorrenze nel NT *iuxta Vulgatam*)

Passi	<i>Vulgata</i>	<i>Veteres Latinae</i>	NT
Lc 21,22	<i>ultio</i>	<i>ultio</i> (<i>uindicta</i> , <i>iudicium</i>)	ἐκδίκησις
At 7,24	<i>ultio</i>	<i>ultio</i> , <i>uindicta</i> , <i>defensio</i>	ἐκδίκησις
At 28,4	<i>Ultio</i>	<i>Ultio</i>	(ἡ) Δίκη

Ulteriori prospettive emergono dalla mappatura degli altri termini greci che, assieme a δίκη, sottostanno a *poena* e a *ultio* nella *Vulgata*, ossia κόλασις ed ἐκδίκησις, come mostrato in Tabella 2 e 3. Ne riporto di seguito i risultati:

Tabella 4. – κόλασις (due ricorrenze nel NT)

Passi	NT	<i>Vulgata</i>	<i>Veteres Latinae</i>
Mt 25,46	κόλασις	<i>supplicium</i>	<i>supplicium</i> , <i>ignis</i> , <i>ambustio</i> , <i>combustio</i> , <i>poena</i>
1 Gv 4,18	κόλασις	<i>poena</i>	<i>poena</i> (<i>tormentum</i> , <i>supplic(i)amentum</i>)

Tabella 5. – ἐκδίκησις (nove ricorrenze nel NT)

Passi	NT	<i>Vulgata</i>	<i>Veteres Latinae</i>
Lc 18,7	ἐκδίκησις	<i>uindicta</i>	<i>uindicta</i> (<i>ultio</i> , <i>iudicium</i>)
Lc 18,8	ἐκδίκησις	<i>uindicta</i>	<i>uindicta</i> (<i>iudicium</i>)
Lc 21,22	ἐκδίκησις	<i>ultio</i>	<i>ultio</i> (<i>uindicta</i> , <i>iudicium</i>)

At 7,24	ἐκδίκησις	<i>ultio</i>	<i>ultio, uindicta, defensio</i>
Rm 12,19 [cit. Dt 32,35]	ἐκδίκησις [= Dt 32,35 LXX]	<i>uindicta</i> (u.l.: <i>-ae</i>) [Dt 32,35: <i>ultio</i>]	<i>uindicta</i> / <i>-ae</i> [Dt 32,35: <i>uindicta, ultio</i>] ¹⁰
2 Cor 7,11	ἐκδίκησις	<i>uindicta</i>	<i>uindicta</i>
2 Ts 1,8	ἐκδίκησις	<i>uindicta</i>	<i>uindicta</i> (<i>ultio, iudicium</i>)
Eb 10,30 [cit. Dt 32,35]	ἐκδίκησις [= Dt 32,35 LXX]	<i>uindicta</i> (u.l.: <i>-ae</i>) [Dt 32,35: <i>ultio</i>]	<i>uindicta</i> / <i>-ae</i> [Dt 32,35: <i>uindicta, ultio</i>]
1 Pt 2,14	ἐκδίκησις	<i>uindicta</i>	<i>uindicta</i> (<i>ultio</i>)

Infine, per completare il percorso lessicale che si sta delineando, il termine *supplicium* ricorre due volte nel NT *iuxta Vulgatam*: in Mt 25,46, come si è già visto (Tabella 4), corrisponde a κόλασις, mentre in Eb 10,29 traduce τιμωρία, a sua volta *hapax* nel NT greco¹¹. Il lemma *uindicta* compare invece sette volte nel NT *iuxta Vulgatam*, sempre in corrispondenza di ἐκδίκησις (Tabella 5).

L'analisi fin qui condotta permette dunque di mappare almeno parzialmente¹² il campo semantico della punizione e della vendetta nel NT. I risultati complessivi di tale indagine possono essere riassunti in maniera più compatta come segue¹³:

¹⁰ Per ulteriori rese di ἐκδίκησις nelle *Veteres Latinae* cfr. VLD a Dt 32,35.

¹¹ Sulla differenza tra τιμωρία, in cui prevale il carattere vendicativo della punizione (lat. *uindicatio*), e κόλασις, che invece assume i caratteri della correzione (*castigatio*), cfr. ad es. R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, XII ed., London, 1894, 24-26.

¹² Dalla presente indagine restano infatti esclusi termini come ἐκδικέω e δικαίω in greco, oppure *ulciscor* e *uindico* in latino.

¹³ Nota di lettura alla Tabella 6: la cifra tra parentesi nella colonna "Lemma greco" indica il numero di ricorrenze del termine indicato nel NT; la cifra tra parentesi nella colonna "*Vulgata*" indica quante volte il termine latino venga usato come traduzione del corrispondente lemma greco (ad es. δίκη compare tre volte nel NT e viene tradotto due volte con *poena* e una con *ultio* nella *Vulgata*).

Tabella 6. – Prospetto riassuntivo

Lemma greco	Vulgata		Passi NT	Passi paolini
δίκη (3)	corrisponde a	<i>poena</i> (2)	Gd 7	2 Ts 1,9
		<i>ultio</i> (1)	At 28,4	
κόλασις (2)	corrisponde a	<i>supplicium</i> (1)	Mt 25,46	
		<i>poena</i> (1)	1 Gv 4,18	
ἐκδίκησις (9)	corrisponde a	<i>ultio</i> (2)	Lc 21,22 At 7,24	
		<i>uindicta</i> (7)	Lc 18,7 Lc 18,8 1 Pt 2,14	Rm 12,19 [cit. Dt 32,35] 2 Cor 7,11 2 Ts 1,8 Eb 10,30 [cit. Dt 32,35]
τιμωρία (1)	corrisponde a	<i>supplicium</i> (1)	Eb 10,29	

Come emerge dalla Tabella 6, tra NT greco e NT *iuxta Vulgatam* c'è una corrispondenza terminologica imperfetta, in quanto molti lemmi greci presentano due diverse traduzioni latine, le quali a loro volta non traducono sempre il medesimo termine greco. In questo panorama sono tuttavia individuabili alcune tendenze.

Nel caso di ἐκδίκησις, ad es., la traduzione con *uindicta* prevale nettamente in tutto il NT *iuxta Vulgatam*, diventando resa esclusiva all'interno del *Corpus Paulinum*. Proprio nelle epistole paoline tale uniformità caratterizza anche quelle ricorrenze di ἐκδίκησις che si trovano all'interno di una citazione veterotestamentaria, come avviene nella ripresa di Dt 32,35 in Rm 12,19 ed Eb 10,30 (Tabella 5). Che in questi due passi paolini ἐκδίκησις venga tradotto con *uindicta* e non con *ultio*, come invece reca la *Vulgata* in Dt 32,35, non è in sé significativo, visto che *uindicta* è forma adottata già da diverse versioni pregeronimiane in Dt 32,35. Tale dato può tuttavia assumere un certo rilievo all'interno del contesto neotestamentario e specificamente paolino, in cui il prevalere della coppia ἐκδίκησις ~ *uindicta* in altre occorrenze può avere indotto i traduttori

delle *Veteres Latinae*¹⁴ e della *Vulgata* ad adottare il termine *uindicta* in luogo di *ultio* anche nelle citazioni deuteronomiche in Rm 12,19 ed Eb 10,30.

Nel caso di *δίκη* risulta più difficile trarre conclusioni statisticamente affidabili, dato il basso campionario di occorrenze neotestamentarie che abbiamo a disposizione (Tabella 1). Va tuttavia notato che la corrispondenza *δίκη* ~ *poena* riscontrabile in 2 Ts 1,9 e Gd 7 viene alterata solo in At 28,4, in cui il traduttore preferisce la resa *Ultio*. Il contesto è quello del soggiorno di Paolo a Malta, dove l'Apostolo, morso da una vipera, viene guardato dagli abitanti del luogo come un assassino cui la Giustizia abbia finalmente presentato il conto: mentre in 2 Ts 1,9 e Gd 7 *δίκη* ~ *poena* fanno riferimento alla punizione divina in senso generico, in At 28,4 *Δίκη* e *Ultio* indicano la dea Giustizia, personificazione del concetto astratto di vendetta¹⁵. La differenziazione nella resa latina potrebbe dunque rispecchiare il diverso valore lessicale che il greco *δίκη* assume nei tre passi neotestamentari. Questa scelta traduttiva, evidente già nelle versioni pregeronimiane del NT, viene conservata anche all'interno della *Vulgata*.

Tra il NT greco e il NT *iuxta Vulgatam* si viene dunque a creare una sorta di sistema lessicale chiuso, cioè un pacchetto di termini greci e latini tra loro correlati e inseriti in un intreccio autosufficiente di corrispondenze verbali esclusive. Tutti i lemmi greci elencati in Tabella 6 vengono infatti tradotti sempre e solo dai corrispondenti termini latini, i quali a loro volta rimandano esclusivamente ai lemmi greci di partenza. Ora, tale costruzione ha una validità di natura per lo più formale, dato che non riesce a mappare tutti i termini neotestamentari appartenenti all'area lessicale della vendetta¹⁶. Se fossero tuttavia rintracciabili ulteriori sistemi lessicali chiusi nell'ampio bacino del greco e del latino neotestamentari, allora questo modello potrebbe trovare una più salda legittimazione per

¹⁴ Anche nelle *Veteres Latinae*, *uindicta* è forma nettamente prevalente sia in Rm 12,19 sia in Eb 10,30 (cfr. Tabella 5), come attestato rispettivamente in VLD a Rm 12,19 e in H.J. Frede (Hrsg.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, vol. XXV.2: *Epistulae ad Titum, Philemonem, Hebraeos*, Freiburg, 1983-1991, 1481-1482.

¹⁵ Cfr. BDAG, 221 (s.v. *δίκη* 2) e G. Schrenk, *Δίκη*, cit., 183-184.

¹⁶ Cfr. *supra*, nt. 12.

lo studio del lessico biblico, giuridico e non solo. Fermo restando il *caueat* poco fa sottolineato, ossia che tali sistemi chiusi non esauriscono necessariamente un intero campo semantico, essi potrebbero comunque portare alla luce alcune dinamiche traduttive e corrispondenze lessicali di interesse tra il testo greco del NT e la relativa traduzione latina della *Vulgata*.

3. Una traduzione peculiare per un termine comune: il caso di ἐξουσία ~ licentia in 1 Cor 8,9

Una situazione diversa viene offerta da ἐξουσία, un termine ampiamente diffuso nel NT e che conta ventotto ricorrenze nelle sole lettere paoline¹⁷. Ne riporto di seguito l'elenco, indicando contestualmente le traduzioni latine attestate nella *Vulgata*¹⁸.

Tabella 7. – ἐξουσία (ventotto ricorrenze nel *Corpus Paulinum*)

Lemma greco	Vulga3ta		Passi paolini
ἐξουσία (28)	corrisponde a	<i>potestas</i> (in 27 passi)	Rm 9,21; 13,1 (×2). 2. 3 1 Cor 7,37; 9,4. 5. 6. 12 (×2). 18; 11,10; 15,24 2 Cor 10,8; 13,10 Ef 1,21; 2,2; 3,10; 6,12 Col 1,13. 16; 2,10. 15 2 Ts 3,9; Tt 3,1; Eb 13,10
		<i>licentia</i> (in un passo)	1 Cor 8,9

¹⁷ In generale sull'uso di ἐξουσία nel NT e in Paolo cfr. W. Foerster, Ἐξουσία, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (1935), 559-571. Sull'autorità apostolica di Paolo cfr. P.W. Barnett, *Apostle*, in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove-Leicester, 1993, 47-50 e L.L. Belleville, *Authority*, in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul*, cit., 54-57. Per uno sguardo al retroterra filosofico del concetto di libertà, tra ἐξουσία ed ἐλευθερία, cfr. da ultimo P. Stemmer, Exeinai und exousia. *Ein frühes Kapitel aus der Geschichte der Freiheitsidee*, in *Phronesis*, 68.2, 2023, 167-205.

¹⁸ Per la lettura della Tabella 7 cfr. *supra*, nt. 13.

Come mostra chiaramente la Tabella 7, l'aspetto lessicale più peculiare di questo prospetto riguarda la traduzione di ἐξουσία nella *Vulgata*, che a fronte di una netta preferenza per il termine *potestas*¹⁹, opta per *licentia* unicamente in 1 Cor 8,9. Conviene riportare di seguito il passo paolino in questione, corredato dalla traduzione latina della *Vulgata* (1 Cor 8,7-11):

⁷ Ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὕσα μολύνεται. ⁸ Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν. ⁹ Βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. ¹⁰ Ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυστα ἐσθίειν; ¹¹ Ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.

⁷ Sed non in omnibus est scientia: quidam autem conscientia usque nunc idoli quasi idolothytum manducant, et conscientia ipsorum cum sit infirma polluitur. ⁸ Esca autem nos non commendat Deo: neque si non manducauerimus deficiemus, neque si manducauerimus abundabimus. ⁹ Videte autem ne forte haec licentia uestra offendiculum fiat infirmibus. ¹⁰ Si enim quis uiderit eum qui habet scientiam in idolio recumbentem, nonne conscientia eius cum sit infirma aedificabitur ad manducandum idolothyta? ¹¹ Et peribit infirmus in tua scientia, frater propter quem Christus mortuus est.

In questo passo Paolo sta istruendo i destinatari della sua lettera sull'atteggiamento da tenere nei confronti della carne consacrata agli dèi pagani. Coloro che hanno una salda conoscenza (γνῶσις ~ *scientia*) dell'esistenza di un solo Dio possono consumare carni offerte agli idoli senza venirne contaminati, dato che non è il cibo ad avvicinare o allontanare

¹⁹ Nel NT ἐξουσία conta poco più di un centinaio di ricorrenze e viene sempre reso con *potestas* nella *Vulgata*, con l'eccezione di 1 Cor 8,9 qui in esame (cfr. tuttavia *VLD* a 1 Cor 9,5, in cui *licentia* viene segnalata come forma alternativa a *potestas* in alcune versioni pregeronimiane, come attestato ad es. in Agostino, *I connubi adulterini* 1,14,15 e *Il lavoro dei monaci* 4,5 e 7,8; per un rilievo analogo su Gv 10,18 cfr. *TbLL* VII.2 1354,61-63). Sul versante latino, il termine *potestas* conta più ricorrenze rispetto al suo omologo greco, dato che traduce non solo ἐξουσία ma anche i verbi ἐξουσιάζω (Lc 22,25; 1 Cor 6,12 e 7,4 [x2]) e κατεξουσιάζω (Mt 20,25; Mc 10,42) e i sostantivi δύναμις (Lc 21,27) e κράτος (Ap 5,13).

l'uomo da Dio (v. 8). Questo comportamento potrebbe tuttavia indurre in errore le persone più deboli, che non sono dotate di una scienza altrettanto stabile e restano intimamente legate alle vecchie usanze pagane (v. 7). Pur scandalizzandosi alla vista dei forti che consumano carne immolata, i deboli potrebbero infatti seguirne l'esempio, contaminando così la loro coscienza con la convinzione di essere caduti nell'idolatria senza avervi opposto resistenza (vv. 10-11). Per questo motivo Paolo mette in guardia i suoi destinatari affinché la loro ἐξουσία ~ *licentia* (v. 9) non sia motivo di scandalo per i loro fratelli meno saldi nella fede²⁰.

Il significato del termine ἐξουσία in questo passo è stato ampiamente studiato: alcuni lo intendono e traducono come “libertà”, altri come “autorità” o “potere d'azione”, altri ancora come “libertà” o “diritto di scegliere”, in riferimento alle convenzioni sociali che caratterizzavano un certo gruppo della comunità cristiana di Corinto²¹. Oltre a questo, ἐξουσία viene parimenti collegato all'espressione πάντα (μοι) ἔξεστιν di 1 Cor 6,12-

²⁰ Su tale interpretazione del passo cfr. tra gli altri R.A. Horsley, *Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8-10*, in *The Catholic Biblical Quarterly*, 40.4, 1978, 574-589; G. Barbaglio (ed.), *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 1995, 383-385; F. Manzi (ed.), *Prima lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, Milano, 2013, 123-124. Per un'analoga riflessione di Paolo sulle abitudini alimentari e sulla loro liceità si veda anche il cap. 14 della *Lettera ai Romani*; sul tema cfr. ad es. D.J. Rudolph, *Paul and the Food Laws. A Reassessment of Romans 14:14, 20*, in G. Boccaccini, C.A. Segovia (eds.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis, 2016, 151-182; D. Kim, *Romans 14 and Impurity in the Mishnah*, in *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 16, 2020, 79-104; da ultimo M. Sanfridson, *Paul and Sacrifice in Corinth. Rethinking Paul's Views on Gentile Cults in 1 Corinthians 8 and 10*, Tübingen, 2025.

²¹ Secondo alcuni studiosi, la frequentazione dei banchetti pagani potrebbe rispondere alla semplice volontà di partecipare alla vita comunitaria della città oppure al desiderio di conservare un'abitudine (quella, cioè, di consumare carne) propria di una élite privilegiata della società di Corinto: sulla questione cfr. ad es. G. Barbaglio (ed.), *La prima lettera ai Corinzi*, cit., 386-387 e A.C. Thiselton (ed.), *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids-Cambridge, 2000, 607-612, con ulteriore letteratura; più scettico P.L. Tite, *Roman Diet and Meat Consumption. Reassessing Elite Access to Meat in 1 Corinthians 8 and 10*, in *Journal for the Study of the New Testament*, 42.2, 2019, 185-222. Secondo un'altra interpretazione, il comportamento dei forti manifesterebbe invece una forma di arroganza, un senso di superiorità dovuto alla consapevolezza di possedere una conoscenza più profonda (cfr. ad es. C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, Cambridge, 2005, 75-76).

13 e 10,23, ma anche a quell'autorità che Paolo in quanto Apostolo rivendica sui propri seguaci e che egli stesso definisce altrove come ἐξουσία, come ad es. in 1 Cor 9,12 e 18²². In questo secondo caso, il termine assumerebbe una dimensione per così dire didattica, in cui il comportamento dei forti sembra costituire una sorta di modello etico nei confronti dei più deboli, un *exemplum* opposto e alternativo a quello rappresentato da Paolo: l'ἐξουσία di quelli si contrappone dunque all'ἐξουσία dell'Apostolo²³.

Ciò che rileva approfondire in questa sede è la ricezione di ἐξουσία in 1 Cor 8,9 in ambito latino. All'interno della *Vulgata* – ma la situazione risulta piuttosto omogenea anche nelle *Veteres Latinae*²⁴ – il termine viene tradotto con *licentia*, in controtendenza rispetto alla resa con *pote-stas* che prevale in tutti gli altri casi, non solo nel *Corpus Paulinum* ma anche nell'intero NT²⁵. Al di là della corretta interpretazione del termine e del significato esatto che gli studiosi moderni attribuiscono a 1 Cor 8,9, è chiaro che il traduttore latino della *Vulgata* percepiva in questa occorrenza di ἐξουσία una sfumatura semantica che, almeno secondo la sua sensibilità, non era dato trovare altrove e che andava dunque valorizzata nella resa latina. All'interno della produzione paolina, il termine ἐξουσία viene impiegato in vari contesti: in molti passi esso indica una forma di autorità o diritto che qualcuno detiene su qualcun altro, come nel caso di Paolo in quanto Apostolo verso i suoi seguaci²⁶; in altri casi ἐξουσία

²² Su questi e ulteriori parallelismi cfr. ad es. G. Barbaglio (ed.), *La prima lettera ai Corinzi*, cit., 372-374 e 385-387; A.C. Thiselton (ed.), *The First Epistle to the Corinthians*, cit., 649; G.D. Fee (ed.), *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (MI), 1987 (rist. 1988), 384-385. Sull'uso di ἐξουσία in questi passi della *Prima lettera ai Corinzi* cfr. W. Foerster, 'Εξουσία, cit., 567-568 e J.K. Chamblin, *Freedom/liberty*, in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul*, cit., 314-315.

²³ Sullo scopo edificante dei forti nei confronti dei più deboli cfr. G. Barbaglio (ed.), *La prima lettera ai Corinzi*, cit., 387-388.

²⁴ Come indicato in VLD a 1 Cor 8,9, *licentia* è lemma riportato in quasi tutti i testimoni censiti; le uniche due eccezioni sembrano attestare in Possidio, che nella *Vita di Agostino* 12,6 e 26,3 allude a 1 Cor 8,9 utilizzando rispettivamente i termini *desidia* ed *exemplum* in luogo di *licentia*.

²⁵ Cfr. *supra*, nt. 19.

²⁶ Cfr. 1 Cor 9,4. 5. 6. 12. 18; 2 Cor 10,8, 13,10; 2 Ts 3,9; a questo uso sono avvicinabili anche i casi di Rm 9,21 (in riferimento al potere/diritto di Dio come Creatore) e 1 Cor 7,37 (ἐξουσία come controllo sulla propria volontà). Cfr. BDAG, 311 (s.v. ἐξουσία 1).

designa l'autorità politica umana voluta da Dio sulla terra²⁷ oppure ancora le potenze angeliche o quelle del male²⁸. Nel caso specifico di 1 Cor 8,9, invece, Paolo fa sì riferimento a una forma di autorità, a un diritto di scelta, a una libertà comportamentale che alcuni membri della comunità di Corinto si arrogano in virtù di una loro maggiore consapevolezza e fermezza nella fede. Tale autorità non viene tuttavia percepita dal traduttore latino come un potere d'azione in senso neutro (*potestas*), bensì come una *licentia*, cioè una libertà che rasenta in qualche modo l'eccesso²⁹. Nel consumare carni consacrate, i forti riconoscono a se stessi una licenza etica che si configura come il diritto a soddisfare un desiderio non solo non necessario, ma anche dannoso per gli altri e, di riflesso, per loro stessi. Inducendo infatti in errore i loro fratelli con il proprio comportamento, anche i forti trasgrediscono al comandamento dell'amore trasmesso da Gesù.

La peculiarità della traduzione latina di ἐξουσία in 1 Cor 8,9 risalta ancor più se si ricercano le altre occorrenze di *licentia* all'interno della *Vulgata*: con l'eccezione del passo paolino menzionato, il termine non compare mai nel NT ed è molto raro anche nell'AT, dove ricorre solo tre volte. In Gen 42,34 Giuseppe promette ai suoi fratelli di lasciarli liberi di condurre i loro commerci in terra d'Egitto a patto che essi portino al suo cospetto il fratello più giovane: in questo passo *licentia* viene utilizzato all'interno della formula perifrastica *emendi quae uultis habeatis licentiam*, che nella Settanta era resa con la più concisa espressione τῇ γῇ ἐμπορεύεσθε. In Lv 25,29 viene invece riconosciuto al venditore di una casa *intra moenia* il diritto di riscatto fino a un anno dalla vendita: in questo caso la formula *licentia redimendi* corrisponde al singolo lemma λύτρωσις nella Settanta³⁰. Infine, in Est 3,8 Aman invita il re Assuero a

²⁷ Così ad es. in Rm 13,1. 2. 3 e Tt 3,1 (cfr. BDAG, 311-312, s.v. ἐξουσία 5a).

²⁸ Cfr. nel primo caso Ef 1,21, 3,10; Col 1,16, 2,10, 2,15; nel secondo 1 Cor 15,24; Ef 2,2, 6,12; Col 1,13 (BDAG, 312, s.v. ἐξουσία 5b).

²⁹ In *ThlL* VII.2 1355,29-66 il termine *licentia* viene associato all'idea di *effrenatio*, *intemperantia* e *libertas*. La corrispondenza tra *licentia* ed ἐξουσία sembra essere invece limitata, di norma, a quei casi in cui *licentia* indica la *potentia* di dèi e imperatori oppure l'incisività di un *sermo* (cfr. rispettivamente *ThlL* VII.2 1355,12-24 e 1355,24-28), situazioni che hanno evidentemente poco in comune con 1 Cor 8,9.

³⁰ Su λύτρωσις nel NT e nell'AT cfr. ad es. O. Procksch, Λύτρωσις, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (1942), 336.

punire il popolo dei Giudei per avere trasgredito alle leggi da lui imposte: in questo passo il termine *licentia*, che sembra essere un'aggiunta introdotta nella *Vulgata*³¹, indica l'eccesso di libertà e l'atteggiamento di aperta disobbedienza dei Giudei verso l'autorità. Il termine *licentia* nell'AT *iuxta Vulgatam* sembra dunque indicare principalmente un diritto o una prerogativa di natura giuridico-commerciale, come suggerito, ancorché in contesti diversi, da Gen 42,34 e Lv 25,29; in Est 3,8 *licentia* definisce invece un comportamento svincolato dalle regole, che elude le norme e il rispetto dell'autorità. A quest'ultimo uso, più che al precedente, sembra avvicicabile anche il senso di *licentia* in 1 Cor 8,9.

Nel caso di ἐξουσία ~ *licentia* in 1 Cor 8,9 abbiamo dunque visto come un termine ampiamente diffuso nel NT greco presenti una traduzione peculiare nella *Vulgata*, che a sua volta recepisce una scelta traduttiva sostanzialmente unanime anche nelle traduzioni pregeronimiane. È proprio la resa latina a rilevare un particolare uso del termine ἐξουσία e a enfatizzare sfumature lessicali che nell'originale restano a prima vista nascoste.

4. Una traduzione peculiare nelle Veteres Latinae: il caso di δικαίωμα ~ constitutio in Eb 9,1

L'ultimo caso di studio di questa rassegna offre una situazione ancora diversa rispetto a quelle finora descritte. Nel greco neotestamentario il termine δικαίωμα può indicare una disposizione o un ordinamento giuridici, un'azione giusta oppure ancora la sentenza giustificante di Dio³². Delle dieci ricorrenze di δικαίωμα nel NT, ben sette si trovano all'interno

³¹ Per un confronto tra il testo ebraico di Est 3,8, la Settanta e la *Vulgata* cfr. ad es. H. Kahana, *Esther. Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text*, Leuven, 2005, 149-150.

³² Cfr. G. Schrenk, Δικαίωμα, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (1935), 225-227. Sostanzialmente equivalente a quella di Schrenk è la suddivisione semantica proposta in BDAG, 221 (s.v. δικαίωμα). Sul rapporto tra δικαίωμα e δικαίωσις, che nell'epistolario paolino compare solo in Rm 4,25 e 5,18 (sempre al singolare) e viene reso nella *Vulgata* con *iustificatio* (nel senso di *actio iustificandi*: cfr. ThlL VII.2 711,81-712,14, s.v. *iustificatio* 2), cfr. ad es. G. Schrenk, Δικαίωμα, cit., 226 (su Rm 5,16); specificamente su δικαίωσις, G. Schrenk, Δικαίωσις, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (1935), 227-228.

delle lettere attribuite a Paolo ³³. La resa latina nella *Vulgata* spazia da *iustitia* a *iustificatio*, mentre le *Veteres Latinae* offrono un caso più particolare. Conviene riportare un prospetto riassuntivo della situazione, che tenga conto anche del numero grammaticale dei singoli lemmi:

Tabella 8. – δικαίωμα nelle lettere paoline (sette ricorrenze)

Passi	NT	<i>Vulgata</i>	<i>Veteres Latinae</i>
Rm 1,32	δικαίωμα	<i>iustitia</i>	<i>iustitia</i>
Rm 2,26	δικαιώματα	<i>iustitiae</i>	<i>iustitiae</i>
Rm 5,16	δικαίωμα	<i>iustificatio</i>	<i>iustificatio</i>
Rm 5,18	δικαίωμα	<i>iustitia</i>	<i>iustitia, iustificatio</i>
Rm 8,4	δικαίωμα	<i>iustificatio</i>	<i>iustificatio, iustitia</i>
Eb 9,1	δικαιώματα	<i>iustificationes</i>	<i>constitutiones</i>
Eb 9,10	δικαιώματα	<i>iustitiae</i>	<i>iustitiae / -a, iustificationes</i>

L'alternarsi di *iustitia* e *iustificatio* nella *Vulgata* rappresenta un primo elemento di particolarità, dato che il medesimo lemma greco, δικαίωμα, viene reso con due termini latini che, per quanto etimologicamente legati, esprimono solitamente due concetti ben diversi tra loro ³⁴. Per cercare di far luce sulle motivazioni che stanno alla base di queste scelte traduttive, è utile considerare le occorrenze di δικαίωμα nelle lettere paoline e le tendenze lessicali che ne emergono.

Quando δικαίωμα indica le prescrizioni della legge nel loro complesso – allineandosi dunque con l'uso prevalente nella Settanta ³⁵ –, il termine si trova al plurale e viene tradotto nella *Vulgata* con *iustitia*, parimenti al plurale: è questo il caso di Rm 2,26 ed Eb 9,10. Quando il termine fa

³³ Alle sette ricorrenze paoline vanno aggiunti Lc 1,6 (δικαιώματα ~ *iustificationes*), Ap 15,4 (δικαίωμα ~ *iudicia*) e 19,8 (δικαίωμα ~ *iustificatio*).

³⁴ In effetti l'associazione tra i due termini sembra essere tipica soprattutto dei testi cristiani, come attestano i passi citati in *ThlL* VII.2 716,12ss. (s.v. *iustitia* I.B). Sulla corrispondenza tra *iustificatio* e δικαίωμα cfr. *ThlL* VII.2 711,34-40 (s.v. *iustificatio*) e A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, 480.

³⁵ Cfr. G. Schrenk, Δικαίωμα, cit., 225 (s.v. δικαίωμα 1). A questo uso si allinea anche Lc 1,6 (*supra*, nt. 33).

invece riferimento alla giustizia divina, da intendersi come giudizio di Dio sui peccati dell'uomo (Rm 1,32), oppure all'azione giusta di Gesù, cioè al suo comportamento conforme alla legge (Rm 5,18), allora viene reso con *iustitia* al singolare. Altrove δικαίωμα ricorre, sempre al singolare, in contesti legati all'azione salvifica di Dio verso l'uomo, indicando la giustificazione mediante la grazia (Rm 5,16) oppure la giustizia divina cui l'uomo può adempiere a seguito dell'incarnazione di Gesù (Rm 8,4): in questi casi il lemma viene reso nella *Vulgata* con *iustificatio* al singolare. Più particolare è invece il caso di Eb 9,1, di cui riporto di seguito il testo greco e la traduzione della *Vulgata*:

Ἔχεν μὲν οὖν [καὶ] ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τὸ τε ἅγιον κοσμικόν.
 Habuit quidem et prius iustificationes culturae et sanctum saeculare.

Nel testo greco, il termine δικαιώματα indica le norme di culto prescritte dalla vecchia alleanza tra Dio e l'uomo. L'uso del plurale è dunque in linea con Rm 2,26 ed Eb 9,10³⁶, in cui δικαιώματα designa rispettivamente le prescrizioni legislative in senso generico e quelle relative all'alimentazione e alla purità. In Eb 9,1 il nostro termine viene tuttavia affiancato dalla specificazione λατρείας ~ *culturae*, a indicare che l'autore della lettera fa qui riferimento non a norme generiche, ma a prescrizioni di natura specificamente cultuale.

Forse per effetto di questa precisazione, il termine δικαιώματα in Eb 9,1 si carica di una valenza particolare agli occhi del traduttore della *Vulgata*, il quale decide di rendere il lemma greco con il plurale *iustificationes*, che non è dato ritrovare altrove nel *Corpus Paulinum* (Tabella 8)³⁷.

³⁶ I tre passi paolini vengono in effetti raggruppati anche in G. Schrenk, Δικαίωμα, cit., 225 (s.v. δικαίωμα 1) e BDAG, 221 (s.v. δικαίωμα 1). Si noti peraltro, come riportato in Tabella 8, che le *Veteres Latinae* a Eb 9,10 attestano anche la forma *iustificationes*, forse in analogia con Eb 9,1 (cfr. H.J. Frede [Hrsg.], *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, XXV.2: *Epistulae ad Titum, Philemonem, Hebraeos. Additamenta, registrum*, Freiburg, 1983-1991, 1389-1390).

³⁷ Sebbene l'edizione di riferimento segnali unicamente la forma *iustificationis* come u.l. di *iustificationes* in Eb 9,1 (R. Weber, R. Gryson [edd.], *Biblia Sacra*, cit., 1850), l'edizione della *Vetus Latina* rende conto di una tradizione minoritaria della *Vulgata* in cui è attestato il singolare *iustificationem* (cfr. l'apparato critico in H.J. Frede [Hrsg.], *Vetus Latina*, XXV.2, cit., 1370).

Se questo uso del plurale è facilmente spiegabile per analogia con l'ipotesi greco, la scelta del termine *iustificatio* appare invece meno immediata, soprattutto se confrontata con i casi paralleli di Rm 2,26 ed Eb 9,10, in cui δικαιώματα viene tradotto con *iustitiae*. Ricorrendo a *iustificationes*, è possibile che il traduttore abbia voluto in qualche modo sottolineare il valore giustificativo che i δικαιώματα di Eb 9,1 avevano nella cultura e nell'esperienza religiosa dell'AT. Quelle norme culturali introdotte dall'alleanza precedente e codificate nella Bibbia ebraica assolvevano a una funzione giustificatrice che in quel contesto doveva essere analoga – almeno secondo la sensibilità dell'autore della lettera o del suo traduttore latino – a quella dei nuovi precetti introdotti da Gesù e anticipati dai δικαιώματα ~ *iustificationes* della tradizione. Tale interpretazione potrebbe trovare una conferma nel prosieguo della lettera, soprattutto in Eb 9,10, in cui l'autore sottolinea come tutti gli usi e le norme umane (δικαιώματα σαρκός ~ *iustitiae carnis*) introdotti dalla prima alleanza furono validi finché non vennero rinnovati dall'avvento di Gesù.

Che l'uso di δικαιώμα in Eb 9,1 e il significato generale del passo destassero qualche difficoltà per il traduttore latino o richiedessero quantomeno una spiegazione ulteriore, viene suggerito dalle *Veteres Latinae*. Accanto alla resa *iustificationes culturae*, che è stata poi recepita dalla *Vulgata*, queste traduzioni attestano, tra le altre, la formula *constitutiones culturae*³⁸, trasmessa sia dalla tradizione manoscritta sia da Sedulio Scoto (IX sec.), ben più tardo rispetto all'epoca che stiamo trattando ma portavoce certamente significativo di una forma testuale più antica³⁹. Questo

³⁸ L'editore stampa in realtà un testo diverso, ossia *iustitiae constitutiones culturae* (cfr. H.J. Frede [Hrsg.], *Vetus Latina*, XXV.2, cit., 1370), dedotto dalla formula *iustitia constitutionis cultura* attestata nel ms. 75 (V sec.), noto anche come *Codex Claromontanus*, f. 500r (= Ms. Grec 107, Bibliothèque nationale de France, Parigi; disponibile in rete al seguente indirizzo: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc21107b>). Da una consultazione autoptica del ms. risulta tuttavia che il termine *iustitia* è riportato in corpo minore nel margine destro del foglio: si tratta con ogni probabilità di un'aggiunta successiva con cui il copista ha cercato di sanare (peraltro senza successo) un testo già evidentemente corrotto. A tale conclusione porta anche il confronto con la forma testuale attestata da Sedulio Scoto, che nel commento a Eb 9,1 prescinde del tutto dall'uso di *iustitia* (Sedulio Scoto, *Collectaneum in omnes epistulas Pauli* ad Eb 9,1: *CONSTITUTIONES CVLTVRAE. Id est, circumcisionem, sabbata, neomenias hostiasque corporales*).

³⁹ Su questo gruppo di *testimonia* delle *Veteres Latinae*, corrispondente al *Texttyp D*

ramo della tradizione cerca di precisare il significato di δικαίωμα in Eb 9,1 ricorrendo al termine *constitutio*, semanticamente associabile in questo contesto a sostantivi come *praeceptum* o *decretum*⁴⁰. I δικαιώματα di Eb 9,1 sono dunque da intendersi come *constitutiones*, cioè come una serie di prescrizioni identificabili con le norme culturali tipiche della tradizione ebraica.

5. Conclusioni

I casi di studio raccolti in questo contributo rappresentano un primo e parziale *specimen* dei possibili scenari che emergono da un'indagine approfondita del lessico giuridico nell'epistolario paolino e della sua ricezione nelle traduzioni in lingua latina. In 2 Ts 1,9 l'unica ricorrenza di δίκη nel *Corpus Paulinum* viene resa nella *Vulgata* con un termine altrettanto raro nel latino neotestamentario, ossia *poena*. La ricerca delle ricorrenze di questi e altri vocaboli affini ha permesso di mappare in maniera più estesa il campo semantico della vendetta nel NT greco e nel NT *iuxta Vulgatam*, lasciando emergere uno schema di corrispondenze lessicali che potrebbe trovare ulteriori riscontri nel greco e nel latino biblici. Con ἐξουσία ~ *licentia* in 1 Cor 8,9 è emersa invece una situazione differente, in cui un termine ampiamente diffuso nelle lettere paoline e nel NT greco acquisisce non solo un certo rilievo ma anche una particolare sfumatura semantica grazie alla sensibilità dei traduttori latini. Infine, nel caso di Eb 9,1, sono le *Veteres Latinae* ad attestare una tradizione che ha trovato nel termine *constitutio* la traduzione più chiara per il greco δικαίωμα, a fronte della resa *iustificatio* che prevale sia negli altri rami delle versioni pregeronimiane sia nella *Vulgata*.

A livello metodologico, l'analisi lessicale condotta sulla terminologia "giuridica" paolina ha trovato una notevole fonte di arricchimento nel

nell'ed. curata dall'Erzabtei Beuron, cfr. H.J. Frede (Hrsg.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, XXV.1: *Einleitung. Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum*, Freiburg, 1975-1982, 147-150.

⁴⁰ Su tale significato di *constitutio*, talvolta usato al plurale, anche in riferimento agli ordinamenti divini, cfr. *ThlL* IV 525,70-526,28 (s.v. *constitutio* 4).

costante confronto con le traduzioni latine del testo biblico, sia con quelle pregeronimiane sia con la *Vulgata*. Tali versioni latine acquistano non solo un valore relativo, aiutando a fare luce sul significato del testo greco di partenza, ma anche un'importanza assoluta, dato che costituiscono un ampio bacino di studio sui meccanismi interpretativi del NT greco nel variegato panorama dell'Occidente latino.

Quanto agli strumenti di ricerca, va infine rilevata una lacuna nelle risorse attualmente disponibili. Mentre il testo del NT greco e della *Vulgata* sono facilmente indagabili grazie a piattaforme come *The Library of Latin Texts* (LLT) e il *Thesaurus linguae Graecae* (TLG)⁴¹, che peraltro offrono versioni testuali conformi alle più recenti edizioni critiche di riferimento, più limitati sono gli strumenti di indagine sul complesso panorama delle *Veteres Latinae*. Oltre alla datata ma ancora utile edizione settecentesca del Sabatier⁴², sono strumenti certamente fondamentali sia l'edizione critica in più volumi curata dall'Erzabtei Beuron, attualmente in via di realizzazione, sia il *Vetus Latina Database* (VLD)⁴³, che permette di visionare un ricco elenco di cartigli contenenti i *testimonia* manoscritti e patristici di ogni versetto biblico. Se queste tre risorse restituiscono un quadro estremamente dettagliato ed esaustivo su singoli passi biblici, esse non consentono tuttavia di eseguire ricerche lessicali trasversali, in grado cioè di raccogliere tutte le ricorrenze di un termine all'interno di un più ampio ventaglio di versetti o di testi. La realizzazione di una banca dati digitale che raccolga il testo delle versioni bibliche pregeronimiane e ne permetta un'indagine a tutto campo resta dunque un *desideratum* per la filologia biblica. Uno strumento di questo tipo offrirebbe la possibilità di vagliare in maniera più approfondita le tradizioni bibliche precedenti o alternative alla *Vulgata*, di ricostruirne con maggiore sicurezza i meccanismi traduttivi e le relazioni (inter)testuali e infine di evidenziare e adeguatamente valutare situazioni particolari e casi di studio significativi che passerebbero altrimenti inosservati.

⁴¹ Cfr. rispettivamente <https://www.brepols.net/series/LLT-O> e <https://stephanus.tlg.uci.edu/>.

⁴² P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae uersiones antiquae seu Vetus Italica*, 3 voll., Reims, 1743-1749.

⁴³ Su queste due risorse cfr. *supra*, nt. 9.

EUTIMIO ZIGABENO INTERPRETE DELLA TRADIZIONE PAOLINA: PROFILI GIURIDICI DELLA LOTTA ALL'ERESIA IN ETÀ COMNENA

Valerio Massimo Minale

Il problema della recezione del *corpus* degli scritti paolini nella cultura bizantina e, in particolare, nella sfera del diritto, costituisce una materia talmente vasta e complessa per cui è necessario circoscrivere il campo della ricerca, scegliendo un argomento specifico che possa fungere, eventualmente, da elemento sintomatico per una visione più generale.

Basti pensare, ad esempio, già soltanto all'apparato di commento edificato dai padri della chiesa orientale, almeno un paio tra tutti, Crisostomo e Damasceno¹, che nella loro opera avranno senz'altro riflettuto anche su quell'elemento giuridico che così tanto sembrerebbe caratterizzare le epistole di Paolo di Tarso.

Un simile approccio, peraltro, mi ha indotto a non soffermarmi su un aspetto interessante, ma estremamente circoscritto, ovvero il fatto che uno dei criteri utilizzato per distinguere nei Basilici gli *scholia antiqua* dagli *scholia recentiora* è rappresentato dalla sostituzione, nei nomi a cui si ricorre nelle esemplificazioni, di Tizio e Caio della tradizione romana, proveniente dall'opera degli *antecessores*, con Pietro e, appunto, Paolo, di fattura ecclesiastica²; lo stesso accade, spessissimo, anche nell'*Ecloga Basilicorum*³.

¹ Vd. F. Maximos Constanas, *The Reception of St. Paul and Pauline Theology in the Byzantine Period*, in R. Nelso, D. Krüger (eds.), *The New Testament in Byzantium. Seen, Heard, Written, Excerpted, Interpreted*, Washington, 2016, 147-176.

² Uno di quegli scolasti, in particolare, noto come Agioteodorita, ricorre sovente ai nomi di Pietro e Paolo: vd. D. Penna, *Hagiotheodorites: The Last antecessor? Some Remarks on One of the 'New' Basilica Scholiasts*, in *Subseciva Groningana*, 9, 2014, 399-427, 418.

³ Vd. ancora D. Penna, *A Witness of Byzantine Legal Practice in the 12th Century*.

Su Paolo e il diritto romano è inutile spendere parole: si tratta di un tema, come noto, che ha appassionato nel corso del tempo, a cominciare da Theodor Mommsen⁴, un grande numero di studiosi che si sono affaticati sull'analisi delle sue vicende processuali⁵ e, in connessione, della rivendicazione della cittadinanza imperiale⁶ dal punto di vista storico e dal punto di vista teologico sul ricorso ad argomentazioni di natura giuridica⁷, tra cui la vocazione all'eredità⁸ e, soprattutto, il superamento della

Some Remarks on the Construction of the Ecloga Basilicorum, in *Subseciva Groningana*, 10, 2019, 139-162, 156: Pietro appare 626 volte, mentre Paolo 450 (nt. 60).

⁴ *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 2, 1901, 81-96 (= *Gesammelte Schriften*, vol. III. *Juristische Schriften*, Berlin, 1907, 431-446).

⁵ Da ultimi, A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli Apostoli* (21.27-28.31), Napoli, 2017 e L. Peppe, *Il processo di Paolo di Tarso: considerazioni di uno storico del diritto*, Lecce, 2018 (e Id., I "processi" di Paolo di Tarso tra narrazioni e storia, in *Iura* 68, 2020, 189-232; inoltre, M. Ravizza, *Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. L'appello di Paolo di Tarso all'imperatore*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (curr.), *Eparcheia, autonomia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei governatori di provincia (II sec. a.C.-II d.C.)*, Pavia, 2010, 113-131 insieme con B. Santalucia, *Paul's Roman Trial: Legal Procedures regarding Roman Citizens convicted of Serious Charges in the First Century CE* e V. Marotta, *St. Paul's Death: Roman Citizenship and summa suplicia*, in A. Puig i Tàrrach, J.M.G. Braclay, J. Frey, O. McFarland (eds.), *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013*, Tübingen, 2015, 213-230 e 238-260.

⁶ Da ultimo, S.A. Adams, *Paul the Roman Citizen: Roman Citizenship in the Ancient World and its Importance for Understanding Acts 22:22-29*, in S.E. Porter (ed.), *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Leiden-Boston, 2009, 309-326 (insieme con T.E. Phillips, *How Did Paul Become a Roman 'Citizen'? Reading Acts in Light of Pliny the Younger*, in J. Verheyden, J.S. Kloppenborg (eds.), *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What did He Really Know?*, Leuven-Paris-Bristol, 2017, 171-189).

⁷ Cfr. E. Weber, *Das römische Bürgerrecht des Apostels Paulus*, in *Tyche*, 27, 2012, 193-207 (oltre a P. Ciprotti, *S. Paolo e il diritto*, in *Studi Romani*, 16, 1968, 417-430 e, poi, L. Troiani, *Paolo e l'impero romano*, in *Rivista Storica Italiana*, 124, 2012, 248-258); inoltre, B.T. Viviano, *The Christian and the State in Acts and Paul (Acts 25,16 and Rom 13,1-7): Roman Fairness Revisited*, in D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts*, Leuven 2009, 227-238. Utile anche O. Diliberto, *La formazione della teologia cristiana: tra filosofia greca e diritto romano*, in G.M. Vian (cur.), *Pensiero giuridico romano e teologia cristiana tra il I e il V secolo*, Torino, 2020, 1-13. Più in generale, A. Borrell, *Paul and the Roman Authorities*, in *The Last Years of Paul*, cit., 175-185 e S. Kim, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Grand Rapids-Cambridge, 2008.

⁸ Cfr. F. Lyall, *Roman Law in the Writings of Paul: Adoption*, in *The Journal of Biblical*

legge⁹; più circoscritti, ma comunque indicativi, altri passaggi, come lo stigma lanciato contro chi litigava e adiva i tribunali pagani (1 Cor 6,1-11)¹⁰ oppure l'episodio dei torbidi esplosi tra gli argentieri del tempio di Diana ad Efeso (At 19,23-40)¹¹.

Senza entrare, ovviamente, in questioni di esegesi neotestamentaria sull'originalità o meno del materiale che una parte della dottrina non considera di palese stesura paolina rispetto, invece, ai documenti più sicuri, possiamo accettare la scansione cronologica che pone il seguente ordine: la *Prima lettera ai Tessalonicesi*, che rappresenta il più antico scritto del cristianesimo, quindi le lettere ai Corinzi (due di probabili quattro originali), ai Galati, ai Filippesi e ai Romani insieme con l'appunto a Filemone; le altre – la seconda ai Tessalonicesi e prima quelle ai Colossesi e agli Efesini, poi le pastorali a Timoteo e Tito – sono, è risaputo, da ritenersi non direttamente paoline, mentre l'autenticità di quella agli Ebrei fu messa in discussione già dagli autori antichi¹².

Ora, è difficile trovare un personaggio, nella storia del cristianesimo, tanto scomodo quanto Paolo, *enfant terrible* secondo la recente e provocatoria definizione di Daniel Marguerat¹³.

Literature, 88, 1969, 458-466 (e Id., *Roman Law in the Writings of Paul. The Slave and the Freedman*, in *New Testament Studies*, 17, 1970, 73-79).

⁹ Per qualche suggerimento, in una bibliografia che è quasi sconfinata: H. Hübner, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Brescia, 1995 (orig. Göttingen, 1978), H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen, 1987² (1983), E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia, 1989 (orig. Philadelphia, 1983); inoltre, S. Romanello, *Paolo e la Legge. Prolegomeni a una riflessione organica*, in *Rivista Biblica Italiana* 54, 2006, 321-356 insieme con R. Penna, *Il problema della legge nelle lettere di S. Paolo*, in *Rivista Biblica Italiana*, 38, 1990, 327-352 e Id., *Legge e libertà nel pensiero di S. Paolo*, in J. Lambrecht (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1-4:11)*, Roma, 1993, 249-276; infine, A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, Bologna, 2009.

¹⁰ Vd. O. Diliberto, *Le radici della giurisdizione ecclesiastica nella Prima Lettera ai Corinzi*, intervento in *Le prime comunità cristiane. Un confronto fra biblisti, storici e giuristi. Giornata di studio* (Roma, Pontificio Istituto Biblico, 27 marzo 2025).

¹¹ Cfr. P. Costa, *"Scoppiò un grande tumulto" (At 19, 23-40). Efeso, la "Via" e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino, 2021.

¹² Rinviamo semplicemente a R. Maisano, *Filologia del Nuovo Testamento. La tradizione e la trasmissione dei testi*, Roma, 2014, 26 ss. e 58 ss.

¹³ Paolo di Tarso. *L'enfant terrible del cristianesimo*, Torino 2023 (orig. Paris, 2023); inoltre, Id., *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Torino, 2017 (orig. Tübingen, 2013).

E questa stessa “scomodità” si è riverberata, dobbiamo ammetterlo, anche sull’evoluzione storica dell’apparato di commento alla sua opera nella misura in cui ulteriori personaggi altrettanto scomodi hanno scelto di accostarsi, in senso figurato, all’Apostolo delle Genti: chi si occupa del diritto romano giustiniano avrà in mente Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa, protagonisti dello scisma “dei tre capitoli” i quali, oggetto di una condanna, postuma, nel quinto concilio ecumenico di Costantinopoli del 553, erano stati profondi commentatori delle epistole paoline.

Apostolo delle Genti e, tuttavia, anche “apostolo degli eretici”, secondo la celeberrima definizione – un po’ provocatoria, se vogliamo – che ne dà Tertulliano in un passaggio dell’*Adversus Marcionem* (3,5,4)¹⁴, poiché sovente furono proprio coloro che non si riconoscevano nella chiesa ufficiale o, prima ancora, che liberamente interpretavano il messaggio di Gesù – come, appunto, Marcione – a guardare con interesse alla magmatica produzione letteraria di Paolo¹⁵.

Ma Paolo, invece, ha guardato agli eretici? O, meglio, è lecito ritenere che il problema dell’eresia fosse già presente negli scritti paolini, oppure si tratterebbe di un autentico anacronismo? Ancora, oltre alla questione, certo spinosissima, dell’inutilità per la salvezza dell’osservanza della legge giudaica, è possibile osservare una posizione certa sul problema della natura del Cristo, che sarebbe stato oggetto, per secoli, di aspri conflitti confessionali¹⁶?

¹⁴ Ireneo di Lione afferma, sempre a proposito dei marcioniti, *qui dicunt Paulum solum veritatem cognivisse* (Adv. Haer. 3,13,1). Vd. G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi, 1985, 377 ss.

¹⁵ Cfr. A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen, 1979 e J. Schröter, S. Buttica, A. Dettwiler, *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and his Writings through the Eyes of His Early Interpreters*, Berlin-Boston, 2018, dove, in particolare, A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über die frühe Paulusrezep-tion*, 23-58.

¹⁶ Anche in questo caso, rinviamo semplicemente a R. Perrotta, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna, 2008, 108 ss.

Domande a cui, me ne rendo conto, è difficile dare una risposta univoca¹⁷, ma che è importante tenere presenti per dare avvio ad un abbozzo di riflessione¹⁸.

È un dato di fatto che Paolo, rispetto al gruppo forte degli apostoli arroccati a Gerusalemme, soprattutto Pietro e Giacomo, suo successore, fu presto impegnato, insieme con Barnaba ad Antiochia¹⁹, dove apparve per la prima volta il nome di *christianoí* (At 11,26), nella costituzione di una nuova chiesa aperta anche ai gentili o, quantomeno, agli ebrei della diaspora²⁰, i c.d. *hellenistai* (At 6,1 e 9,29)²¹: dall'apostolato giudaico a quello etnico, per seguire la fortunata formula di Adolf von Harnack²²; ebrei della diaspora a cui si era interessato, pare, lo stesso Stefano (7,1-54), al cui martirio Paolo, allora ancora Saulo, aveva avuto modo di assistere come testimone, e Filippo, il quale aveva iniziato a fare proseliti in Samaria, giungendo, addirittura, a battezzare un eunuco etiope, dignitario della regina Candace (8,26-40), oltre che mettendo a tacere – è un punto rilevante – Simon Mago (8,9-25)²³.

Ecco, Simon Mago merita una certa attenzione poiché la tradizione eresiologicala, a torto o a ragione, lo presenta come il primo eretico, anzi

¹⁷ Tuttora fondamentali, W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934 e H.E. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London, 1954.

¹⁸ Vd. P. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, cit., 142 ss.

¹⁹ Si leggano: N.H. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*, Sheffield, 1992; A. Dauer, *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia*, Weinheim, 1996; M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antiochia*, London-New York, 2003.

²⁰ Cfr. E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, 1986 (orig. London, 1977), 649 ss.

²¹ Cfr. C.C. Hill, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis, 1992 insieme con K. Löning, *The Circle of Stephen and its Mission*, in J. Becker (ed.), *Christian Beginnings: Word and Community from Jesus to Post-apostolic Times*, Louisville, 1993, 103-131 e M. Dodinger, *Les "Hebreux" et les "Hellenistes" dans le livre des Actes des Apotres*, in *Henoch*, 19, 1997, 39-58.

²² A. von Harnack, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Co-senza, 1986 (orig. Leipzig, 1906²), 31 ss.

²³ Vd. E. Haenchen, *Simon Magus in der Apostelgeschichte*, in *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh, 1973, 267-279.

l'eresiarca per antonomasia²⁴: la sua vicenda, materia dei c.d. *Actus Petri cum Simone*, uno scritto apocrifo contenuto nel *Codex Vercelliensis*²⁵ in cui viene narrata la fine del dissidente, che sarebbe stato precipitato al suolo dopo avere tentato di alzarsi in volo, è emblematica in relazione ad una forma di devianza che appare soprattutto di ordine dogmatico – si dice, testualmente, «Il tuo cuore non è retto davanti a Dio.»²⁶ – e proveniente, forse, da un atteggiamento di stampo gnostico²⁷, come avrebbero affermato, tra i tanti, Epifanio di Salamina nel *Panarion*²⁸ e prima ancora Ippolito di Roma, che gli attribuisce una Grande Rivelazione (la *Megále Apóphasis*)²⁹.

Senza arrivare ad evocare la questione, gigantesca, dei rapporti tra cristianesimo primitivo e rivelazione gnostica³⁰, è verosimile immaginare,

²⁴ A. Ferreiro, E. Nissan, *Receptions of Simon Magus as an Archetype of the Heretic*, Cham, 2023.

²⁵ R.A. Lipsius (rec.), *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, vol. II.1, Braunschweig, 1887), 45-104; per una traduzione, *Acts of Peter*, in W. Schneemelcher, R.McL. Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha*, vol. II, Philadelphia, 1965, 279-322. Inoltre, G. Poupon, *Les Acts de Pierre et leur remaniement*, in *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*, vol. II.25.6, Berlin-New York, 1988, 4363-4383 e C.M. Thomas, *Word and Deed: The Acts of Peter and Orality*, in *Apocrypha*, 3, 1992, 125-164; infine, J.N. Bremmer, *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, Louvain, 1998 e C.M. Thomas, *The Act of Peter. Gospel Literature and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, Oxford, 2003.

²⁶ Le citazioni neotestamentarie in traduzione italiana sono tratte da *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Roma, 1996.

²⁷ Cfr. S. Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?*, Berlin-New York, 2003, 158 ss., ma anche A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden-Boston, 2005, 35 ss. Precedentemente, W. Foerster, *Die ersten Gnostiker Simon und Menander*, in U. Bianchi (cur.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina*, 13-18 Aprile 1966, Leiden, 1967, 190-196. Citiamo, comunque, J.M.A. Salles-Debadie, *Recherches sur Simon le Mage*, Paris, 1969, quindi K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen, 1974 e G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen, 1975. Infine, S. Pétrement, *Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, 1984, 325 ss.

²⁸ Nel ventunesimo capitolo: F. Williams (ed.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sect. 1-46)*, Leiden-Boston, 2009², 61-67.

²⁹ Cfr. J. Frickel, *Die Apóphasis Megale in Hippolyt's Refutatio (VI 9-18): eine Paraphrase zur Apóphasis Simons*, Roma, 1968.

³⁰ Cfr. D. Brakke, *Self-differentiation among Christian Groups: The Gnostics and Their Opponents*, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. I. *Origins to Constantine*,

tuttavia, che certe posizioni tipicamente paoline abbiano potuto ingenerare una sorta di confusione nelle menti e nei cuori: dualismo cosmico e antinomia, nell'uomo, tra corpo da una parte e dall'altra anima e spirito; il paragone tra Adamo, l'essere primigenio, e Gesù Cristo, il Salvatore; la teologia della luce (che sarebbe stata soprattutto giovannea, ma che si ritrova anche in Paolo), soltanto per citarne alcune.

Sicuramente, soltanto per fare un esempio, l'antitesi tra *pneumatikòs* e *psychikòs* è un concetto gnostico³¹ di origine cristiana, anzi paolina³².

Gli gnostici sarebbero andati ben oltre, attribuendo a Paolo elementi tipicamente loro, in particolare la creazione della materia, origine del male, come processo di decadenza e, quindi, l'uso pedagogico del mito e l'interpretazione allegorica di ogni lascito scritturale.

Una sorta di "ultrapaolinismo", che per il momento ci dobbiamo limitare ad osservare da lontano.

Sempre gli Atti ci riferiscono di un altro personaggio non "retto" e cioè Elima, un secondo mago e questa volta pseudoprofeta ebreo, chiamato anche Bar-Jesus, che Paolo e Barnaba incontrano a Pafo, sull'isola di Cipro, la patria dello stesso Barnaba, il quale tenta di distogliere il locale proconsole romano, Sergio Paolo³³, dalla fede cristiana: figlio del diavolo e nemico di ogni giustizia, riceverà in sorte la cecità, metafora dell'oscurità del peccato, quale punizione divina in 13,6-12³⁴.

In 19,13-19, poi, appaiono esorcisti e fattucchieri che si esprimono, nello scacciare i demoni, attraverso la seguente formula: «Vi sconsiglio

Cambridge, 2006, 245-260; inoltre, R.M. Grant, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna, 1959 (orig. New York, 1966) e R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Problem*, London, 1964. Cfr., comunque, W. Eltester, *Christentum und Gnosis*, Berlin, 1969.

³¹ I c.d. *hylici*, invece, erano più simili agli animali.

³² Vd. M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, in *Vetera Christianorum*, 28, 1991, 337-374 (= *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, 1994, 101-140) e P. Grech, *Lo gnosticismo, un'eresia cristiana?*, in *Augustinianum*, 35, 1995, 587-596.

³³ Vd. M. Sordi, *Sui primi rapporti dell'autorità romana con il cristianesimo (a proposito della cronologia degli Atti)*, in *Studi romani*, 8, 1960, 393-409.

³⁴ «O uomo pieno di ogni frode e di ogni malizia, figlio del diavolo, nemico di ogni giustizia, quando cesserai di sconvolgere le vie diritte del Signore? Ecco la mano del Signore è sopra di te: sarai cieco e per un certo tempo non vedrai il sole».

per quel Gesù che Paolo annuncia.»; ma ne ricevono – nel caso specifico si tratta dei sette figli di Sceva, sacerdote di alto rango – la seguente risposta, da chi avrebbero dovuto scacciare: «Conosco Gesù e anche Paolo mi è noto; ma voi chi siete?»; e il tutto si conclude con una confessione generale e un pubblico rogo dei libri di magia, per il valore, si dice, di cinquantamila dramme d'argento.

In 20,29-30 Paolo, fuggendo da Efeso, ammonisce con le seguenti parole: «Io so che dopo la mia partenza entreranno fra voi lupi rapaci, che non risparmianno il gregge; perfino di mezzo a voi sorgeranno alcuni a insegnare dottrine perverse per attirare discepoli dietro di sé. Per questo vigilate, ricordando che per tre anni, notte e giorno, io non ho cessato di esortare fra le lacrime ciascuno di voi.». Persino in 23,6-10, sempre rivolgendosi agli Efesini, quando tenta di suscitare un contrasto nel sinedrio tra farisei e sadducei ricorrendo al tema della sopravvivenza dell'anima, si può dire che egli affronti una questione di eresia, seppure in un contesto di giudaismo.

Ad ogni modo – e possiamo, così, dagli Atti alle Epistole – la lotta agli avversari della nuova fede cristiana vede impegnato Paolo, più o meno platealmente, in diverse occasioni³⁵, lui che si trovava già coinvolto in uno scontro costante con gli ebrei tradizionalisti³⁶: del resto, una matrice giudaica dello gnosticismo ovvero, in maniera meno generalizzata, la presenza di uno gnosticismo giudaico, caratterizzato dalla tendenza all'esoterismo e all'utilizzo della mitologia della tradizione ebraica, è ancora materia di contesa tra gli specialisti³⁷.

Nella *Lettera ai Galati* coloro che predicano un altro vangelo vengono maledetti senza tanti giri di parole (1,6-9)³⁸; in quella ai Filippesi alcuni

³⁵ Vd. S. Vollenweider, *Kreuzfeuer. Paulus und seine Konflikte mit Rivalen, Feinden und Gegnern*, in *Receptions of Paul in Early Christianity*, cit., 647-676, oltre a P. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, cit., 142 ss.

³⁶ Emblematica l'accusa della doppiezza di Pietro riguardo all'atteggiamento che avrebbe tenuto con circoncisi e incirconcisi in Gal 2,11-14; inoltre, At 11,1 ss.

³⁷ Cfr. R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London, 1958; vd. anche G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, 1973, 221 ss. Comunque, J. Lahe, *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, Leiden, 2012.

³⁸ «Mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo

predicano Cristo per “spirito di rivalità” e “spirito di contesa” (1,15 e 17); in quella agli Efesini si mette in guardia dai falsi predicatori di false dottrine (2,2³⁹; 4,14⁴⁰ e 5,6⁴¹). Il tono dell’invettiva è altrettanto acceso in Rm 16,17-18⁴².

E pure le lettere pastorali contengono riferimenti a questioni del genere: nella chiusura della *Prima lettera a Timoteo* vengono stigmatizzate «(...) le chiacchiere profane e le obiezioni della cosiddetta scienza, professando la quale taluni hanno deviato dalla fede» (6,20-21); mentre in apertura, nel ricordare l’eresia della comunità di Efeso (e in coincidenza con quanto affermato in At 19,11-20), Paolo si era scagliato contro chi insegnava «dottrine diverse» e «favole e genealogie interminabili, che servono più a vane discussioni che al disegno divino manifestato nella fede», producendo soltanto «vuote verbosità» (1,3-7) e portando, ancora una volta, al «naufragio della fede» (1,19); e poi aveva profetizzato in questo senso (4,1-2)⁴³. Nella *Seconda lettera a Timoteo* il tenore di un certo

passiate ad un altro vangelo. In realtà, però, non ce n’è un altro; soltanto vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Orbene, se anche noi stessi o un angelo del cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema! L’abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema!».

³⁹ «(...) seguendo il principe delle potenze dell’aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli». Sull’Anticristo, che evoca il tema del *katéchon*, cioè o colui che trattiene, presente nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, G.W. Lorein, *Antichrist Theme in the Intertestamental Period*, Edimburgh, 2003; inoltre, G. Potestà, M. Rizzi (curr.), *L’Anticristo*, vol. I. *Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, Milano, 2005. Si legga anche Y. Redalié, *Paolo interprete interpretato*, Torino, 2022, 151 ss.

⁴⁰ «Questo affinché non siamo più come fanciulli sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, secondo l’inganno degli uomini, con quella loro astuzia che tende a trarre nell’errore.».

⁴¹ «Nessuno vi inganni con vani ragionamenti: per queste cose infatti piomba l’ira di Dio sopra coloro che gli resistono.».

⁴² «Mi raccomando, poi, fratelli, di ben guardarvi da coloro che provocano divisioni e ostacoli contro la dottrina che avete appreso: tenetevi lontani da loro. Costoro infatti non servono Cristo nostro Signore, ma il proprio ventre, e con un parlare solenne e lusinghiero ingannano il cuore dei semplici.».

⁴³ «Lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diaboliche, sedotti dall’ipocrisia di impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza.».

passaggio è il medesimo (2,16-18) ⁴⁴. Lo stesso accade nella *Lettera a Tito*, dove si incappa in «favole giudaiche» (1,14) e di nuovo in «genealogie» propinate da chi è «fazioso» (3,9 e 10).

Financo nella *Prima lettera ai Tessalonicesi* si legge, dopo gli attacchi subiti a Filippi: «Il nostro appello non è stato mosso da volontà di inganno, né da torbidi motivi, né abbiamo usato frode alcuna (...).» ⁴⁵.

Direi, però, di prendere in considerazione la due *Lettere ai Corinti* e anche la *Lettera ai Colossesi*, nonostante, lo sappiamo, non sia da ritenere autenticamente paolina.

L'epistola ai Colossesi – iniziamo proprio da questa – mette in guardia da una non meglio chiarita filosofia: «Dico questo perché nessuno vi inganni con argomenti seducenti (...).» (2,4) e «Badate che qualcuno non vi accalappi con una filosofia e con il vano inganno conforme alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo.» (2,8); rielabora, essendo presente già nella *Lettera ai Galati* (4,3.8-9), il concetto di *stoichéia tou kósmou*, appunto gli «elementi del mondo» (3,20); introduce, in apertura, un inno al creato di sapore panteistico (1,12-20) ⁴⁶. Tutto ciò per affrontare, verosimilmente, il pericolo gnostico che serpeggiava tra i membri della comunità di Colossi ⁴⁷. Per contro, proprio per la presenza di simili fattori, la lettera è stata interpretata dalla tradizione gnostica come una prova, addirittura, dello gnosticismo dello stesso Paolo, che lì aveva parlato del «mistero nascosto da eoni e generazioni» riferendosi, ancora una volta, alla mitologia giudaica ⁴⁸.

⁴⁴ «Evita le chiacchiere profane, perché esse tendono a far crescere sempre più nell'empietà; la parola di costoro infatti si propagherà come una cancrena. Fra questi ci sono Imeneo e Fileto, i quali hanno deviato dalla verità, sostenendo che la resurrezione è già avvenuta e così sconvolgono la fede di alcuni.»

⁴⁵ Vd. W. Horbury, *I Thessalonians 2,3 as Rebutting the Charge of False Profecy*, in *Theologische Studien*, 33, 1982, 492-508; cfr. inoltre. A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, 1989.

⁴⁶ Richiamiamo senz'altro Rm 8,22: «Tutto il creato geme e soffre nelle doglie del parto.»

⁴⁷ Vd. G. Bornkamm, *Die Haeresie des Kolosserbriefes*, in *Thologische Literaturzeitung*, 1, 1948, 11-20 (= *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze*, vol. I, München, 1966, 139-156).

⁴⁸ Cfr. anche Ef 3,21. Interessante A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston-Leiden, 2002.

Ma il vero banco di prova per la lotta alla gnosi sono le due epistole ai Corinti, in cui si parla molto chiaramente di *schísmata* e *hairéseis* (1 Cor 11,18 e 19)⁴⁹.

Vi è nella prima il tema, potente, della resurrezione dei morti e vi è quello, altrettanto potente, dello scandalo della Croce, che intende contrastare l'idea del Figlio di Dio come semplice uomo e, di conseguenza, il germe di un protodocetismo⁵⁰: il discorso sembra snodarsi attraverso i concetti di *pnéuma*, *gnósis* e *sophía*, esattamente per prenderne le distanze.

Nella seconda Paolo affronta i falsi apostoli (11,3-5): «Temo, però, che, come il serpente nella sua malizia sedusse Eva, così i vostri pensieri vengano in qualche modo traviati dalla loro semplicità e purezza nei riguardi di Cristo. Se infatti il primo venuto vi predica un Gesù diverso da quello che vi abbiamo predicato noi o se si tratta di ricevere uno spirito diverso da quello che avete ricevuto o un altro vangelo che non avete ancora sentito, voi siete ben disposti ad accettarlo. Ora io ritengo di non essere in nulla inferiore a questi “superapostoli”!»; e ancora: «Questi sono falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo. Ciò non fa meraviglia, perché anche satana si maschera da angelo di luce.» (13-14). In precedenza aveva ricordato, nello stigmatizzare un identico modo di fare, che i nuovi fedeli andavano dicendo: «Io sono di Paolo, io di Apollo, io di Pietro, io di Cristo.» (1 Cor 1,12) (e che ad Efeso aveva dovuto «combattere contro le belve», *ibidem* 15,32)⁵¹.

⁴⁹ Vd. P.F. Beatrice, *Gli avversari di Paolo e il problema della gnosi a Corinto*, in *Cristianesimo nella storia*, 6, 1985, 1-25 insieme con G. Bornkamm, *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica*, Torino, 1977 (orig. Stuttgart, 1969), 80 ss. Cfr. anche R. Last, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia*, New York 2019. Inoltre, W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg, 1965.

⁵⁰ Sono gli argomenti affrontati da Ignazio di Antiochia e Policarpo di Smirne. Cfr. A. Brent, *Ignatius and Polycarp: The Transformation of New Testament Traditions in the Context of Mystery Cults*, in A. Gregory, C.M. Tuckett (eds.), *Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 2005, 325-349.

⁵¹ Vd. D. Frayer-Griggs, *The Beasts at Ephesus and the Cult of Artemis*, in *The Harvard Theological Review*, 106, 2013, 459-477, oltre ad A.J. Malherbe, *The Beasts at Ephesus*, in *Journal of Biblical Literature*, 87, 1968, 71-80 e R.E. Osborne, *Paul and the Wild Beasts*, in *Journal of Biblical Literature*, 85, 1966, 225-230.

Paolo, allora, sembra combattere anche gli gnostici; ma agli gnostici, nel corso del tempo, Paolo piace.

Entriamo, così, nella biblioteca di Nag Hammadi⁵², risalente ad un periodo tra il III e il IV secolo, dove dobbiamo registrare, in lingua copta e, però, da originali greci, la *Preghiera dell'apostolo Paolo* (I) e un'*Apocalisse* (V), interessanti scritti di ascendenza valentiniana⁵³ tratti dal materiale delle lettere paoline. Anche la *Lettera a Regino* (I), sulla resurrezione dello spirito, è di contenuto paolino⁵⁴.

L'*Apocalisse* prende spunto da 2 Cor 12,2-4, dove Paolo parla di un tale, lui stesso, che anni prima sarebbe stato rapito in cielo, compiendo un misterioso viaggio in cui avrebbe avuto una visione dell'aldilà: il breve passaggio aveva dato origine ad un'*Apocalisse* in greco, testo perduto, ma assai diffuso in altre lingue (e che anche Dante conosceva: Inf. 2,28)⁵⁵ e, appunto, all'*Apocalisse* di Nag Hammadi⁵⁶, oltre ad un'*Ascensione di Paolo*, di cui conosciamo solamente il titolo perché è andata irrimediabilmente dispersa.

È innegabile, quindi, che, soprattutto per una vaga idea di dualismo radicale⁵⁷, Paolo abbia solleticato alcune propensioni tipiche degli gnostici, ai quali piaceva, lo ripetiamo, così come era piaciuto a Marcione, che, nel pensare il suo *fremde Gott*⁵⁸ e nel tracciare il primo canone

⁵² Vd. K. Koschorke, *Paulus in den Nag-Hammadi-Texten: Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 78, 1981, 177-205. Cfr. S.E. Porter, D. Yoon (eds.), *Paul and Gnosis*, Leiden-Boston, 2016.

⁵³ Cfr. F.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, 1947; inoltre, B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I. *The School of Valentinus*, Leiden, 1980 e G. Gaeta, *La passione di Sofia. Ermeneutica gnostica dei valentiniani*, Genova, 1997. Più recentemente, E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*, Leiden-Boston, 2008.

⁵⁴ A. Annese, F. Berno, D. Tripaldi (curr.), *I codici di Nag Hammadi. Prima traduzione italiana integrale*, Roma, 2024 insieme con N. Denzey Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Roma, 2019 (orig. Oxford, 2013).

⁵⁵ Vd. F. Ungar, *Dante conosceva l'Apocalisse di Paolo? Osservazioni sui rapporti tra la Commedia e l'apocrifo paolino*, in *Rivista di Studi danteschi*, 23, 2023, 48-101.

⁵⁶ L. Moraldi (cur.), *Le apocalissi gnostiche*, Milano, 1987, 219 ss.

⁵⁷ Cfr. E. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia, 1975.

⁵⁸ Vd. E. Norelli, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in *Rivista Biblica*

scritturale⁵⁹, aveva conservato, oltre al Vangelo di Luca (che in realtà egli ritiene del medesimo Paolo), le lettere ovvero l'*Apostólikon* – tranne, però, le pastorali e quella agli Ebrei – dell'Apostolo delle Genti; del resto, il lascito di Nag Hammadi prova come le sette gnostiche che facevano capo a Basilide ad Alessandria e Valentino⁶⁰ e Saturnino a Roma, prediligessero, insieme con il Vangelo di Giovanni, ancora una volta proprio quel lascito epistolare, tutto paolino⁶¹.

Sappiamo che ciò avrebbe ingenerato da una parte un autentico odio tra i giudeo-cristiani in via di estinzione, ebioniti ed elcasaiti, dall'altra un sospetto diffuso in molte comunità cristiane, forse incapaci di maneggiare una materia così incandescente come gli scritti di Paolo⁶², che nel romanzo dello pseudo-Clemente, per esempio, è apostrofato quale "l'uomo-nemico"⁶³; i c.d. *Atti di Paolo*⁶⁴, invece, considerati ancora ortodossi da Ippolito di Roma, tendono ad ignorare l'aspetto teologico, evidentemente troppo complesso, per considerare

Italiana, 34, 1986, 543-597. Comunque, J. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge, 2015.

⁵⁹ Vd. J.M. Lieu, *Marcion and the Canonical Paul*, in *Receptions of Paul in Early Christianity*, cit., 779-797 (= *Explorations in the Second Christian Century. Texts, Groups, Ideas, Voices*, Leiden-Boston, 2025, 341-360).

⁶⁰ Secondo Clemente di Alessandria, Valentino avrebbe frequentato la scuola di Teuda, a sua volta allievo di Paolo (Strom. 7.17).

⁶¹ Vd. J.-D. Dubois, *Pauline Reception in Valentinian and Basilidian Gnosis*, in *Receptions of Paul in Early Christianity*, cit., 623-645 (oltre a G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, cit., 359 ss.).

⁶² Vd. M. Konradt, *Antipauliner oder Zeugen eines nichtpaulinischen Christentums? Kritische Überlegungen zum Verhältnis des Jakobsbriefes und des Matthäusevangeliums zur paulinischen Tradition*, in *Receptions of Paul in Early Christianity*, cit., 675-728.

⁶³ Vd. F. Amsler, *La construction de l'homme ennemi ou l'anti-paulinisme dans le corpus pseudo-clément*, in *Receptions of Paul in Early Christianity*, cit., 729-748 e prima ancora L. Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine. Un riesame della questione*, in R. Penna (cur.), *Antipaolinismo. Reazioni a Paolo tra il I e il II secolo. Atti del 2. Convegno nazionale di studi neotestamentari. Bressanone, 10-12 settembre 1987*, Bologna, 1989, 121-137.

⁶⁴ C. Schmidt (rec.), *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrus-handschrift Nr. 1*, Leipzig, 1904 (J.C. Hinrichs, rec., Leipzig 1905); J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Tecla*, Kampne, 1996 e, più di recente, G.E. Snyder, *Acts of Paul. The Formation of a Pauline Corpus*, Tübingen, 2013.

soltanto quello morale, assai più semplice e, perciò, meglio spendibile tra il pubblico dei fedeli.

Ciononostante, il canone neotestamentario che abbastanza presto si afferma, in ventisette libri, comprende molto materiale paolino, di mano diretta ovvero prodotto di altri, ma a lui legati: ricordiamo che i cristiani di Scili in Numidia, martirizzati a Cartagine nel 180, avevano con loro un cofanetto contenente proprio i libri di Paolo ⁶⁵.

Ma la riabilitazione – se così vogliamo chiamarla – di Paolo avviene grazie ad Ireneo, vescovo di Lione e originario di Smirne (dove aveva potuto conoscere un altro ammiratore di Paolo, Policarpo), il quale nella sua opera contro le eresie, il cui titolo è in realtà *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, dice testualmente, scagliandosi contro marcioniti, ebioniti e, appunto, gnostici ⁶⁶: «Ma è necessario che si aggiunga, a questo scritto, dopo i discorsi del Signore, anche la dottrina di Paolo, e che si esamini il suo insegnamento; bisogna esporre l'Apostolo, spiegare tutte le cose che non sono state assolutamente comprese dagli eretici, tutte le cose che, dette da Paolo, hanno ricevuto interpretazioni diverse; bisogna mostrare la stupidità della loro follia, e, traendo prove da Paolo stesso, da cui essi apportano questioni, chiarire che essi sono mentitori, mentre l'Apostolo è il predicatore della verità, e ha insegnato ogni cosa in accordo con il *kérygma* della verità.» (4,41,4).

Ora, nonostante, come abbiamo appena osservato, il primo recupero ufficiale degli scritti paolini fosse avvenuto in relazione al problema dell'eresia, il fraintendimento di quel messaggio era destinato a perpetuarsi, in particolare nella cultura religiosa del manicheismo.

I rapporti tra la predicazione di Mani, che predilesse anch'egli lo strumento epistolare ⁶⁷, e gli scritti paolini sono tanto intricati quanto reali, tanto che Agostino, nel corso della sua vigorosa polemica antimanichea,

⁶⁵ A.A.R. Bastiaensen (rec.), G. Chiarini (trad.), *Acta martyrum Scilitanorum*, in *Atti e passioni dei martiri*, Milano, 1987, 97-105 (e, per il commento, 405-411).

⁶⁶ Marguerat, *Paolo di Tarso*, cit., 340 ss.

⁶⁷ Vd. I. Gardner, *The Reconstruction of Mani's Epistles from Three Coptic Codices (Ismant el-Kharab and Medinet Madi)*, in P. Mirecki, J. BeDuhn (eds.), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and Its World*, Leiden, 2001, 93-104 e Id., *Once More on Mani's Epistles and Manichaean Letter-writing*, in *Zeitschrift für antikes Christentum*, 17, 2014, 291-314.

ne fa ampio uso, in ambito africano⁶⁸, confutandone proprio l'ascrizione al manicheismo⁶⁹.

Tutto il *corpus* degli scritti manichei, dai sette codici di Madinet Madi, fortemente intrisi, ancora una volta, di gnosticismo⁷⁰, tra cui i *kephálaia* del Maestro⁷¹, al Mani-Kodex di Colonia⁷², fino ai papiri dell'oasi di Kellis⁷³, forse, com'io credo, un testimone negletto, perché periferico, delle persecuzioni tetrarchiche in Egitto⁷⁴, restituisce concetti ed espressioni che provengono dalla tradizione delle lettere di Paolo.

Oltre ad un Paolo gnostico, quindi, anche un Paolo manicheo.

E, molto più avanti nel tempo, un Paolo pauliciano e bogomilo.

La linea, infatti, che è una linea tanto eresiologica, nella misura in cui gli eresiologi tracciano genealogie a volte fantasiose e, però, efficaci, sulla base di supposti elementi comuni⁷⁵, quanto eretica, poiché,

⁶⁸ Vd. J. Kevin Coyle, *Characteristics of Manichaeism in Roman Africa*, in J. Be Duhn (ed.) *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, Leiden, 2009, 101-114.

⁶⁹ Per esempio, P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, in *Recherches augustiniennes*, 23, 1988, 87-114, ma anche C.P. Bammel, *Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine*, in L.R. Wickham, C.P. Bammel (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to Christopher George Stead in Celebration of his Eightieth Birthday 9th April 1993*, Leiden, 1993, 1-25.

⁷⁰ Cfr. A. Böhlig, C. Marksches (hrsg.), *Gnosis und Manichaeismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Berlin-New York, 1994.

⁷¹ S. Demaria, *I Capitoli del Maestro*, in G. Gnoli (cur.), *Il manicheismo*, vol. II. *Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Milano, 2006, 5-54.

⁷² A. Heinrichs, L. Koenen, *Das Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Oppladen, 1988. Vd. A. von Tangerloo, *Einige Notizen zur Stellung Pauli im Kölner Mani-Kodex*, in Z. Öztural, J. Wilkens (hrsg.), *Der östliche Manichäismus. Gattungs- und Werksgeschichte Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, Berlin-New York, 2011, 169-172.

⁷³ Cfr. H. Fiane Teigen, *The Manichaean Church at Kellis: Social Networks and Religious Identity in Late Antique Egypt*, Leiden-Boston, 2021.

⁷⁴ V.M. Minale, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesi di un'eresia*, Napoli, 2013, 102.

⁷⁵ Vd. A. Cameron, *How to Read Heresiology*, in *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 2003, 471-492.

effettivamente, Paolo trova spazio nei testi appunto ereticali, giunge, in età bizantina, fino ai pauliciani armeni⁷⁶ e ai bogomili bulgari⁷⁷.

Non è il caso di dilungarsi su queste due eresie medievali, legate in senso etnico l'una all'Armenia⁷⁸, come lo era stata quella dei messaliani che spesso le viene accostata, e l'altra alla Bulgaria.

Ci basti tenere presente che si nutrono di un carattere fortemente dualistico⁷⁹ dal punto di vista dottrinario e dal punto di vista sociale (e politico) di uno spirito rivoluzionario, aspetto molto apprezzato dalla

⁷⁶ Cfr. C. Dixon, *The Paulicians. Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier*, c. 750-880, Leiden-Boston, 2022 (insieme con S. Fumagalli, *L'eresia dei pauliciani: dualismo religioso e ribellione nell'Impero Bizantino*, Milano-Udine, 2019).

⁷⁷ Per un primo approccio D. Angelov, *Il bogomilismo: un'eresia medievale bulgara*, Roma, 1979 (orig. Moskva 1954), ma anche D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge, 1948 e S. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947. Sulla storia del movimento bogomilo nell'impero bizantino ancora D. Angelov, *Der Bogomilismus auf dem Gebiet des byzantinischen Reiches*, in *Godišnik na Sofijskija Universitet. Istoriko-Filologičeski Fakultet*, 44, 1947-1948, 1-60 e 46, 1949-1950, 1-45 e D. Obolensky, *Bogomilism in the Byzantine Empire*, in *Actes du VI Congrès International d'Etudes Byzantines*, vol. I, Paris, 1950, 289-297; inoltre, M. Loos, *Certains aspects du bogomilisme byzantin des XIe et XIIe siècles*, in *Byzantinoslavica*, 28, 1967, 39-53 e I. Dujčev, *Quelques observations à propos des courants dualistes chez les Bulgares et à Byzance au XIIIe-XIVe siècles*, in *Studi veneziani*, 12, 1970, 107-125, oltre ad Id., *Aux origines des courants dualistes à Byzance et chez les Slaves méridionaux*, in *Revue des études sud-est européennes*, 7, 1969, 51-62; infine, sull'età comnena e paleologa, D. Gress-Wright, *Bogomilism in Constantinople*, in *Byzantion*, 47, 1977, 163-185 e più recentemente A. Rigo, *Il bogomilismo bizantino in età paleologa (XIII-XV secolo): fonti e problemi*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1996, 627-641.

⁷⁸ Cfr. N.G. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, The Hague, 1967, ma anche Ead., *Armenia between Byzantium and the Sasanides*, London, 1985 e R.M. Bartikjan, *Istočniki dlja isučenija istorii pavlikianskogo dviženija*, Erevan, 1961. Inoltre, V. Nersessian, *The Tondrakian Movement. Religious Movements in the Armenian Church from the 4th to the 10th Centuries*, London, 1987.

⁷⁹ Cfr. E. Riparelli, *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai Catari*, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien, 2007 e Y. Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven-London, 2000; prima ancora, M. Loss, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague, 1974. Per le fonti, J. Hamilton, B. Hamilton (eds.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, c. 650-c. 1450. *Selected Sources*, Manchester-New York, 1998.

storiografia di stampo marxistico, soprattutto in Bulgaria sul bogomilismo⁸⁰, nella misura in cui rinnegavano la chiesa ufficiale (e, quindi, proponevano istanze popolari)⁸¹: peraltro, anche pauliciani e bogomili si dettero un precipuo apparato di sacre scritture che privilegiava, oltre al solito vangelo giovanneo, ancora una volta le lettere di Paolo; ciò fece in modo che fossero accostati nella polemistica e nella persecuzione esattamente ai manichei, contro i quali si era andato producendo, attraverso i secoli, un armamentario formidabile.

I pauliciani, poi, portavano addirittura nel loro nome iscritta l'appartenenza a Paolo: infatti, a fianco delle tradizionali ascendenze dottrinarie da Paolo di Samosata e dal meno noto Paolo l'Armeno⁸², anche recentemente⁸³ è tornata in auge quella che conduce direttamente all'Apostolo, all'insegnamento del quale essi si sarebbero ispirati nel corso del tempo.

Quando un grande numero di pauliciani, sconfitti militarmente e persa la loro capitale, Tefrice, vennero deportati per volere di Giovanni Zimisce dall'Asia Minore in Tracia, la loro eredità – così leggiamo nelle fonti – fu raccolta dal bogomilismo, l'eresia di matrice slava che, ad un certo punto, trovò il proprio centro a Filippopoli, l'odierna Plovdiv.

Siamo all'epoca della grande disillusione bulgara: Basilio II, non a caso detto il *bulgaroktónos* ovvero "sterminatore dei bulgari", aveva affogato nel sangue le ambizioni imperiali di Simeone, il cui esercito era stato sbaragliato nella battaglia di Kleidion sullo Struma il 29 luglio del 1014 e, attraverso una serie di crisobolli imperiali, aveva creato l'arcivescovato di Ocrida, da dove iniziò ad irradiarsi una cultura ecclesiastica greca e non più slava.

⁸⁰ Ci riferiamo, soprattutto, agli scritti di Dimitar Angelov. Vd. G. Szwat-Gylybowa, *Bogomilism. The Afterlife of the "Bulgarian Heresy"*, Warszawa, 2017, 117 ss. (e, inoltre, R. Daskalov, *Master Narratives of the Middle Ages in Bulgaria*, Liden-Boston, 2021, 139 ss.).

⁸¹ A riguardo, curiosa la notizia per cui nella chiesa del monastero di Poganovo, presso Dimitrovgrad in Serbia, la rappresentazione della nascita in una conchiglia del Cristo sarebbe dovuta ad un insegnamento bogomilo: B. Radovanović, *Spreading the Word: Oral Transimission of the Bogomil Teachings, its Symbolism, and Biblical Exegesis*, in *Studia Ceranea*, 11, 2021, 11-23.

⁸² Vd. M. Loos., *Origine du nom des Pauliciens*, in *Byzantinoslavica*, 18, 1957, 202-217.

⁸³ C. Dixon, *The Paulicians*, cit., 1 ss.

È in un clima di crescente odio per i bizantini che il bogomilismo, che viveva allora la sua seconda fase storica, prese a connotarsi in senso nazionale e non soltanto sociale, radicalizzandosi, fino a rappresentare un pericolo avvertito anche a Costantinopoli: intorno al 1092 erano comparsi di fronte al tribunale del sinodo un certo Nilo, un monofisita che godeva di ampio seguito nella comunità armena della capitale⁸⁴, ma soprattutto Vlachernito, un entusiasta e verosimilmente un messaliano⁸⁵, i quali avrebbero rappresentato una sorta di premessa alla vicenda di Basilio.

Il processo a Basilio, il principale capo del movimento bogomilo, è descritto con riconosciuta sapienza letteraria da Anna Comnena, nel quindicesimo libro dell' *Alessiade*⁸⁶, il poema dedicato al padre, il generale Alessio Comneno, noto per essere stato il "martello degli eretici"⁸⁷, eretici che, come dipinge Anna, si andavano innalzando come una nube gigantesca⁸⁸: siamo, verosimilmente, nel 1099⁸⁹.

⁸⁴ Il capitolo ventitreesimo sugli Armeni sarebbe stato preso dall'opera di Eutimio del monastero della Theotokos Peribleptos: vd. E. Trapp, *Die Quellen von Zigabenos' Panoplia Tit. 23 (Gegen die Armenier)*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 29, 1980, 159-164.

⁸⁵ Vd. A. Rigo, *Teodoro diacono della Madre di Dio delle Blacherne. La condanna (1094/1095) e le dottrine*, in F. Bulgarella, F. D'Aiuto, V. Ruggieri (curr.), *Ortodossia ed eresia a Bisanzio (IX-XII secolo)*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 47, 2011, 293-318.

⁸⁶ 8-10.4. Vd. G. Buckler, *Anna Comnena. A Study*, Oxford, 2000 (orig. Oxford 1929), 289 ss. e in particolare 315 ss. (333-339 sui manichei e sui messaliani; 339-344 sui bogomili; 344-353 in generale sui dualisti).

⁸⁷ Vd. J. Shepard, *Hard on Heretics, Light on Latins: The Balancing-act of Alexios I Komnenos*, in *Travaux et Mémoires*, 16, 2010, 765-777 insieme con D. Smythe, *Alexios I and the Heretics: The Account of Anna Komnene's Alexiad*, in M. Mullet, D. Smythe (eds.), *Alexios I Komnenos*, vol. I, Belfast, 1996, 232-259 (e M. Angold, *Church and Society under the Comneni. 1081-1261*, Cambridge, 1995, 485-487); quindi, R. Browning, *Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in *Past and Present*, 69, 1975, 3-23 (= *Studies on Byzantine History, Literature, and Education*, London, 1977, XV) e V. Paraskevopoulou, *Some Aspects of the Phenomenon of Heresy in the Byzantine Empire and in the West during the 11th and 12th Centuries*, Ann Arbor, 1976; ancora, poi, B. Leib, *Aperçus sur l'époque des premiers Comnènes. La politique de Alexis I Comnène (1081-1118)*, in *Orientalia Christiana Analecta*, 204, 1977, 17-32.

⁸⁸ Rinviama a V.M. Minale, *Oltre le fonti giuridiche: i manichei nell'Alexiad di Anna Comnena*, in *Quaderni lupiensi*, 10, 2020, 1-18.

⁸⁹ Vd. A. Rigo, *Il processo del bogomilo Basilio (1099 ca.): una riconsiderazione*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 58, 1992, 185-211.

Colpire, però, gli eretici, non è mai stata una cosa semplice, fino a partire dalla legislazione contenuta nel Codice Teodosiano, se non altro perché per formulare un'accusa occorreva penetrare il foro interiore dell'individuo chiamato in causa, scandagliandone le intime convinzioni⁹⁰.

Ed è esattamente quanto tenta di fare Alessio, che interroga Basilio in diverse occasioni e ne carpisce i misteri ricorrendo ad uno stratagemma: fingendo di trovarsi da solo, a tu per tu con il monaco eresiarca, e affascinato dai suoi insegnamenti, si fa raccontare tutta la dottrina predicata dal bogomilismo, mentre uno scrivano, nascosto dietro un velo di seta, riporta ogni parola in un verbale; ad un certo momento il velo viene fatto cadere e Nicola Grammatico, il patriarca, insieme con il sinodo e il senato irrompono sulla scena quali testimoni, mentre il verbale appena redatto avrebbe costituito l'atto di accusa e la ragione della condanna al rogo di Basilio.

Un secondo stratagemma viene utilizzato per punire, e nel contempo salvare, i compagni di Basilio; nello spazio dello *tzykanisterion*, dove si giocava ad una specie di polo a cavallo, vengono innalzate due fornaci, di cui una soltanto sormontata da una croce: chi fosse andato verso quella con la croce, per salvarsi almeno l'anima, sarebbe stato graziato⁹¹.

Stratagemmi a parte⁹², l'antica *cognitio extra ordinem* sembra riecheggiare

⁹⁰ Vd. M. Atanasova, *Être «hérétique» à Byzance à l'époque des Comnènes*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 87, 2009, 533-543 e C. Gerhold, *Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d'hérésie à Byzance et la définition de l'ecclésiologie comnénienne*, in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 7, 2013, 1-14 (ma anche V. Paraskevopoulou, *Some Aspects of the Phenomenon of Heresy in the Byzantine Empire and in the West: During the 11th and 12th Centuries*, Ann Arbor, 1983, 95-126); sul tema dell'eresia a Bisanzio ci limitiamo a citare J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle*, in *Travaux et Mémoires*, 1, 1965, 299-324, ed É. Patlageán, *Aveux et désaveux d'hérétiques à Byzance (XIe-XIIe siècles)*, in *L'aveu: Antiquité et Moyen-Âge*, Roma, 1986, 243-260. Comunque, A. Rigo, P. Ermilov (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium: The Definition and the Notion of Orthodoxy and some other Studies on the Heresies and the Non-Christian Religions*, Roma, 2010.

⁹¹ Vd. E. Mincin, *A Tale of Two Pyres: Re-evaluating the Bogomil Trial Scene of Anna Komnene*, in *Byzantion*, 89, 2019, 421-432.

⁹² Vd. S. Troianos, *Das Gottesurteil im Prozessrecht der byzantinischen Kirche*, in L.M. Hoffmann, A. Monchizadeh (hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden, 2005, 469-490.

nella presenza del *velarium*⁹³ e nella pena della vivicombustione⁹⁴, oltre che nell'uso della carcerazione preventiva per ottenere confessioni ed eventuali abiure⁹⁵.

Per colpire gli eretici, perciò, bisogna apprenderne la dottrina ed ecco perché l'epoca comnena è l'epoca delle grandi compilazioni eresiologicalhe⁹⁶: la *Panoplia Dogmatica* di Eutimio Zigabeno, finalmente, il *Sacrum Armamentarium* di Andronico Camatero e la *Panoplia Dogmatica* di

⁹³ Si legga, *a contrario*, CTh. 1,12,1 del 30 ottobre 313 sul *publice audire*; A. Banfi, *Acerrima indago. Considerazioni sul procedimento criminale romano nel IV sec. d.C.*, Torino, 2016, 86. Inoltre, G. Crifò, *Profili del diritto criminale romano tardoantico*, in A. Saggioro (cur.), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, 81-94.

⁹⁴ Cfr. J. Hillner, *Punishment, Reform and Penance in Late Roman Law*, Cambridge 2015, 23 ss. Inoltre, *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome avec le concours du CNRS* (Roma, 9-11 novembre 1982), dove, in particolare, J.-P. Callu, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, 313-359 e D. Grodzynski, *Tortures mortelles et catégories sociales. Les Summa Supplicia dans le droit romain aux III^e et IV^e siècles*, 361-403.

⁹⁵ Vd. A. Lovato, *Il carcere nel diritto penale romano. Dai Severi a Giustiniano*, Bari, 1994, 171 ss.; inoltre, A. Trisciuglio, *La condizione dei detenuti nella legislazione tardoimperiale romana*, 2018, in F. Zuccotti, M.A. Fenocchio (curr.), *A Pierluigi Zannini. Scritti di diritto romano e giurantichistici*, Milano, 2018, 313-319.

⁹⁶ Cfr. A. Bucossi, A. Rigo, N. Zorzi (eds.), *Arsenals for the Guardians of Orthodoxy. The Komnenian Panoplies*, in corso di stampa. Eutimio Zigabeno (Πανοπλία δογματική, in PG. 130C, coll. 9-1359) sarebbe stato ripreso, infatti, sia da Andronico Camatero (Ἱερὰ ἀπλοθήκη, in PG. 141, coll. 395-614; A. Bucossi, *The Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros, a Forgotten Treasure*, in A. Rigo, P. Ermilov (eds.), *Byzantine Theologians. The Sytematization of Their Own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines*, Roma, 2009, 33-50 ed Ead., *The Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros. Translated Texts for Byzantinists*, Liverpool, 2013) e soprattutto da Niceta Coniate, il trattato del quale è soltanto in parte pubblicato (Θεσaurus ὀρθοδοξίας, in PG. 139, coll. 1101-1449 e 140, coll. 9-281 insieme con *Thesaurus orthodoxae fidei libri quinque priores*, Lutetiae apud Gulielmum Chaudiere, 1580; J.-L. van Dieten, *Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates*, Amsterdam, 1970 e Id., *Zur Überlieferung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates. Codex Parisinus Graecus 1234*, in P. Wirth (hrsg.), *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, vol. I, Heidelberg, 1966, 166-180 e inoltre A. Simpson, *Niketas Choniates. A Historiographical Study*, Oxford, 2013, 36-50, ma anche H. Magoulas, *Doctrinal Disputes in the History of Niketas Choniates*, in *Patristic and Byzantine Review*, 6, 1987, 199-226; infine, L. Bossina, *Niketas Choniates as a Theologian*, in A. Simpson, S. Efthymiades (eds.), *Niketas Choniates. A Byzantine Historian and Writer*, Genève, 2009, 166-184).

Niceta Coniate, opere fondamentali, anche se ancora prive di un'edizione critica ⁹⁷.

E proprio la prima delle tre, appunto la *Panoplia Dogmatica* di Eutimio Zigabeno ⁹⁸, di cui sappiamo che il più antico testimone manoscritto, risalente al XII secolo, fu indirizzato ad Alessio in persona ⁹⁹, è di fondamentale importanza per la storia del bogomilismo, eresia che viene affrontata nel capitolo ventisettesimo ¹⁰⁰, scritto la cui diffusione è testimoniata, per esempio, da un'autonoma traduzione slava ¹⁰¹: Anna Comnena stessa per lo statuto dell'eresia, in 15,9,1, fa esplicito riferimento a quella sezione dell'opera, che deve essere stata terminata dopo il processo di Basilio.

A sua volta il capitolo ventisettesimo è tributario, almeno in parte, di quello precedente, il ventiseiesimo ¹⁰², che tratta dei messaliani ¹⁰³, e che

⁹⁷ Cfr. M. Miladinova, *The Panoplia Dogmatike by Euthymios Zygabenos: A Study on the First Edition published in Greek in 1710, Leiden, 2014* (insieme con Ead., *Panoplia Dogmatike. A Study on the Antiberetical Anthology of Euthymios Zygadenos in the Post-Byzantine Period - with history of the first publication in Greek in 1710 and an edition of fragments with scholia on Pseudo-Dionysios the Areopagite and Gregory of Nazianzus from MS Iviron Grec. 281-, Leuven-Budapest, 2010*).

⁹⁸ Cfr., oltre a J. Wickert, *Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos. Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung*, in *Oriens Christianus*, 8, 1907, 278-388 (= Berlin, 1910) e M. Jugie, *La vie et les œuvres d'Euthyme Zigabène*, in *Revue des études byzantines*, 94, 1912, 215-225, A. Papavasiliou, *Εὐθὺμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός. Βίος-Συγγραφαί*, Nicosia, 1979.

⁹⁹ Vd. G. Troncarelli, «Un fulgore irresistibile». Alcune osservazioni su immagini e paratesto nel Vat. gr. 666, in *Arte Medievale*, 12, 2022, 111-126 insieme con A. Rigo, *La Panoplie Dogmatique d'Euthyme Zigabène: les pères de l'église, l'empereur et les hérésies du présent*, in *Byzantine Theologians*, cit., 19-32, in cui si registra anche Mosq. Syn. gr. 387 (Vladimir 224): G. Parpulov, *The Presentation Copies of the Panoplia Dogmatica*, in B.L. Fonkich (ed.), *Paleografija i kodikologija: 300 let posle Monfokona*, Moskva, 2008, 14-17.

¹⁰⁰ Coll. 1289-1332.

¹⁰¹ Vd. M. Skowronek, *Against the Bogomils from the Panoplia Dogmatica by Euthymius Zigabenos. Some Remarks on the Slavic Translation and Copy*, in *Paleobulgarica*, 3 n.s., 2022, 25-56 (in bulgaro) e M. Tsihranska-Kostova, *Belezhki varhu slavyanskia prevod na Panoplia Dogmatika v BAR Ms. Slav. 296 i negovia prevodach*, in *Paleobulgarica*, 41, 2017, 3-26; inoltre, K. Ivanova, *O slavianskom perevode "Panoplii Dogmatiki" Evfimiia Zigabena*, in L.A. Dimitriev (otv.), *Issledovaniia po drevnej i novoj literature. K 80-letiiu akademika D. S. Likhacheva*, Leningrad, 1987, 101-105.

¹⁰² Coll. 1273-1290.

¹⁰³ Cfr. A. Rigo, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medie-*

Eutimio Zigabeno redasse ricorrendo soprattutto ad uno scritto di Fozio, il *Biblíon Askétikon*¹⁰⁴: tuttavia, l'autore, che probabilmente si sarà servito del racconto fornito dall'imperatore, il quale, come abbiamo visto, aveva direttamente interrogato Basilio, racconta di avere appreso la dottrina bogomila durante un viaggio a Gerusalemme, quando sarebbe incappato in alcuni monaci appartenenti a quella setta¹⁰⁵; in effetti, la sezione dedicata ai bogomili sembra essere suddivisa in due parti, la prima proveniente dai verbali del processo condotto da Alessio contro Basilio e la seconda più direttamente coinvolta con le dottrine ereticali, apprese, perciò, dalla bocca di credenti bogomili, elemento che si deduce, in particolare, dalla lettura di alcuni passi del Vangelo di Matteo lì contenuti¹⁰⁶.

E veniamo, a questo punto, al legame esistente tra Zigabeno e Paolo.

Innanzitutto, l'ecclesiastico fu un commentatore delle lettere paoline, seppure sulla scorta di Giovanni Crisostomo; il lavoro, che non venne inserito nella raccolta del Migne, è stato pubblicato da Niceforo Calogera, arcivescovo di Patrasso, in due tomi, ad Atene nel 1887¹⁰⁷, sulla base del ms. 1395 della Bibliotheca Casanatense, che risale al XVI secolo¹⁰⁸: esso

vale bizantina, in *Orientalia Christiana Periodica*, 56, 1990, 53-82; inoltre, Id., *Monaci esicasti e monaci bogomili: le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze, 1989.

¹⁰⁴ Vd. H. Kusabu, *Panoplia Syndrome and Comnenian Orthodoxy. Photios in the Dogmatike Panoplia*, contributo per Workshop on Late Antiquity and Byzantium on February 26th, 2008 all'indirizzo elettronico: cas.uchicago.edu/workshops/lantbyz/pdfs/LantByz_Wksp_kusabu.pdf.

¹⁰⁵ Una prima esposizione, nota come *Ekthesis*, si trova in un ms. del XII secolo (Utrecht 7 [3], ff. 80r-96v): G. Ficker, *Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908 e, molto più recentemente, J. Sanidopoulos, *The Rise of Bogomilism and its Penetration into Constantinople. With a Complete Translation of Euthymios Zygabenos' "Concerning Bogomilism"*, Rollinsford, 2011.

¹⁰⁶ Vd. Angelov, *Il bogomilismo*, cit., 198 ss. e L. Denkova, *Bogomilism and Literacy (An Attempt of General Analysis of a Tradition)*, in *Études balkaniques*, 1, 1993, 90-97; inoltre, A. Rigo, *I Vangeli dei Bogomili*, in *Apocrypha*, 16, 2005, 163-197.

¹⁰⁷ *Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του Αποστόλου Παύλου και εις τας Ζ' καθολικάς*, Αθήναι 1887.

¹⁰⁸ In apertura, appare anche una sorta di poemetto su Paolo, riguardo alla P che egli avrebbe aggiunto al suo nome (N. Kalogeras, *Ermeneia eis tas ID' epistolas tou Apostolou Paulou kai tas Z' katholikas*, Athina, 1887, vol. I, xxiv; PG. 118, coll. 31-34, in forma abbreviata).

deriva, perciò, da una fonte piuttosto tarda e andrebbe rivisto attraverso l'ausilio di altri supporti membranacei conservati nella Bibliotheca Vaticana e risalenti, invece, al XIII secolo ¹⁰⁹.

Zigabeno, quindi, avrà avuto modo di riflettere su Paolo quale “martello degli eretici”, come lo era il suo imperatore Alessio, e ciò emerge fortemente non solo nel capitolo della *Panoplia* sui messaliani, il ventesimesimo ¹¹⁰, ma anche nel nono, nella parte iniziale ¹¹¹, dove vengono confutati Simon Mago samaritano, Marcione pontico e Mani persiano, tutti indicati con la loro origine regionale; ed emerge – è appena il caso di evidenziarlo – nei capitoli ventiquattresimo sui pauliciani ¹¹² e, appunto, nel già citato ventisettesimo sui bogomili.

La sezione sui bogomili, che vengono considerati, lo ripetiamo, di ascendenza messaliana, narra, in ordine sparso, della loro demonologia, della presenza di Sataneale quale demiurgo del creato e dell'origine del male, dell'approccio docetista al mistero dell'incarnazione, della necessità del battesimo del fuoco piuttosto che dell'acqua, dell'unica preghiera del Padre Nostro, della resurrezione della carne, dell'interpretazione allegorica del Nuovo Testamento e del pericolo proveniente dai falsi profeti ¹¹³.

Al paragrafo settimo viene citato il passo paolino sull'antitesi tra la luce e le tenebre, tra Cristo e Belial (2 Cor 6,14-15) ¹¹⁴; al paragrafo ottavo viene evocata la tesi, invero spuria, della creazione del mondo attraverso il Figlio di Dio (Eb 1,2) ¹¹⁵; al paragrafo decimo viene richiamato il tema, tutto paolino, della legge e del peccato (Rm 7,7. 9 e 12) ¹¹⁶.

¹⁰⁹ Si consulti il sito pinakes.irht.cnrs.fr.

¹¹⁰ 2 Ts 3,10 (coll. 1287-1288) e Eb 13,4 (coll. 1289-1290).

¹¹¹ Coll. 129-130.

¹¹² Coll. 1189-1244.

¹¹³ Mt. 7,15: «Guardatevi dai falsi profeti!» (coll. 1327-1328).

¹¹⁴ Coll. 1299-1300 (cfr. nt. 122). Il passo viene ripreso anche nel secondo anatema contro i bogomili del patriarca Germano II, al tempo dell'impero di Nicea: vd. A. Rigo, *Il patriarca Germano II (1223-1240) e i bogomili*, in *Revue des études byzantines*, 51, 1993, 91-110, 98.

¹¹⁵ Coll. 1303-1304.

¹¹⁶ Coll. 1307-1308.

Evidentemente, l'obiettivo era di usare bene Paolo contro chi lo usava male (visto, peraltro, che anche i bogomili facevano ampio ricorso alle lettere paoline).

Nel capitolo sui messaliani, invece, Paolo appare a proposito dei doni dello Spirito Santo ¹¹⁷ e nelle citazioni di Ef 6,12, 13, 14 e 17 ¹¹⁸, Gal 3,27 ¹¹⁹, 2 Ts 3,10 ¹²⁰ e infine Eb 13,4 ¹²¹, in un luogo dove si dice anche che Pietro e, appunto, Paolo avevano vietato l'amputazione degli arti, pratica a cui i messaliani sarebbero stati usi per evitare di peccare.

La sezione sui pauliciani proviene, ancora una volta, da Fozio e in particolare dai suoi quattro libri perduti contro i manichei: in essa l'Apostolo, come viene chiamato nel testo Paolo, appare in continuazione, praticamente con tutte le lettere ¹²²; e qualcuno si richiama senza tante riserve a Tichico ¹²³, uno dei compagni di Paolo nella predicazione, dicendosi uguale a lui ¹²⁴; certamente, le lettere paoline compongono anche qui il canone degli scritti pauliciani ¹²⁵.

Il grande tema, ovviamente, è quello del monofisismo armeno e la presenza di Paolo è necessaria in conformità alla polemica cristologica, che lui stesso avrebbe iniziato ad affrontare.

¹¹⁷ Coll. 1277-1278.

¹¹⁸ Coll. 1277-1278.

¹¹⁹ Coll. 1281-1282.

¹²⁰ Coll. 1287-1289.

¹²¹ Coll. 1289-1290.

¹²² Eb 1,5 e 6 (coll. 1203-1204); Ef 3,8 e 9 e 4,6, Col 1,16 (coll. 1205-1206); Col 1,16 e Rm 1,20 (coll. 1207-1208); 2 Cor 6,14 e 15 (cfr. nt. 118) e 1 Cor 1,14 (coll. 1211-1212); 1 Tm 5,23 e 1 Ts 3,13 (coll. 1213-1214); Eb 2,14 e 17 (coll. 1215-1216); Gal 4,4 (coll. 1217-1218); Eb 2,11 e 12, 14, 16 e 17, 1 Cor 15,47 e 2,8 (coll. 1219-1220); Rm 8,7, 14, 16, 25 e 12 (coll. 1221-1222); Eb 9,1-3 (coll. 1223-1224); Rm 1,13 (coll. 1225-1226); Rm 16,25 (coll. 1227-1228); Eb 8,8 e 9 e 10,13 (coll. 1233-1234); Rm 11,22, 1 Cor 7,18 e 19 e 2 Cor 5,17 (coll. 1235-1236); 1 Cor 8,8 e 9, 10, 13 e 14, 1 Cor 10, 1, 4 e 9, Eb 1,11, 3,1 e 2,5 e 4 (coll. 1237-1238); Eb 5,4 e 3, 11,26 e 32-34, 38, 12,1, Rm 11,6 e 13 (coll. 1239-1240); Eb 12,14-15 e 20, Rm 11,2, 2 Cor 4,18 e 7,1 (coll. 1241-1242).

¹²³ Vd. K. B. Akasheh, *Ensemble au service de l'Évangile. Les collaborateurs et les collaboratrices de Saint Paul. Étude historico-théologique*, Milano 2000.

¹²⁴ Coll. 1193-1194 e 1197-1198.

¹²⁵ Coll. 1191-1192.

Fozio, peraltro, è una fonte determinante – si legga l'*Appendix*: che contiene una missiva a Michele di Bulgaria¹²⁶ – nella misura in cui in un passaggio del proemio all'*Eisagogé*, di cui fu probabilmente l'autore, il patriarca aggredisce proprio la setta dei bogomili, evocando i manichei: si tratta di un passaggio che non è presente in tutti i manoscritti, tant'è vero che non appare nell'edizione di Zachariae von Lingenthal e dei fratelli Zepos, ma che comunque meriterebbe una riflessione più approfondita¹²⁷.

Qualche conclusione, se possibile.

È evidente che il genio di Paolo si presta a molteplici suggestioni, che il mondo bizantino tende a recepire, anche se in maniera diversa.

Il Paolo delle lettere pastorali, su cui si edifica una sorta di ordinamento ecclesiastico, soprattutto quella a Timoteo, è molto apprezzato da un apparato, quello della chiesa ortodossa di Costantinopoli, che tende a porsi come un vero e proprio sistema di potere.

Abbiamo avuto modo di osservare, però, che anche il Paolo più turbinoso nello spirito, sia quando autentico sia quando riletto e rielaborato dalle comunità che a lui facevano riferimento, trova spazio abbondante nel commento dei padri orientali.

Uno spazio specifico è rappresentato dall'eresiologia, dove si fa riferimento al Paolo forse più divisivo e, se vogliamo, pericoloso, nella misura in cui, per essere innalzato dalla mischia dove è costretto a combattere, oppure per non esservi confuso, deve essere profondamente compreso, anche nelle pieghe più nascoste dei suoi discorsi; e siccome per essere compreso deve essere studiato, le parole di Ireneo ci sono di grande aiuto: per combattere le eresie, suggerisce l'apologeta, dobbiamo tornare al contenuto degli scritti paolini.

Quel Paolo che era piaciuto a Marcione, quel Paolo che era stato amato, perché frainteso, da una certa tradizione gnostica e manichea,

¹²⁶ PG. 102, col. 631. Vd. G. Strano, *Forme e significati dei riferimenti alle eresie nell'epistolario di Fozio*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 47, 2010, 177-194; inoltre, J. Scharf, *Photios und die Epanagoge*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 49, 1956, 385-400 e Id., *Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 52, 1959, 68-81.

¹²⁷ B.H. Stolte, R. Meijering, *The Prooimion of the Eisagoge*, in *Subseciva Groningana*, 7, 2001, 93-145, 96-97.

quel Paolo che sarebbe stato il vessillo delle eresie bizantine di stampo dualistico, il paulicianesimo e il bogomilismo.

Non è un caso, infatti, che Fozio, del quale Zigabeno, lo abbiamo visto, si serve nel capitolo della *Panoplia* contro i pauliciani, sia assolutamente tributario, nelle argomentazioni, di riferimenti a passi paolini; similmente accade nel caso dei bogomili.

Evidentemente, Paolo appare utile per connotare in maniera negativa l'eresia, perché nel contestarla contribuisce a delinearne lo statuto, fattore essenziale per l'identificazione degli eretici e l'attribuzione dello stigma da parte di Impero e Chiesa.

L'eresiologia, a Bisanzio, è materia giuridica, perché l'indagine del foro interiore è strumentale alla celebrazione del processo all'eretico e al giudizio di condanna o assoluzione in base ad un pensiero e non ad un fatto: il peccato, in questo caso, è anche un crimine; è il tribunale delle coscienze, in cui, dopo secoli, Paolo, l'"Apostolo degli eretici", siede, attraverso Eutimio Zigabeno, come giudice supremo.

L'ANTROPOLOGIA DEL DONO IN ILDEGARDA DI BINGEN A PARTIRE DALL'*HILARIS DATOR* DI SAN PAOLO

Paola Anna Maria Muller

SOMMARIO: 1. Antropologia del dono. – 2. Scambio di doni e reti di relazioni nell'Alto Medioevo. – 3. Etimologia e significato dei termini del dono. – 4. Interpretazione medievale del versetto 2 Cor 9,7: *Hilarem datorem Deus diligit* ~ “Dio ama chi dona con gioia”. – 4.1. Ildegarda di Bingen: Dio come *hilaris dator*. – 5. Il dono come atto relazionale. – 6. Il dono nel diritto romano e la svolta cristiana. – 7. Il dono oltre il diritto: gratuità *vs.* reciprocità vincolata.

Nella sua apparente semplicità, il dono custodisce una sorprendente profondità antropologica e teologica. È un gesto che unisce gratuità e legame, libertà e comunione.

Il presente contributo si propone di mettere in dialogo l'antropologia del dono e la teologia medievale, con particolare riferimento alla ricezione paolina e alla prospettiva ildegardiana. Il metodo adottato integra l'analisi storico-concettuale, l'esegesi patristico-scolastica e l'ermeneutica fenomenologica contemporanea, al fine di evidenziare la permanenza e la trasformazione della categoria del dono tra linguaggio giuridico, prassi ecclesiale e teologia spirituale.

1. *Antropologia del dono*

A quasi un secolo dalla pubblicazione del celebre *Saggio sul dono* di Marcel Mauss¹, la riflessione antropologica ha ampliato il campo del

¹ M. Mauss, *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*,

dono ben oltre i limiti originariamente tracciati. Il dono non è più considerato soltanto un atto volontario e gratuito, ma un elemento strutturale delle relazioni umane, carico di obbligazioni reciproche. La tesi maussiana dello “spirito della cosa donata” (*hau*), criticata e reinterpretata, ha stimolato un vivace dibattito sul significato sociale dello scambio, orientando le ricerche verso il nesso tra dono, reciprocità e relazioni ².

Mentre il primo implica la separazione e l’alienabilità dei beni, il secondo si fonda sull’inalienabilità, ossia sul legame permanente tra oggetto e donatore. Il concetto di inalienabilità, elaborato in modo sistematico da Christopher Gregory ³ e successivamente da Annette Weiner, introduce una prospettiva che evidenzia la funzione simbolica e relazionale di determinati beni: oggetti che non possono essere ceduti senza compromettere l’identità individuale e collettiva.

Annette Weiner ⁴, da parte sua, ha proposto il paradosso del “conservare donando” (*keeping-while-giving*). Si può donare e nello stesso tempo custodire attraverso oggetti che diventano veicoli di memoria e continuità.

Maurice Godelier ⁵ ha ulteriormente approfondito il ruolo del dono nelle società contemporanee, proponendo una tipologia delle operazioni sociali fondata su tre categorie: vendere (alienare), donare (alienare senza separazione totale) e conservare (mantenere l’unità tra oggetto e persona). In ogni caso, gli oggetti funzionano come mediatori di relazioni, non solo come merci.

Il contributo dell’antropologia si rivela prezioso anche nell’analisi delle società medievali. Il dono, come dispositivo relazionale e simbolico, può costituire una chiave interpretativa trasversale, utile a comprendere i meccanismi di coesione, di differenziazione e di autorità che strutturano le società umane.

Paris, 1950, trad. it. a cura di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, 2002.

² Per un’analisi delle interpretazioni di J. Derrida e J.-L. Marion del saggio di Mauss si rimanda a: A. Bertino, *La concezione del dono di Marcel Mauss e il suo significato per la filosofia*, in A. Bruzzone, P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Napoli-Salerno, 2013, 277-291.

³ C.A. Gregory, *Gifts and Commodities*, London, 1982; Id., *The Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, London, 1997.

⁴ A.B. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley-Los Angeles, 1992.

⁵ M. Godelier, *L’enigme du don*, Paris, 1996.

Queste riflessioni antropologiche sul dono offrono un quadro concettuale utile a comprendere le pratiche di scambio e di reciprocità anche nel Medioevo cristiano. L'applicazione di tali categorie interpretative alla documentazione medievale consente di rivelare la dimensione simbolica e relazionale dello scambio, oltre il dato materiale ed economico.

2. Scambio di doni e reti di relazioni nell'Alto Medioevo

A partire dagli anni Ottanta, storici europei e americani hanno applicato le categorie del dono, della reciprocità e dell'inalienabilità per comprendere la natura relazionale, e non semplicemente economica, delle transazioni, in particolare tra aristocrazia e istituzioni religiose⁶.

Il dono, lungi dall'essere un atto disinteressato, si configura come un meccanismo che stabilisce obblighi e legami durevoli. La relazione tra donatore e ricevente assume caratteri politici e simbolici e si estende anche al trascendente, come mostrano le donazioni *pro anima* alle chiese, motivate dalla speranza di salvezza. Il contro-dono, spesso in forma di preghiera o di memoria liturgica, conferiva continuità alla relazione e trasformava il dono materiale in capitale simbolico.

In tale cornice storico-culturale, anche il vassallaggio e le pratiche di protezione e di ricompensa si iscrivono nel paradigma del dono. Le élite alto-medievali, fondate su economie agrarie, convertivano beni materiali in onore e influenza politica. La costruzione di chiese e la donazione di terre acquisivano valore sociale e religioso, legittimando il potere attraverso la generosità.

Autori come Duby⁷, Rosenwein⁸ e White⁹ hanno messo in luce il

⁶ Per un'attenta ricostruzione delle diverse letture antropologiche si rimanda a: M. Aria, *Dono, hau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, in M. Aria, F. Dei (a cura di), *Culture del dono*, Roma, 2008, 181-219.

⁷ G. Duby, *Guerriers et paysans. VIIe-XXIe siècles. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973, trad. it. a cura di V. Fumagalli, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Roma-Bari, 1975.

⁸ B.H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca (NY), 1989, in particolare 23-34; Ead., *The Family Politics of Berengar I, King of Italy (888-924)*, in *Speculum*, 71.2, 1996, 247-289; Ead., *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in early medieval Europe*, Manchester, 1999.

ruolo centrale del dono nella costruzione del tessuto politico medievale. Il dono appare quindi non solo come strumento di integrazione o di prestigio, ma anche come dispositivo politico capace di trasformare lo scambio in una strategia di potere. Un esempio emblematico è l'altare d'oro di Sant'Ambrogio, donato come segno di autorità e di devozione.

L'interpretazione antropologica dello scambio di doni consente dunque di leggere le dinamiche medievali alla luce di una logica relazionale, in cui beni, memoria e potere si intrecciano profondamente. Il dono, in questo quadro, non è semplicemente un gesto economico o religioso, ma un atto eminentemente politico.

Per comprendere più a fondo la portata simbolica di queste pratiche, è utile ora soffermarsi sul linguaggio stesso del dono: l'etimologia dei termini latini come *donum*, *donatio* e *munus* permette di cogliere come la cultura romana e medievale abbia espresso, già a livello semantico, le tensioni tra gratuità, obbligo e reciprocità che attraversano ogni dinamica del donare.

3. Etimologia e significato dei termini del dono

L'atto di donare, in latino, si esprime principalmente attraverso il verbo *donare*, che deriva dalla radice indoeuropea *do-*, che presenta un doppio significato: “dare” e “ricevere”¹⁰. Questa ambivalenza semantica suggerisce già *in nuce* una relazione reciproca implicita nel gesto del dono.

Nella documentazione letteraria della media età repubblicana, *donum* ricorre quale verbo deputato a designare un atto di liberalità tra privati.

⁹ S.D. White, *Custom, Kinship, and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill (NC), 1988; Id., *The Politics of Exchange: Gifts, Fiefs, and Feudalism*, in Id., *Re-thinking Kinship and Feudalism in early medieval Europe*, Aldershot, 2005, 1-17.

¹⁰ Cfr. É. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, in *L'Année sociologique*, 3^e série, 1948-1949, 7-20, ora in Id., *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris 1966, 315-320; v. pure A. Ernout, A. Meillet, *Do*, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Tome I (A-MET), Paris, 2001⁴, 180. Cfr. D. Curir, *Donatio. Origine e sviluppo di una nozione*, Torino, 2024, in particolare il capitolo *Il donum nella terminologia di età medio-repubblicana*, 11-21.

La sua attestazione si distribuisce nelle due principali costruzioni segnalate dalla tradizione grammaticale: *donare aliquid alicui* – con l'oggetto in accusativo e il beneficiario in dativo – e *donare aliquem aliqua re*, ove la persona è in accusativo e la *res donata* in ablativo¹¹. In entrambe le formulazioni il valore semantico rimane sostanzialmente invariato, limitandosi a esprimere la trasmissione liberale di un bene. Tuttavia, tale uso non consente di cogliere il profilo negoziale dell'atto: né il tipo di *negotium iuridicum* risulta esplicito, né emerge la *causa liberalitatis*. Il *donare*, infatti, si sovrappone funzionalmente al *dare*, lasciando intendere un trasferimento effettuato mediante semplice *traditio* e privo di una formalizzazione giuridica implicita. Dal verbo derivano i sostantivi centrali del vocabolario del dono.

Donum indica il dono in quanto oggetto offerto, connotato da gratuità, mentre *donatio* si riferisce piuttosto all'atto stesso del donare, con una sfumatura giuridica e istituzionale più marcata.

Munus, invece, introduce una semantica differente: indica non solo ciò che si offre, ma anche ciò che si deve¹². Questo termine conserva la memoria di un obbligo sociale e rituale, alludendo a un sistema di reciprocità regolato da consuetudini.

Il confronto tra *donum* e *munus* permette di cogliere due polarità della cultura romana del dono: da un lato la gratuità dell'offerta, dall'altro la dimensione del dovere e della restituzione. Entrambi i concetti, pur nella loro differenza, contribuiscono alla costruzione di una visione relazionale dell'atto del donare, mai riducibile a un semplice trasferimento di beni.

Questa oscillazione semantica tra gratuità e obbligo, tra dono libero e dono vincolato, non si esaurisce nell'antichità: trova un inatteso prolungamento nella riflessione filosofica contemporanea.

Husserl, con la nozione di *Gegebenheit* come intuizione donatrice originaria, e Heidegger, con l'insieme di figure legate al *dare* (*es gibt*, *Gabe*,

¹¹ *Thesaurus Linguae Latinae*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 5, 1; 1659, Open Access, <https://publikationen.baw.de/de/thesaurus/> ultima consultazione 2 novembre 2025.

¹² A. Ernout, A. Meillet, *Munus*, in *Dictionnaire étymologique*, cit., 422. *Munus* comporta liberalità, ma non spontaneità, come nel *donum*. Il suo campo semantico è più ampio in quanto *munus* è sinonimo di *officium*. Cfr. F. Grelle, "*Munus publicum*". *Terminologia e sistematiche*, in *Labeo*, 7, 1961, 308-329.

Ereignis, *Er-gebnis*), hanno ripensato la donazione come categoria fondamentale dell'apparire. In questo senso, il dono diventa l'orizzonte in cui si gioca l'ontologia post-metafisica, oltre ogni riduzione dell'essere a oggetto o semplice presenza.

Sulla stessa linea, J. Derrida ¹³ e J.-L. Marion ¹⁴ ne hanno radicalizzato l'impronta di eccedenza, respingendo ogni lettura economica o relazionale ¹⁵, mentre Ricoeur ha proposto una mediazione tra etica e ontologia, situando il dono all'intersezione tra la gratuità verticale e l'orizzonte di scambio. Così, la tensione inscritta nel latino si rivela ancora oggi una questione decisiva per pensare l'essere e la relazione.

Il riferimento alla fenomenologia contemporanea non intende forzare analogie anacronistiche, bensì mostrare come la tensione semantica originaria tra *donum* e *munus* riemerge nella riflessione filosofica sul donarsi dell'essere. La categoria di donazione, nelle sue articolazioni novecentesche, offre infatti un controcanto speculativo che consente di reinterpretare il dono cristiano al di là di riduzioni economicistiche o formalistiche.

Ed è proprio questa tensione tra gratuità e obbligo, tra atto libero e dovere sociale, che il cristianesimo raccoglie e trasfigura, come mostra l'interpretazione medievale del versetto paolino *hilarem datorem Deus diligit*, in cui l'accento si sposta dal vincolo giuridico e semantico a una disposizione interiore del cuore.

¹³ J. Derrida, *Donner le temps*, Paris 1991, trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, 1996.

¹⁴ Marion elabora la propria fenomenologia della donazione – nozione con cui riformula la *Gegebenheit* husserliana – in dialogo serrato con l'*Ereignis* heideggeriano, dal quale assume la concezione del tempo come accadere imprevedibile e originario, ossia come irruzione dell'inatteso nel darsi del fenomeno. Cfr. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris, 1997, trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, 2001.

¹⁵ Negli anni Ottanta, nell'ambito delle scienze sociali, si sviluppa il *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (MAUSS), che, con l'acronimo, rimanda a M. Mauss, alla cui antropologia normativa si ispira. Per un confronto critico con la recente fenomenologia francese e le possibili implicazioni in altri ambiti, come in quello pedagogico e in quello teologico, cfr. S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, 2005.

4. Interpretazione medievale del versetto 2 Cor 9,7: *Hilarem datorem Deus diligit ~ "Dio ama chi dona con gioia"*

Nel corso del Medioevo, il celebre versetto 2 Cor 9,7 è stato oggetto di una meditazione teologica profonda, che ha saputo coniugare il senso spirituale, quello etico e quello liturgico dell'atto del donare. Lungi dall'essere interpretato come un'esortazione generica alla benevolenza, esso è divenuto la chiave per comprendere il valore interiore del dono, il suo legame con la carità e la sua funzione nella costruzione della vita cristiana.

Il punto di partenza di ogni lettura medievale è l'idea che il dono, per essere autentico, debba scaturire da un cuore libero, pacificato e lieto. In questa luce, la gioia non è solo una disposizione affettiva, ma un criterio di autenticità morale: il dono che Dio ama è quello che nasce dalla libertà interiore, non dalla costrizione né dal calcolo. In altre parole, il dono è pienamente tale solo se accompagnato dalla letizia del donatore. La gioia diventa così il segno visibile di un gesto spiritualmente ordinato, animato dalla carità e libero da ogni forma di interesse.

Tra i Padri della Chiesa, Agostino elabora questa intuizione legandola alla teologia della grazia e del cuore. Per lui, la vera offerta non è quella dell'oggetto, ma quella dell'anima che si dona a Dio. La letizia del dare è la traccia di un animo che ha compreso il valore della gratuità divina e che vi partecipa: chi dà con gioia lo fa perché ha già ricevuto molto. Il dono diventa allora risposta grata alla grazia ricevuta e, nello stesso tempo, esercizio di libertà interiore. Per Agostino, la disposizione del credente si configura come una *benefica hilaritas*, alimentata dalla coscienza di cooperare all'opera di salvezza mediante la predicazione della verità, sino a trasfigurarsi in *gaudium maius*¹⁶.

¹⁶ Aurelius Augustinus, *Enarratio in Psalmos*, 91, 5: «*In decachordo psalterio, cum cantico in cithara. Decachordum psalterium non modo audistis. Decachorum psalterium significat decem praecepta Legis. Sed cantare in illo opus est, non portare psalterium. Nam et Iudaei habent Legem; portant, non psallunt. Qui sunt qui psallunt? Qui operantur. Parum est: qui operantur cum tristitia, nondum psallunt. Qui sunt qui psallunt? Qui cum hilaritate faciunt bene. In psallendo enim hilaritas est. Et quid dicit Apostolus? Hilarem enim datorem diligit Deus. Quidquid facis, cum hilaritate fac: bonum tunc et bene facis. Si autem cum tristitia facis, fit de te, non facis; et portas magis psalterium, non cantas. In psalterio decachordo, cum cantico in cithara: hoc est, verbo et opere. Cum cantico, verbo; in cithara, opere. Si verba sola dicis, quasi canticum solum habes,*

Tommaso d'Aquino, nel solco di questa tradizione, chiarisce che la gioia del donatore deriva dalla carità, la più alta delle virtù teologali. L'Aquinate spiega che non è sufficiente compiere l'elemosina o altri atti di generosità: perché siano veramente meritori, devono essere compiuti con amore e, dunque, con gioia¹⁷. La gioia non è accessoria, ma essenziale all'atto buono, in quanto ne rivela l'origine e l'orientamento. In questo senso, Tommaso distingue tra il gesto esterno e l'intenzione interiore, sottolineando che solo quest'ultima conferisce valore al dono agli occhi di Dio.

Anche nei contesti monastici e pastorali, questo versetto è stato oggetto di numerose riflessioni, in particolare nei sermoni. Esso veniva spesso citato nei tempi liturgici penitenziali, come la Quaresima, per insegnare ai fedeli che la vera elemosina non è quella compiuta per paura o per abitudine, ma quella che nasce da un cuore riconoscente e disposto alla comunione.

L'accento cadeva sulla gioia come segno di autenticità: chi dona con gioia, lo fa perché vive già in una relazione giusta con Dio e con gli altri. In questo modo, la gioia del donare diventa un riflesso della gioia divina: Dio stesso, nel linguaggio teologico medievale, è il Donatore per eccellenza, e ama chi, donando, si conforma alla sua logica d'amore.

Questa interpretazione si lega anche alla comprensione medievale della liturgia come luogo del dono reciproco tra Dio e l'uomo. In questo senso, il fedele è chiamato a offrire se stesso con letizia, non come atto dovuto, ma come risposta d'amore. La liturgia eucaristica, in particolare, diventa il paradigma di ogni altra forma di dono: qui si celebra la gioia di donare e di essere donati.

Infine, non manca una lettura escatologica del versetto. Il donatore lieto è figura del giusto che, avendo vissuto nella gratuità, sarà accolto

citharam non habes: si operaris, et non loqueris, quasi solam citharam habes. Propter hoc et loquere bene, et fac bene, si vis habere canticum cum cithara».

¹⁷ Sancti Thomae de Aquino, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, cap. 9, l.1: «Et licet apud homines, qui non vident nisi ea quae patent, sufficiat quod quis operetur actum virtutis secundum ipsam speciem actus, puta actum iustitiae, tamen apud Deum, qui intuetur cor, non sufficit quod solum operetur actum virtutis secundum speciem, nisi etiam secundum debitum modum operetur, scilicet delectabiliter et cum gaudio. Et ideo non datorem tantum, sed hilarem datorem diligit Deus, id est approbat et remunerat, et non tristem, et remurmurantem. Ps. IC, 2: servite domino in laetitia».

nella gioia del Regno. La letizia del donare anticipa quella promessa da Cristo a coloro che hanno condiviso i beni terreni come segno di comunione e speranza.

4.1 *Ildegarda di Bingen: Dio come hilaris dator*

Nel solco della riflessione medievale sul dono, Ildegarda di Bingen¹⁸ offre un contributo originale che unisce cosmologia, antropologia e spiritualità. Ildegarda è una figura femminile dalle molteplici sfaccettature: monaca e badessa, mistica e profetessa, teologa e scienziata in ambito naturalistico (medicina e farmacologia), non da ultimo compositrice musicale. Nata nel 1098 e vissuta nel XII secolo, Ildegarda è una visionaria: tutto può essere ricondotto alle sue visioni (dal linguaggio al sapere, ai contenuti), con le quali comprende la struttura ordinata del mondo e ne comunica la complessità attraverso un linguaggio fortemente visivo e musicale.

Nelle sue visioni, Dio appare come *hilaris dator*, un donatore sorridente, che crea il mondo chinandosi su di esso con tenero amore e predisponendo ogni cosa come un padre prepara l'eredità per il figlio¹⁹.

L'atto creatore è, in sé, un dono gioioso: la vita che Dio comunica alle creature scaturisce dalla sua sovrabbondanza d'amore e suscita una risposta di gratitudine. Con il suo caratteristico linguaggio ricco di metafore naturali, Ildegarda caratterizza poeticamente l'amore di Dio facendogli

¹⁸Una bibliografia aggiornata relativa ai dati bibliografici delle fonti (edizioni in latino), agli studi sulla vita, la persona e l'opera di Ildegarda, nonché sulla storia dell'impatto e della ricezione delle sue opere, e le traduzioni in varie lingue può essere seguita dal sito <http://www.hildegard-society.org/p/home.html> o dal sito <https://www.hildegard-akademie.de/en/projects/hildegard-bibliography.html>. La maggior parte degli scritti ildegardiani è edita nella collana CCCM, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* dell'editore Brepols (<https://www.corpuschristianorum.org/cccm>). Per altri testi si veda: L. Moulinier, R. Berndt (eds), *Beate Hildegardis Cause et cure*, Berlin, 2011; Hildegard von Bingen, *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Textkritische Ausgabe. H. von Reiner, T. Gloning. Bd. 1: Text mit Berliner Fragment im Anhang. Bd. 2: Apparate, Berlin-New York, 2010.

¹⁹A. Derolez, P. Dronke (ed.), *Hildegardis Bingensis, Liber divinorum operum*, (CCCM 92), Turnhout, 1996, 2,1,46, 337: «Videt Deus hoc bonum esse, et multum cum superiori dulcedine in hoc delectatur».

dire: «E io sono anche quella pioggia che spira da quella rugiada, attraverso la quale tutte le erbe, nella vita gioiosa, sorridono verso di me»²⁰.

Per Ildegarda, infatti, la bellezza colorata del creato è la testimonianza più eloquente di questa logica del dono: ogni realtà naturale riflette la letizia divina e invita l'uomo a custodire e proseguire l'opera creatrice. In questa prospettiva, la gioia non è una semplice disposizione affettiva, ma una dimensione ontologica che lega l'uomo e il cosmo al loro Creatore.

L'essere umano è, per lei, *plenum opus Dei*²¹, un microcosmo in cui si rispecchia la letizia originaria del Creatore. Di qui la sua insistenza sul carattere comunitario della gioia: «*homo omnibus iocundus*»²², l'uomo che è "lieto con tutti", è come acqua che sostiene e vivifica il popolo, poiché la sua gioia diviene principio di unità, consolazione ed edificazione ecclesiale.

Nella prospettiva ildegardiana, dunque, la gioia è principio missionario e criterio di autenticità spirituale. Non esprime fuga mistica o compiacimento emotivo, ma la maturazione del credente nella logica della *gratia*: il dono ricevuto da Dio si fa dono agli altri e la gioia ne è il sigillo teologico. Lungi dall'essere un ornamento della vita spirituale, la *hilaritas* costituisce la forma stessa della santità, nella misura in cui manifesta la partecipazione al dinamismo trinitario del dare–ricevere–restituire. Donare con gioia significa, allora, entrare nel ritmo interno dell'amore divino e lasciarsi configurare all'*hilaris dator*.

In questo senso, Ildegarda anticipa una teologia del dono come effusione sovrabbondante che non può essere contenuta né restituita secondo logiche contrattuali. La gioia diviene criterio ermeneutico dell'atto cristiano, misura teologica della libertà interiore e anticipo escatologico del

²⁰ A. Carlevaris (ed.), *Hildegardis Bingensis, Liber vite meritorum*, (CCCM 90), Turnhout, 1995, 3,6,127: «Sed et pluuiā hec sum, quae de rore illo flat, per quem omnia gramina in leta uita ad me rident». La stessa metafora è utilizzata nel carme *Ave generosa*, in B. Newman (ed.), *Symphonia Armonie Celestium Revelationum*, in *Opera minora*, (CCCM 226), Turnhout, 2007, 335-477, 17, 392s.

²¹ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, cit., 1,4,92, 223; Ivi, 1,4,100, 243.

²² Richiamando il Salmo 111 della *Vulgata* («Jucundus homo qui miseretur et commodat; disponet sermones suos in iudicio: quia in aeternum non commovebitur»), Ildegarda scrive: «Iste namque homo omnibus iocundus existit; et quemadmodum aqua, quae hominibus necessaria est, omnem necessitatem eorum sustentat, sic et per istum reliquus populus sustentatur», *Liber Divinorum Operum*, 2,1,40, 323.

gaudium aeternum. La creazione stessa, nella sua *iucunditas*, è icona del sorriso di Dio e il santo è colui che, accogliendolo, lo riflette nel mondo.

La perdita della *laeta scientia* in seguito al peccato originale ha introdotto malinconia e tristezza²³, ma non ha cancellato del tutto la traccia della letizia originaria, che può essere recuperata attraverso la grazia, la preghiera, la musica, la cura del corpo e dell'anima²⁴.

L'invito di Ildegarda a respingere l'amarezza della tristezza e restare con fede accanto a Dio nella gioia mostra come la vera allegria sia una forma di testimonianza cristiana, radicata nell'amore gratuito di Dio e capace di trasfigurare la vita quotidiana²⁵.

In questo senso, la prospettiva ildegardiana si inserisce pienamente nell'orizzonte paolino dell'*hilarem datorem Deus diligit*: Dio ama chi dona con gioia perché Egli stesso è il Donatore lieto, e la creatura, rallegrandosi, partecipa a questa logica di gratuità.

Da quanto visto, l'interpretazione del versetto *hilarem datorem Deus diligit* riconosce nella gioia del donare il segno visibile di una disposizione interiore ordinata, conforme alla carità e alla libertà cristiana. Donare con gioia significa partecipare alla logica del dono divino, spezzare le catene dell'egoismo e aprirsi alla comunione. Per questo, Dio ama chi dona con gioia: perché in quel gesto si riflette qualcosa del suo stesso amore.

Ildegarda ricorre anche all'uso di termini che appartengono non solo al lessico biblico-teologico, ma anche a quello giuridico e istituzionale, che lei carica di significato simbolico e spirituale.

Ad esempio, nello *Scivias*, parlando dell'amore coniugale, scrive: «Così la sposa, affidandosi al suo sposo con rispetto e obbedienza, riceve da lui, nell'amore del patto (*foedus*), il dono (*donatio*) fecondo che si compie nella generazione dei figli»²⁶.

²³ Ivi, 2,1,23, 291.

²⁴ Beate Hildegardis, *Cause et cure*, cit., 2,314, 189: «Cum enim scientia anime hominis nichil tristitie et nichil aduersi et nichil mali in homine sentit, tunc cor eiusdem hominis ad letitiam se aperit, ut flores ad calorem solis se aperiant, et mox iecur eandem letitiam recipit ac eam in se retinet, ut stomachus cibum in se continent».

²⁵ Hildegardis Bingensis, *Liber vite meritorum*, cit., 5,35, 243: «Celeste autem gaudium illi respondet, et ut homines amaritudinem tristitie a se proiciant et Deo in gaudio adhereant fideliter exhortatur».

²⁶ A. Führkötter, A. Carlevaris (ed.), *Hildegardis Bingensis, Scivias*, (CCCM 43),

Ildegarda, ricorrendo al termine *donatio* – vocabolo dal marcato profilo tecnico-giuridico, che nel diritto romano e medievale designa un trasferimento patrimoniale gratuito e, di norma, irrevocabile – non si limita a descrivere l'affetto tra sposo e sposa. Esso evoca piuttosto la solennità di un atto fondativo: la trasmissione della fecondità come *donum* che lo sposo conferisce alla sposa. La fecondità non è quindi riducibile a dinamica meramente biologica; si configura come bene giuridicamente “vincolante” e teologicamente istituito, un dono stabile e irreversibile che inaugura un nuovo ordine, quello dei figli, e istituisce un legame che supera la sfera emotiva per radicarsi nella struttura stessa dell'alleanza coniugale.

Analogamente, *foedus* appartiene originariamente al lessico giuridico-politico romano, dove indica un patto solenne vincolato da obblighi reciproci. La tradizione biblica assume questo termine per tradurre l'ebraico *berît*, indicando l'alleanza che unisce Dio al suo popolo, quale gesto gratuito di elezione e, insieme, vincolo di fedeltà: un rapporto fondato sulla *gratia* e chiamato alla corrispondente *fides* dell'uomo. Quando Ildegarda parla di *foederis amor*, non riduce la relazione sponsale a un contratto, ma interpreta l'alleanza stessa nella sua forma più alta: un vincolo teandrico, animato dalla carità divina che precede e sostiene la risposta umana. Il “patto” non è così una struttura giuridica statica, ma la partecipazione alla dinamica d'amore dell'alleanza biblica, in cui l'obbligazione nasce dall'amore e si compie nell'amore.

La fecondità matrimoniale non si comprende solo sul piano naturale, ma all'interno di un *foedus* che coniuga dimensione giuridica e sacrale: lo sposo e la sposa sono uniti da un vincolo stabile, dal quale scaturisce il *donum* dei figli. Con le categorie di *donatio* e *foedus*, Ildegarda non opera una trasposizione dell'amore coniugale sul piano strettamente giuridico, ma ricorre al linguaggio del diritto per esprimerne la serietà, la stabilità e l'irrevocabilità. Tale lessico radica l'unione in un orizzonte istituzionale e sacramentale, in cui l'amore assume la forma di legge e la legge, a sua volta, è sostenuta e vivificata dall'amore.

Il versetto 2 Cor 9,7 offre dunque uno straordinario punto di contatto tra la teologia cristiana e l'antropologia del dono. Letto attraverso le

Turnhout, 1978, II, 6,1, 233: «Vt sponsa sponso suo in subiectionis et oboeditionis obsequio subiecta fertilem donationem cum foederis amore ab eo in procreatione filiorum accipiens eos ad hereditatem suam educat».

categorie, prima citate, sviluppate da autori come Marcel Mauss e, più in generale, dall'antropologia relazionale, questo passo paolino può essere interpretato come una chiave di accesso alla concezione biblica e cristiana del dono come atto fondante della relazione e della persona.

5. *Il dono come atto relazionale*

Nell'antropologia del dono, ciò che conta non è semplicemente l'oggetto donato, ma anche il gesto del donare e la rete di rapporti che esso attiva. Il dono costruisce legami: chi dona si espone; chi riceve si sente obbligato in senso positivo; chi ricambia riconosce l'altro come interlocutore. In questa logica, il dono è un atto generatore di relazione e di riconoscimento reciproco.

Il versetto paolino riflette esattamente questa visione: Dio non ama il dono in quanto tale, ma il donatore gioioso. La centralità non è posta sull'oggetto, ma sul soggetto e sull'intenzione con cui si dona. La gioia nel dono è espressione di una libertà relazionale, non di un interesse. Il dono, per essere tale, deve essere libero, generoso, non calcolato né finalizzato a ottenere altro. Dio ama il donatore che partecipa alla sua stessa logica: quella della gratuità relazionale.

Nell'economia simbolica del dono, l'attitudine del donatore è decisiva. Come osservano gli antropologi, un dono offerto con riluttanza, per obbligo sociale o per vantaggio futuro, perde parte della sua efficacia simbolica: non crea alleanza, ma si riduce a strategia. Analogamente, per Paolo, la vera offerta cristiana non nasce da costrizione (*ex necessitate*), ma da una decisione del cuore.

La *hilaritas*, la gioia, è, in questo senso, l'indice fenomenologico della sincerità del dono. Donare con gioia significa essere presenti in ciò che si dona, accettare la logica della perdita e del dono senza garanzia di restituzione. È, in termini antropologici, l'abbandono alla reciprocità aperta che genera comunità. Laddove si dona con tristezza o con calcolo, si rompe il patto relazionale.

In molte culture studiate dall'antropologia, la persona si costituisce come tale proprio nella rete di doni dati e ricevuti. L'identità dell'individuo non è fondata sull'autosufficienza, ma sulla capacità di instaurare scambi simbolici che riconoscono l'altro. In chiave cristiana, la persona è

tale nella misura in cui partecipa alla logica trinitaria del dono: riceve da Dio, dona agli altri, si restituisce in lode.

Il versetto paolino esprime questa verità in forma condensata: Dio ama il donatore gioioso perché in lui si rivela il vero volto dell'uomo – quello dell'essere relazionale, libero, aperto. L'etica paolina non si fonda su un dovere esterno, ma su una trasformazione interiore che porta a vivere il dono come una gioia, non come una perdita.

L'antropologia del dono ha anche una valenza critica nei confronti delle logiche di mercato e del potere. Donare con gioia, nella visione paolina, spezza l'equivalenza mercantile (*do ut des*) e l'ordine della pura utilità. Il dono cristiano non cerca vantaggio, ma esprime una sovrabbondanza di senso e di esistenza. Il donatore è libero perché non è prigioniero del proprio avere: nel donare, afferma che ciò che ha non lo possiede, ma lo condivide.

In questo senso, il donatore gioioso non è un soggetto economico in senso moderno, ma un agente simbolico: egli costruisce un mondo basato sulla fiducia, sulla reciprocità gratuita, sul riconoscimento dell'altro come fine. *Hilarem datorem Deus diligit* è allora una dichiarazione profondamente politica: la società cristiana si fonda sulla gioia del dono, non sulla forza dell'interesse.

Letto attraverso l'antropologia del dono, 2 Cor 9,7 mostra che, per il cristianesimo, il dono non si configura come un'azione accidentale o accessoria, ma come l'atto costitutivo dell'umano. Dio ama il donatore gioioso perché in lui si riflette la verità più profonda della condizione umana: essere per l'altro, donarsi senza calcolo, ricevere con gratitudine, vivere in comunione. Il dono, così inteso, è la grammatica relazionale che tiene insieme le persone, la Chiesa e il mondo.

6. Il dono nel diritto romano e la svolta cristiana

In conclusione, è possibile mettere in dialogo – e, in certa misura, in tensione – il dettato paolino di 2 Cor 9,7 con le categorie del diritto romano relative al dono. Nel linguaggio giuridico romano, *donum* e *donatio* designano atti distinti: *donum* indica, in genere, un trasferimento liberale non formalizzato; *donatio*, al contrario, qualifica un atto giuridico compiuto *inter vivos* o *mortis causa*, configurato come

alienatio patrimoniale, con impoverimento del donante e con disciplina normativa specifica, fino a prevedere condizioni di validità e ipotesi di revocabilità.

Questo assetto tende a istituzionalizzare il dono, subordinando l'intenzionalità del gesto alla forma giuridica e alla dichiarazione di volontà. L'atto di liberalità viene così inquadrato nella logica della tutela patrimoniale, secondo una razionalità tipicamente formale e garantista della tradizione romana.

La prospettiva paolina si colloca su un piano diverso. *Hilarem datorem Deus diligit* indica che la verità del dono non è radicata nella sua forma esteriore, bensì nella disposizione interiore del soggetto. La gioia manifesta gratuità e libertà; il dono cristiano non nasce da obbligo o calcolo, ma da una relazione trasformata dalla grazia. In tale orizzonte, mentre l'ordinamento romano disciplina il donare come trasferimento regolato, la teologia patristica, rileggendo Paolo, intende il dono come autodonazione radicata nella *caritas*, non riducibile alla logica contrattuale. Nella linea paolina e patristica, il dono è dunque partecipazione alla *caritas* e, come tale, sottratto alla logica dell'obbligazione giuridica e della reciprocità contrattuale. La gratuità non è un elemento accidentale, ma l'essenza di un gesto che proviene dalla grazia e in essa trova il proprio compimento. In tale prospettiva, mentre l'ordinamento romano disciplina il donare come trasferimento regolato e potenzialmente revocabile, la teologia cristiana lo intende come autodonazione libera, non misurabile in termini di equivalenza e non riconducibile a un oggetto negoziabile.

Ne deriva una concezione in cui il dono coincide con l'atto dell'amore e la sua forma propria è la letizia: la gioia del donatore non orna l'atto, ma ne certifica l'origine teologica. La norma giuridica salvaguarda la forma; la *caritas* ne esplicita il fine: partecipare alla gratuità divina.

7. Il dono oltre il diritto: gratuità vs. reciprocità vincolata

L'antropologia del dono ha mostrato che molte società regolano il dono attraverso dinamiche di reciprocità obbligata: si dà per ricevere e chi riceve è tenuto a restituire. Questo sistema di "*do ut des*" è anche il fondamento del diritto romano, in molte sue forme, sia contrattuali sia religiose.

2 Cor 9,7 rappresenta invece una rottura rispetto a questa logica: il dono cristiano, per essere amato da Dio, deve essere non solo libero, ma anche gioioso, cioè distaccato da ogni aspettativa di restituzione. Qui il cristianesimo opera una destrutturazione del dono come obbligazione: non più scambio vincolato, ma offerta gratuita.

Tale impostazione ha avuto conseguenze storiche profonde: il pensiero cristiano ha introdotto nella cultura occidentale l'idea di un dono che può eccedere il diritto, cioè che ha valore anche senza obbligatorietà legale o ritorno contrattuale. Questo ha influenzato la concezione della *caritas*, dell'elemosina, della beneficenza e, più tardi, della solidarietà civile.

Pur nella loro diversità, il diritto romano e la teologia cristiana condividono un interesse per la regolarità delle relazioni umane. Tuttavia, mentre il primo tende a preservare l'ordine mediante norme, la seconda mira a trasformarlo a partire dal cuore umano. Il dono cristiano non elimina il diritto, ma ne trascende i limiti proponendo una logica superiore: quella della grazia.

Hilarem datorem Deus diligit assume così un valore antropologico e teologico: ci ricorda che l'uomo non si definisce solo per ciò che deve, ma per ciò che è capace di dare liberamente, con gioia. È questa libertà interiore, e non la forma giuridica del gesto, che costituisce il vero fondamento dell'etica cristiana del dono.

Concludo sottolineando come il versetto paolino si collochi su un crinale fecondo tra diritto romano, teologia e antropologia: rispetto alla formalità giuridica del dono, afferma la centralità dell'intenzione; propone la logica della gratuità e un ordine relazionale e spirituale.

In tal modo, *hilarem datorem Deus diligit* non si limita a enunciare una norma morale, ma formula un'antropologia relazionale: l'uomo è veramente se stesso solo nel dono, e nel dono lieto si compie non soltanto una *praxis* etico-teologica, ma l'atto stesso della libertà come partecipazione alla *gratia* divina.

«UT APOSTOLUS DICIT»:
LA VOCE DI PAOLO NEL *DECRETUM*
DI GRAZIANO. UN DATABASE PER LA RICERCA

Antonia Fiori

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La presenza dei testi biblici nelle collezioni canoniche. – 3. Valore giuridico dell'Antico e del Nuovo Testamento. I precetti figurati di origine paolina. – 4. La presenza delle epistole paoline nel *Decretum*. – 5. L'influenza paolina su temi e istituti del diritto canonico medievale.

1. *Premessa*

L'eredità del pensiero paolino nel diritto medievale costituisce un campo di indagine di straordinaria ampiezza, che non può essere compreso appieno senza considerare l'influenza esercitata dal *corpus Paulinum* sul *Decretum* di Graziano, per alcune ragioni che cercherò di chiarire.

Come è noto, intorno alla metà del XII secolo il monaco Graziano – con modalità ancora oggi oggetto di un vivace dibattito, sul quale non mi soffermerò in questa sede¹ – redasse una collezione di testi canonici destinata all'insegnamento: la *Concordia discordantium canonum*, o *Decretum*. In essa Graziano raccolse le norme più significative del diritto della Chiesa del primo millennio, cercando di armonizzarne le contraddizioni

¹ Non mi soffermerò, pertanto, sulle diverse redazioni dell'opera, ma farò riferimento alla sola versione *vulgata*. Il dibattito sulle redazioni del *Decretum* è iniziato con A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge, 2000, e continua vivacemente ancora oggi.

mediante l'applicazione del metodo dialettico. L'opera è pertanto considerata il punto di passaggio dallo *ius vetus* alla riflessione scolastica e alla nascente scienza canonistica. Sebbene si trattasse di una collezione privata, il *Decretum* si affermò in breve tempo come uno dei pilastri del diritto canonico medievale².

La *Concordia discordantium canonum*, pertanto, non solo possiede un grande valore intrinseco, ma si configura anche come espressione della tradizione precedente, sia per le fonti materiali che per le numerose raccolte anteriori cui Graziano attinge. Il suo straordinario successo diede impulso a una nuova e intensa attività normativa dei pontefici, dalla quale scaturirono ulteriori collezioni composte prevalentemente da decretali. In questo senso, il *Decretum* rappresenta l'ultima grande raccolta canonica capace di integrare fonti eterogenee³: non solo canoni e decretali, ma anche materiali di diritto secolare, testi patristici e numerosi passi delle Sacre Scritture.

Proprio per tale carattere, l'influenza dei testi paolini sul diritto canonico medievale passa necessariamente attraverso il *Decretum*. Nelle raccolte successive le citazioni dell'Apostolo diventano rare, sopravvivendo per lo più come richiami inseriti nella legislazione pontificia⁴, o come echi della tradizione interpretativa maturata sulla scia dell'opera di Graziano. Nel *Decretum*, invece, Paolo è direttamente o indirettamente

² Gli studi, anche recentissimi, sul *Decretum* di Graziano sono molti: rinvio solamente a P. Landau, *Gratian and the Decretum Gratiani*, in W. Hartmann, K. Pennington (eds.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington D.C., 2008, 22-54.

³ Con l'eccezione della *Compilatio I* (in *Quinque compilationes antiquae nec non collectio canonum Lipsiensis*, ed. E. Friedberg, Leipzig, 1882), che comunque avvia la serie delle collezioni di decretali. Sulla presenza dei testi biblici nelle collezioni di decretali, G. Le Bras, *Les Écritures dans la codification des décrétales*, in *Mélanges Eugène Tisserand*, vol. I, Città del Vaticano, 1964, 245-254 e, per la *Compilatio I* in particolare, P. Landau, *Alttestamentarisches Recht in der «Compilatio Prima» und sein Einfluss auf das kanonische Recht*, in *Studia Gratiana*, 20, 1976, 113-133.

⁴ Ad esempio, nel *Liber Extra* compaiono in decretali di Alessandro III, come in X 3.32.3 (dove è citata 1 Cor 7,4) e in X 3.45.1 (dove è citata 1 Cor 6,10), o di Innocenzo III, come in X 4.14.8.3 (dove è citata nuovamente 1 Cor 7,4). G. Fransen, *Écriture Sainte et droit canonique*, in *Revista Española de Derecho Canonico*, 43, 1986, 11, sottolineava come spesso nel *Liber Extra* le citazioni delle Scritture finissero nella *pars decisa* della decretale, quella tagliata dai compilatori.

presente attraverso le sue stesse parole, che sono quelle della tradizione biblica.

Gli studiosi del diritto canonico medievale hanno sempre riconosciuto la rilevanza del pensiero paolino, mediato dall'opera di Graziano, nella formazione di principi e istituti del diritto della Chiesa. Tuttavia, tali aspetti sono stati finora esaminati quasi esclusivamente in rapporto a singole questioni, mentre manca ancora un'analisi complessiva dell'influenza esercitata dal pensiero di Paolo sull'ordinamento canonico medievale.

Nel quadro del progetto *The Legacy of Paul of Tarsus in the Western Legal Tradition*, l'unità di ricerca della Sapienza⁵ ha inteso affrontare la complessità di questo tema attraverso la realizzazione di un lavoro concreto e originale, concepito anche come strumento utile alla comunità scientifica per ulteriori studi. È stata pertanto elaborata una banca dati che raccoglie le citazioni paoline presenti nel *Decretum* – più precisamente nella sua versione *vulgata* – e che è ora accessibile online attraverso il sito del progetto⁶.

La banca dati raccoglie le citazioni esplicite di epistole paoline, e i riferimenti a Paolo (anch'essi espliciti) contenuti nel *Decretum* di Graziano. È consultabile attraverso ricerca libera, per parole chiave, oppure partendo da un passo specifico di Paolo. Ogni richiesta restituirà delle schede contenenti:

1. informazioni sui passi di Graziano che contengono il termine o la citazione paolina cercati (quali *incipit*, *inscriptio* e fonte materiale);
2. il testo graziano riprodotto secondo l'edizione di Emil Friedberg⁷;
3. i versetti di Paolo.

⁵ L'unità di ricerca, coordinata da chi scrive, è composta dalla prof.ssa Francesca L. Sigismondi e dal dott. Matteo C. Fiocca.

⁶ <https://www.sanpaoloeildiritto.it/paolo-nel-decretum>. Il database è rilasciato con licenza *Creative Commons Attribuzione – NonCommerciale – NonOpereDerivate 4.0 Internazionale* (CC BY-NC-ND 4.0).

⁷ *Decretum magistri Gratiani*, ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Leipzig, 1879. Il testo del *Decretum* nell'ed. Friedberg è stato digitalizzato dalla Bayerische Staatsbibliothek, ed è disponibile al seguente URL: <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>.

Il testo delle epistole paoline utilizzato è quello di *Biblia communis. Bible latine du Moyen Âge tardif* (BLAMAT), un progetto CNRS che offre un'edizione del "testo maggioritario" della Vulgata latina elaborato tra la fine del XII secolo e la promulgazione della Vulgata Sisto-Clementina (1592-1593)⁸.

Debitamente evidenziati attraverso l'uso di parentesi, nel database hanno trovato posto anche riferimenti a Paolo provenienti dagli *Atti degli Apostoli* e le citazioni della *Lettera agli Ebrei*. Infatti, benché l'attribuzione paolina di questa epistola fosse stata oggetto di discussione sin dai primi secoli, nel Medioevo occidentale – anche grazie all'autorità di Girolamo – la sua inclusione nel canone e la collocazione all'interno del *corpus* paolino erano consolidate. Per lo stesso motivo, a maggior ragione sono comprese nel nostro repertorio tutte le lettere considerate dalla critica moderna deutero- o pseudopaoline.

In alcuni casi sono stati presi in considerazione, quando riconoscibili, anche i riferimenti impliciti: in questo caso l'indicazione dei passi richiamati è preceduta dall'abbreviazione «cfr.».

Per cogliere pienamente il significato e la portata di questo lavoro, è opportuno chiarire preliminarmente in che modo i testi biblici – e in particolare quelli paolini – siano stati recepiti nelle collezioni canoniche: dapprima in quelle anteriori a Graziano e, successivamente, nel suo *Decretum*, anche attraverso la mediazione delle raccolte pregraziane. È inoltre necessario chiedersi se, una volta inseriti in queste compilazioni, i testi biblici, vetero o neotestamentari, fossero considerati o meno come fonti inderogabili del diritto divino.

2. La presenza dei testi biblici nelle collezioni canoniche

Quanto al primo aspetto, la Bibbia poteva comparire in due modi nelle collezioni canoniche: direttamente, con l'inserimento di versetti scelti dal compilatore; oppure indirettamente, come citazione all'interno di un altro frammento⁹.

⁸<https://gloss-e.irht.cnrs.fr/>.

⁹Sul tema: C.G. Mor, *La Bibbia e il diritto canonico*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1963, 163-179; G. Le Bras, *Les Ecritures dans le Décret de Gratien*, in *Zeitschrift*

L'inserimento diretto è infrequente nel *Decretum*, ma è meno raro – come vedremo – se si guarda ai *dicta*, ossia ai passi redatti da Graziano per chiarire o commentare le questioni giuridiche sollevate dalle fonti raccolte. La densità scritturistica di questi testi è stata efficacemente messa in luce da Gerard Fransen, che li ha descritti come «une mosaïque de textes empruntés à la Glose ordinaire des Écritures»¹⁰.

Le citazioni indirette costituiscono invece, nel complesso, la tipologia più diffusa; in questo caso, tuttavia, è necessario distinguere attraverso quali fonti i passi delle Scritture siano penetrati: se attraverso canoni conciliari, decretali pontificie o autori ecclesiastici.

I canoni conciliari non costituiscono una fonte privilegiata delle citazioni bibliche: già i primi concili orientali e quelli africani del IV-V secolo ne offrivano poche testimonianze. Ma la propensione alle citazioni scritturali nei testi conciliari è comunque una variabile della natura delle questioni trattate, e del livello di cultura biblica proprio dell'episcopato coinvolto. A questo proposito, Jean Gaudemet, editore di numerosi atti di concili altomedievali, ha rilevato come i vescovi franchi in età merovingia disponessero di una conoscenza piuttosto limitata delle Scritture, a differenza di quelli visigoti, i cui concili attestano una più solida familiarità con la Bibbia, non di rado manifestata attraverso

der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, 27, 1938, 47-80; J. Gaudemet, *La Bible dans les collections canoniques*, in P. Riché, G. Lobrichon (a cura di), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, 1984, 327-369; T.M. Izbicki, *La Bible et les canonistes*, *ivi*, 371-384; R.H. Helmholz, *The Bible in the Service of the Canon Law*, in *Chicago-Kent Law Review*, 70, 1995, 1557-1581; C. Andresen, *Die Bibel im konziliaren, kanonistischen und synodalen Kirchenrecht*, in P. Gemeinhardt (Hrsg.), *Theologie und Kirche im Horizont der Antike*, Berlin-New York, 2009, 233-266; G. Bray, *The Bible and Canon Law*, in R. Marsden, E.A. Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, II: *From 600 to 1450*, Cambridge, 2012, 722-734; J.C. Wei, *Theology and the Theological Sources of Canon Law*, in A. Winroth, J.C. Wei (eds.), *The Cambridge History of Medieval Canon Law*, Cambridge, 2022, 173-191. Mi permetto di rinviare anche ad un mio scritto, A. Fiori, *La Bibbia nelle collezioni canoniche altomedievali*, in corso di stampa negli atti della Settantaduesima Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (CISAM), *La Bibbia nell'alto Medioevo* (Spoleto, 24-30 aprile 2025).

¹⁰ G. Fransen, *Écriture Sainte*, cit., 10; riguardo all'influenza della Glossa ordinaria alla Bibbia sul *Decretum*, e in particolare sul *de penitentia*, A.A. Larson, *The Influence of the School of Laon on Gratian: The Usage of the Glossa ordinaria and Anselmian Sententiae in De penitentia* (*Decretum* C.33 Q.3), in *Mediaeval Studies*, 72, 2010, 207-233.

riferimenti paolini¹¹. Con l'età carolingia, infine, la cultura biblica compie un ulteriore salto di qualità: le grandi controversie teologiche del tempo si riflettono infatti con forza anche nella produzione conciliare¹².

Ben diverso è il caso delle decretali: nelle epistole papali la citazione scritturale è frequente, perché connaturata al registro espressivo dei pontefici e alla loro formazione intellettuale. Non raramente, inoltre, il richiamo biblico è introdotto all'interno della stessa epistola per mezzo dell'autorità di autori ecclesiastici – si pensi, ad esempio, a un pontefice che cita Agostino, il quale a sua volta richiama le Scritture.

Sono proprio gli autori ecclesiastici, e in particolare i Padri della Chiesa, a costituire i mediatori privilegiati dei riferimenti biblici, dei quali offrono, al contempo, un'interpretazione autorevole¹³.

Fatta eccezione per collezioni di ambiente irlandese, ampiamente studiate e redatte intorno al 700¹⁴, è soprattutto a partire dal IX secolo che le raccolte canoniche iniziano a fare largo uso degli autori ecclesiastici: non tanto dei contemporanei, quanto piuttosto dei Padri della Chiesa, con una netta prevalenza di frammenti agostiniani, ambrosiani, geronimiani e gregoriani, spesso veicolati attraverso florilegi. L'intento, come

¹¹ C. Scherer, «*Lex est emula divinitatis*». *Zum Gebrauch biblischer Texte in Rechtsammlungen des Westgotenreiches*, in G. Heydemann, R. McKitterick (eds.), *The Politics of Interpretation: The Bible and the Formation of Legal Authority in the Early Middle Ages*, Ostfildern, 2025, 42.

¹² J. Gaudemet, *La Bible dans les conciles*, in J. Fontaine, C. Piétri (a cura di), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, 289-310; Id., *La Bible dans les collections canoniques*, cit., 335; M.E. Moore, *The Ancient Fathers: Christian Antiquity, Patristics and Frankish Canon Law*, in *Millennium*, 7, 2010, 293-342.

¹³ C. Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, (Thèse théologie), Strasbourg, 1957 e Id., *À propos des textes patristiques du Décret de Gratien*, in S. Kuttner (ed.), *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law (Strasbourg, 3-6 september 1968)*, Città del Vaticano, 1971, 43-50; G. Fransen, *Écriture Sainte et droit canonique*, cit., 7-22; J. Werckmeister, *The Reception of the Church Fathers in Canon Law*, in I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West, From the Carolingians to the Maurists*, vol. I, Leiden, 1997, 51-81.

¹⁴ Mi riferisco in modo particolare alla *Collectio Hibernensis*, che è stata oggetto di un recente studio e di una nuova edizione di R. Flechner, *The Hibernensis: Book 1: A study and edition; Book 2: Translation, Commentary, and Indexes*, Washington D.C., 2019.

ha mostrato con chiarezza Charles Munier, non era quello di introdurre nel discorso canonistico riflessioni di carattere teologico, ma piuttosto «di rispondere alle questioni d'attualità e difendere gli interessi della Chiesa»¹⁵. Con la medesima finalità i testi patristici trovano posto anche nel *Decretum*: e sebbene una tradizione manualistica persistente lo presenti come l'opera che segna la separazione tra diritto e teologia, in realtà la raccolta graziana è profondamente intrisa di cultura teologica, così come lo era l'intero diritto canonico altomedievale in essa confluito.

Quanto detto riguarda anche la presenza di passi paolini, che derivano quasi tutti da citazioni indirette, in maggioranza di autori ecclesiastici (circa il 60%), poi di decretali (circa il 14%) e, in misura minore, di concili (il 9%).

I frammenti che contengono passi paolini in forma non mediata non sono in tutto il Decreto più di cinque¹⁶.

Tra gli autori ecclesiastici prevale nettamente Agostino, cui appartengono un'ottantina di capitoli del *Decretum* in cui è citato Paolo: è nota del resto l'influenza degli scritti paolini sul pensiero di Agostino, ed anche quanto sia stata importante la mediazione agostiniana per la recezione di Paolo nel primo Medioevo¹⁷. Seguono poi Girolamo, Gregorio magno, Ambrogio e Cipriano, per un totale di circa 140 citazioni paoline in testi patristici.

3. *Valore giuridico dell'Antico e del Nuovo Testamento. I precetti figurati di origine paolina*

Il secondo interrogativo – ossia quale funzione abbiano avuto i testi biblici all'interno del *Decretum* – rappresenta, a mio avviso, il nodo centrale da una prospettiva storico-giuridica: una volta accolti nelle collezioni

¹⁵ C. Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église*, cit., 205.

¹⁶ Si trovano prevalentemente nel *De penitentia*, e sono: C.1 q.2 c.5; de pen. D.2 c.7; de pen. D.2 c.28; de pen. D.4 c.9; de pen. D.4 c.19.

¹⁷ A. Canty, *Saint Paul in Augustine*, in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Leiden, 2013, 115-142.

canoniche, i passi della Scrittura erano effettivamente considerati fonti vincolanti di diritto divino, oppure no?

Si tratta di un punto cruciale, perché è molto difficile valutare il peso effettivo della Bibbia nelle collezioni canoniche. Tale incertezza deriva non solo dall'assenza di una gerarchia definita delle fonti, ma anche – fino all'XI secolo – dalla mancanza di una vera e propria dottrina delle fonti.

Gli autori delle collezioni canoniche del primo millennio non avevano ancora individuato un criterio univoco per identificare ciò che era realmente autoritativo. Sarà Ivo di Chartres il primo a tracciare una strada, che sarà poi seguita da Graziano, distinguendo tra precetti *mobiles* e *immobiles*¹⁸, e dunque precisando che non tutto ciò che si trova nelle Sacre Scritture costituisce fonte di precetti inderogabili: anche perché, come è noto, alcune prescrizioni dell'Antico Testamento furono modificate dal messaggio evangelico, mentre quelle del Nuovo Testamento furono a loro volta completate dalle lettere apostoliche. Ad esempio, per Ivo è un precetto mobile il passo celeberrimo del Vangelo di Matteo che proibisce il giuramento: «sit sermo vester est est non non» (Mt 5,37). Non solo perché nei Salmi si legge che persino il Signore ha giurato («iuravit Dominus», Sal 109), ma per l'affermazione contenuta nell'epistola agli Ebrei, secondo la quale «controversiae eorum finis est iuramentum» (Eb 6,16).

Il *Prologo* di Ivo di Chartres costituisce un testo fondamentale per chiarire e distinguere il valore attribuito ai passi delle Sacre Scritture nelle opere canonistiche, ed è un chiaro presupposto per la complessa riflessione di Graziano sul tema. Quest'ultima, però, risulterebbe addirittura incomprensibile se non si considerasse che essa si fonda su un dibattito di natura eminentemente teologica, radicato nella tradizione patristica e scaturito in modo significativo dall'esegesi paolina.

All'inizio della sua opera, Graziano aveva identificato il diritto naturale con il diritto divino contenuto nell'Antico e nel Nuovo Testamento, ricorrendo a un'espressione ben nota agli storici del diritto: «*ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur*»¹⁹. Il primato del diritto naturale

¹⁸Sul *Prologo* di Ivo di Chartres, B.C. Brasington, *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres*, Münster, 2004, 5-104 e S. Violi, *Il prologo di Ivo di Chartres. Paradigmi e prospettive per la teologia e l'interpretazione del Diritto canonico*, Lugano, 2006.

¹⁹D.1 d.a.c.1.

derivava dunque dalla sua immediata coincidenza con le Scritture²⁰. Come ha chiarito Michel Villey, Graziano aveva mutuato tali idee non tanto dai giuristi, quanto piuttosto dai teologi, in particolare da Ugo di San Vittore²¹.

In un altro celebre *dictum*, tuttavia, egli tornò sulla questione precisando che non tutto ciò che si trova nella *lex* e nell'*evangelium* appartiene al diritto naturale e possiede carattere di immutabilità: vi rientrano i *moralia*, come il «non uccidere», ma non i *mystica*, riguardanti, ad esempio, le prescrizioni sui sacrifici. Il catalogo dei *moralia* e dei *mystica* non era fisso, bensì affidato al giudizio degli interpreti²². Anche le parti più narrative della Bibbia, che per Graziano avevano valore di semplici *exempla*, dovevano essere sottoposte a un'attenta e coerente interpretazione²³.

La distinzione tra *moralia* e *mystica* si sovrapponeva però ad un'altra: quella tra *moralia* e *figuralia*²⁴. La categoria dei *figuralia*, che a ragione i decretisti considereranno sinonimo di *mystica*, nasceva dall'ermeneutica paolina.

Mentre i *moralia* costituivano precetti eterni di diritto naturale, i *figuralia* erano norme stabilite *ad tempus*, cioè precetti veterotestamentari validi solo in quanto figure profetiche, poiché – appunto – “prefiguravano” e anticipavano il mistero di Cristo. Con l'avvento di Cristo non avevano più ragione di esistere in quanto precetti, se non nella misura in cui potevano essere riletti alla luce della nuova rivelazione: dunque non più secondo il senso letterale, ma in chiave allegorica.

²⁰ M. Villey, *Sources et portée du droit naturel chez Gratien*, in *Revue de droit canonique*, 4, 1954, 51.

²¹ *Ibidem*, 59.

²² D.6 d.p.c.3: «His ita respondetur. In lege et euangelio naturale ius continetur; non tamen quecumque in lege et euangelio inueniuntur, naturali iuri coherere probantur. Sunt enim in lege quedam moralia, ut: non occides et cetera, quedam mistica, utpote sacrificiorum precepta, et alia his similia. Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisce monstrantur. Mistica uero, quantum ad superficiem, a naturali iure probantur aliena, quantam ad moralem intelligentiam, inueniuntur sibi annexa; ac per hoc, etsi secundum superficiem uideantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentiam mutabilitatem nescire probantur». Cfr. G. Le Bras, *Les Ecritures dans le Décret de Gratien*, cit., 57.

²³ J. Gaudemet, *La Bible dans les collections canoniques*, cit., 355.

²⁴ C.25 q.1 d.p.c.16 e C.35 q.1 d.p.c.1.

È lo stesso Graziano a ricondurre a Paolo i precetti figurali – «cum omnia figuralia Apostolus probet ad tempus esse data»²⁵ –, ed è probabilmente debitore ad Anselmo di Laon²⁶, e ancor più a Pietro Abelardo²⁷, per la formulazione di questa categoria. Come ha messo in luce Henri de Lubac²⁸, il concetto di *figura* e di *figuralia* trova la sua origine soprattutto in una serie di versetti paolini. In primo luogo, un passo della *Prima Lettera ai Corinzi*, in cui Paolo, commentando le vicende degli Ebrei nel deserto, afferma: «Haec omnia in figura contingebant illis»²⁹, dove l'espressione *haec omnia* si riferiva alla Legge antica. Origene mise in relazione questo versetto con un passo della *Lettera agli Ebrei*, accostando l'idea di *exemplar* (inteso come *figura*) a quella di *umbra*: «Hi qui exemplari et umbrae deserviunt caelestium»³⁰. A questo quadro interpretativo possono aggiungersi anche 2 Cor 3,6 («Littera enim occidit, Spiritus autem vivificat»), inteso come ammonimento contro un'osservanza meramente letterale dei precetti figurativi, che conduce alla morte. Infine, Gal 3 chiarisce in modo definitivo la differenza tra i precetti dell'Antico e quelli del Nuovo Testamento: «itaque lex pedagogus noster fuit in Christo Iesu ut ex fide iustificaremur. At ubi venit fides iam non sumus sub pedagogo»³¹.

Tutti questi passi paolini, paradossalmente, non vengono mai citati da Graziano, il quale non li menziona nemmeno quando ricorda come

²⁵ C.35 q.1 d.p.c.1: «[...] Illud autem, quod precepta legis seruanda dicuntur, que nec euangelicis, nec apostolicis institutis euacuata probantur, uerum quidem est; sed cum omnia figuralia Apostolus probet ad tempus esse data, atque ideo ueniente ueritate affirmet illa non ultra esse seruanda, hoc autem, ut supra monstratum est, causa sacramenti a Deo institutum esse probetur: et hoc cum ceteris figuralibus euocatum certissime constat [...]».

²⁶ Sull'influenza della scuola di Laon su Graziano, J. Wei, *Gratian and the School of Laon*, in *Traditio*, 64, 2009, 279–322 e A. Larson, *The Influence of the School of Laon on Gratian*, cit., 197–244.

²⁷ A. Padovani, *Una impronta di Abelardo? Graziano e i precepta 'figuralia'*, in *Bulletin of Medieval Canon Law*, 40, 2023, 123–156.

²⁸ H. de Lubac, *Esegesi medievale: i quattro sensi della Scrittura*, Roma, 1972, 1097–1105.

²⁹ 1 Cor 10,11: «tutte queste cose accadevano ad essi in figura».

³⁰ Eb 8,5: «Quelli che ministrano in ciò che è figura e ombra delle cose celesti».

³¹ Gal 3,24–25: «La legge è stata per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma, sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo».

l'Apostolo consideri i *figuralia* «ad tempus data». In un'opera così profondamente permeata dal pensiero paolino, tali riferimenti rimangono impliciti, perché pienamente integrati nella tradizione esegetica. Come osserva de Lubac³², l'idea che tutta la Scrittura sia figura, ombra e tipo – e che, in quanto tale, sia interamente profetica – era già formulata dagli autori antichi: da Origene e Agostino a Girolamo e Ambrogio.

Anche i maestri medievali non poterono prescindere da questa distinzione, riconoscendo nell'Antico Testamento da un lato i *moralia*, espressione dell'immutabile legge naturale, e dall'altro i *figuralia*, *umbratilia* o *mystica*, destinati a non essere interpretati secondo la lettera, poiché il loro tempo era compiuto e potevano sopravvivere solo in senso allegorico o profetico. Tra i grandi teologi del XII secolo la terminologia cambia: Anselmo di Laon parla di *moralia*, *figuralia* e *promissiones*, Abelardo, come poi Graziano, di *moralia* e *figuralia*, Bernardo di Chiaravalle di *moralia*, *figurativa et umbratilia*³³. Analogamente, i decretisti faranno coincidere le due coppie di categorie grazianee (*moralia* e *mystica*; *moralia* e *figuralia*), includendo a seconda dei casi tra i *figuralia* anche *caerimonialia* o *iudicialia*.

4. La presenza delle epistole paoline nel *Decretum*

Alla luce di quanto detto, appare evidente che l'influenza del *corpus* delle epistole paoline sul *Decretum* di Graziano è profonda, e si manifesta su più livelli.

In primo luogo, come si è osservato, le lettere di Paolo offrono a Graziano un criterio di valutazione del valore giuridico delle Scritture, che consente di attribuire la massima cogenza ai precetti evangelici.

In secondo luogo, applicando questo stesso criterio, Graziano isola gli insegnamenti paolini per farne una categoria a sé stante. Nel medesimo *dictum* in cui richiama l'autorità dell'Apostolo, egli nota infatti che Paolo aveva aggiunto, «a titolo di consiglio», alcune norme che non rientravano tra i precetti evangelici, e che tuttavia non erano state disconosciute dagli

³² H. de Lubac, *Esegesi medievale: i quattro sensi della Scrittura*, cit., 1152-1165.

³³ A. Padovani, *Una impronta di Abelardo? Graziano e i precepta 'figuralia'*, cit., *passim*.

altri Apostoli. Analogamente, dopo l'età apostolica, la Chiesa aveva introdotto nuove prescrizioni «per consiglio di perfezione» – ad esempio in materia di continenza dei ministri o di liturgia – che dovevano essere accolte con devota osservanza³⁴.

I «consigli» paolini completavano dunque i precetti evangelici³⁵, così come le norme positive dettate dalla Chiesa per i suoi ministri completavano la legge divina: nel pensiero di Graziano, entrambi orientavano il cammino verso la perfezione cristiana.

In terzo luogo, per usare un'espressione di Gabriel Le Bras, «dans toutes les parties du Décret, l'empreinte de Paul est marquée»³⁶. Ed è stato proprio Le Bras ad aver portato alla luce il fatto che l'intera architettura di una parte fondamentale del *Decretum* di Graziano – all'interno di quello che viene definito il *tractatus ordinandorum* – è strutturata sulla base dei precetti paolini. Le *distinctiones* dalla 25 alla 48 rappresentano infatti un commentario sistematico dei requisiti per i vescovi elencati nella *Prima Lettera a Timoteo* (3,2-6) e nella *Lettera a Tito* (1,6). E la successione delle *distinctiones* segue, versetto per versetto, la regola paolina: l'irreprensibilità del vescovo alla D.25, marito di una sola donna dalla 26 alla 34, sobrio nella 36, e così via. Inoltre, dalla *distinctio* 81 alla 90 Graziano raccoglie una seconda selezione di testi per illustrare ogni parola della *Prima Epistola a Timoteo* (come «sine crimine», «monogamus», «hospitalitas», ecc.)³⁷.

Quanto poi alle citazioni paoline vere e proprie, nella nostra ricerca ne abbiamo individuate un numero consistente: circa 450, in corrispondenza di più di 300 frammenti di Graziano.

³⁴ C.35 q.1 d.p.c.1: «quamquam, sicut Apostolus quedam consulendo addidit, que euangelicis preceptis non inueniebantur diffinita, nec ideo tamen tamquam temeraria uel superflua ab aliis Apostolis sunt repudiata; sic et ecclesia post apostolica instituta quedam consilio perfectionis addidit, utpote de continentia ministrorum, de confectione misteriorum, de celebratione offitiorum, que nullatenus sunt repudianda, sed diligenti ueneratione suscipienda. Consanguineorum ergo coniunctiones, quamuis euangelicis et apostolicis preceptis non inueniantur prohibita, sunt tamen fugiendae, quia ecclesiasticis institutionibus inueniuntur terminatae».

³⁵ J. Gaudemet, *La Bible dans les collections canoniques*, cit., 348.

³⁶ G. Le Bras, *Les Ecritures dans le Décret de Gratien*, cit., 73.

³⁷ *Ibidem*, 70-73.

Sono cifre senz'altro maggiori di quelle sin qui stimate dagli storici del diritto canonico: nel 1938 Gabriel Le Bras parlava di circa 90 citazioni paoline nei *dicta*³⁸, noi ne abbiamo individuate 130. Jean Gaudemet ha contato 188 riferimenti nella seconda parte, quella delle *Causae*³⁹, noi abbiamo superato i 270. È chiaro che la possibilità di utilizzare le nuove tecnologie ha dato degli strumenti in più alle nostre ricerche.

Anche i risultati finora ottenuti restano però inevitabilmente parziali. L'indagine ha infatti cercato di individuare sia i riferimenti espliciti alle epistole paoline – ossia i passi in cui si legge «Paolo dice», «l'Apostolo afferma» e simili – sia il maggior numero possibile di riferimenti impliciti. Tuttavia, man mano che la ricerca procedeva, ne emergeva tutta la complessità: da un lato, vi sono testi fortemente debitori alla tematica paolina, in cui gli scritti di Paolo sono presupposti ma mai citati; dall'altro, molti autori ecclesiastici si limitano a richiamare i versetti paolini con accenni brevissimi e non dichiarati.

Analizzando i dati raccolti, possiamo intanto tracciare un panorama della presenza dei testi paolini nel *Decretum*.

Le citazioni provengono in misura predominante dalla *Prima Lettera ai Corinzi* (circa il 40%) e dalla *Lettera ai Romani* (circa il 16%). Si tratta di un dato comprensibile, non solo per l'estensione di queste epistole, ma anche per la natura dei loro contenuti, poiché forniscono regole di comportamento per i cristiani, specialmente la *Prima ai Corinzi*.

Da quest'ultima derivano una trentina di citazioni tratte dal capitolo 7, dedicate ai temi del matrimonio, della verginità, della castità, del celibato e della vedovanza, nonché, più in generale, ai consigli riguardanti lo stato di vita a cui ciascun cristiano è chiamato (1 Cor 7,1-40). Un'altra ventina di citazioni viene dal capitolo 5, con particolare riferimento al primato petrino, alla scomunica e alla giurisdizione ecclesiastica.

La *Lettera ai Romani*, citata almeno settantaquattro volte, è invece richiamata soprattutto per questioni relative al peccato, alla correzione fraterna, alla misericordia e all'obbedienza alle autorità civili. Seguono, per frequenza, la *Lettera ai Galati* (35 citazioni), citata principalmente in

³⁸ *Ibidem*, 53, nt. 5.

³⁹ J. Gaudemet, *La Bible dans les collections canoniques*, cit., 352.

relazione alla fede, alla dignità apostolica e al ruolo della Legge, e la *Seconda Lettera ai Corinzi* (33 citazioni), in cui prevale il tema della coercizione al bene⁴⁰.

5. *L'influenza paolina su temi e istituti del diritto canonico medievale*

Come si è detto, nel *Decretum* i richiami biblici compaiono per lo più per via mediata – attraverso decretali, canoni conciliari e padri della Chiesa – ma in una quota significativa (circa il 27%) le citazioni paoline sono inserite direttamente nei *dicta* di Graziano, spesso in quelli introduttivi di *distinctiones* e *quaestiones*. All'interno della riflessione di Graziano, le Scritture sono impiegate come strumento argomentativo per costruire e difendere tesi canonistiche, anche in chiave dialettica. Così le epistole di Paolo forniscono non solo fondamento autoritativo, ma una vera e propria *ratio* per lo sviluppo di temi e dottrine, anche innovative, del diritto canonico medievale.

Su questo aspetto, vorrei innanzi tutto sottolineare che la distribuzione dei riferimenti paolini in un luogo o nell'altro del *Decretum* risponde a una logica tematica.

Particolarmente numerosi sono i riferimenti alle lettere pastorali – le due a Timoteo e quella a Tito – che ricorrono in modo diffuso all'interno dell'intera raccolta. Questi testi, com'è noto, delineano le qualità richieste ai vescovi e ai ministri, fissano i criteri per la loro ordinazione e stabiliscono le norme di condotta del clero. La loro influenza sulla vita ecclesiastica e sulla disciplina clericale dei primi secoli fu straordinaria: lette congiuntamente, esse definiscono infatti i requisiti essenziali del sacerdote e ne delineano un modello ideale che coniuga integrità morale,

⁴⁰ L'analisi quantitativa delle citazioni paoline nel *Decretum* mostra una netta concentrazione su cinque epistole principali: la *Prima ai Corinzi* (38,4%), la *Lettera ai Romani* (16,2%), la *Prima a Timoteo* (11,4%), la *Lettera ai Galati* (7,7%) e la *Seconda ai Corinzi* (7,5%). Queste sole lettere costituiscono oltre i tre quarti delle occorrenze complessive, a conferma del loro rilievo dottrinale e disciplinare. Con percentuali minori seguono la *Lettera agli Efesini* (4,6%), a Tito (3,5%), quella ai Filippesi (2,6%), la *Lettera agli Ebrei* (2,6%), la *Seconda a Timoteo* (2,2%), e le epistole ai Tessalonicesi (1 Ts 1,5%; 2 Ts 0,9%) e ai Colossesi (0,9%). La *Lettera a Filemone* non è attestata.

autorevolezza familiare, equilibrio personale, carità pastorale e saldezza dottrinale⁴¹.

Nella parte I del *Decretum* – articolata in 101 *distinctiones* – si contano circa novanta citazioni paoline. Non mi soffermerò su di esse in modo analitico, sia perché il numero di occorrenze in ciascuna è piuttosto limitato, sia perché questo richiederebbe un'analisi troppo dettagliata per i fini immediati di questa esposizione.

Vale tuttavia la pena menzionare alcune *distinctiones* significative: in particolare, la D.34, che comprende sei riferimenti paolini e affronta il tema della bigamia⁴², e la D.47, anch'essa con sei citazioni e dedicata ai requisiti del sacerdozio e alla responsabilità del pastore.

Diverso è il caso delle 36 *causae* che compongono la seconda parte del *Decretum*: prenderò in esame, sia pure sinteticamente, le tematiche di quelle in cui i riferimenti paolini risultano più frequenti e rilevanti⁴³.

⁴¹ La *Prima Lettera a Timoteo* è usualmente citata per definire chi è preparato e degno per la vocazione sacerdotale, non solo nel *Decretum* di Graziano: cfr. ad esempio, per la Collezione in 74 Titoli, quanto evidenziato da K. Grant, *St. Paul in the Register of pope Gregory VII and the Collection in Seventy-four Titles*, in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, cit., 319.

⁴² Nel diritto canonico medievale, l'impedimento di "bigamia" all'ordinazione traeva origine dalla cosiddetta *regula Apostoli*, fondata in particolare su 1 Tm 3,2: «oportet episcopum esse unius uxoris virum». Tale impedimento riguardava la condizione dell'uomo sposato più di una volta, ad esempio del vedovo risposato. La motivazione teologica risiedeva nel valore simbolico del matrimonio cristiano, inteso come immagine dell'unione tra Cristo e la Chiesa: un secondo matrimonio avrebbe, per così dire, "diviso" la carne dell'uomo, rendendolo non più idoneo a rappresentare Cristo nel ministero. Benché la regola paolina si riferisse esplicitamente ai vescovi, essa venne presto estesa anche a presbiteri e diaconi, come osserva S. Kuttner, *Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo*, in J.A. Watt, J.B. Morall, F.X. Martin (eds.), *Medieval Studies Presented to A. Gwynn, S.J.*, Dublin, 1961, 409-453, ora in Id., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London, 1980, VII.

⁴³ Nella seconda parte del *Decretum* quasi il 19% dei riferimenti paolini si trova nel *de penitentia*, che è un'ampia trattazione inserita nella Causa 33 e divisa in 7 *distinctiones*, sulla quale rimando a A.A. Larson, *Master of Penance: Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century*, Washington, D.C., 2014. Data la materia sacramentale il *de penitentia* è particolarmente ricco di citazioni paoline, persino dirette o tratte in prevalenza da Agostino. Nelle *Causae* si trovano complessivamente 271 riferimenti: tra queste, hanno un numero di citazioni compreso tra 10 e 15 le *Causae* 2,

La Causa 23, che tratta della guerra giusta, della vendetta, della punizione degli eretici e della coercizione al bene, è quella in cui ricorrono il maggior numero di citazioni dell'Apostolo. I temi sono legati soprattutto al rispetto che il cristiano deve avere per l'autorità secolare, ed alla giurisdizione civile, la quale – secondo la tradizione paolina – detiene la competenza sui gravissimi delitti (*enormia flagitia*). Il capitolo più frequentemente richiamato è Rm 13, che fonda l'obbedienza all'autorità come espressione dell'ordine voluto da Dio.

È però il tema della giurisdizione ecclesiastica, di cui si occupa specialmente la Causa 11, uno degli ambiti in cui l'influenza paolina è realmente strutturante: 1 Cor 6,1 (e 6,4) costituisce il fondamento tanto dell'istituto dell'*episcopalis audientia*⁴⁴ quanto, più in generale, del *privilegium clericale*⁴⁵, poi battezzato *privilegium fori*, che, nato come prerogativa episcopale, venne progressivamente esteso a tutti i chierici, garantendo loro di essere giudicati esclusivamente dai tribunali ecclesiastici. Sul tema della *traditio* al braccio secolare dei chierici deposti per i loro crimini si incardinerà la famosa controversia tra Thomas Becket ed

7, 13, 26, 27, 32, 33 (escluso il *de pen.*). Le *Causae* 11, 24 e 28 hanno 22 citazioni, la C.1 ne ha 25, la C.23 ne ha 32.

La terza parte del *Decretum* è costituita dal trattato *de consecratione*, di contenuto liturgico-sacramentale, a sua volta diviso in 5 *distinctiones*. In questa parte le citazioni paoline sono 32.

⁴⁴ O. Diliberto, *Paolo di Tarso, 1 Ad Cor., VI, 1-8, e le origini della giurisdizione ecclesiastica nelle cause civili*, in *Studi Economico-Giuridici della Università di Cagliari*, 49, 1978, 181-219; L. Loschiavo, «Non est inter vos sapiens quisquam, qui possit iudicare inter fratrem suum?» Processo e giustizia nel primo cristianesimo dalle origini al vescovo Ambrogio, in G. Bassanelli Sommariva (a cura di), *Ravenna capitale. Giudizi, giudici e norme processuali in Occidente nei secoli IV-VIII*, vol. I, Rimini, 2015, 67-106; L. Caprara, *Un'ipotesi ricostruttiva dello svolgimento del processo episcopale in seno alle prime comunità cristiane*, in *Jus-online*, 3-2025, 105-133.

⁴⁵ In un lungo *dictum* sul privilegio clericale (C.11 q.1 d.p.c.47), così come in altri testi in cui si parla della giurisdizione ecclesiastica, Graziano cita 1 Cor 6,4: «Secularia igitur iudicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in ecclesia constituites», cfr. A.J. Duggan, *Clerical Exemption in Canon Law from Gratian to the Decretals*, in *Medieval Worlds (Religious Exemption in Pre-Modern Eurasia, C. 300-1300)* <https://www.medievalworlds.net/8243-6inhalt>, 6, 2017, 86. Cfr. anche il classico R. Génestal, *Les origines du privilège clérical*, in *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 32, 1908, 161-212 e A. Banfi, *Habent illi iudices suos: studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del «privilegium fori» in diritto romano e bizantino*, Milano, 2005, 6.

Enrico II, resa universalmente celebre dalla sua tragica conclusione, l'assassinio di Becket nella cattedrale di Canterbury (1170) ⁴⁶.

La Causa 1 affronta il tema della simonia, considerata nel diritto canonico medievale la più grave delle eresie (*symoniaca haeresis*) ⁴⁷. In questo contesto viene discusso anche il problema del battesimo amministrato dagli eretici, sul quale si erano espresse in modo opposto due autorità patristiche: Cipriano, che negava ad esso ogni validità, e – nel secolo successivo – Agostino, che invece escludeva la possibilità del “ribattesimo”. I fondamenti scritturistici del dibattito si trovano in Rm 14,23 («Omne quod non est ex fide, peccatum est»), che richiama la necessità della fede, e in Ef 4,5 («Unus Deus, una fides, unum baptisma»), che vieta la ripetizione del sacramento ⁴⁸. Graziano accoglie la posizione agostiniana, sostenendo che un battesimo validamente amministrato nella forma – cioè con acqua e formula trinitaria – non può essere ripetuto ⁴⁹. In caso di disposizione spirituale inadeguata, come nell'eresia, la remissione dei peccati e l'efficacia del sacramento sarebbero state acquisite successivamente attraverso la penitenza o la riconciliazione con la Chiesa ⁵⁰. All'eresia o, meglio, alla condanna dell'eretico ed alla scomunica sua e della sua famiglia, è dedicata anche la Causa 24, che contiene 22 citazioni paoline.

È soprattutto nella materia matrimoniale e nei rapporti tra uomo e donna – al centro della Causa 28 – che l'impronta paolina risulta determinante ⁵¹.

⁴⁶ F.W. Maitland, *Henry II and the Criminous Clerks*, in *English Historical Review*, 26, 1892, 224–234; Ch. Duggan, *The Becket Dispute and the Criminous Clerks*, in *Bullettin of the Institute of Historical Research*, 35, 1962, 1–28, ora in Id., *Canon Law in Medieval England*, London, 1982, X.

⁴⁷ A. Recchia, *Symoniaca heresis. Denaro e corruzione nella Chiesa da Gregorio Magno a Graziano*, Roma, 2022.

⁴⁸ E. Murphy, *The Bishop and the Apostle: Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, Berlin-Boston (Mass.), 2018, 75.

⁴⁹ C.1 q.1 c.50 ss.

⁵⁰ A. Carpin, *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Bologna, 2007; M.L. Colish, *Faith, fiction, & force in medieval baptismal debates*, Washington D.C., 2014, 103–119 e 143–146; R.H. Helmholz, *Baptism in the Medieval Canon Law*, in *Rechtsgeschichte – Legal History*, 21, 2013, 118–127.

⁵¹ L'influenza di Paolo nella formazione di una morale sessuale di impronta cristiana

Per quanto riguarda la figura femminile, tuttavia, l'influenza di Paolo non si manifesta in senso positivo. Com'è noto, l'Apostolo predica la sottomissione della donna all'uomo, sia nell'ambito coniugale – la moglie “sottomessa” al marito “nel Signore” (Ef 5; Col 3; Tt 2) – sia in quello ecclesiale, dove la donna non deve insegnare né esercitare autorità sull'uomo, ma rimanere in silenzio e con il capo velato (1 Tm 2; 1 Cor 11; 1 Cor 14)⁵².

Sarebbe inutile, come è ovvio, cercare nel *Decretum* tracce di una visione più progressista. Sul piano giuridico ne sono esempio le limitazioni all'*accusatio* femminile⁵³, più ampie di quelle previste dal diritto romano, e, più in generale, il dibattito sulle incapacità della donna⁵⁴.

È noto quanto sullo sviluppo della disciplina matrimoniale, che domina le cause da 27 a 36, l'apporto di Graziano sia stato importante. E su molte questioni i canonisti, in una fase in cui il matrimonio si avviava ad essere considerato sacramento, non poterono non confrontarsi con l'insegnamento paolino⁵⁵. Mi limiterò a una rapida panoramica.

è notissima (cfr. J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1990, 59 e *passim*), ed è anche attestata dai Penitenziali altomedievali, cfr. P.J. Payer, *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150*, Toronto, 1984, in particolare 23-28 (sull'astinenza sessuale), 41 e 142 (sull'omosessualità). Sul tema dell'omosessualità ha molto influito la traduzione latina di 1 Cor 6,10, che indica i *molles* (in greco erano i *μαλακοί*) tra coloro che non entreranno nel Regno dei Cieli: *molles*, anche se in modo non corretto, è stato tradizionalmente inteso come “effeminati”, cfr. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-London, 1981, *Appendix One: Lexicography and Saint Paul*, 335-353.

⁵² Sul tema B. Pasciuta, *La costruzione del genere nel diritto medievale: norme e dottrina*, in *Rivista di Storia del diritto italiano*, 95, 2022, 8-9; F. Treggiari, *I giuristi leggono san Paolo: il «De velandis mulieribus» di Jacques Godefroy (1587-1652)*, in M.G. Muzza-relli, M.G. Nico Ottaviani, G. Zarri (a cura di), *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo: tardo Medioevo-prima Età moderna*, Bologna, 2014, 89-103.

⁵³ G. Minnucci, *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico*, vol. I, *Da Graziano a Uguccione da Pisa*, Milano, 1989, 9 e S. Degenring, *Die Frau die (wider-)spricht: Gelehrte Juristen über Frauen als Zeuginnen in Prozessen ihrer Männer*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 85, 1999, 203-224.

⁵⁴ B. Pasciuta, *La costruzione del genere nel diritto medievale: norme e dottrina*, cit.

⁵⁵ J. Witte, *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*, II ed., Louisville, 2012, 46-52; D.L. D'Avray, *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, Oxford, 2005.

1. Il principio del consenso paritario tra i coniugi come elemento costitutivo del matrimonio trova in Graziano un fondamento specifico: egli basa l'idea che una donna non possa essere costretta a sposarsi su una lettura estensiva della *Prima lettera ai Corinzi*, dove Paolo afferma che la vedova può «sposare chi vuole, soltanto nel Signore» (1 Cor 7,39). L'Apostolo si riferiva esclusivamente alle vedove, che erano in una condizione di emancipazione che le distingueva nettamente dalle figlie non sposate, ancora soggette al consenso paterno. Tuttavia, Graziano estese questa eccezione, rendendola prevalente sulla consuetudine del consenso parentale, e la sua interpretazione fu accolta dai decretisti e dai teologi successivi⁵⁶.

2. La nozione di debito coniugale, fondata su 1 Cor 7,3-5⁵⁷. Secondo la prevalente dottrina, nel XII secolo essa evolve da semplice obbligazione morale a vero e proprio dovere giuridico. Graziano infatti interpreta la *copula carnalis*, ossia la consumazione, come simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa, e pertanto come elemento essenziale dell'indissolubilità del matrimonio. Crea così una mediazione dottrinale tra il principio consensualistico, tipico del diritto romano, e la prassi germanica della *traditio* della sposa al marito: il consenso perfeziona il matrimonio, mentre la consumazione ne garantisce l'indissolubilità⁵⁸.

3. Il pensiero paolino, espresso ancora una volta nella *Prima lettera ai Corinzi* (1 Cor 7,15), ha fornito – per il tramite di Graziano (C.28 q.2 c.2)

⁵⁶J.T. Noonan, *Marriage in the Middle Ages*, 1. *Power to Choose*, in *Viator*, 4, 1973, 419-434; C.J. Reid, *Power over the body, equality in the family: rights and domestic relations in medieval canon law*, Grand Rapids, 2004; J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989, 132-133. Questa impostazione era già propria della prima redazione del *Decretum* (e semmai lievemente contenuta nella seconda), come ha dimostrato A. Winroth, *Marital Consent in Gratian's Decretum*, in M. Brett, K.G. Cushing (eds.), *Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages. Studies in Medieval Canon Law in Honour of Linda Fowler-Magerl*, London-New York, 2009, 111-121, in particolare 114.

⁵⁷1 Cor 7,3-5: «Uxori igitur vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi et iterum revertimini in idipsum, ne temptet vos Satanas propter incontinentiam vestram».

⁵⁸J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, cit., 236-238; C.J. Reid, *Power over the body, equality in the family*, cit., 106-113.

e la decretistica – la base teologica per la disciplina del matrimonio in casi di disparità di culto: il c.d. *privilegio paolino* permette (ancora adesso) lo scioglimento di un matrimonio tra due non battezzati, qualora uno dei due si converta e l'altro resti “infedele”⁵⁹. Si basa sul concetto di *discessus*, cioè l'allontanamento del coniuge non credente, e sulla *interpellatio*, che è l'atto formale di interrogare il coniuge non credente sulla sua volontà di coabitare pacificamente, come condizioni per la validità del secondo matrimonio per il coniuge convertito⁶⁰. La sua formalizzazione fu un passaggio cruciale per trasformare il privilegio in una procedura legale che ha influenzato profondamente il diritto matrimoniale per secoli.

Spero di aver fornito un quadro, benché incompleto, dell'ampiezza delle tematiche che hanno determinato l'influenza del pensiero paolino sul *Decretum* di Graziano. Come si sarà potuto osservare, essa risulta di gran lunga più ampia, più profonda e più variegata rispetto a quanto la storiografia antica e recente avesse finora prognosticato.

Più ampia, perché assume dimensioni statisticamente davvero notevoli. Più profonda e articolata, perché Graziano non si limita a raccogliere le citazioni paoline trasmesse dai suoi predecessori, ma le elabora sotto il profilo dottrinale, facendole assurgere a vere e proprie fonti del diritto canonico. Più variegata, perché le tematiche influenzate dalle epistole paoline nel *Decretum* vanno dal diritto sostanziale al diritto processuale.

⁵⁹ A.S. Abulafia, *Muslims and Jews in the Late Twelfth-Century Anglo-Norman Gloss of the Decretum* (Cambridge, Gonville and Caius College, MS 283/676), in *Al-Masāq*, 37, 2025, 182-196.

⁶⁰ O.F. Rink, *Die Lehre von der Interpellation beim Paulinischen Privileg in der Kirchenrechtsschule von Bologna, 1140 bis 1234*, in *Traditio*, 8, 1952, 305-365.

LEX A LEGENDO – A LIGANDO – A LUCENDO:
UNA “TEORIA GENERALE” PAOLINA DELLA
LEGGE A USO DI TEOLOGI, FILOSOFI E GIURISTI
NELLA PARIGI DEL XIII SECOLO

Andrea Di Maio

SOMMARIO: 1. La *lex* al crocevia degli studi nel XIII secolo. – 2. La *lex* nel «conflitto delle facoltà» universitarie nel XIII secolo. – 3. La figura esemplare di Paolo “legislatore”. – 4. *Auctoritates* paoline di rilevanza giuridica. – 5. Una possibile teoria generale (*in nuce*) della “legge”. – 5.1. *Lex a legendo, vel a ligando*. – 5.2. *Lex a lucendo*. – 6. Alcune particolari teorie bonaventuriane.

A differenza della nostra odierna disposizione a selezionare gli apporti della tradizione culturale, tipica del Medioevo latino fu invece la propensione a recepirli e integrarli tutti, in un costante sforzo di concordanza. Non è, del resto, il *Decretum* di Graziano una *concordia discordantium canonum*?

Utilizzando il latino come lingua intellettuale comune (in cui termini a volte molto diversi in greco, ebraico o arabo venivano tradotti con lo stesso termine latino), i medievali d'Occidente si sforzarono di ricondurre a unità gli usi divergenti dello stesso termine, come attestato ad esempio dai lessici medievali, ovvero dalle raccolte di *distinctiones* e *derivationes* e dalle «etimologie» (a volte deludenti dal nostro moderno punto di vista linguistico, ma efficaci dal punto di vista concettuale).

In questo nostro studio cercheremo di mostrare, in chiave lessicografica¹

¹I presupposti metodologici e molti esempi applicativi del metodo lessicografico, ispirato all'opera di Roberto Busa, sono illustrati in A. Di Maio, *Il concetto di comu-*

e con l'ausilio delle concordanze della *Library of Latin Texts*², come sia avvenuta la recezione e rielaborazione, da parte dei teologi del tredicesimo secolo (soprattutto a Parigi e in Bonaventura), degli apporti paolini sul tema della Legge. L'ipotesi che avanziamo è che l'eredità paolina da loro rielaborata speculativamente in una sorta di teoria generale della legge sia stata ulteriormente sviluppata e infine, in età moderna, riconsegnata (spogliata dei caratteri teologici e affinata nell'astrazione) alla filosofia e al diritto.

1. *La lex al crocevia degli studi nel XIII secolo*

Nelle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, che, all'inizio del VII secolo, inaugurò il metodo della concordanza linguistica di apporti della tradizione, troviamo già una tassonomia della terminologia filosofica, teologica e giuridica su cui si baserà tutto il Medioevo latino. In particolare, Isidoro disegnava una rete concettuale di termini giuridici intorno al lemma 'lex', utilizzato per esprimere sia la rivelazione divina (in ebraico *Torah*), sia la *lex* romana, sia il νόμος dei filosofi greci: per definirne il concetto, giustificandone le sfumature differenti di uso, ricorreva all'etimologia da 'legere' (*leggere*) – in realtà, dal tema comune a 'λέγειν' (*dire*) –, in quanto la legge è scritta, rispetto ad esempio allo 'ius' (in quanto 'iustum')³.

nicazione. *Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso d'Aquino*, Roma, 1998. In generale, tra apici (' ') sono riportati i lemmi o le forme linguistiche.

² I testi medievali sono citati generalmente tramite la *Library of Latin Texts*, risorsa digitale in linea di Brepols, aggiornata al 2025 (si rimanda al sito per le edizioni di riferimento); altrimenti, nelle edizioni indicate. Eventuali corsivi sono redazionali, per evidenziare espressioni particolari. La barra verticale (|) segnala gli "a capo".

³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, liber 2, cap. 10, par. 1: «DE LEGE. | Lex est constitutio populi, quam maiores nati cum plebibus sancierunt. Nam quod Rex uel Imperator edicit., constitutio uel edictum uocatur. Institutio aequitatis duplex est, nunc in legibus, nunc in moribus. Inter legem autem et mores hoc interest, quod lex scripta est, mos uero est uetustate probata consuetudo, siue lex non scripta. Nam *lex a legendo* uocata, quia scripta est. | Mos autem longa consuetudo est, de moribus tracta tantundem. Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum,

I lessicografi latini tra dodicesimo e tredicesimo secolo avevano sviluppato queste intuizioni: Papia aveva ripreso la derivazione di 'lex' da 'lego' (ossia dal verbo *legere*) e Uguccone da Pisa aveva definito meglio il rapporto tra 'lex' e 'ius'⁴.

D'altra parte, Paolo parlava di «opus legis scriptum in cordibus» [Rm 2,15], di un'altra legge che in noi combatte quella di Dio [Rm 7,23], e della legge dello Spirito inaugurata da Cristo e coincidente con una nuova libertà [Rm 7,6]. E Aristotele, nella traduzione latina, definiva la legge come «opinio plurium» (rispetto alla verità della natura) e «mensura vel imago eorum quae naturaliter iusta sunt», con tutta una serie di problemi di interpretazione⁵. Infine, le diverse religioni succedutesi nella storia erano descritte come *leges*: da qui, le discussioni (che emergono nella ricca letteratura dialogica medievale) su quale fosse la vera legge di Dio, se quella degli Ebrei, dei Cristiani, dei Saraceni ..., e la scansione della rivelazione divina, secondo i teologi cristiani, nella triplice legge naturale (originaria), antica e nuova (così come possiamo ancora ammirare nel progetto iconografico della Cappella Sistina in Vaticano).

Nell'Università di Parigi del XIII secolo, il tema della *lex* era al crocevia degli studi: la facoltà delle Arti (preliminare alle altre facoltà)

quod pro lege suscipitur, cum deficit lex; nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat». *Ibidem*, liber 5, cap. 3, par. 1: «QVID DIFFERVNT INTER SE IVS, LEGES ET MORES. | Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. | Ius autem dictum, quia iustum [est]. | Omne autem ius legibus et moribus constat. | Lex est constitutio scripta. [...]».

⁴Cfr. Papias, *Ars Grammatica*, 1.7, n. 103 (in *Archivio della Latinità Medievale del Medioevo*, risorsa digitale in linea, 2025): «in ex productam similiter “lego, legis, lex”, “rego, regis, rex”»; Hugutius Pisanus, *Derivationes*, I 112 (in *Mirabile Digital Library*, risorsa digitale in linea, 2025): «Item a iubeo hoc ius –ris, quia iubet. Et est ius lex humana, fas lex divina: transire per alienum agrum fas est, ius non est. Item ius dicitur, lex scribitur. Item leges humane, iura divina sunt. Item ius generale, lex est species eius. Et caret hoc nomen genitivo, dativo et ablativo pluralibus, quantum ad usum.».

⁵Rispettivamente, in Aristoteles (secundum translationem Boethii), *Sophistici elenchi*; Id., *Topica* (recensio alpha), liber 6, cap. 2. Cfr. Iohannes Sarisberiensis, *Metalogicon*, liber 3, cap. 8: «Ergo et translationes declinandae, et quaecumque proprie non dicuntur, ut lex, mensura, uel imago eorum quae naturaliter iusta sunt. Sunt autem, ut ait Aristoteles, huiusmodi peiora translatione. Nam translatio facit quodam modo notum quod significatum est, per similitudinem. Omnes enim transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt».

l'affrontava attraverso la *Politica* di Aristotele⁶; la facoltà di teologia attraverso l'Antico e il Nuovo Testamento⁷; la facoltà di diritto attraverso le fonti del diritto civile giustiniano e di quello canonico.

In questo processo di ricomprensione della legge, la lezione di Paolo è stata fondamentale perché consentiva, soprattutto a partire dalla *lettera ai Romani*, di saldare i filoni della filosofia, della teologia e del diritto: le perfezioni invisibili di Dio sono contemplabili mediante l'intelletto nelle opere da lui compiute, e il principio per cui si deve fare il bene ed evitare il male è iscritto nella coscienza; e tanto la Legge rivelata a Mosè, quanto la Legge iscritta nella coscienza vengono da Dio e sono compiute in Cristo; e anche ogni potestà secolare legittima deriva ultimamente da Dio. La lezione di Paolo, inoltre, può spiegare come la legge di natura e quella mosaica pur non essendo revocate, abbiano una efficacia limitata ai tempi stabiliti⁸.

Un ambiente privilegiato per questa sintesi dell'idea di legge, come ha

⁶ A titolo di esempio, cfr. G. Guldentops, «*Lex pertinet ad rationem sicut aliquid factum a ratione*». *Note sur deux éditions critiques de Pierre d'Auvergne*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 90, 2023, 419-451.

⁷ Cfr. R. Brague, *La loi de Dieu*, Paris, 2005, in particolare (per l'apporto paolino a questa teoria delle leggi di Dio), 151-158. Un esempio di come le leggi siano viste come religioni è nell'averroismo: cfr. L. Bianchi, «*Nulla lex est vera, licet possit esse utilis*». *Averroes' «Errors» and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West*, in A. Speer, M. Mauriège (ed.), *Irrtum – Error – Erreur*, Berlin-Boston, 2018, 325-347.

⁸ Cfr. *Summa uniuersae theologiae (Summa Halensis)*, liber 3, pars 2, inquisitio 2, quaestio 3, cap. 2, n. 247: «Dicunt ergo quod quantum ad praecepta et prohibitiones immutabilis est lex naturalis, sed quantum ad demonstrationes est mutabilis, quia demonstrationes non sunt praecepta nec prohibitiones legis naturalis, sed solum demonstrationes, ad quas anima non tenetur sicut nec ad consilium, nisi tempore necessitatis. | Aliter autem est dicendum [...] quod sicut videmus quod medicina est ars immutabilis, tamen medicus quandoque mutat praecepta languentibus, et tamen ratio praecepti artis in se est immutabilis, nec venit mutatio ista ex parte artis, sed ex parte alia, scilicet eius cui ministratur ex arte, ita lex naturalis immutabilis est quantum ad rationem suorum praeceptorum et sanctionum, non tamen quantum ad observantiam omnium sanctionum, sicut medicina. | [Ad obiecta]: 1. Ad primam ergo rationem, quae ostendit quod sit mutabilis in se, dicendum quod iure naturali essent omnia communia et omnium una libertas, hoc fuit ante peccatum; post peccatum quaedam sunt quibusdam propria, et haec duo sunt per legem naturalem».

mostrato Riccardo Saccenti⁹, fu la prima scuola francescana di Parigi nel XIII secolo, attraverso la cooperazione di più teologi formati alla scuola di Alessandro di Hales, tra cui Jean de La Rochelle e Odo Rigaldi, e, nella successiva generazione, Bonaventura da Bagnoregio.

Con uno spirito molto “minoritico”, numerosi studenti e docenti perlopiù anonimi hanno collaborato con competenze diverse a un processo di rielaborazione il cui risultato è quell’opera monumentale chiamata *Summa Halensis* perché attribuita ad Alessandro di Hales. Proprio grazie alla cooperazione, questa scuola ha potuto usufruire di una conoscenza ampia del diritto, maggiore di quella media teologica del tempo, e ha contribuito alla redazione delle varie *constitutiones* dell’Ordine minoritico che si sono aggiunte alla Regola di Francesco.

2. La lex nel «conflitto delle facoltà» universitarie nel XIII secolo

Come era prevedibile, non mancarono incomprensioni e polemiche tra teologi, filosofi e giuristi quanto alla concezione della legge. Il «conflitto di facoltà» (a cui sarà dedicata la famosa opera di Kant) nasceva già con la nascita delle università, a motivo della ridefinizione delle diverse discipline e in particolare della filosofia, nel momento in cui si istituisce la facoltà «delle Arti» (quelle «Liberali», da allora intese come discipline filosofiche).

Così, negli anni Venti del secolo, Antonio da Padova denunciava il tradimento di chi alla scienza divina preferiva la «scienza lucrativa» del diritto civile (la «serva»). Da teologo, sebbene ancora al di fuori della struttura universitaria, lamentava nei suoi sermoni la rivoluzione culturale in atto: mentre prima la serva serviva la padrona, nei nuovi tempi la padrona

⁹ Cfr. R. Saccenti, *La ragione e la norma. Dibattiti attorno alla legge naturale fra XII e XIII secolo*, Turnhout, 2019; Id., *From «Lex aeterna» to the «leges addictae». John of La Rochelle and the «Summa Halensis»*, in L. Schumacher (ed.), *The «Summa Halensis». Doctrines and Debates*, Berlin-Boston, 2020, 227-250; Id. (ed.), Jean de la Rochelle, *Quaestiones disputatae de legibus*, Roma, 2021; inoltre, per gli sviluppi successivi, cfr. Id., *Natural Law after Aquinas: Peter of Tarentaise and Matthew of Aquasparta*, in D. Farrell (ed.), *Traditions of Natural Law in Medieval Philosophy*, Washington, 2022, 140-157.

(la teologia) era divenuta la serva della serva (la legge civile); ed è per questo che, Antonio, uso a concludere i suoi sermoni con una invettiva contro le autorità ecclesiastiche del tempo, tacciava i «prelati» di essere «discepoli non di Cristo, ma dell'Anticristo»¹⁰.

Negli anni Sessanta del XIII secolo, Ruggero Bacone (un altro francescano, formatosi però nelle università di Parigi e Oxford), pur auspicando lo sviluppo della tecnica, imbastiva una feroce critica alla tecnicizzazione giuridica praticata dal cosiddetto "diritto civile italico" (cioè, bolognese e padovano): a causa di questo nuovo approccio, gli studenti migliori, anziché studiare teologia e filosofia, "trasvolavano" piuttosto agli studi giuridici civili, perché più remunerativi; di conseguenza, veniva meno la differenza tra *clerici* e *laici*¹¹ e, soprattutto, quella tra le arti

¹⁰ Antonius Patavinus, *Sermones*, sermo in dominica IX post Pentecosten, pars 1, n. 9, vol. 2, 18: «9 – Movetur etiam per ancillam, cum fuerit heres dominae suae. 'Domina est theologia; ancilla, lex iustiniana et lucrativa scientia'. Hodie ancilla, dominae; Agar, Sarae; *lex iustiniana legi divinae* praeficitur. | Nostri temporis praelati, non Christi sed Antichristi discipuli, legitima uxore contempta, ad concubinam accedere non verentur, 'quae, videns se concepisse, despicit dominam suam'. | 'In curiis episcoporum perstrepuunt *legem Iustiniani* non *Christi*, narrant fabulationes iniqui, sed non ut *lex tua*'. Domine, quae iam est derelicta et odio habita. Unde necesse habet clamare et dicere cum Sara ad Abraham: Inique agis contra me; dedi ancillam meam in sinum tuum, quae videns quod concepit despectui me habet. Dissimulat interim Abraham, sed veniet sine dubio tempus, cum dicet: 'Eice ancillam et filium eius, et hereditatem sola libera consequetur'. | O quam miser est qui legi, secundum quam temporalia iudicantur, impendit operam, et legem, qua ipse iudicabitur, non attendit!».

¹¹ Rogerus Bacon, *Compendium studii philosophiae*, cap. 4: «Duae igitur causae sunt perfectae istorum a quadraginta annis, una est abusus *iuris civilis* Italiae, qui non solum destruit studium sapientiae, sed ecclesiam Dei et omnia regna. [...]. Quia autem perversi iuristae destruunt studium sapientiae manifestum est; quia jam per fraudes et dolos sic occupaverunt praelatos et principes, quod fere omnia munera et beneficia recipiunt; ita quod vacantes studio theologiae et philosophiae non habent unde vivant, nec unde libros quaerant, nec unde arcana sapientiae rimentur et experiantur. Nec *iuristae sacri canonis* habent unde vivant nec studeant, nisi quia primo habent intellectum *iuris civilis*. Unde de illis nec curaretur, sicut nec de philosophantibus et theologis, nisi quia nomen habent in iure civili; et ejus abusionibus sacros canones foedaverunt. | Deinde optimus quisque, et idoneus ad *theologiam* et *philosophiam*, transvolat ad *jura civilia*, quia videt iuristas illos ditari et honorari ab omnibus praelatis et principibus, ita quod pauci respectu eorum, qui necessarii essent, in philosophia et theologia remanent pro illorum studio, quia cupida facultas *iuris civilis* trahit multitudinem clericorum. | Non solum *jus civile* Italicum destruit studium sapientiae, quia aufert expensas studentium et utiles personas

liberali (finalizzate alla pura conoscenza della verità) e le arti meccaniche (finalizzate all'utilità)¹².

Si noti l'uso particolare dei termini "chierico" e "laico" (rispettivamente nel senso di "intellettuale" e di profano nelle scienze), che in inglese e francese si è perpetuato fino ad oggi. Si tenga presente che tutti gli studenti dell'università di Parigi erano equiparati ai chierici (e quindi, ad esempio, esenti dall'autorità regia e soggetti al foro ecclesiastico) e, per accedere alle facoltà superiori di Teologia o Diritto o Medicina, dovevano comunque aver completato gli studi filosofici nella preliminare facoltà delle Arti. I giuristi d'Italia invece avevano una formazione estranea al *curriculum* ecclesiastico e, secondo Bacone, difettavano di cultura filosofica. In realtà, sia a Bologna che a Padova era attestata una buona tradizione filosofica. Ma Bacone stigmatizzava la tecnica giuridica, liquidata (con un disprezzo tipico degli intellettuali dell'epoca) come meramente meccanica¹³, propria cioè non delle arti liberali, ma di quelle

removet; sed quia omnino sua affinitate laicali clerum confundit indigne, cum non sit clericale officium talia jura exercere sed penitus laicale».

¹² *Ibidem*: «Quapropter ars *juris civilis laicorum* est mechanica respectu *juris civilis philosophiae* et non est pars philosophiae. Quia Aristoteles docet, primo *Metaphysicae*, differentiam inter artes mechanicas et scientias philosophiae, dicens quod isti mechanici operantur sine causae cognitione, et ratione examinandi [...]. Cum igitur mechanici omnes procedunt et negotiantur, sicut bruta et sicut inanimata, et sine causarum et rationum cognitione, ut Aristoteles dicit., manifestum est, quod juristae civiles laici, cum sint mechanici respectu philosophantium, sunt respectu eorum sicut bruta animalia, et sicut inanimata, causas et rationes legum radicales ignorantes. Et ideo cum clerici nostri inclinant se ad jura ista mechanica, facti sunt velut bruta animalia et inanimata quantum ad statum sapientiae, et ideo se confundunt plus quam valeat enarrari. Quod manifestum foret juristis si libros philosophorum legerent et intelligerent, scilicet leges Platonis et Aristotelis et aliorum [...].».

¹³ *Ibidem*: «Sed de notabilibus *civilis scientiae* Aristotelis magnus liber factus fuit, et dignissimus, et maxime conveniens *legi Christianae*, quia de eisdem est *lex Aristotelis* et *lex Christiana*, licet multa addantur in *lege Christiana*, quae excellent omnem humanam scientiam in infinitum. *Lex enim Christiana* assumit quicquid dignum est in *lege civili philosophica*. [...]. Haec igitur jura philosophica competunt clericis, et non ruditates laicorum Italiae, quibus status clericorum confunditur ad haec tempora. | Unde non plus decet clericos uti illo jure mechanico quam aliis artibus mechanicis. Et utinam ordinatum esset irrevocabiliter, quod quicumque clerici occuparent se in *jure laicorum* Italiae, quod occuparentur in aliis artibus mechanicis, et fierent carpentatores, et sutores, et pelliparii, et exterminarentur a consortio clericorum.».

servili e adulterine (secondo l'equiparazione per assonanza: *artes mechanicae, quasi moechanicae*).

L'alternativa da lui proposta¹⁴ era di attingere ad Aristotele e agli altri filosofi (tra cui Platone, che, secondo la leggenda diffusa, aveva letto i libri degli ebrei). Insomma, solo la filosofia saprebbe dire perché una legge è legge e a che cosa mira. È vero, ammetteva Bacone, che i filosofi pagani non avevano accolto Cristo, ma semplicemente perché la legge cristiana era più alta della legge filosofica.

In questo clima conflittuale, si può apprezzare meglio la funzione mediatrice di Bonaventura, che già da professore di teologia, ma poi da ministro generale dell'ordine, era ben consapevole delle istanze giuridiche sia della curia romana, sia della corte reale di Francia e, meno direttamente, dell'Impero.

In un ciclo di conferenze tenute presso il convento dei Cordiglieri all'università di Parigi durante il tempo di Pasqua del 1273, Bonaventura (destinato a diventare, nel giro di poche settimane, vescovo cardinale di Albano) sembra tener conto, senza nominarli, delle critiche mosse da Antonio e Ruggero alla scienza giuridica, ma con un certo sereno equilibrio. Lungi dal considerare adulterine le arti «meccaniche»¹⁵ (secondo l'assonanza tra *mechanicus* e *moechus*), Bonaventura riconosceva comunque che in tutte le arti (e quindi anche in quelle liberali) ci fosse stato qualche

¹⁴ *Ibidem*: «Docet igitur Aristoteles quomodo oriuntur leges diversae in mundo, et quae sunt malae et corrumpunt civitates et regna, et qualiter vitari debent et destrui, ut tandem statuatur una lex perfecta, juxta vias philosophiae, quae salvet in pace et justitia civitates et regiones. | Nam Aristoteles et sui sequentes docent quod haec lex, Deo revelante, haberi debet, et quis erit legislator, et quomodo probetur quod legem a Deo recepit, ut tandem credatur ei omnino; et qualiter ipse habet legem promulgare, et quomodo ordinare debeat de suo successore; ut non per potentiam, nec per pecuniam, nec per aliam viam malam unquam introducat Summus Sacerdos; et quomodo defendi debeat haec lex, et qualiter per mundum habeat dilatari. [...] Unde in omni re constituit principium, medium, et finem [...], sicut a Platone magistro suo didicit., sed perfectius a libris Haebraeorum et ab Haebraeis sui temporis apud quos vixit lex Dei, et a quibus omnem sapientiam habuit [...]».

¹⁵ Così in Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, l. 1, cap. 8: «scientia uero, quia opera humana prosequitur, congrue mechanica, id est adulterina uocatur.»; al contrario in Bonaventura de Balneoregio, *De reductione artium ad theologiam*, n. 1-2 le arti meccaniche costituiscono un *lumen*, benché esteriore.

tradimento (metaforicamente, un “peccato di lussuria”, che ha tradito la verità per una qualche privata utilità); in particolare, rimproverava alla scienza giuridica¹⁶ di aver molto tradito la verità per il lucro, dato che le cause giudiziarie (che per loro natura esigerebbero una pronta risoluzione) andavano invece per le lunghe a motivo dei cavilli giuridici; nondimeno, apprezzava il ruolo del giurista (tanto ‘legista’, inteso come studioso di diritto *civile*, quanto ‘decretista’, inteso come studioso di diritto *canonico*), da ricondurre a quello del *politico*, per il bene sia della *res publica* che della Chiesa¹⁷.

Una ventina di anni più tardi, alla fine del secolo, un altro maestro parigino di teologia, Goffredo di Fontaines (secolare, e già discepolo di Enrico di Gand), interveniva sugli stessi temi in un *quodlibet* (ossia nella discussione pubblica in cui il *magister* doveva rispondere sul momento alle domande postegli *a quolibet de quolibet*): alla provocatoria domanda se la Chiesa sia meglio governata da un buon giurista, piuttosto che da un teologo, Goffredo reagiva con veemenza, ponendo una questione

¹⁶ Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaameron* (ed. Quaracchi), collatio 5, n. 21: «Sed in his omnibus luxuriata est ratio [...]. Ars moralis non ita luxuriata est, quia non in sola speculatione stat; sed scientia iuris multum luxuriatur propter lucrum; et causae, quae deberent terminari per ius, modo per allegationem et subtilitatem iuris fiunt immortales, cum tamen intentio iuris sit causas rescindere».

¹⁷ Sull’apprezzamento dei ruoli di filosofi, teologi e giuristi per la vita della Chiesa cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaameron* (ed. Quaracchi), collatio 22, n. 9: «Sunt ergo in Ecclesia [...] docentes et discipuli [...]; et intelligo magistros seu docentes vel *philosophiam*, vel *ius*, vel *theologiam*, vel *artem quamcumque bonam*, per quam promoveatur Ecclesia». Sulla convergenza in oggetto di studio tra filosofo politico e giurista cfr. Id., *Collationes in Hexaameron* (ed. Quaracchi), collatio 1, n. 34: «Hoc considerat iurista sive politicus, ut fiat retributio secundum merita».

Sulla differenza di approccio tra filosofo politico, teologo e giurista, cfr. Id., *Collationes in Hexaameron* (ed. Quaracchi), collatio 5, n. 14: «Hic non debeo loqui sicut theologus nec sicut iurista, sed sicut philosophus loquitur.»; e *ibidem* (ed. Delorme), visio prima, collatio 2, n. 14: «Nec sicut *theologus* vel *decretista*, sed sicut *philosophus* loquor». Sulla differenza di approccio tra il giurista canonico o decretista e giurista civile o legista, cfr. Id., *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, l. 4, d. 40, tractatio quaestionum, praenotata: «Unde dicunt *legistae*, quod frater et soror duos gradus faciunt; sed *decretista* dicit, quod unum et primum gradum». In generale sull’approccio bonaventuriano alle scienze. Cfr. F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari, 1980; Roma, 2006.

epistemologicamente molto interessante (che preludeva a quella tipica della modernità): «Perché invadete i confini altrui?»¹⁸.

Goffredo poi, estendendo l'invito paolino a ricorrere all'arbitrato di un fratello saggio per risolvere le controversie civili tra membri della comunità cristiana, definiva la Chiesa come comunità non solo spirituale, ma anche patrimoniale, ossia di beni materiali da utilizzare per il fine spirituale; motivo per cui non un giurista (che si occupa solo dei mezzi), ma solo il teologo (che considera i fini) può meglio governare la Chiesa.

3. La figura esemplare di Paolo "legislatore"

Nella elaborazione di una dottrina e un vocabolario della "legge" ad uso sia della teologia, sia della filosofia, sia del diritto canonico e civile, alcune citazioni di Paolo¹⁹ (soprattutto dalla *Lettera ai Romani* e dalle

¹⁸ Gaufridus de Fontibus, *Quodlibeta*, quodlibetum 10, quaestio 18: «Utrum per unum bonum iuristam melius posset regi Ecclesia quam per theologum. Dicendum quod per Ecclesiam possumus intelligere primo: domum materiale, scilicet templum lapideum vel ligneum in quo principaliter Deus extrinsecus colitur corporaliter; secundo: domum spiritualem, scilicet fideles in quibus Deus colitur spiritualiter per virtutes theologicas, scilicet per fidem, spem et caritatem, qui corporaliter colunt Deum in ecclesia praedicta materiali. [[Tertio]] Item bona exteriora temporalia, scilicet redditus et possessiones et huiusmodi, quibus ministri Ecclesiae corporaliter sustentantur. [...] | Sed per theologiam, non per iura secundum quod huiusmodi, scit quis quae debeat praedicare; scit etiam errantes in talibus revocare et dirigere; et cetera. [...] Sed nunc est perversitas magna Ecclesiae, quia Ecclesia hoc modo secundo non videtur pertinere ad principale officium praelatorum, sicut nec Ecclesia primo modo, immo minus, quia quae ad illam pertinent, per alios quasi per conductitios operarios et non per se ipsos exercent praelati. Sed Ecclesia tertio modo dicta videtur pertinere ad officium principale praelatorum; unde contrahunt [Cod. P, fol. 241 V-b] abusum. Et ad declarandum principale intentum, dicit Bernardus [...]: «mihi non videtur bonus aestimator rerum, qui indignum putat apostolis et apostolicis viris non iudicare de temporalibus possessionibus» [...]. Quid ergo fines alienos invadatis? Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe paucioribus occupatis. Quia vero aliquando necessitas requirit quod talibus intendatur, per Apostolum, prima Corinthiorum, sexto, docetur per quos de Ecclesia haec fieri debent. Dicit enim: saecularia iudicia si habueritis: contemptibiles, qui sunt in Ecclesia, constituite ad iudicandum. Item episcopi sunt successores apostolorum qui fuerunt excellentes theologi, non iuristae».

¹⁹ Nella ricerca delle occorrenze in cui si menziona Paolo, dobbiamo ricordare che spesso è chiamato (per antonomasia) 'Apostolus', con il rischio però di confonderlo con

Lettere ai Corinzi), estrapolate dal contesto e interpretate in senso accomodatorio, assurgevano alla funzione di *auctoritates* con implicazioni giuridiche.

A Paolo risale l'*auctoritas* centrale per la riflessione giuridica cristiana, secondo cui le genti (ossia i popoli al di fuori di Israele) pur non avendo ricevuto la Legge di Dio (cioè la Torah, tramite Mosè), *naturaliter* adempiono la legge, anzi, «ipsi sibi sunt *lex*» (Rm 2,14). Da qui, il diritto medievale ha operato come una fusione tra Ulpiano e Paolo²⁰.

In questa opera di fondazione della teoria della legge, il ruolo di Paolo²¹ era ben giustificato teologicamente: proprio perché destinato alla funzione di maestro delle genti e legislatore della Chiesa, Paolo era stato insignito del privilegio della conoscenza *per raptum* (come già il legislatore antico Mosè). Bonaventura, in particolare, notando che, nella storia, i doni di Dio vengono perlopiù dati in coppia, la sapienza per legiferare fu data a Mosè e a Paolo, e in pienezza a Cristo²².

Nella teologia del tempo era abituale collegare Mosè e Paolo, in

gli altri apostoli; e che d'altra parte 'Paulus' può anche essere il giurista romano. Così «Lex Pauli», in Alberto Magno, *In Sententiarum libros*, l. 4, d. 29b, q. 2.

²⁰ Cfr. G. Zecchini, *Auctoritas, potestas, libertas dicendi: una nota*, in M.P. Alberzoni, R. Lambertini (a cura di), *Autorità e consenso. Regnum e monarchia nell'Europa Medievale*, Milano, 2017, 43-53, 46-47: «*in nuce* siamo già ai ben noti enunciati del giurista Ulpiano in età severa sul principe svincolato dalle leggi ("princeps legibus solutus") e sulla volontà del principe, che ha la forza di legge ("quod principi placuit legis habet vigorem"); aggiungerei che anche la celebre affermazione di san Paolo, secondo la quale ogni potere viene da Dio (Rm 14,1 [...]), si riferisce alla *potestas* dei legati provinciali, a sua volta derivata da quella del principe. | Tolta la *libertas* e concentrata in una sola persona la *potestas*, rimaneva l'*auctoritas*».

²¹ Sul valore paradigmatico della dottrina paolina, cfr. A. Badiou, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, Paris, 1998; trad. it.: *Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli, 2009; L. Walt, *Paolo traduttore. Sulla distinzione tra spirito e lettera*, Brescia, 2021; C. Schilironi, *San Paolo filosofo*, Brescia, 2021.

²² Bonaventura de Balneoregio, *Sermo de Sancto Dominico* (di dubbia attribuzione), in Id., *Opera omnia* (ed. Quaracchi), vol. 9, Firenze, 1882, 565; Id., *Sermo "Unus est Magister Vester, Christus"* (ed. A. Russo), Grottaferrata 1982, n. 19: «Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. [...] Uterque sermo [...] per Spiritum sanctum datus est Augustino [...] satis excellenter [...]. Excellentiori vero modo fuit in Paulo et Moyse, in uno tanquam in ministro legis figurae, in altero vero sicut in ministro legis gratiae. [...] Excellentissime autem fuit in Domino nostro Iesu Christo».

quanto unici due personaggi biblici di cui si dice che abbiano visto Dio: Mosè, con la «visione di spalle» e Paolo addirittura «rapito al terzo cielo»; ma perché proprio loro due, e non piuttosto Pietro o Giovanni? Come ha mostrato Barbara Faes De Mottoni²³, è che erano destinati a essere i due grandi legislatori (rispettivamente di Israele e della Chiesa) e, per poter legiferare, dovevano «salire» e contemplare l'esemplare. La

²³ Cfr. B. Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze, 2007. Le *figure* (da intendere in senso biblico e patristico) sono in particolare quelle di Mosè e Paolo (entrambi detentori di una specialissima visione di Dio) come modelli di contemplazione di Dio, oltre a Marta e Maria, a cui possono essere accostate le figure di Rachele e Lia, e di Pietro e Giovanni. Nella rassegna delle *auctoritates* viene affrontato innanzitutto Agostino. Il fatto che nella Scrittura siano narrate varie teofanie i cui testimoni sono rimasti in vita, fa dire ad Agostino, nel *De Genesi ad litteram*, che «per una siffatta visione è necessario in certo modo morire, ovvero uscire dalla vita di questo mondo, o abbandonando completamente il corpo, oppure parzialmente estraniandosi dai sensi carnali, pur mantenendo un vincolo con esso, così da ignorare se in questo stato si è con il corpo o fuori di esso» [p. 19]. Inoltre, la conoscenza di Dio concessa ad un singolo sempre «ha una funzione carismatica al servizio del popolo di Dio» [p. 20], e pertanto per Agostino Mosè e Paolo la ebbero per la funzione rispettivamente di profeta dell'Antico e apostolo del Nuovo Testamento. L'Autrice focalizza l'attenzione sul Commento di Alberto: per lui, «il *raptus* è un'elevazione, dovuta alla forza di una natura superiore, da ciò che è secondo natura, in ciò che è oltre (*praeter*) essa, per cui tale elevazione in certo modo è oltre, in certo modo sopra, in certo modo contro natura: oltre, perché il rapito, pur nel suo stato di viatore, ha una visione di Dio non enigmatica; sopra, perché essendo tale visione *per speciem*, è superiore a quella per grazia che si può avere *in via*; contro, perché non è originata da fantasmi immaginativi, ma è immediata» [p. 26]. La soluzione di Alberto è che il *raptus* è il vertice della contemplazione *in via* [p. 28-29], sebbene inferiore alla contemplazione *in patria*: «Mosè, dunque, pur nella sommità della contemplazione, non vede Dio in sé, a differenza del beato» [p. 31]. Analogamente, Bonaventura distingue l'estasi (*excessus*), ossia una contemplazione prevalentemente affettiva a cui deve tendere ogni uomo giusto in via, e il rapimento (*raptus*), che è invece una chiara, benché momentanea, conoscenza di Dio nella sua essenza, che per privilegio *forse* è stata concessa ai rapiti come Paolo [p. 38-39]. Ancor più decisamente, Tommaso ritiene che «la visione intellettuale di Mosè e quella di Paolo durante il suo rapimento sono visioni di Dio *per essentiam*», di carattere temporaneo e miracoloso [p. 39], concesse proprio a loro in maniera congrua, perché Mosè doveva essere il primo *doctor* dei Giudei, e Paolo il primo *doctor* delle Genti. Tommaso attribuisce a Mosè anche una visione di tipo non *per essentiam* [p. 40]; di fatto, proprio a questa visione non essenziale di Dio Tommaso riconduce la Legge Antica o mosaica, motivandone così l'inferiorità rispetto alla Nuova, o evangelica [p. 43]. Mosè avrebbe avuto infatti sia la visione di Dio *per subiectam creaturam*, che è una visione di Dio non per essenza; sia una visione per essenza [p. 48].

legislazione è il risultato di una contemplazione: solo chi contempla l'esemplare può realizzarlo. Anzi, Paolo è stato capace di assurgere alle più alte visioni e contemplazioni, ma poi di scendere nella prassi a regolare le vicende quotidiane; ha introdotto la differenza tra il precetto di Dio (*mandatum*), il precetto apostolico, il consiglio e la consuetudine: quindi ha potuto ispirare una dottrina giuridica articolata²⁴.

In più, l'esempio di Paolo fu decisivo per alcune questioni giuridiche. Pur raccomandando ai cristiani di non ricorrere ai tribunali nelle controversie tra fratelli, Paolo si appellò a Cesare: il suo esempio, nella questione «de repetitione rerum»²⁵, mostra come rivendicare il proprio diritto, per il bene comune, e non per semplice interesse egoistico. Inoltre, Paolo manifestò rispetto per l'autorità del Sommo Sacerdote, in quanto capo del popolo, e raccomandò ai cristiani di rispettare le autorità civili ed ecclesiali: su questo esempio il ministro generale Bonaventura basò la proibizione ai frati di predicare contro i prelati²⁶, nonostante la tradizione di invettive contro i prelati che caratterizzava la predicazione di Antonio da Padova. Infine, Paolo lavorò, pur avendo il diritto di non farlo come apostolo: così, il ministro generale Bonaventura, nella sua opera di normatore dell'ordine per conto del Capitolo generale, prescriveva il lavoro ai frati, considerando anche lo studio una forma di lavoro²⁷.

²⁴ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaemeron* (ed. Quaracchi), collatio 3, n. 30: «Quanto enim quis elevatur, tanto humilior, ut Paulus, qui etiam ad coniugium determinandum descendebat per humilitatem.»

²⁵ Cfr. Alexander Halensis, *Questiones antequam esset frater*, quaestio 35 (de repetitione rerum), 1.5: «Sed contra, dicitur in Actibus quod Paulus appellavit [ad] Caesarem, et iudex detulit appellationem; ergo ius habuit appellandi, et ita trahendi in iudicium coram superiori; et ita habuit ius repetendi sua».

²⁶ Cfr. At 23,5 [Ex 22,28]: «Principem populi tui non maledices»; e 1Tm 5,1: «Seniorem ne increpaveris» [cf anche 2Ts 3,6]; Bonaventura de Balneoregio, *Epistola II* a tutti i provinciali (1266) in Id., *Opera omnia* (ed. Quaracchi), vol. 8, Firenze, 1882, 471: «Quia tam divino quam canonico prohibetur imperio, ne praelatorum vitam coram populo carpant».

²⁷ Bonaventura de Balneoregio, *Constitutiones Narbonenses*, Rubrica VI, in *Opera*, cit., vol. 8, 455: «Fratres tam clerici quam laici compellantur per suos Superiores in scribendo, studendo et aliis laboribus sibi competentibus exerceri. Et si quis notabiliter inventus fuerit otiosus, iuxta formam Apostoli, usque ad satisfactionem condignam ab aliis sequestretur: [...] «Si quis non vult operari, nec manducet»» [cfr. 2Ts 3,6(.10)].

Nel panorama del secolo XIII, poi, Paolo incontrava una certa simpatia “storica”: a lui potevano guardare come modello sia i maestri e predicatori secolari, sia quelli mendicanti; ma era anche un modello per la nascente borghesia. Vero è che per i medievali latini non era molto chiaro cosa fosse la *scenofactoria ars* con cui Paolo si manteneva²⁸; però era abbastanza per capire che Paolo apparteneva alla stessa categoria di artigiani e mercanti che fioriva nelle città del tempo. Guardata ancora con sospetto dagli *scholastici* di vecchia maniera, tale categoria era invece vista con simpatia dai francescani, in particolare da Bonaventura, che non poteva non notare con soddisfazione che Dio, dopo aver chiamato come legislatori prima i pastori, come Davide ed Eliseo, e poi i pescatori, come Pietro, Andrea, Giovanni e Giacomo, ultimamente aveva chiamato i mercanti, come Francesco²⁹.

4. *Auctoritates paoline di rilevanza giuridica*

Non abbiamo qui lo spazio per riportare un elenco sommario delle sentenze paoline che, nel *corpus* delle opere dei teologi del tredicesimo secolo censite dalla *Library of Latin Texts*, sono state citate come *auctoritates* in discussioni teologiche di rilevanza giuridica: «*ipsi sibi lex*», «*opus legis scriptum in cordibus*», «*plenitudo legis dilectio*», «*non solum propter iram, sed et propter conscientiam*», «*ignorans ignorabitur*», «*iusto non est lex posita*», «*lex propter transgressionem posita*», «*omnia licent, sed non omnia expediunt*», «*lex iram operatur*», «*ubi non est lex, nec praevaricatio*», «*reddite omnibus debita*», «*aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*», «*saecularia igitur iudicia si habueritis contemptibiles, qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum*», «*nulla potestas nisi a Deo*», «*non sine causa gladium portat*», «*Dei minister, vindex in iram ei qui malum agit*», «*praecipio non ego, sed Dominus*», «*praeceptum non habeo, consilium autem do*», «*peccatum non cognovi nisi per legem*», «*bona lex si ea legitime utatur*», «*talem consuetudinem non habemus*», «*personarum acceptio non est apud Deum*» ...

²⁸ Cfr. Rogerus Bacon, *Opus Maius*, pars 3 (Linguarum cognitio), cap. 8.

²⁹ Bonaventura de Balneoregio, *Sermones de diuersis*, vol. 2, sermo 46, redactio longa, n. 10.

Basti dire che l'utilizzo di queste *auctoritates*, spesso avulse dal contesto, poteva generare più discussioni di quante tentava di risolvere. Come diceva Vincenzo di Beauvais, c'è una perplessità del diritto e una perplessità del fatto: la prima consiste nella incertezza derivante dalla contrapposizione di *auctoritates* diverse, che sembrano contrariarsi, su quel che si deve fare; ma tale contraddizione è solo apparente e superficiale e andrebbe risolta con la «concordia»³⁰.

A titolo esemplificativo, proviamo a focalizzare alcune teorie teologiche che hanno provato a fornire una sintesi degli apporti fin qui elencati.

Nel conflitto tra giuristi, filosofi e teologi, furono proprio i teologi (in particolare quelli dello “studio francescano” di Parigi) a sviluppare, dalla dottrina paolina, una profonda riflessione sui concetti e sui metodi giuridici, elaborando una trattazione *de legibus*, in particolare intorno alla nozione di legge naturale³¹, andando a costituire, sempre *ante litteram*, una «teoria generale della legge e del diritto», che tra Cinque e Seicento sarebbe stata riconsegnata in forma secolarizzata alla nuova scienza del diritto.

5. Una possibile teoria generale (in nuce) della “legge”

5.1. Lex a legendo, vel a ligando

Soffermiamoci sulla *Summa Halensis*, a cui hanno attinto tutti i teologi della seconda metà del Duecento. Dalla distinzione tra la legge *quae est a legendo* e la legge *quae est a ligando* si ricava che nel primo senso la legge ha un contenuto intellettuale, e perciò è eterna nella mente di Dio; ma nel secondo senso vincola soltanto dalla sua promulgazione al suo

³⁰ Vincentius Beluacensis, *Speculum doctrinale*, liber 10, cap. 149: «Perplexitas iuris est. Cum aliquis circa illud quod sibi occurrit faciendum, inuenit diuersas auctoritates sibi adinuicem repugnantes: haec per contrariorum concordiam est soluenda. Nam in iure nulla est contrarietas realis, sed superficialis tantum. | Perplexitas facti est, cum diabolus suggestionem suam mala (vt ait Greg<orius>) plerosque ita peccare facit., quatenus si fortasse peccatum fugere appetant, hoc tamen non sine aliquo peccati laqueo euadant.».

³¹ Cfr. D. Farrell (ed.), *Traditions of Natural Law in Medieval Philosophy*, cit.

superamento³². Secondo la stessa distinzione, nella legge mosaica c'è un aspetto morale stabile e uno cerimoniale, o esterno, che è mutevole. In questa teoria troviamo *in nuce* e *ante litteram* una composizione delle istanze giusnaturalistica e giuspositivistica.

Riprendendo le etimologie di Isidoro, vi si ribadiva innanzitutto il carattere conoscitivo della legge, notando che *lex* si dice *a legendo*, a differenza dello *ius* che non è scritto; tuttavia la legge naturale, che è «scritta» sì, ma «nei cuori», richiede una interpretazione diversa da quella meramente giuridica; e si evidenziava poi, alla luce della *Retorica* e della *Politica* di Aristotele, anche il carattere normativo della legge, notando che *lex* si può dire anche *a ligando*.

Così, la duplice valenza della legge può spiegare la natura stessa dell'atto morale nella cooperazione della potenza intellettiva (che coglie la legge come *lezione*) e della potenza volitiva (che coglie la legge come vincolante) nella facoltà del libero arbitrio³³. Nel contesto della scuola

³² *Summa uniuersae theologiae (Summa Halensis)*, liber 3, pars 2, inquisitio 1, q. unica, cap. 1, n. 224: «Sed adhuc distinguendum de *lege ligante* in Deo, sicut de dominio in Deo. Dominium enim est potestas coercendi subditos, et sic dicitur secundum *habitus*; vel potest dici secundum *actum*, et sic dominium est actus coercendi subditos; et utrobique connotatur respectus ad creaturam, sed primo modo in habitu, secundo in actu. Sicut ergo dominium in habitu de Deo dicitur *ab aeterno*, dominium in actu *ex tempore*, ita *lex*, si importet *habitus ligandi*, sic ab aeterno est in dispositione ad ligandum, et hoc modo dicitur *lex aeterna*; sed, si importet *actum ligandi*, non. | [Ad obiecta]: 1. Ad primo obiectum dicendum, sicut dicit Isidorus, II Etymologiarum: *lex* uno modo dicitur a legendo, alio modo a ligando. Secundum quod dicitur a legendo, extenso nomine lectionis non solum ad lectionem temporalem, sed ad lectionem *secundum quod legitur in mente*, sic *lex* est in dispositione. *Lex* autem, *prout est in promulgatione*, dicitur a ligando. Primo ergo modo est aeterna, secundo modo non. | Tamen potest distinguere, cum dicitur: 'Lex ligat' quia 'ligare' potest sumi active vel passive. Si active, sic *lex aeterna* in Deo dicitur a ligando; secundum quod accipitur passive dicitur respectu creaturae».

³³ *Summa uniuersae theologiae (Summa Halensis)*, liber 3, pars 2, inquisitio 3, tractatus 2, sectio 1, q. 1, tit. 1, cap. 2, n. 277: «Et secundum hoc habemus duas etymologias huius nominis 'lex': *lex* enim dicitur *a legendo*, quia in ipsa est dictamen faciendi; dicitur etiam *lex a ligando*, quia in ipsa est debitum ad executionem, sicut supra dictum est. | Respicendo ergo dictamen, dicendum quod radicantur moralia Legis in anima secundum dispositionem cognitionis; et cum duplex sit cognitio, scilicet discretiva et electiva, dictamen illud non solum attenditur secundum puram *discretionem faciendorum*, sed etiam secundum *electionem faciendorum*; unde dictat quid eligendum sit ad faciendum, sicut patet per auctoritatem Augustini supra dictam. | Quantum autem ad debitum

francescana parigina, il termine *facultas* e il termine *potentia* usati per indicare le facoltà e le potenze dell'anima non sono affatto sinonimi: infatti, secondo la triade neoplatonica di essenza, potenza e atto³⁴, l'essenza dell'anima ha come potenze fondamentali l'intelletto e l'affetto (ossia la capacità di intendere e di desiderare), da cui promanano le rispettive operazioni; la facoltà invece è la facilità (*facultas, quasi facilitas*) con cui la potenza della ragione e la potenza della volontà cooperano insieme per restringere – in questo caso, per *legare* – il campo delle nostre scelte e determinare ciò che si può e ciò che non si può fare. In questa teoria troviamo *in nuce* e *ante litteram* una composizione delle istanze intellettualistica e volontaristica.

Infine, sempre nella *Summa Halensis*, la distinzione tra i due aspetti della legge consente un'accurata analisi del suo valore imperativo dal punto di vista dei due soggetti (quello che *imperat* e quello *cui imperat*) e del contenuto (*imperatum*)³⁵.

executionis faciendorum, radicanur moralia Legis in anima secundum dispositionem affectionis, quia executio sive opus respicit affectionem. | Aliter etiam potest dici ad istam quaestionem quod in Lege est tria considerare, quae sunt *lectio, electio, ligatio*; et correspondent ista tria tribus quae sunt in libero arbitrio, scilicet *facultas, voluntas, ratio*. | Ex parte *facultatis* est in libero arbitrio libertas et flexibilitas, et ideo ex ista parte est arctatio sive ligatio per legem; unde ligat ipsam facultatem, quia ex illa parte debet esse arctatio ex qua est libertas et flexibilitas. | Secundum quod lex dicitur a lectione, respicit *rationem*, cuius est legere; secundum vero *electionem* respicit voluntatem, quia voluntas eligit, et sic lex respicit totum liberum arbitrium. Per hoc patet quod non solum radicaatur in cognitione, sed etiam in affectione. | [Ad obiecta]: 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod moralia generant cognitionem in anima, quia instruunt quid faciendum est, et etiam cum hoc generant affectionem. | 2. Et quod obicitur in secunda ratione quod per Legem tantum fit demonstratio, dicendum quod per hoc quod est 'tantum' non excluditur affectio, sed gratia. | Unde vult dicere Glossa quod in Lege sit cognitio boni faciendi et mali vitandi sine adiutorio gratiae ad exequendum ex amore.».

³⁴ Cfr. R. De Filippis e E. S. Mainoldi (ed.), *La triade dell'Essere. Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, Turnhout, 2022; in particolare, A. Di Maio, «*Illa Trinitas Dionysii*» (sostanza, virtù e operazione) in Bonaventura, *ivi*, 443-472.

³⁵ *Summa uniuersae theologiae (Summa Halensis)*, liber 3, pars 2, inquisitio 4, tractatus 1, quaestio 2, n. 544: «Lex enim dicitur "a legendo", sicut dicit Isidorus; et dicitur a ligando, sicut ponunt communiter; et dicitur ab eligendo, ut dicit Augustinus, in Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti. Secundum hoc ergo intentio legis differenter consideratur. | Primo, secundum quod "a legendo" lex dicitur, lex est legibilis descriptio

Insomma, mentre la posizione della scuola francescana (da Alessandro, attraverso la *Summa Halensis* e l'opera dei suoi collaboratori, fino a Bonaventura) sarà che la legge ha un aspetto intellettuale e uno affettivo e volitivo e che solo dalla cooperazione dei due aspetti la legge acquisisce efficacia, la posizione tommasiana privilegia l'aspetto intellettuale³⁶. La tesi fondamentale tommasiana³⁷ è che la legge è essenzialmente razionale (diversamente che per la scuola francescana) e, proprio perché è razionale, muove tutte le nostre potenze inferiori. È questo il motivo per cui, in maniera analoga e partecipativa, Paolo parla anche di una «legge della

debitae honestatis. Quoniam autem descriptio legibilis potest esse interius in mente ad intellectum, exterius in scripto ad sensum, intentio legis extenditur secundum hanc considerationem, ut dicamus legem scriptam, sive interius sive exterius, sed improprie exterius. | – Secundo, prout dicitur a ligando, et secundum hoc lex consideratur in triplici comparatione: in comparatione ad *imperantem* et in comparatione ad *illud quod imperatur* et in comparatione ad *illum cui imperatur*. Secundum comparationem ad *imperantem* lex dicitur esse in imperante sicut in causa ligante. Secundum comparationem ad imperatum lex dicitur esse in rebus quae imperantur aut prohibentur, sed hoc sicut in effectu. Secundum comparationem ad illum cui imperatur, lex dicitur esse in anima illius cui fit imperium, et hoc per essentiam, quia in illo est vinculum seu debitum. | – Secundum tertiam interpretationem, prout lex dicitur ab eligendo, lex dicitur ars ipsa qua eligimus debita fieri et respuimus indebita fieri, et secundum hanc considerationem lex solum in anima est».

³⁶ Cfr. G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983; D. Farrell, *Aquinas and the Central Question of Medieval Theories of Natural Law*, in Id., *Traditions of Natural Law in Medieval Philosophy*, cit., 86-110.

³⁷ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, corpus e ad 1: «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. | Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. | In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. | Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. | Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. | Uno modo, sicut in mensurante et regulante. | Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. | Alio modo, sicut in regulato et mensurato. | Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. | Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur».

concupiscenza»: non perché sia una vera legge, ma perché c'è una rappresentabilità razionale di questa inclinazione dei sensi verso il loro oggetto.

5.2 Lex a lucendo

In ultima istanza, i teologi fondavano la *legge* in una manifestazione stessa di Dio. A tale scopo si poteva citare l'efficace consonanza di *lex lux* che ricorre nella traduzione latina di un versetto del libro dei Proverbi³⁸. Tommaso d'Aquino lo cita quindici volte, ma soltanto nei sermoni o nei commenti biblici e per spiegare la metafora della luce nei testi biblici; Tommaso Gallo lo cita due volte, per spiegare la metafora della luce nei testi dionisiani; invece, la *Summa Halensis* lo cita due volte e Bonaventura sette, anche per una riflessione ulteriore.

La *Summa Halensis* spiegava che se la legge è luce e la luce viene da Dio, il legislatore (nel caso specifico esaminato, Mosè) illumina solo in maniera analoga a uno che illumina una stanza o aprendo la finestra o ponendovi uno specchio riflettente³⁹.

Bonaventura usava la metafora in prospettiva sia platonica che giovannea per collegare la legge al suo fine pratico – illuminare il cammino da fare –, e alla dinamica della diffusione del bene. La legge è una luce, ma come la luce si diffonde e ha molte sorgenti (alcune sono dirette, come il sole e le stelle; alcune sono riflesse, come la luna), così la legge è unica,

³⁸ Pro 6,23: «Quia mandatum lucerna est et lex lux».

³⁹ Cfr. *Summa uniuersae theologiae* (*Summa Halensis*), liber 3, pars 2, inquisitio 3, tractatus 1, quaestio 1, cap. 5, art. 2, num. 264: «Ergo, si ab eo [= Deo] est data Lex, quae quidem est ad illuminandum animam, unde Prov. 6, 23: Mandatum lucerna et *Lex lux*, ergo est data animae immediate; non fuit ergo data Moysi per angelicum ministerium. | Ad hoc dicendum quod in illuminatione sive informatione mentis a Deo per Legem nihil est medium tamquam informans sive illuminans, sed solum sicut adminiculans, et hoc modo angelus est ibi medium, scilicet conferendo et adiuvando ad illuminationem. | Et hoc dupliciter, scilicet auferendo impedimentum, sicut ille qui aperit fenestram ut illuminetur domus, et dicitur talis illuminare domum, quia scilicet removet impediens illuminationem; et etiam conferendo ad suscipiendum illuminationem, quia excitat et movet ad suscipiendum et etiam praesentat similitudinem ad videndum, sicut speculum praesentat oculo rei imaginem; nihilominus tamen erit Deus immediate se habens ad illuminationem mentis sicut lux ad oculum».

ma ha molte manifestazioni: da un aspetto più morale, a un aspetto più giudiziario, attraverso un aspetto normativo che regola la vita comunitaria, da cui si diffondono le leggi positive.

Bonaventura ricorreva alla metafora della luce⁴⁰ per dire come l'anima deve volgersi allo stesso Sole increato che è Cristo, intendendolo secondo la sua sostanza, virtù (o «potentia») e operazione, per cui vede che tutte le cose sono ricondotte alla *legge* eternamente sussistente: la contemplazione riesce a vedere la storia, per così dire, *sub specie aeternitatis*⁴¹.

6. Alcune particolari teorie bonaventuriane

Accomunati da questo quadro teorico, i maestri del tredicesimo secolo differivano in alcune questioni più concrete, ad esempio, su come intendere il processo dalla legge naturale alle leggi positive: Tommaso lo intendeva come partecipazione e impressione; Bonaventura, con più senso storico, come «emanazione»⁴² e «pullulazione»⁴³.

⁴⁰ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaameron* (ed. Quaracchi), collatio 16, n. 15: «Lux enim distincta fuit per solem, lunam et stellas; Lex secundum ritum colendi, censuram iudicandi, formam vivendi, sive secundum moralia, iudicialia, caeremonialia; sic in Ecclesia canones, deinde leges per Iustinianum in unum corpus redactae; quae primo erant paganorum factae sunt Christianorum, et regulae monasticae, ut beati Benedicti.». *Ibidem*, collatio 17, n. 12: «Mandatum enim lucerna est, et lex lux; haec dirigit in caelum, unde: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, quibus adduntur consilia; haec proponit nobis Scriptura ubique.». Id., *Collationes in Hexaameron* (ed. Delorme), visio tertia, collatio 5, n. 12: «Itinerantem enim oportet habere lumen ante se mandata enim dei lucerna lex et lux: si vis ad vitam ingredi serva mandata».

⁴¹ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaameron* (ed. Delorme), visio 4, collatio 4, n. 5-6: «Intelligit ipsum solem aeternum secundum eius *substantiam*, secundum eius *virtutem*, secundum eius *operationem* et videt omnia reducta ad legem sempiternaliter existentem». Cfr. anche *Collationes in Hexaameron* (ed. Quaracchi), collatio 23, n. 6.

⁴² Cfr. A. Di Maio, *Lex naturae, lex naturalis, and ius naturale in Saint Bonaventure*, D. Farrell (ed.), *Traditions of Natural Law in Medieval Philosophy*, cit., 113-139.

⁴³ Cfr. A. Di Maio, «*Secundum dictamen legum politicarum..., sicut philosophus loquendo*». *Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana*, in A. Musco (ed.), *I Francescani e la politica*, Palermo, 2007, t. 1, 307-341.

Per lui, la legge eterna è *naturaliter inserta*, o innata, nel cuore umano per creazione⁴⁴, e mediante il *dictamen naturale* può essere conosciuta da ogni essere umano come *lex naturalis*⁴⁵, in rapporto con la coscienza e la sinderesi⁴⁶. La *lex naturalis* infatti si intende in due sensi: in primo luogo come *habitus* dell'anima, con una componente intellettiva (il capire e distinguere cosa sia bene e cosa male) e una componente affettiva (per seguire il bene ed evitare il male); in secondo luogo, invece, come oggetto, ossia *collectio praeceptorum*⁴⁷.

Collectio non va intesa nel senso di una silloge *a posteriori*, ma come l'articolazione dell'unica legge naturale in una pluralità ordinata di precetti, come si vedrà a breve. Per questo motivo la *ignorantia iuris*, in quanto il diritto è radicato nella ragione, non può mai scusare del tutto, salvo che tale ignoranza sia invincibile e non dovuta a colpa previa (come negli infanti e nei dementi); similmente l'*ignorantia facti* può scusare del tutto solo se si è adoperata ogni diligenza⁴⁸.

Così è chiaro come tutta la morale si radichi nella legge naturale. Le leggi morali, esplicitamente enunciate nella *lex scripta* e in quella evangelica contenute nella Sacra Scrittura, vengono globalmente indicate dal sintagma *ius divinum*: consistente fondamentalmente nel subordinare

⁴⁴ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaemeron* (ed. Delorme), visio 1, collatio 2, n. 18: «Hoc enim per *legem aeternam* scriptum est in cordibus omnium; Rom. 2 14: cum enim gentes, quae legem non habent, *naturaliter* quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex».

⁴⁵ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Breviloquium*, pars 6, cap. 4: «[...] compunctio poenitentialis et generatio matrimonialis [...] non de novo instituit sed iam a se instituta et *naturali dictamini* quodam modo impressa consummavit et confirmavit in lege evangelica [...]».

⁴⁶ Ben note sono le vicissitudini del termine 'synderesis' (cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 6, Gembloux, 1948, ried. 1960, t. 2, 101-249): traslitterazione maldestra del termine greco 'syneidesis', era stato tramandato nei testi accanto alla sua traduzione a calco 'conscientia', suscitando le perplessità degli scolastici, che si impegnarono a distinguerne i contorni: segno come un errore di traduzione possa divenire fecondo per lo sviluppo delle dottrine.

⁴⁷ Bonaventura de Balneoregio, *In Sententiarum libros*, l. 2, d. 39, a. 2, q. 1, co.

⁴⁸ Quanto al peccato di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre e all'incesto di Lot, Bonaventura pone il problema della *ignorantia iuris* e *facti* che ne attenua la responsabilità senza però annullarla (cfr. Lottin, *Psychologie et Morale*, cit., t. 3, 86-88).

ogni affetto a Dio⁴⁹, si ramifica nelle due tavole dei Dieci Comandamenti⁵⁰, dedicate rispettivamente all'amore per Dio e per il prossimo, e unificate in Cristo, «che è nostro Dio e nostro prossimo»⁵¹.

Dopo aver articolato la vita politica in quattro dimensioni (il rito del culto, cioè la base morale che sta a monte di tutte le legislazioni; la forma del convivere, che sarebbe l'analogo del potere legislativo; la norma del presiedere, cioè il governo; e la censura del giudicare, cioè il potere dei tribunali), Bonaventura identifica il fondamento della vita civile con la *pietas* del sacrificio di lode. Tali espressioni sono desunte dai salmi, ma rimandano alla dottrina paolina espressa nel dodicesimo capitolo della *Lettera ai Romani* (riguardo al "sacrificio razionale") e nelle *lettere a Timoteo* (sulla vera pietà), nonché alla tradizione civile romana. La forma del convivere è quella che si basa sulla legge naturale, secondo la massima «non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te». Le norme positive ne deriverebbero come *pullulationes pulchrae*⁵². Sono cioè belle germinazioni, per contrapposizione ad altre possibili, ma nefaste, come, ad esempio (secondo il linguaggio canonistico del tempo), le eresie.

⁴⁹ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *In Sententiarum libros*, l. 3, d. 17, a. 2, q. 3, co: «Dictat enim ius divinum, quod omnis appetitus debet esse Deo subiectus»; e *De Reductione*, 24: «Ille enim recte vivit qui dirigitur secundum regulas iuris divini».

⁵⁰ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Breviloquium*, pars 5, cap. 9: «Quoniam ergo summe iusti est zelare iustitiam non tantum in se verum etiam in altero, iustitia autem consistit in conformando se regulis iuris; hinc est quod divinae iustitiae est regulas iustitiae homini imprimere et exprimere, non tantum dictando per modum veritatis erudientis, sed etiam praecipiendo et obligando per modum voluntatis imperantis. [...]. Postremo quoniam regulae spectantes ad iustitiae necessitatem continentur in divinis praeceptis, et iustitiae est *ius suum unicuique reddere*, necesse est quod *praecepta moralia* quaedam sint quae ordinant nos ad deum, quaedam ad proximum secundum duplex caritatis praeceptum quod Spiritus sanctus voluit insinuare per duarum mysterium tabularum et ideo digito dei scriptae dicuntur».

⁵¹ Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 4, n. 5: «*lex naturalis* vocatur collectio praeceptorum *iuris naturalis*; et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis».

⁵² Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaemeron* (ed. Quaracchi), collatio 5, n. 17-18: «17. Sacrificium autem laudis in corde naturale iudicatorium dictat, et est de dictamine naturae; et in hoc consenserunt omnes veri philosophi. [...]. 18. Secundus modus est forma convivendi, ut: "Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri". Hoc in corde scriptum est per legem aeternam. Ex hac naturali lege emanant leges et canones, pullulationes pulchrae».

Insomma, dalla legge naturale, per *pullulatio pulchra* si sviluppano le leggi, i canoni e gli statuti di entrambi i diritti; quindi, sia le costituzioni degli ordini religiosi, sia probabilmente le costituzioni dei comuni e delle arti. Ora, che dall'uno derivino i molti è dottrina neoplatonica, che comporta anche il processo di ritorno, la *reductio*, la riconduzione. Cioè, per interpretare una norma positiva, la si deve ricondurre al suo valore naturale. Il rapporto tra radice buona e pullulazione è comunque storico. Non c'è derivazione automatica e deterministica di norme positive dalla forma del convivere. Bonaventura è anzi perfettamente consapevole della variabilità (contestuale) e mutabilità (storica) delle norme sia civili, che canoniche. Lui stesso, come ministro generale dell'Ordine dei frati minori, aveva non solo constatato, ma anche promosso una evoluzione delle costituzioni minoritiche.

In questa visione del bello, a cosa serve l'ordinamento politico e giudiziario? In un'altra pagina delle *Collationes in Hexaëmeron* si dice che sia il giurista sia il politico debbono occuparsi del medio di giustizia, così da rendere le cose brutte, belle; le belle, più belle; e le più belle, bellissime⁵³. Il diritto deve offrire un rimedio alla corruzione. A ben vedere, però, in natura non ci sarebbero state neppure la proprietà privata, la servitù, o l'autorità coercitiva, sopraggiunte come rimedio da usare, ma tendenzialmente da superare.

Insomma, ricorrendo all'autorità di Paolo, i teologi del tredicesimo secolo poterono elaborare una teoria generale della legge, comprensiva degli aspetti teologici, filosofici e giuridici; tale teoria, successivamente secolarizzata, formalizzata e tradotta in procedure, sarà alla base del pensiero giuridico moderno.

⁵³ Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaëmeron* (ed. Quaracchi), collatio 1, n. 34: «Sextum medium est iustitiae iudiciali recompensatione perpulcrum seu prae-celsum. Quod medium erit Christus in iudicio. Hoc considerat iurista sive politicus, ut fiat retributio secundum merita. – Hoc totum mundum pulchricat, quia deformia facit pulcra, pulcra pulciora et pulciora pulcherrima».

SAN PAOLO E L'UMANESIMO GIURIDICO

Rafael Ramis-Barceló

SOMMARIO: 1. Il pensiero giuridico paolino. – 2. L'umanesimo giuridico e la lettura di San Paolo. – 3. Conclusioni.

Paolo di Tarso può essere considerato l'architetto del cristianesimo. Le sue epistole hanno dato forma a una religione che si è sviluppata sotto la forte impronta della sua concezione, in cui si intrecciano l'eredità ebraica, la cultura ellenistica e la cittadinanza romana di cui godeva (At 16,37; 22,25-29). Senza San Paolo, il cristianesimo non esisterebbe come tale, o sarebbe molto diverso. Così come la tradizione patristica ha inserito definitivamente l'eredità cristiana in un orizzonte greco-romano, la voce di San Paolo è inseparabile dalle origini del cristianesimo, tanto che ogni generazione ha dovuto rileggere le sue epistole per dare loro un nuovo significato.

Nel campo della storia del diritto, la concezione paolina delle nozioni di «diritto» e «giustizia» ha raggiunto un carattere del tutto singolare, poiché è stata sviluppata lungo i venti secoli del cristianesimo. Un momento particolarmente significativo è stato il XVI secolo, quando gli orizzonti intellettuali sono cambiati con la maturazione dell'umanesimo e la nascita della Riforma protestante. L'umanesimo giuridico¹, che inizialmente non aveva San Paolo tra i suoi autori primari, cambiò di prospettiva grazie alla lettura di Lutero e poi di altri riformatori come Calvino. Così, San Paolo fu protagonista di una rinnovata «teologia politica», che

¹ Per uno stato dell'arte aggiornato, si veda X. Prévost, L.A. Sanchi (a cura di), *Introduction à l'humanisme juridique. Auteurs, oeuvres, idées, formes, destinées*, Genève, 2025.

fu delineata soprattutto da autori luterani e calvinisti e che diede una particolare dimensione politica alle rivendicazioni di alcuni giuristi umanisti.

In questo saggio ci proponiamo di studiare il rapporto tra il pensiero paolino e l'umanesimo attraverso la contrapposizione delle fonti. Per fare ciò, è utile, innanzitutto, conoscere brevemente i passi in cui San Paolo fa riferimento al diritto e alla giustizia, per poter studiare, in una seconda fase, quali furono i più utilizzati dai giuristi umanisti.

1. *Il pensiero giuridico paolino*

Sono molti i passaggi in cui possiamo delineare il pensiero giuridico di San Paolo. Non è questa la sede per dettagliarlo, come è già stato fatto a ragion veduta in altri luoghi², ma per ricordare alcune idee e passaggi fondamentali. L'Apostolo riteneva di avere l'autorità di trasmettere i comandi divini, poiché Dio gli aveva dato il potere di impartire ordini (1 Cor 7,10-12; 1 Cor 14,37; 2 Cor 13), e la Chiesa aveva il potere di governo su coloro che venivano battezzati (1 Cor 5,12-13). San Paolo è noto per il suo impegno a favore dell'uguaglianza naturale di tutti i chiamati all'eredità di Dio, in modo che non ci fosse distinzione tra ebreo e greco, schiavo e libero, maschio e femmina (Gal 3,26-28).

Tuttavia, i servi dovevano continuare a obbedire ai loro padroni come prima, perché il dovere di obbedienza e fedeltà rimaneva immutato, dato che la forza vincolante della legge civile non era diminuita. Con ciò, sviluppò una teologia dell'obbedienza, sia dei figli dei servi (Gal 4,1-2; 4,7-9), sia dei superiori: «obedite praepositis vestris», si legge nella *Lettera agli Ebrei* (Eb 13,17). Nella *Lettera a Tito*, troviamo che l'Apostolo esorta tutti a essere obbedienti e docili nei confronti dei governanti e delle autorità (Tt 3,1-2), proprio come gli schiavi dovevano obbedire ai loro

²In senso più giuridico, P. Ciprotti, *San Paolo e il diritto*, in *Studi romani*, 16, 1968, 417-430; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, 1966, 172-178; R.M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini fino a S. Tommaso d'Aquino*, in *Studi romani*, 16, 1968, 417-430; R.M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini fino a S. Tommaso d'Aquino*, Tommaso d'Aquino, Roma, 2000, 167-173; in prospettiva teologica, G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi, 1985; A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, Bologna, 2008.

padroni (Tt 2,10). La legge è stata data per gli ingiusti e i disobbedienti e non per i giusti (1 Tm 1,9), così che «omnia mihi licent sed non omnia expediunt» (1 Cor 10,22).

Infatti, nella *Lettera ai Romani*³, trattando il tema della giustificazione per fede in Gesù Cristo, affronta l'argomento della legge mosaica e della sua abrogazione e, giustificando la condanna dei gentili da parte di Dio, sottolinea che – così come gli ebrei avevano la legge di Mosè e i cristiani la legge della grazia – anche i gentili avevano una legge di Dio per loro: era la legge scritta nei loro cuori e manifestata dalla loro coscienza (Rm 2,14-16):

Cum autem gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, cum judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per Jesum Christum.

Pertanto, il gentile aveva la legge scritta da Dio nel suo cuore. Si trattava di legge naturale, che si manifestava attraverso la coscienza, che ne era testimone. Quindi, secondo Paolo, esisteva una legge naturale, scritta nel cuore, cioè nell'essere dell'uomo, il cui contenuto era lo stesso della legge morale scritta nella legge mosaica, cioè nel Decalogo.

Per quanto riguarda la giustizia⁴, nella tradizione veterotestamentaria dobbiamo distinguere tra la giustizia della legge, come obbedienza alla lettera della legge mosaica (Rm 2,27), e la giustizia della legge come giustificazione dei peccati per mezzo dei sacrifici e dei riti indicati in Lev 1-7; 12-15. Per San Paolo, Dio aveva la propria giustizia (la giustizia di Dio) come condotta spirituale pura e santa di Dio Padre e di Cristo. Questa giustizia si è manifestata nella giustificazione di Dio dei peccati precedenti per decisione di Dio stesso, cioè in un'azione unilaterale di Dio compiuta attraverso la sua grazia, che è stata volontariamente separata dalla Legge e dai Profeti (Rm 2,21-24).

³ A. Pitta, *Lettera ai romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, 2001.

⁴ V. Loi, *San Paolo e l'interpretazione teologica del messaggio di Gesù*, L'Aquila, 1980, 119-129.

Per San Paolo, la giustizia della fede era la giustificazione di Dio dei peccati passati attraverso la fede e la fede nel sacrificio di Cristo e nel suo sangue redentore per il perdono dei peccati per grazia (Rm 2,14; 3,21-31; 4,2; 3,31; 5,1; Ef 2,4-10; Gal 3,8-10; 5,4-5). Quando il credente aveva fede in Dio e agiva di buon grado in base a ciò che Egli comandava, lo faceva con la giustizia imputata di Dio (Rm 4,3-5). La giustizia della fede, secondo San Paolo, è l'obbedienza fedele ai comandi e alle leggi di Dio nel loro intento e significato spirituale (Rm 2,27; 1 Cor 7,19; Fil 1,11; 2,12-13; 3,9; Eb 10,16).

Il giusto sarà salvato per fede: «Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem: sicut scriptum est: Justus autem ex fide vivit» (Rm 1,17). La stessa idea è sottolineata in Gal 3,11-12: «quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum manifestum est quia justus ex fide vivit, lex autem non est ex fide sed qui fecerit ea vivet in illis». Per San Paolo era evidente che davanti a Dio nessuno era giustificato dalla Legge, poiché il giusto avrebbe vissuto per fede.

Questo è un breve riassunto dei principali passi in cui Paolo fa riferimento alla legge e alla giustizia. Molti di essi furono ripresi dai giuristi umanisti, che ne utilizzarono anche altri, in senso più retorico ed erudito, per dare un'impronta di autorità ai loro scritti, come si vedrà in seguito.

2. L'umanesimo giuridico e la lettura di San Paolo

L'«umanesimo giuridico», come è noto, nasce con le critiche dei grammatici, come Lorenzo Valla o Antonio de Nebrija, ai giuristi del loro tempo, seguaci del *mos italicus*. Essi li criticano, in primo luogo, per la scarsa conoscenza del latino dei testi giustinianeî e, in secondo luogo, per la completa decontestualizzazione di questi testi⁵. Per gli umanisti era

⁵ Alcuni lavori classici sono: D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, 1956; G. Kisch, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz*, Berlin, 1969; D.R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, York, 1970; V. Piano Mortari, *Aspetti del pensiero giuridico del secolo XVI*, Napoli, 1970; G. Kisch, *Studien zur humanistischen Jurisprudenz*, Berlin-New York, 1972; H.E. Troje, *Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluss des Humanismus*, in H. Coing (ed.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Rechtsgeschichte*, II.1, München, 1977, 615-795.

necessaria una riforma del sapere che eliminasse la gerarchia universitaria (tra facoltà maggiori e minori) e che facesse passare tutti i testi al setaccio della filologia e della storia. Essi ritenevano che, ripristinando il buon latino, conoscendo il greco e riportando i testi al loro autentico contesto storico, tutto il sapere avrebbe raggiunto i suoi obiettivi.

L'«umanesimo giuridico» aveva quindi due parti⁶: la prima, che abbiamo già menzionato, comprendeva la critica che gli «umanisti» facevano alle fonti e all'insegnamento del diritto del loro tempo, nonché la necessità di aprire il sapere giuridico agli *studia humanitatis* e ai saperi emergenti, e la seconda era la risposta che i giuristi davano a tutte queste novità.

Così come la teologia umanistica prevedeva un ritorno *ad fontes*, con uno studio approfondito delle fonti bibliche e patristiche, l'umanesimo giuridico si concentrò, *a priori*, sulle opere di Giustiniano e sul diritto canonico. Tuttavia, essendo San Paolo uno dei padri della cultura occidentale, la sua opera era molto presente in tutta la tradizione cristiana e la ritroviamo nelle opere di diversi giuristi medievali e rinascimentali.

Potremmo citare decine di esempi di autori che hanno citato San Paolo nelle loro opere e l'elenco si potrebbe moltiplicare. Le opere di Luca da Penne⁷, Andrea Barbazza⁸ (che, ad esempio, fa riferimento alla *Lettera ai Corinzi*), Giovanni Battista Ferretti⁹, che cita ripetutamente la *Lettera ai Romani*, o Mariano Socini¹⁰, che allude alla *Lettera agli Ebrei*, sono esempi eloquenti.

Tuttavia, nell'ambito del primo umanesimo giuridico, le allusioni a San Paolo sono sempre state molto scarse e di natura erudita. Ad esempio, Valla, nel suo *De linguae latinae elegantia*, non cita l'Apostolo delle

⁶ La mia interpretazione del fenomeno dell'«umanesimo giuridico» si trova in R. Ramis Barceló, *El humanismo jurídico: definición, etapas y categorías para su estudio*, in X. Prévost, R. Ramis Barceló, L.A. Sanchi (eds.), *Qu'est-ce que l'humanisme juridique? Che cos'è l'umanesimo giuridico? ¿Qué es el humanismo jurídico?*, Madrid, 2026.

⁷ L. de Penna, *Iuris utriusque profunditates et apices super tres libros Codicis X, XI, XII*, Parisiis, 1509.

⁸ A. Barbazza, *Repetitio legis cum acutissimi c. de fideicommissis*, Papie, 1513.

⁹ I.B. Ferretus, *Commentaria super rubrica et caput juris canonici*, Venetiis, 1533.

¹⁰ M. Socinus, senior, *Nova et utilissima Commentaria super secunda parte libri quinti Decretalium, nunc primum [...] edita*, Parmae, 1574, 47.

genti, mentre nel *Iuris civilis lexicon* di Nebrija c'è un riferimento alla *Lettera ai Filippesi*, proprio nella voce che si riferisce alla colonia di Filippi¹¹.

La figura e l'opera di San Paolo si ritrovano in diverse opere a metà strada tra il diritto e la teologia, come il *Promptuarium divini juris et utriusque humani, pontificii et caesarei*¹², che era un vocabolario, in due volumi, che raccoglieva definizioni di interesse giuridico ricavate da passi della Sacra Scrittura, con un apparato di glosse. Il suo autore, Jean de Montholon, era un canonico di San Vittore, dottore di entrambi i diritti, che raccolse tutte le definizioni che San Paolo dava in materia giuridica, dando così alle stampe un notevole materiale per la sistematizzazione delle idee giuridiche contenute nella Bibbia.

Era il senso dei tempi. L'umanesimo giuridico cominciò ad assumere un senso più teologico-politico, soprattutto nell'Europa del Nord, a causa della Riforma. L'opera di Lutero, come è noto, fu fortemente influenzata da San Paolo e il riformatore trovò nell'Epistola ai Romani la chiave della sua teologia. Da frate agostiniano, Lutero lottava con un acuto senso di colpa e con la visione veterotestamentaria di Dio come giudice implacabile. Tuttavia, analizzando attentamente le parole dell'apostolo Paolo, in particolare Rm 1,17 – «Il giusto vivrà per fede» – capì che la giustizia divina non doveva essere intesa come una punizione, ma come un dono gratuito concesso attraverso la fede a coloro che Dio aveva liberamente voluto. Questa scoperta segnò una svolta nella sua vita e nel suo pensiero teologico¹³. Per Lutero, l'Epistola ai Romani rivelava che la salvezza non dipendeva dalle opere o dai sacramenti amministrati dalla Chiesa, ma unicamente dalla fede in Gesù Cristo¹⁴. Questa idea centrale, nota come giustificazione per fede, divenne il nucleo della sua teologia riformata e la base per criticare alcune pratiche ecclesiastiche del suo tempo, come la vendita delle indulgenze.

¹¹ E.A. Nebrissensis, *Iuris civilis Lexicon*, [Parisiis], n.d.

¹² J. de Montholon, *Promptuarium divini juris et utriusque humani, pontificii et caesarei*, Parisiis, 1520.

¹³ J. Lortz, *L'Épître aux Romains dans l'exégèse de Luther*, in *Da Tarso a Roma*, Milano, 1962, 78-107.

¹⁴ M. Lutero, *Praefatio Methodica Totius Scripturae in Epistolam Pauli ad Romanos*, Argentorati, 1523.

Nel contesto della Riforma, questo pensiero ebbe importanti conseguenze. Lutero difese una chiara distinzione tra il regno di Dio (spirituale) e il regno del mondo (temporale). Questa dottrina, di origine agostiniana, nota come «doppia giurisdizione» o «dei due regni», sostiene che Dio governa il mondo sia attraverso il Vangelo sia attraverso la legge e l'autorità civile. I principi tedeschi che sostenevano Lutero trovarono nella sua dottrina una base teologica per affermare la propria autorità senza dipendere dal papa. Così, i magistrati divennero difensori del nuovo ordine religioso e garanti del luteranesimo nei loro territori. Secondo Lutero, i magistrati non dovevano intervenire nelle questioni di fede o imporre la religione con la forza; la coscienza doveva essere libera e guidata solo dalla Parola di Dio. Pertanto, come San Paolo, Lutero riteneva che l'autorità civile fosse legittima e necessaria, ma limitata alle questioni temporali. Tuttavia, egli affermava anche che i governanti avevano la funzione, conferita da Dio, di assicurare la pace, punire il male e proteggere gli innocenti.

Le idee di Lutero furono ampiamente diffuse e nel corso degli anni la frattura religiosa in Europa si allargò. Alcuni giuristi abbracciarono la Riforma, mentre altri rimasero all'interno della Chiesa cattolica. Tuttavia, poiché San Paolo era stato il punto di partenza della teologia luterana, molti giuristi riformati cercarono di sviluppare queste idee, sia in senso puramente erudito che in una dimensione teologico-politica. Coloro che rimasero nella Chiesa cattolica fecero fondamentalmente un uso erudito delle epistole paoline o un uso controriformista delle stesse.

In ogni caso, l'autorità di San Paolo si fece sempre più sentire. Nella *Sylva nuptialis* di Giovanni Nevizzano, troviamo diversi riferimenti all'Apostolo sul tema del matrimonio: egli allude alla *Prima Lettera a Timoteo* (1 Tm 6), alla *Prima Lettera ai Corinzi* (1 Cor 13) e, con particolare intensità, cita alcuni passi della *Lettera ai Romani*¹⁵. Claude Chansonette allude alla *Prima Lettera a Timoteo* (1 Tm 5) nella sua celebre *Oratio apologetica in patrocinium juris civilis*, riferendosi ai doveri familiari del buon cristiano¹⁶. Nell'*Intellectus singulares*, Ulrich Zasius ha dedicato diversi

¹⁵ I. de Nevizzanis, *Sylva nuptialis*, Lugduni, 1526.

¹⁶ C. Cantiuncula, *Oratio apologetica in patrocinium juris civilis*, Basileae, n.d.

passaggi all'interpretazione di San Paolo, sia per quanto riguarda alcuni aspetti strettamente giuridici, come i doveri paterno-filiali (1 Cor), il dolo e la colpa, la questione della giustificazione (Gal 2), sia per altri aspetti più eruditi, tra i quali ha posto l'accento sul chiarimento di alcune nozioni come il *senatusconsultum* (da 1 Ts), o su alcune questioni di critica testuale¹⁷.

La presenza di San Paolo nell'opera di Alciato è testimoniale ed è particolarmente presente nella sua produzione matura, come riferimento erudito per corroborare alcuni argomenti di esegesi storica del diritto romano. Ad esempio, egli cita la *Lettera a Tito* (Tt 3) per trattare alcuni aspetti della vita dei cristiani; sugli *anatemi*, la *Lettera ai Galati* (Gal 1)¹⁸; e su alcune questioni erudite, come la traduzione di alcune parole: «Item quod sanctus Paulus in epistolis Graece dixit mysterium, latinus interpres transtulit sacramentum»¹⁹. Nel successivo *Parergon iuris libri VII*²⁰ troviamo questo stesso approccio erudito, nel discutere traduzioni e passi in cui l'Apostolo dava notizia di alcune nozioni di diritto romano.

Questo uso erudito, per chiarire concetti giuridici del diritto classico e giustiniano, si ritrova in tutte quelle opere di commento e di critica testuale, come, ad esempio, quella di Jean Feu, che utilizzò, in varie occasioni, l'Epistola ai Romani per commentare alcuni passi del libro 29 del *Digesto*²¹, così come Jean Quintin fece un uso erudito di San Paolo nelle

¹⁷ U. Zasius, *Intellectus singulares et noui in nonnulla loca iuris ciuilis*, Basileae, 1526, 24, 68, 78, 171.

¹⁸ A. Alciatus, *Commentaria in rubri. iuris canonici, nunc primum in lucem eduntur ad omnium studentium utilitatem*, 212, 230, 236.

¹⁹ *Ibidem*, 259.

²⁰ A. Alciatus, *Parergon iuris libri VII posteriores, argumentis in singula capita, rerum item, ac uocabulorum, autoritatum, locorumque emendatorum indicibus amplissimis ad calcem operis adiectis*, Lugduni, 1554, 92: «Philostratus lib. 1111. sic Ephesiorum urbem ab Apollonio Tyanæo expiatam, obruto lapidibus quodam seniculo, est autor: huncque modum uocat ἀποτρόπαιον, Suidas uerò περίφημα, qua uoce et diuus Paulus utitur, ad Corinth. c. IV».

²¹ I. Igneus, *Prima pars commentariorum iuris utrisque doctoris Aurelii, in titulum de Sillaniano et calaudiano senatusconsulto, et quorum testamenta aperiantur, libro digestorum vigesimonono, hactenus non impressorum*, Lugduni-Aureliae, 1539, 11, 151v, 160v, 167v, 227, 263.

sue opere di esegesi, utilizzando principalmente la stessa fonte²².

In ambito luterano, i riferimenti all'Apostolo si susseguono con maggiore enfasi. Nella stessa linea erudita di cui sopra, va menzionata in particolare l'opera lessicografica di Jacob Spiegel, che utilizzò le opere di San Paolo per illustrare alcuni concetti, come *connubium*, *episcopi munus principale*, *neophytus* ...²³. Sulla stessa linea si può citare l'opera di Johann Oldendorp, che usò le epistole paoline per elaborare i suoi *Loci communes iuris ciuilis*. Per esempio, quando si riferiva all'audacia, alludeva a 2 Tm 2; all'avarizia, a 1 Tm 6; mentre per glossare *Si filius, ergo haeres*, utilizzava altri passi, come Gal 4 o 1 Tm 5²⁴.

In altri casi, San Paolo fu utilizzato come modello di propedeutica giuridica. Christoph Hegendorph si rifece a lui, sorvolando sulle azioni dell'imperatore Giustiniano²⁵, mentre Jakob Lersner entrò a pieno titolo nella concezione politica del luteranesimo, spiegando che era giusto dare a Cesare ciò che apparteneva a Cesare e a Dio ciò che apparteneva a Dio, ricordando che «Diuus Paulus diuinae scripturae optimus interpres, ius Romanum in adiutorium defensionis suae aduersus iniuriosos non inuocasset, cum in uno loco se ciuem Romanum esse testaretur, in altero Caesarem appellaret»²⁶. Gli aspetti più misogini del pensiero paolino furono enfatizzati, come si può vedere nella *Iuris utriusque traditio methodica* di Conradus Lagus: «Ac cum et diuus Paulus uelit mulieres esse ἀκόρους, parum meruniste honestatis iudex uideretur, qui foeminam in publicum

²² I. Quintinus, *Iuris analecta in tit. De uerborum significatione, libro 5. Decretale. Grego.* 9, Parisiis, 1544, 37, 66v.

²³ I. Spiegel, *Iuris civilis lexicon*, Argentorati, 1538, n.d.

²⁴ I. Oldendorpius, *Loci communes iuris ciuilis. Ex mendis tandem, et barbarie, in gratiam studiosorum utiliter restituti. Addita sunt praesumptionum ferè omnium, quae in foro frequentantur, exempla*, Lugduni, 1545, 44.

²⁵ *Opuscula, quae in hoc libro continentur, Epitome Tyrocinii iuris civilis*, Basileae, s.e., 1540, 231-232: «Porrò cum Iustinianus imperium Romanum et pacatum reddidisset, et legibus certis constabiliuisset, tandem et ad pietatis studium prouehendum animum adiecit., et Constantinopoli Christo seruatori nostro, qui ut diuus Paulus, inquit, 1. Factus nobis fuit à deo sapientia, templum magnificum extruxit, quod ἀγίαν σοφίαν, id est, sanctam sapientiam appellauit».

²⁶ I. Lernsuherus, *Oratio de dignitate utilitateque Iuris ciuilis, uerum eius usum, contra misonomos, ostendens: nunquam antebac excusa*, Coloniae, 1542, n.d.

protrahere uelit, in negotio, quod per eam domi possit expediri»²⁷.

Un cambiamento importante si ebbe dopo il Concilio di Trento, quando le idee di San Paolo cominciarono a essere coltivate nella teologia giuridica cattolica²⁸. Alcuni giuristi, come Andrés de Exea, avevano già affrontato il tema, mettendo a confronto l'approccio dei teologi e quello dei giuristi alla questione della coscienza, soprattutto nell'analizzare la «buona coscienza», in contrapposizione alla «coscienza bruciata», a cui l'Apostolo alludeva in 1 Tm 4,1-2²⁹. I giuristi cattolici diedero senza dubbio un carattere sempre più teologico ai loro scritti, ispirati dall'Apostolo, come si può vedere, ad esempio, nelle prime pagine del *De Iuris Arte*³⁰, del fiammingo Joachim Hopper.

Dalla prefazione alla sua opera *De natura et gratia*, pubblicata a Venezia nel 1547³¹, Domingo de Soto approfondisce la teologia giuridica a partire da San Paolo, rileggendo la *Lettera ai Romani* e dando un'interpretazione teologica alla questione della legge di giustizia. Indubbiamente, il pensiero cattolico fu molto influenzato dalla vena teologica dei trattati *De iustitia et iure*, che cercavano di ripristinare un'interpretazione cattolica della legge che sottolineava anche l'importanza delle opere, come si può vedere nell'opera di Soto³².

Senza tralasciare questa visione cattolica, su cui torneremo più avanti, va detto che gli anni centrali del XVI secolo furono dominati dai giuristi umanisti francesi³³: un lungo elenco di giuristi, tra cui Charles du Moulin, François Douaren, François Baudouin, Jean de Coras e Julien Tabouet. Alcuni di loro abbracciarono la Riforma e aderirono al calvinismo, che era molto forte tra molti giuristi e intellettuali francesi.

Giovanni Calvino, giurista di formazione e discepolo di Alciato, costruì

²⁷ C. Lagus, *Iuris utriusque traditio methodica*, Franc., 1543, 258.

²⁸ R. Ramis Barceló, *La seconda scolastica*, Brescia, 2026.

²⁹ A. ab Exea, *In titulum de Constitutionibus Commentaria*, Lugduni, 1545, 180-181.

³⁰ I. Hopperus, *De Iuris Arte*, Lovanii, 1553, 10.

³¹ D. Sotus, *De natura et gratia*, Venetiis, 1547.

³² D. Sotus, *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae, 1556.

³³ F. Gabriel, *De statu primitivae ecclesiae: Histoire, chrétienté et réforme chez les civilistes de l'école de Bourges (Douaren, Bauduin, Hotman)*, in *Bourges à la Renaissance, hommes de lettres, hommes de lois*, ed. Stéphan Geonget, Paris, 2011, 243-260.

gran parte della sua teologia, come è noto, sulla base di una profonda lettura delle epistole paoline³⁴. Per Calvino, l'Apostolo non era solo una fonte di autorità dottrinale, ma anche un modello di vita cristiana, incentrato sulla grazia, sulla fede e sulla sovranità divina. Il pensiero paolino ha avuto un'influenza decisiva sulla comprensione calvinista della giustificazione per fede. Nel suo commento alla *Lettera ai Romani*³⁵, Calvino sottolineò che gli esseri umani non erano in grado di raggiungere la giustizia con le loro opere e potevano essere giustificati solo dalla fede in Cristo, come insegnato dall'Apostolo in Rm 3-4. Questa visione divenne uno dei pilastri fondamentali del calvinismo. Allo stesso modo, Calvino interpretò la dottrina della predestinazione – soprattutto da Ef 1 in poi – come un'affermazione dell'assoluta sovranità di Dio sulla salvezza.

Come si evince dalle successive edizioni dell'*Institutio Christianae Religionis*³⁶, Calvino, influenzato dall'autorità teologica dell'Apostolo, sviluppò una visione del governo civile in cui i magistrati occupavano un posto centrale come strumenti dell'ordine divino. Nella lettura dei testi paolini (in particolare Rm 13) Calvino trovò le basi per una teoria politica che combinava l'obbedienza cristiana con la responsabilità istituzionale. Ricordiamo che per San Paolo le autorità civili erano state «istituite da Dio» e dovevano essere obbedite, poiché svolgevano la funzione di punire il male e premiare il bene. Calvino fece proprio questo insegnamento e lo rielaborò nel suo contesto riformatore: egli riteneva che il governo non fosse un'istituzione meramente umana, ma uno strumento attraverso il quale Dio esercitava la sua provvidenza nella società. I magistrati erano, in questo senso, «ministri di Dio»³⁷, chiamati a promuovere e mantenere la giustizia, a proteggere gli innocenti e a garantire la pace.

Tuttavia, Calvino introduce un'importante specificazione al pensiero di San Paolo: se l'obbedienza all'autorità era un dovere cristiano, non doveva essere cieca e assoluta. In caso di tirannia o di abuso manifesto, soprattutto quando il governo contraddiceva i comandi di Dio, alcuni

³⁴ C. Strohm, *Calvinismus und Recht: Weltanschaulich – konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, 2008.

³⁵ I. Calvinus, *In omnes Pauli apostoli epistolas commentarii*, [Genevae], 1556.

³⁶ L'ultima edizione è I. Calvinus, *Institutio Christianae Religionis*, [Ginevra], 1559.

³⁷ *Ibidem*, 558-559.

«magistrati inferiori» avevano il dovere di opporsi. Questa idea non proviene certo direttamente da Paolo, ma Calvino la articolò come logico sviluppo di una teologia in cui la sovranità divina era al di sopra di ogni potere umano.

A Ginevra, questa concezione assumeva la forma di una stretta collaborazione tra autorità civili e religiose, in cui il concistoro e i magistrati condividevano il compito di governare secondo i principi cristiani. Calvino vedeva quindi in San Paolo non solo un teologo, ma anche un difensore dell'ordine morale e sociale voluto da Dio. In questo modo, il pensiero calvinista integrava l'autorità civile nel piano divino, sottolineando al contempo la necessità che i governanti fossero giusti, responsabili e subordinati alla legge divina.

Forse l'opera più nota in questa direzione è il *De sacris Ecclesiae ministeriis ac beneficiis libri VIII* di François Douaren, un illuminante trattato a metà strada tra la teologia e il diritto canonico in una prospettiva riformata. L'esegesi paolina spicca ovunque, come si può notare a proposito dei magistrati e dei sacerdoti, a partire da Rm 15:

Nec minus imperium magistratus, quam sacerdotium a Deo constitutum est, ut docet Paulus ad Rom. Sunt enim magistratus et sacerdotium velut unius corporis, id est, Ecclesiae duo membra praecipua: quorum alterum alterius auxilio eget. Sed eo sacerdotium magistratu dignius habetur, quod hic corpori et rebus externis, illud animae ac spiritui potissimus serviat³⁸.

Douaren fa una difesa a tutto campo dell'ecclesiologia calvinista, con abbondante uso delle epistole paoline, per riferirsi ai vari problemi (gerarchia ecclesiastica, sacerdozio, diaconia, episcopato, matrimonio dei chierici ...). Sulle monache, ad esempio, ricordava che «non solum viri, sed mulieres etiam apostolorum Christi tempore ministerio Ecclesiae ad dicebantur, ut constat ex epistola Pauli ad Timotheum»³⁹.

Altrettanto importante è il *De statu primitivae ecclesiae* di François Hotman⁴⁰, che stabilisce un fondamento ecclesiologico paolino per la Chiesa riformata. Partendo dalla *Lettera agli Efesini*, egli ricorda che la

³⁸ F. Duarenus, *De sacris Ecclesiae ministeriis ac beneficiis libri VIII*, Lutetiae, 1551, 26.

³⁹ *Ibidem*, 94.

⁴⁰ F. Vilierius [F. Hotman], *De statu primitivae ecclesiae eiusque sacerdotiis*, Hierapoli, 1553, 7-9.

Chiesa è il corpo di Cristo e cerca di dimostrare le deviazioni storiche del papato per giustificare la Riforma come un ritorno all'essenza primitiva.

Baudouin mantenne la stessa linea paolina nell'esegesi del diritto giustiniano e, nei suoi commenti agli *Instituta*⁴¹, non perse l'occasione di spiegare alcune istituzioni e di pronunciarsi su argomenti controversi, come i consigli dell'Apostolo sui litiganti, il matrimonio, la tutela, il sacrilegio, o il senso corretto in cui andava inteso il passo Gal 3,27-28, in cui i battezzati in Cristo non erano più né schiavi né liberi. Charles du Moulin ha sviluppato uno dei suoi consilia⁴² sulla *simulatio*, in cui ha mostrato non solo un fraintendimento di matrice riformata, ma una raffinata esegesi dei testi paolini. In senso più erudito, si possono aggiungere i commenti di Jean de Coras, che ha utilizzato vari passi di San Paolo per chiarire il senso storico-giuridico dei testi giustiniani⁴³.

Un'opera di grande rilievo è *Topica divini iuris*, di Julien Tabouet, che raccolse e sistematizzò il diritto divino, con abbondanti citazioni e riferimenti alle epistole paoline, che trattavano sia le questioni più speculative che quelle pratiche⁴⁴, come l'unione tra i fedeli (1 Cor 1; Ef, 4; Rm 12), la verginità (1 Cor 7), il giuramento (2 Col e Gal 1)⁴⁵. Scrisse un'altra opera, intitolata *Topicon militiae forensis*, che contiene anch'essa riferimenti a San Paolo e, soprattutto, vi è un'allusione alle sue dottrine quando tratta l'oggetto della giurisprudenza:

Hortatur Paulus ad Timotheum ii. cap. iii. Propter amplissimam utilitatem, Omnis scriptura diuinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Idem Paulus ad Rom. xv. Quaecunque scripta sunt, ad nostra

⁴¹ F. Balduinus, *Commentarii in libros quatuor Institutionum iuris ciuilis*, Parisiis, 1554, 16.

⁴² C. Molinaeus, *Consilia et responsa iuris analytica*, Tomus I, Lugduni, 1561, 288-296.

⁴³ I. Corasius, *In titulum Pandectarum de Iustitia et iure, ac sequentes legum iuris magistratuumque titulos commentarii*, Lugduni, 1558, 6, 111, 327.

⁴⁴ I. Taboetius, *Topica divini iuris in disciplinam et enchiridium contracti, methodum*, Lugduni, 1559. Ad esempio, a p. 83, riferendosi alla Gloria eterna, scrive: «Paulus ad Romanos 8. Non funt condignae passionnes huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis. / Inanis gloria, κενοδοξία. / Paulus ad Galatas 6. Non efficiamini inanis gloriae cupidi, inuicem prouocantes, et inuicem inuidentes».

⁴⁵ *Ibidem*, 44, 55-56, 85.

doctrinam scripta funt: ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus ⁴⁶.

Questa linea è stata proseguita da autori come Hugues Doneau, che ha sottolineato, in senso paolino, che la legge naturale, iscritta nei nostri cuori, concorda con la legge divina e con i principi del diritto romano ⁴⁷. In sostanza, ciò che l'Apostolo aveva indicato nella *Lettera ai Romani* era il fondamento del diritto, poiché la legge divina, la legge naturale e la legge dei giuristi romani coincidevano nel loro contenuto. Doneau, come tanti altri giuristi riformati, si rivolse quindi a San Paolo come base per coniugare la Sacra Scrittura con il diritto romano ⁴⁸.

⁴⁶ I. Taboetius, *Topicon militiae forensis, et Disciplinae Legalis Enchiridion, Aphorismis, Canonib. et Titul. legalib. illustre*, Lugduni, 1560, 149.

⁴⁷ H. Donellus, *Commentariorum De Iure Civili libri*, Francofurti, 1589, 16. «At non perinde constat, quae sit naturalis ratio, quae vox huius rationis sit habenda, ut audiamus. Illa enim non cernitur e nobis, nec nobiscum lingua aut scripto loquitur, ut exstet hic aliquid, unde probatio huius iuris sumi possit, cum opus est, ad homines convincendos. Vis est, et tanquam lex Dei scripta in cordibus nostris, ut Paulus testatur ad Rom. c.2 Scripta quidem, et vere nobis indita: quod ex eo intelligitur, quod omnes tacitis iudiciis huic iuri apud se testimonium dant, dum si quid aduerfus id commissum sit, in iis ipsis qui commiserunt, conscientia accusat, et dictat male factum: ab aliis admissum damnant omnes, et dignum poena iudicant. Sed indita, ut dixi, mentibus et cordibus, tamquam vis et lex quaedam tacita. Maxima autem hominum pars hanc vim Dei et iudicium non modo in se non exsuscitat, sed potius quantum potest, suppressit, et praefocat, ne male agentibus conscientia obstrepat, et ab eo tamquam interno verberare torqueantur, plerique commodi sui caussa ius, quod hic praefcibitur, dissimulant; alii ne eo teneantur, ius esse negant. Eo sit, ut totum hocius per se sit obscurius. Itaque consultum est, quantum licet, ea nota habere, quae a natura et recta ratione esse placeat, ut huius iuris auctoritas intelligatur, sciamusque nos eo, ut iure naturali et gentium, teneri. Re autem vera nihil aliud est hoc ius, quam id, quod confentit cum lege Dei scripta, quae eadem fine lege, ut Paulus ibidem loquitur, id est, sine lege scripta, quae sola postea lex per excellentiam dici coepit, natura in cordibus nostris scripta est. Cuius haec sunt velut capita summa: ut Deum amemus, reueremur, et colamus: ut parentes omni honore et obferuantia prosequamur: erga omnes homines ut nos geramus ita, ne cui quid neque; in persona, neque in rebus eius detrahamus, sed contra suum cuique tribuamus: et, si ad intelligentiam et persuasione aptius quid volumus, ut quod nobis fieri nolumus, alteri ne faciamus: et viceversa, ut quod nobis volumus fieri, id alii prestemus ipsi, quod possumus, eadem illa videlicet, quae dicuntur esse praecepta iuris, honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. I. iustitia. D. de iust. et iur.».

⁴⁸ Strohm, *Calvinismus und Recht*, 102-104.

In ambito germanico, merita una menzione particolare Jacob Omphalius che, nel *De usurpatione legum*, si riferì ancora una volta al tema del contenzioso attingendo alle parole dell'Apostolo, in particolare a Rm 2:

Dubitatione primum facit Paulus Apostolus, qui tuendae atque amplectendae communis beneuolentiae et charitatis studio, uetat cum fratre litigare, aut iudicio conflictari: deinde quod idem Paulus non solum prohibeat atque damnet uindictae omnis cupiditatem, sed expectandam quoque iubeat manum Domini, qui se omnibus afflictis et indigne oppressis uindicem adfuturum pollicetur ⁴⁹.

Poi, basandosi essenzialmente su 1 Cor 6, ha sottolineato che San Paolo non si posizionava contro le controversie in generale, ma contro la furia esultante delle controversie nella chiesa di Corinto. Conclude affermando che Paolo non era contrario al magistrato, ma lo considerava chiaramente necessario per proteggere e preservare il diritto pubblico e privato, perché il magistrato non deve rappresentare un uomo, ma Dio ⁵⁰.

Idee molto simili si trovano nel *De officio et potestate principis in re publica bene ac sancte gerenda*, pubblicato da Omphalius nello stesso anno, che può essere considerato un trattato di teoria politica ispirato a Paolo.

⁴⁹I. Omphalius, *De usurpatione legum, et eorum studiis, qui iurisprudentiae professionem sibi sumunt, libri octo*, Basileae, 1550, 105.

⁵⁰*Ibidem*, 105-106: «Hanc sane sententiam nostram non conuellunt, quae ex Paulo Apostolo atque aliis paulo ante recensuimus. Non enim Apostolus ille actiones et lites forenses in uniuersum damnat, sed arguit exultantem litigandi furorem in Corinthiorum ecclesia: quorum petulans maledicendi studium, et robusta quaedam impietas, ad omnem nequitiam calumniamque abiecta, eo impietatis progressa fuerat, ut sacrosanc- tam Euangelii maiestatem, et uniuersam religionem probro ac spurcis cauillationibus prostituerent. Reprehensa igitur a Paulo non ciuilis illa ac forensis actio iuris nostri consequendi, sed primum litigandi illa intemperantia, qua commoti Corinthii, ipsum Euangelium apud infideles traducebant. Deinde damnata eorum insolentia, qui dissensionum uehementia, lacessendique cupiditate illecti, omnem fraternam charitatem deposuissent: id quod ex uerbis Pauli intelligi facile potest. Ad erubescit uestram, inquit, dico: adeo non est inter uos sapiens, ne unus quidem, qui possit diiudicare inter fratrem suum, et fratrem? Sed frater cum fratre litigat, idque sub infidelibus? Ecc. Et cum idem Paulus Apostolus scribat, uindicta appetendam non esse, sed expectandam manum Domini: non magistratus publici animaduersione, quae in retinenda politia plane necessaria est, damnat: sed docet ideo magistratus officium in tuendo ac conseruando iure publico atque priuato, implorandum esse, quod magistratus non hominis, sed Dei personam gerat».

Molte sono le frasi tratte dalla *Lettera ai Romani*, come ad esempio: «et apostolus Paulus scribit, principes et potestates ideo Reipublicae gubernaculis praefectos esse, ut Dei videlicet ministri essent omnibus iis qui recte viverent beneque agerent, in gloriam; aliis vero, qui se flagitiis dederent, in vindicatam, atque peccati ultionem»⁵¹ (Rm 13). Molti sono i passaggi degni di nota in quest'opera, che ripercorreva le epistole paoline (Eb 12; Gal 6; Tt 3...⁵²), per estrarne un messaggio in linea con gli ideali della Riforma.

Queste idee amplificate andarono a solidificare un'opera che Omphalius pubblicò più di un decennio dopo, intitolata *De civili politia libri III*, in cui l'autore esponeva un trattato di teoria politica riformata, che comprendeva non solo i doveri del governante e dell'autorità ecclesiastica, ma anche quelli dei sudditi, dei mariti (1 Cor 6), delle vedove (1 Tm 6), dei figli e dei genitori (Ef; Col 3), e quella dei giovani, che dovevano avere l'apostolo come maestro (Ef 6, Col 3). Sottolineava il principio dell'autorità del magistrato, dell'adempimento del dovere, del soccorso ai poveri, di non lasciarsi trascinare dagli onori e dalle onorificenze mondane, e che la castità non era un comando divino, ma un consiglio (1 Cor 7), mentre il desiderio (*cupiditas*) era la causa di tutti i mali (1 Tm 6) e che l'Apostolo consigliava, in molti passi, la continenza⁵³.

Altri autori riformati, come Matthaeus Wesenbeck, nei suoi commenti alla legge di Giustiniano, si concentrarono maggiormente sulle questioni centrali del pensiero giuridico. Wesenbeck non abbandonò la prospettiva politica paolina (la grazia di Cristo, la nostra unione con lui come un unico corpo, il ruolo dei magistrati, il silenzio delle donne nelle comunità, l'edificazione della chiesa, attingendo a un'ampia varietà di passi delle epistole⁵⁴), ma affrontò con particolare enfasi la questione del diritto naturale: «Paulus apostolus breuissime legem naturae describit, cum ait

⁵¹ I. Omphalius, *De officio et potestate principis in republica bene ac sancte gerenda, libri duo*, Basileae, 1550, 8.

⁵² *Ibidem*, 10, 22, 31.

⁵³ I. Omphalius, *De civili politia libri III, quorum I. praecipuas juris scripti formas, II. magistratum functiones, III. communia vitae praecepta complectitur*, Coloniae, 1563, 77, 133, 244, 251, 302, 318, 323, 331, 341, 344, 347-348, 353, 366, 370.

⁵⁴ M. Vvesenbecius, *In Pandectas Iuris civilis et codicis Iustiniani libros commentarii olim Paratitla vociferati*, Basileae, s.e., 1566, 13-20, 118.

eam esse ius Dei, et opus legis, scriptum in cordibus, quod Deus nobis ostendit Rom. 1 et 2 quasi dicat, legem naturae esse noticiam et partem legis diuinae, hominis naturae insculptam»⁵⁵. Questa prospettiva giunge alla fine del secolo, con autori come Antonius Matthaeus, che parte dalla definizione di legge naturale di Paolo per poi suddividerla in legge naturale primaria e secondaria: «Porro jus naturale definiendum esse puto ex D. Paulo ad Rom. 1 et 2 cap. est lex inscripta cordibus nostris, seu est jus quod nobiscum nascitur»⁵⁶.

Anche Wesenbeck si riferiva alla giustizia universale e partiva da un punto di vista teologico, ispirandosi a San Paolo. In una nota marginale leggiamo la sua triplice dimensione: «Paulus ad Tit. cap. 2. Apparuit gratia Dei, erudiens nos, ut negantes impietatem, vivamus pie (erga Deum), iuste (erga reliquos homines), modeste (erga nos ipsos, et in vita privata)»⁵⁷.

Si può dire che con Omphalius e Wesenbeck si definì perfettamente una teoria giuridica e politica luterana, chiaramente ispirata a Paolo. Gli autori utilizzarono sempre il *corpus* biblico, ma l'Apostolo delle Genti era la chiave di volta dell'edificio, stabilito come massima autorità per l'esegesi non solo delle Scritture, ma di tutto il sapere.

La versione più erudita dei giuristi riformati era quasi limitata alla lessicografia. Autori come Pardoux Du Prat⁵⁸, Hieronimus Verrutius⁵⁹, Simon Schard⁶⁰, Alexander Scot⁶¹ o Johannes Kahl⁶² scrissero, nell'ultimo

⁵⁵ *Ibidem*, 61.

⁵⁶ A. Mathaeus, *Notae et Animadversiones in libros IV. Institutionum juris Imp. Justiniani*, Herbonae Nassoviorum, 1600, 7.

⁵⁷ Vvesenbecius, *In Pandectas Iuris civilis*, 54.

⁵⁸ P. Prateius, *Lexicon iuris civilis et canonici, sive potius thesaurus, de verborum, quae ad ius pertinent, significatione*, Lugduni, 1567, passim.

⁵⁹ H. Verrutius, *Novum lexicon utriusque juris, supra omnes omnium editiones ex authoribus, tum graecis tum latinis, innumeris fere dictionibus locupletatum*, Lutetiae Parisiorum, 1574.

⁶⁰ S. Schardius, *Lexicon iuridicum iuris Rom. simul et pontificii à doctoribus item et practicis in schola atque foro usitatarum vocum penus*, Basileae, 1582.

⁶¹ A. Scot, *Vocabularium utriusque juris*, Lugduni, 1591.

⁶² J. Calvinus, *Lexicon Iuridicum iuris romani simul, et canonici: feudalis item, civilis, criminalis: theoretici, ac practici: et in schola, et in foro usitatarum: ac tum ex ipso iuris*

terzo del XVI secolo, lessici giuridici, in cui continuava l'impronta paolina dello Spiegel, con abbondanti voci e passi in greco.

In ambito cattolico, dopo il Concilio di Trento, l'autorità di San Paolo non diminuì di una virgola, anche se è vero che le *auctoritates* in ambito cattolico comprendevano anche un gran numero di autori medievali e moderni. Il compito di molti giuristi cattolici fu proprio quello di sottolineare gli aspetti più controriformisti dell'ideale paolino, in cui, ad esempio, si enfatizzava la castità, si valorizzava la gerarchia della Chiesa e la sua tradizione, e scompariva la versione riformata dei magistrati. Era un altro San Paolo, in parte in linea con quello protestante, anche se con alcune importanti divergenze teologiche, ad esempio sull'importanza delle buone opere.

Tra gli autori cattolici, possiamo distinguere tra un gruppo che si muoveva maggiormente nell'ambito del pensiero giuridico e politico e un altro che si muoveva nei campi più classici dell'umanesimo (ecdotica o esegesi dei testi giustiniane).

Tra i primi, vale la pena di citare l'opera di Fernando Vázquez de Menchaca, la cui lettura di San Paolo dipendeva fortemente dalla lettura di Domingo de Soto, che, come abbiamo notato in precedenza, ebbe una forte influenza sui giuristi cattolici. Tutto ciò si può notare in vari passaggi, soprattutto per quanto riguarda la teoria politica, in particolare nei rapporti tra il principe e la repubblica⁶³. In modo molto simile possiamo

utriusque corpore, tum ex doctoribus et glossis, tam veteribus, quam recentioribus, collectarum; vtrumque penus, Francofurti, 1600.

⁶³ F. Vasquius Menchacensis, *Controversiarum illustrium aliarum aliarumque usu frequentium libri tres*, Venetiis, 1564, 119-120: «adde idem tenentem fratrem fratrem Dominicum Sotum Theologorum nostrae tempestatis desertissimum lib. iii de iust. et iure q. vi. art. ii. conclusione iiiii idem uult Diuus Paulus epist. i. ad. Corinth. c. xii. dum ait, unicuique autem datur manifestatio spiritus ad utilitatem quem locum ad id citat ipse Sotus ubi supra. Idem Diuus Paulus epist. i. ad. Timoth. c.v. dum sic scripsit, Si quis autem suprum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior. Idem uult idem Dominicus Sotus d. lib. iii q. vi. arti. iiiii. uers aliam uero, dum de rege loquens ait, licet non reipublica propter ipsum, sed ipse propter rempublicam sit institutus: et ideo omnia (inquit) debet ad publicum comodum referre, nec dubium est quin ut ipse diuus Paulus ait, dignus sit mercenarius mercede sua, nec quisquam propriis expensis militare tenetur, ergo qui publica munera exercet ut bono publico libenter consulat ad aerario publico stipendium referre et capere debet tantum abest ut emere ea onera aut munera debeat adde Domi. Sotum ubi supra lib. x. q. iii. art.

collocare Diego de Covarrubias y Leyva⁶⁴, che utilizzò vari passi paolini per sostenere non solo il pensiero politico tridentino, ma anche tutta una serie di dottrine riguardanti i crimini, i peccati e la vita esemplare.

Forse la più grande teorizzazione del diritto del tardo Cinquecento è quella di Pierre de Grégoire, che fece largo uso di fonti paoline, sia di diritto umano che divino. Egli attinse ampiamente all'Epistola ai Romani per fornire un fondamento alla legge divina:

Scimus, inquit D. Paulus, quoniam quaecunque lex loquitur, iis qui in lege sunt loquitur, ut omne os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo, quia ex operibus legis, non iustificabitur omnis caro coram illo: per legem enim cognitio peccati. Nunc autem sine lege, Justitia Dei manifesta est, testificata à lege et prophetis: iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in eum. Et rursum, usque ad legem, peccatum erat in mundo: peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset, sed regnauit lex ab Adamo usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccauerunt in similitudine praeuaricationis Adae, qui est forma futuri. Et iterum, peccatum non Act Roman. cognoui, nisi per legem⁶⁵.

Questa logica fu ampliata nel *Syntagma juris universi atque legum pene omnium gentium*, un'opera in cui Gregoire diede prova di una vera e propria erudizione, facendo abbondante uso delle Epistole, soprattutto di quella indirizzata ai Corinzi⁶⁶. Lo stesso Gregoire fu un buon esegeta della tradizione canonica e diede alle stampe *Partitiones juris canonici seu pontificii in V libros digestae*⁶⁷, meno erudito delle opere sopra citate, anche se con un abbondante uso delle fonti paoline come fondamento scritturale.

i ne dicentum regnum enim non est factum propter regnum, sed rex propter regnum, et rex differt a tyranno quod ille omnibus ob publicum bonum utitur, hic uero regno propter se abutitur».

⁶⁴ D. a Covarrubias y Leyva, *In varios ciuilibus, ac pontificii iuris titulos, relectionum*, Vol. 2, Venetiis, 1571, 25, 52, 88, 330, 364, 374.

⁶⁵ P. Gregorius, *De Juris arte, methodo et praeceptis*, Lugduni, 1580, 68-69.

⁶⁶ P. Gregorius, *Syntagma juris universi atque legum pene omnium gentium*, Francofurti ad Moenum, 1599, 8, 18, 19, 24, 31-32.

⁶⁷ P. Gregorius, *Partitiones juris canonici seu pontificii in V libros digestae*, Lugduni, 1594, 3, 12, 20, 22, 37, 40.

Proprio soffermandosi sul diritto canonico, si può affermare che è la branca in cui si riscontra una maggiore presenza di San Paolo, sia come riferimento fondamentale per la fondazione di molte istituzioni, sia in senso propriamente erudito. Si pensi all'edizione di Giovanni Paolo Lancelotti del *Corpus Juris Canonici emendatum et notis illustratum*⁶⁸, con pregevoli indici e appendici, e a numerosi scritti eruditi, come quelli di Antonio Agustín⁶⁹, che teneva conto della dimensione storica e filologica delle fonti, nonché alla *Iuris Graeco-Romani tam canonici quam ciuilibis tomi duo*⁷⁰, di Johannes Leunclavius.

Nel campo del diritto civile, va notato che Jacques Cujas, ad esempio, citava San Paolo solo in senso puramente erudito, per correggere un testo o per sostenere un'affermazione con le sue citazioni. Ad esempio, commentando l'editto di Salvio Giuliano, scrisse «Epistolam Diui Pauli ad Philemonem, qua Diuus Paulus constituit, se domino solutum, quid ei seruus debuit, legatur epistola»⁷¹. Come si può notare, egli utilizzava passi delle Epistole per chiarire il significato di alcuni passaggi della legge giustinianea.

3. Conclusioni

Nelle pagine precedenti abbiamo appreso il ruolo svolto da San Paolo nell'umanesimo giuridico. È vero che negli autori del XV secolo l'Apostolo dei Gentili non godeva di un posto rilevante e l'uso della sua opera era meramente erudito, come si può vedere nell'opera di Nebrija. C'era tutta una linea di autori, legisti e canonisti, da Alciato ad Antonio Agustín e Cujas, che mantenevano questo uso erudito, e utilizzavano le epistole paoline per contestualizzare filologicamente e storicamente alcuni passi del diritto giustiniano e canonico.

⁶⁸ *Corpus Juris Canonici emendatum et notis illustratum*, Parisiis, 1587.

⁶⁹ A. Augustinus, *Iuris pontificii veteris epitome pars prima*, Tarracone, 1587, 4, 7, 9, 22, 62-63.

⁷⁰ I. Leunclavius, *Iuris Graeco-Romani tam canonici quam ciuilibis tomi duo*, Francofurti, 1596.

⁷¹ I. Cuiacius, *Opus metadromum, quo comprehenduntur recitationes solemnes*, Francofurti, 1600, 357.

A partire dalla Riforma, tuttavia, la situazione cambiò. Prima Lutero e poi Calvino fecero di San Paolo la base della loro teologia, e molti giuristi che abbracciarono la Riforma fecero una lettura teologico-giuridica di San Paolo, attingendo a tutte le sue Epistole e mettendole al servizio di una nuova ecclesiologia. La configurazione della Chiesa, il rapporto tra potere politico e religioso e il ruolo dei magistrati divennero centrali per alcuni giuristi. La formazione della politica luterana attraverso San Paolo è visibile nell'opera di autori come Christoph Hegendorph, Jakob Lersner e Conradus Lagus. Allo stesso modo, alcuni francesi legati alla scuola di Bourges, come Douaren, Bauduin, Hotman, e altri come Du Moulin o Jean de Coras, non solo progettaron una nuova ecclesiologia, ma sottolinearono anche alcuni aspetti della lettura paolina nell'esegesi del diritto giustiniano. Le questioni puramente erudite in ambito riformato erano limitate ai lessici giuridici di autori come Jacob Spiegel, Pardoux Du Prat, Hieronimus Verrutius, Simon Schard ...

In ambito cattolico, troviamo una forte influenza della seconda scolastica, soprattutto di Domingo de Soto, che direttamente o indirettamente influenzò alcuni giuristi, come Vázquez de Menchaca o Diego de Covarrubias. Essi svilupparono una visione teorica controriformista, che cercava di dimostrare che, partendo da San Paolo, era possibile seguire il magistero della Chiesa e stabilire un'ecclesiologia tridentina. Pierre de Grégoire fu particolarmente coinvolto in questa missione. Altri giuristi, come Ulrich Zasius, Antonio Agustín o Jacques Cujas, fecero solo un uso erudito della sua opera.

Tra le fonti più citate, senza dubbio, va annoverata l'Epistola ai Romani, che fu interpretata da Lutero e Calvino e fu oggetto di innumerevoli interpretazioni da parte di cattolici e riformati. Il problema della giustificazione per fede in Cristo, come insegnato da San Paolo in Rm 3-4, è stato trattato da molti giuristi protestanti. Altrettanto importanti sono la *Prima Lettera a Timoteo* (1 Tm 6) e la *Prima Lettera ai Corinzi* (1 Cor 13).

Tra gli interessi degli autori umanisti troviamo non solo questioni puramente storico-linguistiche, ma un ampio ventaglio di temi generali sul contenzioso (1 Cor 6), sul diritto matrimoniale, diritto di famiglia e altre questioni correlate, come la verginità (1 Cor 7), il giuramento (2 Col e Gal 1), nonché la questione della schiavitù (Gal 3,27-28). Il problema della «buona coscienza», in contrapposizione alla «coscienza bruciata» (1 Tm 4,1-2) e l'idea di un diritto naturale iscritto nel nostro cuore (Rm

2,14-16) sono stati utilizzati soprattutto dai luterani (Doneau, Wesenbeck o Mathaeus). Alcuni autori, come Julien Tabouet o Jacob Omphalius, si sono spinti a costruire sintesi giuridiche e politiche di chiara ispirazione paolina.

Insomma, San Paolo è stato un autore poco rilevante tra i giuristi di sensibilità umanistica fino all'arrivo della Riforma. Da allora, grazie alle opere di Lutero e Calvino, si sviluppò una nuova esegesi del diritto giustiniano e canonico e una rinnovata ecclesiologia, soprattutto tra i giuristi riformati. Il ritorno *ad fontes* significava, per molti giuristi luterani e calvinisti, un ritorno alla Chiesa primitiva e un nuovo fondamento cristiano del diritto, basato sulle epistole paoline, come base per i cambiamenti ecclesiologici, il rapporto tra potere politico e religioso (il ruolo dei magistrati), l'enfatizzazione del valore del matrimonio e la relativizzazione della continenza e della verginità.

D'altra parte, in contrasto con questa lettura, i cattolici hanno cercato di inquadrare San Paolo all'interno delle letture patristiche e medievali, in accordo con la tradizione ricevuta, che sottolineava l'ecclesiologia tradizionale (il valore del sacerdozio come ordine, la gerarchia, il dono del celibato ...), così come la chiara distinzione tra i fori. Allo stesso modo, partendo dalla *Lettera ai Romani*, si è giunti a un risultato molto diverso.

In conclusione, si può affermare che senza l'esegesi di San Paolo non ci sarebbe stata la Riforma in quanto tale, e che l'umanesimo giuridico sarebbe rimasto senza la dimensione ecclesiologica e politica che poi ha acquisito. San Paolo è stato, in definitiva, il cavallo di battaglia, l'autore centrale per cattolici e riformati, la chiave di volta che ha posto le basi per un nuovo modo di pensare la società cristiana, con conseguenze che sono arrivate fino ai giorni nostri.

IL POTERE NORMATIVO DELLA CHIESA
SECONDO FRANCISCO SUÁREZ.
L'INFLUENZA DEL PENSIERO
DI PAOLO DI TARSO NELLA ELABORAZIONE
DEL LIBRO IV DEL *DE LEGIBUS*

Costantino-M. Fabris

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Il potere di emanare leggi: la visione di Suárez tra intellettualismo e volontarismo. – 3. Il Libro IV del *De legibus*. – 3.1. Il potere di emanare leggi canoniche. – 3.2. Distinzione tra il potere legislativo della Chiesa ed il potere di giurisdizione nel periodo precedente alla venuta di Cristo. – 3.3. Soggetti detentori del potere di giurisdizione nella Chiesa. – 4. L'influenza del pensiero di Paolo nel capitolo I del Libro IV del *De legibus*. – 5. Osservazioni finali.

1. *Premessa*

Tra i molteplici temi affrontati da Suárez nel suo *Trattato delle leggi* un posto certamente rilevante, con riferimento al diritto della Chiesa, spetta alla questione riguardante la esistenza stessa di un diritto canonico contenuta nel primo capitolo del Libro IV del *De Legibus* ed intitolato: *An sit in Ecclesia spiritualis potestas ad leges canonicas ferendas*. Come è stato scritto: «Es ésta una cuestión siempre antigua y siempre nueva, que cada generación cristiana ha venido a plantearse en contextos y con matices bastante diferentes»¹.

¹ A. García y García, *El derecho canonico en Francisco Suárez*, in F. Suárez, *De Legibus* (IV 1-10). *De lege positiva canonica*, 1, edicion critica bilingüe por A. García y García, L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, F. Rodriguez, F. Cantelar, L. Baciero, J. Manzanares, F.

Il capitolo appare di assoluto interesse per il canonista anche oggi, a motivo del sapiente utilizzo delle fonti bibliche cui fa ricorso Suárez e della loro fruizione in funzione controversista rispetto alle posizioni della dottrina protestante.

Per comprendere sino in fondo le implicazioni contenute nel capitolo suindicato e per poter apprezzare l'influsso del pensiero paolino su Suárez in tale specifica questione non si può non partire da un'analisi, seppur sommaria, della concezione suareziana della *potestas* e della capacità del sovrano di emanare leggi.

2. *Il potere di emanare leggi: la visione di Suárez tra intellettualismo e volontarismo*

Suárez, come emerge abbastanza chiaramente dalla lettura del Libro I del *De Legibus*, a differenza della maggior parte degli esponenti della Seconda Scolastica, in particolare di quelli della Scuola di Salamanca, sostiene che la legge sia un atto di volontà: «melius intellegi, et facilius defendi, legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis justae ac rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum»². Non si tratta di un atto di volontà del legislatore

Maseda, *Corpus Hispanorum de pace*, vol. XXI, Madrid, 1981, XXXV-LVI, ivi XL. Oltre alla citata edizione critica bilingue latino-spagnolo, il testo latino del Libro IV del *De Legibus* è rinvenibile in F. Suárez, *Opera omnia*, t. V, Parisiis, 1856, 325-410; per la traduzione italiana F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro quarto*, a cura di O. De Bertolis, F. Todescan, San Giuliano Milanese, 2014, laddove cito il testo in lingua italiana il riferimento alla pagina, inserito dopo quello alla numerazione interna di ciascun capitolo, è tratto dalla citata edizione. Sterminata la bibliografia su Suárez e sui molteplici aspetti della sua opera; per una essenziale ricostruzione bio-bibliografica mi limito a rimandare a: R. de Scorraile, *F. Suárez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 voll., Paris, 1912-1913; J. Fichter, *Man of Spain. A biography of F. Suárez*, New York, 1940; P. Monnot, P. Dumont, B. Brouillard, *Suarez François*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV-II, Paris, 1941, 2638-2728; C. Giacon, *Suárez*, Brescia, 1945; C. Larrainzar, *Una introducción a F. Suárez*, Pamplona 1977.

² F. Suárez, *De Legibus*, Lib. I, cap. V, n. 24. Sulla Seconda Scolastica mi limito a rimandare a: C. Giacon, *La Seconda Scolastica*, 3 voll., Milano, 1944-49; A. Basave Fernández del Valle, *La escuela jusfilosófica española de los siglos de oro*, Guadalajara, 1973;

completamente libero, rimanendo pur sempre condizionato dai limiti della *lex divina* nonché vincolato ai principi di ragionevolezza e giustizia³. L'impostazione suareziana del tema ha fatto sorgere un ampio dibattito in dottrina⁴ circa un suo presunto volontarismo che avrebbe aperto la strada «al soggettivismo e al positivismo giuridico»⁵. Sebbene l'«accusa» vada quanto meno contestualizzata⁶, è pur vero che l'idea instillata dal teologo spagnolo, rappresenta una indubbia evoluzione in quello che è stato definito processo di laicizzazione del concetto di bene comune, inteso quale fine ultimo della legge⁷, la cui conseguenza è di intendere il bene comune come «chiuso entro dimensioni puramente terrene, e non più aperto al problema dell'eterna *beatitudo*»⁸.

Il legislatore umano, quindi, pur vincolato a limiti oggettivi (*actus*

M. Andrés Martin, *La Teología Española en el siglo XVI*, 2 voll., Madrid, 1976-77; A. Lamacchia (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, 1995; A.S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, 1997; K. Seelmann *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik*, Baden-Baden, 1997; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, 2000; I. Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Guadarrama, 2006; F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, II ed., San Giuliano Milanese, 2014; K. Bunge, M. J. Fuchs, D. Simmermacher, A. Spindler (edd.), *The concept of law (lex) in the moral and political thought of the 'School of Salamanca'*, Boston, 2016; R. Ramis Barceló, *La segunda Escolástica: una propuesta de síntesis histórica*, Madrid, 2024.

³ Cfr. J. Fernández Castañeda, *Right Reason in F. Suárez*, in *The Modern Schoolman*, 45, 1967-68, 105 ss.

⁴ Sintetizzato da: A. De Angelis, *La "ratio" teologica nel pensiero giuridico-politico del Suárez, La teoria suareziana e la recensione dei suoi critici*, Milano, 1965, 255-290.

⁵ F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, cit., 178, il quale dà conto della bibliografia sul cennato dibattito. La concezione del *Doctor Eximius* per cui la legge è essenzialmente un atto della volontà, pur presupponendo tuttavia la retta ragione, si contrappone in sostanza alle tesi intellettualistiche ove la prevalenza è attribuita alla *recta ratio*.

⁶ Cfr. C. Giacon, *La Seconda Scolastica. III. I problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana*, Milano, 1950, 126.

⁷ Cfr. L. Sánchez Agesta, *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, 1962, 174 ss.

⁸ F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, cit., 181.

voluntatis iustae et rectae) ed imprescindibili (*lex divina*), si pone come finalità il conseguimento della felicità per la comunità ma in un'ottica meramente naturale e non più trascendente: «...potestatem civilem legislativam, etiam in pura natura spectata non habere pro fine intrinseco, et per se intento, felicitatem naturalem vitae futurae [...]; sed eius finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit»⁹. Conseguentemente a tale impostazione la causa dell'obbligazione risiede, per Suárez, totalmente nella volontà del legislatore: «... legis obligatione manare ex voluntate legislatoris»¹⁰.

Il salto, tra la nozione di legge proposta da S. Tommaso e quella fatta propria dal *Doctor Eximius*, è notevole e marca la distanza tra la mentalità medievale e quella moderna che si affaccia compiutamente nel pensiero del teologo gesuita: «la legge è anzitutto un dato positivo, il precetto chiaramente promulgato, in forma ben precisa, per l'intervento volontario del legislatore. Così l'estensione concettuale della legge viene ridotta ai comandi obbligatori: Suárez, insomma, pensa la legge esclusivamente in senso giuridico-positivo. [...] la legge è la norma così come sorge dalla volontà del legislatore»¹¹. La ragione perde il proprio carattere normativo rimpiazzata dalla volontà del legislatore: «Il en découle une séparation radicale entre la loi naturelle que la raison connaît et la loi positive que la volonté crée»¹²; non si può quindi non notare come, il pensiero di Suárez sulla legge, si ponga come antesignano della moderna concezione soggettivistico-positivista della legge¹³, con la prevalenza della norma

⁹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. III, cap. XI, n. 7.

¹⁰ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. I, cap. V, n. 23, ma si veda anche, nello stesso senso, F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, d. XIX, s. 5.

¹¹ F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, cit., 183. Sulla differente nozione di diritto in Tommaso ed in Suárez, si veda anche: A. Biasini, *Dal Diritto come res iusta al Diritto come potere: un confronto tra Tommaso e Suárez*, in *Apollinaris*, 87, 2014, 33-80.

¹² Ph. I. André-Vincent, *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme. De Suárez à Rousseau*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 8, 1963, 237 ss., ivi 243.

¹³ È stato sottolineato come la modernità giuridica si caratterizzi per tre nodi teoretici fondamentali: «la coincidenza tra il diritto e la legge, il primato del volere sull'essere, il soggetto centro dell'ordinamento concepito in termini di "diritti soggettivi"», O. De Bertolis, *Il modello moderno del diritto*, in P. Gilbert (a cura di), *L'uomo moderno e la Chiesa*, Roma, 2012, 74. Sull'influenza più generale di Suárez sul pensiero moderno si

elaborata dal legislatore sui principi del diritto naturale, i quali ultimi divengono di difficile conoscibilità a causa del prevalere della volontà sull'intelletto, tesi sostenuta dal teologo spagnolo ¹⁴.

Per Suárez la legge naturale «non tantum est indicativa mali et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali et praeceptionem boni» ¹⁵; in questo senso, per il teologo granadino, Dio non può essere considerato il semplice creatore della legge naturale, ma è un vero e proprio legislatore, dal momento che la legge naturale impone uno specifico comportamento positivo o ne vieta uno negativo, manifestando così la volontà stessa di Dio che viene equiparato ad un qualsiasi altro legislatore la cui volontà è in grado di imporre diritti e doveri ai propri sudditi. La tesi suareziana è sostenuta in antitesi a quella del suo confratello Gabriel Vásquez il quale sosteneva che il bene ed il male si fondavano esclusivamente sulla natura razionale della legge naturale «indipendentemente dalla volontà di Dio, ma anche dalla sua ragione» ¹⁶. Le affermazioni del Vásquez, infatti, conducevano ad una possibile esistenza della legge naturale prescindendo dalla volontà divina, aprendo l'ipotesi ad una esistenza di tale legge anche in ipotesi di dubbi circa l'esistenza stessa di Dio ¹⁷.

Le conseguenze di una tale visione sono state ben descritte da Todescan il quale rileva che: «L'indispensabile presenza dell'intervento,

veda: C. Esposito, *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V. Salas, R.L. Fastiggi (ed.), *A Companion to Francisco Suárez*, Boston, 2014, 124-147.

¹⁴ Notava tale propensione al positivismo del teologo spagnolo, anche Villey con riferimento all'ontologia propria di Suárez, nella quale: «c'è già una rinuncia a dedurre il diritto dalla conoscenza speculativa della natura; ci sono già i fondamenti filosofici del positivismo», M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, 1986, 325.

¹⁵ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. II, cap. VI, n. 5.

¹⁶ G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna, 1964, 145. Il filosofo del diritto trae la sua considerazione dalla lettura di G. Vásquez, *Commentaria ac disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae*, disp. 150, cap. 3, 22-23.

¹⁷ In questo senso è da attribuirsi al Vásquez, più che a Suárez, la ispirazione a sviluppi di tipo razionalistico in ambito etico-giuridico in particolare al pensiero di Grozio, come già sottolineato da H. Rommen, *Das ewige Viederkehr des Naturrechts*, II ed., Monaco, 1947, 65 e come evidenziato in modo più equilibrato da G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., 145-147. Per un parallelismo tra il pensiero di Vásquez e quello di Suárez sulla legge naturale si veda: L. Vereecke, *Legge naturale e coscienza morale nei teologi post-tridentini*, in Id., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Cinisello Balsamo, 1990, 580-595.

puntuale e volontario, anche nella *lex naturalis*, di un legislatore [nel caso specifico Dio stesso e la sua volontà *n.d.a.*], porta infatti Suárez ad una visione precettistica (e “positivistica”), alquanto diversa da quella espressa da S. Tommaso e da Soto»¹⁸. La legge naturale diventa espressione della volontà divina che si esplica materialmente attraverso di essa e che diviene così conoscibile all’uomo, contrariamente a quanto ritenuto da Tommaso d’Aquino per il quale «la legge naturale esprimeva un *ordo naturae* mai completamente adeguabile dall’umana ragione»¹⁹.

Il diritto naturale si avvicina così ad un insieme di leggi naturali scaturenti tutte dalla volontà del Legislatore supremo (Dio), aprendo la strada, su tale questione, come detto, la critica è divisa, al moderno positivismo giuridico.

D’altra parte, per Suárez la validità della legge si ricollega alla sua obbligatorietà: la forza coercitiva della legge è da riconnettersi alla potestà del soggetto che la emana che, nel caso della legge naturale, è quella promanante dalla volontà divina.

3. *Il Libro IV del De legibus*

Evidenziata l’importanza attribuita da Suárez al potere del sovrano di emanare leggi ed il fondamentale ruolo della volontà del legislatore nel compimento di tale funzione, si tratta ora di vedere come il teologo

¹⁸ F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, cit., 264; cfr. anche Ph. I. André-Vincent, *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme. De Suárez à Rousseau*, cit., 243.

¹⁹ F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, cit., 264. La differenza tra la concezione di legge in S. Tommaso e in Suárez è stata ben descritta da Compota il quale evidenzia come: «Mentre per l’Aquinato il diritto è una *res justa*, per Suárez questa stessa cosa giusta è un potere inerente alla persona umana [...] Suárez ha attribuito la funzione di *res justa* alla “facoltà” della persona individuale e, avendo soppresso come categoria giuridica la *res justa*, ha conservato, come nuclei fondamentali dell’edificio giuridico, la legge-diritto e la facoltà-diritto. In ciò sta, a nostro avviso, l’innovazione suáreziana», D. Compota, *La “moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suárez*, Torino, 1957, 8. In modo più lapidario Villey afferma che: «Il “giusto” di San Tommaso [...] non rientra nelle sue categorie», M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., 327.

gesuita affronta il problema relativo al potere che la Chiesa possiede di emanare leggi proprie destinate a regolare la vita dei fedeli.

Va preliminarmente osservato che, nella sterminata bibliografia suareziana, l'attenzione dedicata al IV Libro del *De legibus* appare sostanzialmente marginale, rispetto ad altre problematiche di carattere generale che hanno appassionato la critica²⁰. Non si tratta di trascuratezza scientifica, bensì della maggiore influenza di determinate tematiche suareziane sul pensiero moderno e contemporaneo, laddove la questione del diritto della Chiesa rimane relegato ad una più ristretta cerchia di pensatori.

È Suárez stesso a chiarire che il Libro IV non affronta *ex novo* una serie di questioni che egli ha già avuto modo di trattare nella esposizione che nel Libro II ha dedicato alla legge civile ed alla efficacia che questa è in grado di esercitare sui cristiani. È sempre il *Doctor Eximius* a sottolineare che l'elemento caratteristico della legge canonica risiede proprio nell'autorità dalla quale essa promana e, di conseguenza, dal potere tipico di tale autorità²¹. In definitiva il modello che il teologo gesuita prende come punto di riferimento, anche nella trattazione della legge ecclesiastica, rimane pur sempre quello della legge civile, sebbene con una serie di 'correttivi' determinati dalla specifica e peculiare natura della Chiesa rispetto allo Stato: ecco che si può parlare di analogia tra i due diritti – civile e canonico – e non di rapporto univoco tra i due²².

È stato sottolineato come la vera novità del Libro IV del *Trattato* vada ricercata nel primato, appannaggio del teologo granadino, di una trattazione organica di diritto canonico fondamentale, mai svolta dai canonisti dei secoli precedenti²³. Coerentemente con tale impostazione i primi tre capitoli del Libro IV sono quindi utilizzati per affrontare tre argomenti fondamentali e tra loro correlati:

²⁰ Il motivo risiede anche nel fatto che molte tematiche canonistiche, sono affrontate anche in altri Libri del Trattato suareziano, per cui non vengono poi riproposte nel Libro IV che ci occupa.

²¹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, proemio.

²² Si veda sul punto: G. Fransen, 'De analogia legis apud canonistas', in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica* 66 (1977), 535-547.

²³ Cfr. A. García y García, *El derecho canonico en Francisco Suárez*, cit., LI-LVI.

- I. Se nella Chiesa esista un potere spirituale di emanare leggi canoniche.
- II. Se questo potere sia proprio o no della legge della grazia, oppure se riguardi anche la legge naturale e se sia esistito nell'Antico Testamento.
- III. A quali persone è stato dato o anche ora è dato questo potere immediatamente da Cristo Signore.

3.1. *Il potere di emanare leggi canoniche*

Come di consueto Suárez esordisce indicando le tesi contrarie alla prima affermazione (Se nella Chiesa esista un potere spirituale di emanare leggi canoniche) enumerando le *auctoritates* che hanno sostenuto la tesi contraria, per giungere alla confutazione per cui: «Bisogna in primo luogo osservare che nella Chiesa esiste un potere particolare di reggerla e governarla»²⁴. Tale potere è attribuito direttamente da Cristo a Pietro (cap. I, n. 3 Mt 16,19 e Gv 21,15-17): sono gli stessi Apostoli, cui Cristo ha partecipato il proprio potere, a godere di una potestà di carattere legislativo totalmente nuova rispetto a quella che veniva attribuita dalla Legge mosaica ai reggitori del popolo di Israele. «[...] nella Chiesa esiste un principato spirituale, al quale spetta il governo della Chiesa nelle cose spirituali. Anche in questo principato esiste dunque il potere di dare leggi»²⁵.

In linea con tutta l'idea di legge esposta nei precedenti Libri del *De Legibus*, tale potere si fonda sulla possibilità, data da Cristo stesso a Pietro ed ai suoi successori, di esercitare un potere legislativo pieno in quanto avente le caratteristiche della direttività e della coattività²⁶. Fin

²⁴ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 3, 9. Si tratta di una questione fondamentale che ha da sempre occupato i canonisti: giustificare l'esistenza stessa di un diritto della Chiesa di fronte alle sempre numerose teorie di stampo ereticale volte ad escludere un tale diritto in capo alla Chiesa. Suárez ha ben presente le obiezioni mosse a tale potestà da parte, in particolare, dei teologi protestanti, sebbene è acclarato che egli non abbia mai letto direttamente le loro opere, avendole conosciute solamente *de relato*, cfr. A. García y García, *El derecho canonico en Francisco Suárez*, cit., XL-XLI.

²⁵ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 5, 14.

²⁶ Cfr. F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 6.

da subito, infatti, gli Apostoli non solo hanno imposto precetti, ma li hanno anche dotati di sanzioni: e si cita, quale esempio più risalente, la disposizione contenuta nel *Canone 63 degli Apostoli*²⁷.

La fondamentale differenza tra il potere di dare leggi, proprio del sovrano, e quello attribuito alla Chiesa consiste nel fatto che si tratta di un potere (quello legislativo nella Chiesa) di carattere spirituale e soprannaturale: la ricerca della felicità soprannaturale²⁸; a differenza del diritto civile il quale, secondo il teologo granadino: «non ricercano [il potere civile e le leggi da esso promananti] la felicità soprannaturale come fine ultimo. In ciò si concreta la sua fondamentale differenza con il potere ecclesiastico, come vedremo nel libro seguente»²⁹. Tuttavia tale potere non discende dal ricevimento del sacramento dell'ordine, bensì è attribuito «per mezzo di un'elezione o designazione fatta dalla volontà di un uomo o di più uomini, tanto che sia dato da un uomo in quanto ministro di Dio, quanto che sia dato immediatamente da Dio stesso in presenza, per così dire, di un'elezione umana [è il caso del Papa n.d.a.]»³⁰.

²⁷ Il riferimento specifico è al *Canones Apostolorum*, c. 63, ed. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. III, Paderborn, 1905 (reprint Torino, 1964), 583 il quale recita: «Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut omnino e catalogo clericorum *manducaverit carnem in sanguine eius vel captum a bestia vel morticinum*, deponatur; id enim lex interdixit; quodsi laicus sit, segregetur».

²⁸ Non si deve dimenticare che Suárez, da buon teologo, ritiene che ogni ordinamento giuridico sia un riflesso della giustizia divina (cfr. F. Suárez, *De Legibus*, prologo) ed a maggior ragione lo è il diritto canonico in quanto stabilito direttamente da Cristo in favore della sua Chiesa. Sul tema dei rapporti tra teologia e diritto in Suárez si vedano: R.G. Villoslada, *La teología norma del derecho*, in *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 6, 1943-45, 191-233; R. Bidagor, *De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suárez*, in *Gregorianum*, 28, 1947, 455-473; C. Larrainzar, *Una introducción a Francisco Suárez*, cit., 127-176.

²⁹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. III, cap. XI, n. 5.

³⁰ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 7, 17. È bene precisare che il *Doctor Eximius* utilizza il termine *iurisdictio* con un significato diverso rispetto all'uso che di tale termine veniva effettuato nel medioevo. Mentre nell'età di mezzo esso significava sia il potere di giudicare che quello di emettere sanzioni, per Suárez giurisdizione è principalmente il potere di fare leggi, sebbene in alcuni casi tale potere non riguardi direttamente la potestà legislativa (è ad es. il caso del foro interno), cfr. G. Fransen, *L'application des décrets du Concile du Trente. Les début d'un nominalisme canonique*, in *L'Année Canonique*, 27, 1983, 5-16 ivi 11.

La questione relativa all'esistenza di un potere legislativo nella Chiesa è dunque collegata in maniera indissolubile alla questione dell'origine di tale potestà; come vedremo, su questo punto, appare decisiva l'influenza del pensiero paolino.

Quanto alla caratteristica, enunciata sin dal titolo del Capitolo I, della 'spiritualità' del potere legislativo proprio della Chiesa, Suárez chiarisce come l'aggettivo non faccia riferimento al fatto che le leggi della Chiesa riguardino entità soprannaturali, bensì esso – aggettivo – è utilizzato «in relazione al fine e ai mezzi di cui dispone questo potere; da questi riceve le sue peculiarità e le sue denominazioni»³¹; fine ricollegato, come ovvio, al conseguimento della salvezza eterna da parte dei fedeli (e alla «santità in questa vita»), e raggiungibile anche mediante l'utilizzo di un potere di giurisdizione esercitabile sia in foro esterno che in foro interno³². Fine che non impedisce l'attribuzione, in capo ai pastori della Chiesa, di un potere giurisdizionale di tipo coattivo, sebbene da usarsi in modo prudente³³.

3.2. *Distinzione tra il potere legislativo della Chiesa ed il potere di giurisdizione nel periodo precedente alla venuta di Cristo*

Il Capitolo II analizza nel dettaglio le differenze esistenti tra il potere legislativo dato agli ebrei nell'Antico Testamento ed il potere legislativo concesso da Cristo alla sua Chiesa.

Anzitutto viene affrontato il problema del rispetto, da parte degli uomini, della sola legge naturale, motivo per cui non si era in grado di distinguere la potestà legislativa attribuita ai sovrani da quella appannaggio del ceto sacerdotale. Nelle società antiche, infatti, il fine degli uomini era meramente naturale e non vi era quindi la necessità di attribuire uno specifico potere giurisdizionale a soggetti differenti da quelli che esercitavano il potere "civile": «e pertanto nel magistrato supremo esso [il potere spirituale *n.d.a.*] non sarebbe di norma e moralmente separato da quello civile»³⁴.

³¹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 7, 17.

³² Sulla rilevanza del pensiero del teologo granadino sulla nozione di foro interno, rimando a C.-M. Fabris, *Foro interno. Genesi ed evoluzione dell'istituto canonistico*, Modena, 2020, 86-89.

³³ Cfr. F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 11, 22-23.

³⁴ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. II, n. 4, 29.

Suárez, riferendosi al testo del *Levitico* ed alla *Lettera agli Ebrei*, ricorda l'istituzione nell'AT di un ceto sacerdotale, distinto da quello regale³⁵, avente un qualche potere giurisdizionale, sebbene non un vero e proprio potere di carattere legislativo: «si può dubitare che a quel tempo il Sommo Sacerdote avesse il potere di legiferare. Infatti poteva benissimo avere *iurisdictio* per governare il tempio e giudicare le questioni che riguardavano l'osservanza delle leggi di Dio, senza poter imporre nuove leggi»³⁶. Tale 'limitazione' era determinata, come già accennato nel primo capitolo, dalla sovrabbondanza di norme – specialmente di carattere liturgico-sacramentale – dettate da Dio per il popolo d'Israele per cui non appariva necessario attribuire uno specifico potere legislativo al ceto sacerdotale.

Nel commentare le parole del *Deuteronomio* che stabiliva, in caso di disputa giudiziale, la necessità di andare: «dai sacerdoti leviti e dal giudice in carica in quei giorni, li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare» (Dt 17,9), Suárez ha così modo di chiarire la differenza tra quella potestà, meramente giurisdizionale, da quella stabilita da Cristo nel NT in favore della Chiesa, che costituisce un vero e proprio potere legislativo: «al Sommo Sacerdote è concesso solamente, con il consiglio di altri, il potere supremo nella soluzione dei dubbi che si verificavano nei processi, oppure nell'interpretazione della legge: ma il potere legislativo è qualcosa di molto diverso»³⁷.

Da quanto emerge dalla lettura del NT il potere di giurisdizione dato alla Chiesa appare assai più ampio. Concesso direttamente da Cristo, come si evince dalla lettura del noto passo di Matteo 16,19³⁸, esso è universale, volto a durare in eterno, di carattere soprannaturale in quanto destinato al perseguimento della salvezza eterna.

Anche in questo caso, tuttavia, il pensiero di Suárez appare in tutta la

³⁵ La commistione tra potere regale e sacerdotale in tema di potestà legislativa appare evidente nel testo di Dt 17,18-20, laddove Dio stabilisce che il re: «scriverà per suo uso in un libro una copia di questa legge, secondo l'esemplare dei sacerdoti leviti. Essa sarà con lui ed egli la leggerà tutti i giorni della sua vita» (Dt 17,18-19).

³⁶ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. II, n. 8, 31.

³⁷ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. II, n. 10, 33.

³⁸ «[...] A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli».

sua originalità, rispetto a quanto andavano affermando i suoi contemporanei. La soprannaturalità del potere di giurisdizione concesso alla Chiesa non è determinata dalla capacità di porre in essere atti di tipo sacramentale o di remissione dei peccati, si tratta di una vera giurisdizione in foro esterno. Il potere di *iurisdictio* concesso alla Chiesa si distingue in due ambiti: ordine e giurisdizione. Il potere di giurisdizione non conferisce effetti sovranaturali e non è in grado di compiere atti di tale natura; la soprannaturalità di tale potere deriva, «*in primo luogo* in base alla sua connessione con l'altro [quello di ordine *n.d.a.*], perché è dato come annesso e congiunto a questo, e per conseguenza per aiutarlo e in certo senso dargli la possibilità di essere esercitato. Per mezzo di questo potere [di giurisdizione *n.d.a.*] sono dati i precetti che riguardano i Sacramenti e il sacrificio della Messa, che sono soprannaturali. *In secondo luogo*, questo potere è soprannaturale perché, in base alla concessione di Cristo, può esercitare molti effetti morali che, senza questa concessione non avrebbe potuto avere»³⁹; come è dato vedere dai pochi esempi che il teologo gesuita fa, riferendosi a determinati atti di dispensa, la soprannaturalità della legge ecclesiastica può essere colta anche nelle ricadute che essa è in grado di produrre sulla sfera spirituale e morale dei fedeli, non soltanto se l'esercizio avviene nell'ambito del foro interno sacramentale.

È interessante notare, nel passo testé citato, la stretta connessione che Suárez riconosce esistere tra ordine e giurisdizione. Sulla unicità o meno della *sacra potestas* (il potere di *iurisdictio* suareziano) il dibattito canonistico è stato assai ampio, non da ultimo nel corso delle discussioni sviluppatesi nel periodo di revisione della codificazione canonica del 1917⁴⁰.

³⁹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. II, n. 12, 36.

⁴⁰ È stato evidenziato dalla dottrina l'enorme influenza del pensiero di Suárez nella elaborazione del Codice canonico del 1917, anche a motivo dell'importanza attribuita da Gasparri alle teorizzazioni del teologo granadino; sul punto si vedano le osservazioni di C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, t. II, *Il Codex Iuris Canonici* (1917), Milano, 2008, 808-813. Sul più ampio tema della *sacra potestas* e delle sue articolazioni si vedano almeno: K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 3, 1952, 1-16; C. Molari, *Adnotationes de natura potestatis hierarchicae ecclesiae*, in *Divinitas*, 6, 1962, 555-573; P.A. Bonnet, *Diritto e potere nel momento originario della "potestas hierarchica" nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonisticamente disputata*, in *Ius Canonicum*, 15,

3.3. Soggetti detentori del potere di giurisdizione nella Chiesa

Contrariamente al suo solito argomentare *a contrario*, Suárez inizia questo terzo capitolo precisando sin da subito che il primato di giurisdizione attribuito a Pietro ed ai suoi successori è di origine divina, ciò a fugare possibili dubbi da sempre fomentati da numerose eresie.

Sulla suprema potestà ricevuta da Pietro e dai suoi successori direttamente Cristo, definita da Suárez come una verità «di fede, come risulta dalla Tradizione e dal sentire comune della Chiesa»⁴¹, il teologo granadino fa riferimento sia a numerosi passi del *Decretum* di Graziano che al *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* di Bellarmino: si tratta, come è ovvio, di una questione giuridica di primaria importanza e le affermazioni scritturistiche sono corredate da solide argomentazioni di carattere giuridico.

Dal potere spirituale che Cristo ha concesso a Pietro deriva anche il potere legislativo, necessario per lo svolgimento della propria missione, con ciò confermando, ancora una volta, l'unitarietà della potestà (giuridica e di ordine) propria del ministero petrino. Il potere di Pietro si distingue anzitutto da quello degli altri Apostoli ed è, rispetto a quello di questi ultimi, superiore. La trattazione di Suárez sul punto fa riferimento in modo assai ampio, dopo le citazioni dei passi evangelici⁴², al pensiero di Paolo.

Paolo, che per Suárez è archetipo della figura episcopale, ha ricevuto il proprio potere direttamente da Cristo: «Voi conoscete quali regole di vita vi abbiamo dato da parte del Signore Gesù» (1 Ts 4,2) ed ancora: «Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti» (Gal 1,1). È Cristo stesso, quindi, l'origine del potere di Paolo e degli altri Apostoli.

Si tratta di un potere pieno: «Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita!» (1 Cor 6,3). Tuttavia, a differenza del

1975, 77-158; A. Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia, 1987; G. Ghirlanda, *L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni*, in *Periodica*, 106, 2017, 537-631.

⁴¹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. III, n. 10, 47.

⁴² Mt 18,18; Mt 23,4; Mt 28,19; Mc 16,15; Gv 20,21.

potere di Pietro, quello degli altri Apostoli, Paolo compreso, non può essere esercitato senza tenere conto della supremazia concessa a Pietro, motivo per cui è lo stesso Paolo a ricordare: «salii a Gerusalemme per andare a conoscere Cefa e rimasi presso di lui quindici giorni» (Gal 1,18)⁴³.

In questa necessità di conoscere il pensiero di Pietro, della quale vi è testimonianza anche in At 15,6-29 con riferimento alla disputa sull'annuncio del Vangelo ai non circoncisi, Suárez ravvisa la distinzione tra il capo e le membra della Chiesa. Pietro garantisce, dunque, la perpetuità per successione del potere concesso da Cristo alla sua Chiesa; possiede un potere legislativo superiore a quello degli altri Apostoli; ha ricevuto direttamente da Cristo un potere legislativo di carattere universale.

Il *Doctor Eximius* affronta quindi una spinosa questione relativa ai rapporti che devono intercorrere tra il capo della Chiesa e i successori degli Apostoli, rappresentati dai Vescovi riuniti in concilio e dalla libertà che il Pontefice ha di emanare leggi (senza necessità di ottenere il consenso di altri organi ecclesiali, ad es. il Collegio dei cardinali).

Sulla scorta di quanto scritto da Bellarmino, Suárez ribadisce essere Dio stesso che, per bocca di Pietro, commina le sanzioni discendenti da leggi ecclesiastiche⁴⁴: in questo senso Pietro ed i suoi successori, sono realmente i Vicari di Cristo, secondo una dicitura che si va elaborando nel corso dell'età di mezzo ma che appare pienamente accettata nel periodo della Riforma cattolica⁴⁵.

⁴³ La medesima lettura è offerta anche da: M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nella dottrina post-tridentina (1563-1869)*, in *Periodica*, 88, 1999, 533-578 ivi 551-554.

⁴⁴ Cfr. F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. III, n. 11: «Così tutte le sanzioni della Sede Apostolica sono da ricevere come [date] da Dio stesso, e confermate dalla voce di Pietro»; la citazione è tratta da R. Bellarmino, *Disputationes de Controversiis Christianae adversus hujus temporis haereticos*, Tertia controversia generalis: *De Summo Pontifice*, lib. IV, capp. 16-21, in *Opera Omnia*, t. II, Parisiis, 1870 [reprint Frankfurt am Main, 1965], 121-138.

⁴⁵ Sulla titolatura pontificia si può utilmente il volume collettaneo: F. Amerini, R. Saccenti (a cura di), *“Vicarius Petri”, “Vicarius Christi”. La titolatura del Papa nell’XI secolo. Dibattiti e prospettive*, Pisa, 2017, in particolare il saggio ivi contenuto di R. Saccenti, *Vicarius Christi, vicarius Petri. Sviluppi teologici della terminologia gregoriana fra XI e XII secolo*, 189-210. Sempre nel Libro IV (cap. X) Suárez sottolinea come il Pontefice assommi in sé sia il potere spirituale che poteri di natura temporale e che, spesso, è

Suárez nega con fermezza, richiamandosi a numerose *auctoritates*⁴⁶, la necessità che le leggi emanate dal Pontefice debbano essere approvate o, quanto meno, confermate, dal Collegio dei Cardinali, con ciò smentendo l'opinione di numerosi ed insigni giuristi⁴⁷ e opponendosi in modo categorico alla legittimità delle tesi conciliariste che tanta parte hanno avuto nella Chiesa dei secoli immediatamente precedenti a quello in cui Suárez scrive.

4. *L'influenza del pensiero di Paolo nel capitolo I del Libro IV del De legibus*

I richiami di Suárez al pensiero di Paolo di Tarso sono numerosissimi; basta consultare l'indice delle citazioni paoline contenute nel volume XXVII-2 dell'*Opera Omnia*⁴⁸ per rendersi conto dell'ampiezza dei riferimenti che appaiono, ancor più numerosi, dalla lettura del testo e dalle citazioni indirette ivi contenute. Un'indagine complessiva è, pertanto, al di fuori dell'oggetto del presente contributo, né le scarse forze e competenze di chi scrive consentono di indulgere a un'indagine siffatta⁴⁹.

Voglio però concentrarmi su di un tema di assoluta rilevanza canonistica nel quale l'influenza di Paolo su Suárez appare determinante: mi riferisco all'origine della potestà di giurisdizione della Chiesa, sulla quale il teologo granadino fonda la esistenza stessa di un potere legislativo nella Chiesa; un tema quindi, come visto, assolutamente centrale nell'argomentare suareziano.

opportuno che il Pontefice eserciti tale ultimo; cfr. sul punto si vedano: F. Canavan, *Subordination of the State to the Church according to Suarez*, in *Theological Studies*, 12, 1934, 354-364; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, II ed., Bologna, 2006, 58-60.

⁴⁶ A sostegno della propria tesi Suárez si richiama a: Juan de Torquemada, Niccolò de' Tedeschi, Felino Sandeo, Filippo Decio, Giovanni d'Andrea, oltre a numerosi passi del *Decretum* e del *Liber Extra*.

⁴⁷ Tra questi il teologo gesuita indica: Lorenzo Hispano, Jean Lemoine, Pietro di Ancarani, Baldo degli Ubaldi e Francesco Zabarella.

⁴⁸ F. Suárez, *Opera Omnia*, vol. XXVII, pars II, L. Vivès, Parisiis, 1878, 84-110.

⁴⁹ Per quanto attiene al solo Libro IV i riferimenti ai testi di Paolo sono così suddivisi: 1 Cor=9; Rm=8; 2 Cor, 1 Tm, Eb=4 ciascuna; Gal, 1 Ts, 2 Tm, Tt=2 ciascuna per un totale di 37 citazioni.

Suárez si rifà a Paolo anzitutto per sottolineare come, il potere legislativo della Chiesa, abbia anche carattere coercitivo.

Nel passo di 2 Cor 13,10 si legge, infatti: «Perciò vi scrivo queste cose da lontano: per non dover poi, di presenza, agire severamente con il potere [*potestatem*] che il signore mi ha dato per edificare e non per distruggere». Potere ribadito anche in 1 Cor 4,21: «Che cosa volete? Debbo venire da voi con il bastone, o con amore e con dolcezza d'animo?». La *potestas* di cui gode Paolo deriva direttamente da Cristo, sebbene l'Apostolo indichi in questi passi anche una peculiare modalità di esercizio di essa, tutta improntata alla mansuetudine. Suárez aggiunge anche una sorta di esegesi del passo: «“Bastone” (“scettro”, virga) significa il potere di governare che, nella sua dimensione direttiva, è chiamato *scettro giusto*; nella sua dimensione coattiva, è chiamato scettro di ferro; così anche sant'Agostino, che spiega i due passi»⁵⁰. Paolo possiede tale “bastone” perché «ricevuto da Cristo per partecipazione; per cui servendosi subito di quello scettro come scettro di ferro dice: *Quel tale l'ho giudicato come se fossi presente, e colui che ha operato in tal modo sia consegnato a Satana* [1 Cor 5,3-5] [...]. Ma dello scettro giusto parla il medesimo Paolo quando dice dei Vescovi: *Lo Spirito Santo li ha posti come Vescovi a pascere la Chiesa di Dio* [At 20,28]. E ai fedeli loro sudditi dice: *Obbedite ai vostri capi, e state loro sottomessi* [Eb 13,17]. Infine, così dice: *Non accettare accuse contro un presbitero senza la deposizione di due o tre testimoni* [1 Tm 5,19]. In queste parole dà per presupposto che nella Chiesa ci siano un giudizio e un tribunale, dal che facilmente si può dedurre un potere legislativo»⁵¹.

È sempre ricordando Paolo che Suárez insiste sull'origine divina del potere ecclesiale: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti, non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rm 13,1). È interessante notare che tale passaggio paolino è riferito da Suárez alla sola Chiesa e non ad altre autorità, ad esempio ai regni, sebbene la successiva trattazione relativa al potere legislativo dei vescovi (Libro IV, cap. IV), faccia costante riferimento al corrispondente potere legislativo dei sovrani secolari. Il *Doctor Eximius* ribadisce infatti, a corollario della citazione paolina e sulla base del modello indicato nel

⁵⁰ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 4, 11.

⁵¹ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 4, 12.

Libro III, cap. 1 riferito all'autorità legislativa dei sovrani, che: «non sarebbe adeguatamente istituita [la Chiesa intesa come corpo mistico *n.d.a.*], se non avesse un potere proporzionato mediante il quale essere governata e guidata»⁵².

L'autorità della Chiesa di dare leggi non necessariamente fondate sul diritto naturale è sempre fatta discendere dall'insegnamento paolino. Qui i riferimenti sono a 1 Tm 3,2 e Tt 1,6 ove, come noto, si tratteggiano le caratteristiche proprie della figura del Vescovo, che però non paiono di origine divina. Nel successivo capitolo IV del Libro IV Suárez ribadirà che l'ufficio episcopale, pure istituito da Cristo, non possiede per diritto divino il potere legislativo, dipendendo questa attribuzione dal Papa quanto a modalità e designazione, dato che la consacrazione attribuisce ai vescovi il solo potere di ordine⁵³. Tanto le citazioni paoline, che le affermazioni del teologo granadino, riprendono le discussioni avvenute in sede conciliare (a Trento) in riferimento alla controversia sul sacramento dell'ordine nonché le fondamentali tesi sul punto di Pedro de Soto e Diego Laínez⁵⁴.

È interessante notare che lo specifico riferimento alla figura del vescovo è per il teologo gesuita fondato proprio in quelle lettere del *corpus* paolino c.d. pastorali e che contengono più espliciti riferimenti per coloro che svolgevano il ruolo di pastori delle comunità cristiane.

Che la Chiesa possieda un potere legislativo in senso vero e proprio e del tutto analogo a quello proprio degli Stati, trova poi conferma, per Suárez, nel passo paolino di 1 Cor 7,11-12, nel quale l'Apostolo, con riferimento alla materia matrimoniale, espressamente distingue tra norme

⁵² F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 5, 14.

⁵³ Cfr. F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. IV, n. 26; similitudini e dissonanze tra l'ecclesiologia suareziana dell'episcopato e quella proposta dal Vaticano II sono tratteggiate in J. Manzanares, *El Libro IV «De Legibus» en perspectiva actual*, in F. Suárez, *De Legibus* (IV 1-10). *De lege positiva canonica*, 1, cit., LVII-LXXXVII, ivi LXVII-LXXXIII.

⁵⁴ Sul punto si vedano, almeno, W.M. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis. Disquisitio historico-theologica*, II ed., Roma, 1931; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, II ed., vol. IV, t. I, Brescia, 1979-1988, 327-366. Ampi riferimenti al dibattito sul tema sono quelli contenuti in W. Bertrams, *De Quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, 52, 1963, 458-476 e G. Alberigo, *Le potestà episcopali al Concilio di Trento*, in Id., *La Chiesa nella storia*, Brescia, 1988, 129-177.

di origine divina («Agli sposati ordino, non io, ma il Signore ...») e di origine umana («Agli altri dico io, non il Signore»). Si tratta del capitolo dal quale trae origine l'istituto del c.d. privilegio paolino, ma che costituisce, per il teologo spagnolo, il fondamento stesso dell'autorità legislativa propria della Chiesa, la quale non risulta perciò limitata dalle sole norme dettate direttamente da Cristo.

In ciò la Chiesa neotestamentaria si distingue nettamente dall'Israele dell'AT. Ancora una volta la spiegazione trova fondamento in Paolo e serve a confutare le tesi di Aerio⁵⁵. I precetti positivi dati da Cristo, come detto, sono relativamente pochi rispetto a quelli, di analoga natura, contenuti nell'AT. Paolo, nel capitolo 11 della *Prima Lettera ai Corinzi*, ricorda di avere trasmesso, assieme con l'annuncio del Vangelo, anche una serie di tradizioni riguardanti il comportamento e la disciplina comunitaria: «Vi lodo perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse» (1 Cor 11,1). Dopo una lunga elencazione di precetti riguardanti il contegno che uomini e donne devono tenere nel pregare e sulla celebrazione dell'Eucaristia, Paolo conclude dicendo: «Quanto alle altre cose, le sistemerò alla mia venuta» (1 Cor 11,34). Da un lato Cristo ha posto i suoi ministri come dispensatori della legge della grazia, dall'altro ha lasciato ad essi un ampio potere di carattere legislativo: la sistemazione delle "altre cose", quelle cioè non coperte dai precetti della tradizione, di cui parla Paolo.

Da tali affermazioni discendono, per Suárez, due considerazioni che giustificano la minore 'normatività', se così si può definire, del NT rispetto all'AT: «La ragione di questo comportamento di Nostro Signore Gesù Cristo sembra essere stata per un verso la maggiore perfezione di questa legge [la neotestamentaria *n.d.a.*] e la maggiore illuminazione dello Spirito Santo, che stava per comunicare al suo Vicario, per disporre bene e convenientemente ogni cosa»⁵⁶. Per altro verso il teologo gesuita chiama in causa la universalità della Chiesa e la necessaria importanza

⁵⁵ Aerio, divenuto vescovo di Sebaste nel 335, sostanzialmente respingeva la distinzione tra vescovi e sacerdoti (negando pure l'origine del carattere sacro in grado di distinguerli dai laici) ponendo entrambi su di uno stesso piano anche dal punto di vista giuridico; tali teorie assunsero una certa rilevanza per i riformatori. Su Aerio si veda: J.J. Wynne, *Aërius of Pontus*, in *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, New York, 1913, 174.

⁵⁶ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 9, 20.

che in essa deve avere quello che oggi si definirebbe, canonisticamente, come diritto particolare: «la Chiesa, diffusa in tutto il mondo, anche se concorde nella fede e nei riti essenziali della religione, ammette nelle rimanenti cose accidentali una grande varietà, come conviene alla sua bellezza e grandezza; per questo Cristo ha affidato ai suoi ministri il compito di amministrare tali cose»⁵⁷.

È questo, della necessaria compresenza nella Chiesa di precetti generali e di norme particolari, un concetto sul quale Suárez insiste: i precetti validi per tutta la Chiesa: «sono quattro o cinque, e sono solamente specificazioni del diritto divino, come è evidente riguardo ai precetti della confessione e comunione annuale, dei digiuni, dei giorni festivi e del pagamento delle decime. Tutti i rimanenti o riguardano particolari stati di vita, scelti liberamente dagli uomini, oppure riguardano lo svolgimento dei processi»⁵⁸.

Non si può non vedere, anche in tale spiegazione, un eco dei tempi che la Chiesa sta vivendo nell'epoca in cui Suárez scrive. Il Concilio di Trento aveva rafforzato la potestà legislativo-disciplinare dei vescovi diocesani con la istituzione dei sinodi diocesani e dei concili provinciali necessari per dettare la disciplina propria di ciascuna chiesa locale⁵⁹. A ciò si aggiunga lo slancio missionario ed i problemi scaturiti dalla scoperta di nuovi mondi, che imponevano una riflessione sull'univoca applicazione delle norme canoniche nelle terre di missione⁶⁰: non si può non

⁵⁷ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 9, 20-21.

⁵⁸ F. Suárez, *De Legibus*, Lib. IV, cap. I, n. 10, 21.

⁵⁹ Sebbene questo slancio, come evidenziato da Prodi, si esaurirà nel volgere di breve tempo in favore di un rinnovato centralismo romano, cfr. P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, 2010, 88-91. Sul rinnovato ruolo attribuito ai vescovi dal Concilio tridentino, si vedano: E. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico giuridici e metodologico-sistematici della questione*, in *La Scuola Cattolica*, 96, 1968, 107-141; G. Alberigo, *Le potestà episcopali al Concilio di Trento*, cit.; M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Roma 1998; R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, III ed., Bologna, 2009, 149-164.

⁶⁰ Sulle problematiche connesse alla conquista dell'America, tra i molti studi si vedano: V. Carro, *La Teología y los Teólogos-Juristas españoles ante la Conquista de América*, II ed., Salamanca, 1951; P. Castañeda Delgado, *La teocracia pontifical y la conquista*

riscontrare come il richiamo a Paolo, Apostolo delle Genti, sia in questo senso quantomeno suggestivo da parte di Suárez.

5. Osservazioni finali

Come accennato, le poche righe da noi vergate, non pretendono di esaurire il tema della influenza del pensiero paolino nella produzione di Suárez. Una trattazione esaustiva, infatti, dovrebbe prendere le mosse da altre opere del teologo gesuita ove l'incidenza del *corpus* paolino appare di maggiore spessore e di maggiore impatto sul piano teologico.

È però interessante notare che il *Doctor Eximius* utilizza le fonti paoline al pari delle altre *auctoritates* che di volta in volta cita a suffragio delle proprie opinioni ed in ottica controversista. Certamente, dopo le citazioni evangeliche, vengono quelle alle opere di Paolo, considerate di primaria importanza. Per la parte da noi trattata i riferimenti sono principalmente concentrati su quelle lettere del *corpus* paolino dedicate alla potestà dei vescovi ed al rapporto tra questi e l'autorità dei successori di Pietro: la *Prima ai Corinzi* e le lettere a *Timoteo* e *Tito*.

Le fonti neotestamentarie sono sapientemente dosate e proporzionate con i passi del *Decretum* e del *Liber Extra* ed utilizzate a suffragio delle proprie opinioni, quasi a trovare una giustificazione teologica agli aspetti più propriamente giuridici. Le fonti paoline utilizzate, in particolare sulla questione riguardante l'autorità legislativa dei vescovi e la loro origine, sono sostanzialmente le medesime utilizzate dai padri conciliari a Trento ed elaborate compiutamente nel corso della sessione XXIII svoltasi tra il settembre del 1562 e il gennaio del 1563⁶¹, sebbene i riferimenti espliciti ai testi conciliari siano molto raramente utilizzati dal teologo gesuita.

de América, Vitoria, 1968; T. Carnet Aparisi, *Aspectos del pensamiento teológico español del siglo XVI ante la conquista de América*, in *Anales Valentinis*, 9, 1983, 155-165; A. García-Gallo, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudio de derecho indiano*, Madrid, 1987.

⁶¹ Su tale sessione si veda in particolare: P. Castagnoli, *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine*, in *Divus Thomas*, 35, 1932, 197-203.

Non è dato di riscontrare una particolare originalità in Suárez il quale, coerentemente con il progetto dell'opera (il *De Legibus*) si preoccupa piuttosto di fornire, su di un tema già all'epoca così dibattuto, indicazioni di carattere fondamentale per le quali viene evidentemente ritenuto prevalente quanto ufficialmente statuito dal Concilio; in questo senso l'utilizzo delle fonti paoline appare coerente con i propositi dell'opera suareziana e del tutto rispettoso delle decisioni assunte in sede conciliare.

LA PRESENZA DI PAOLO DI TARSO NEL *DE JURE BELLI AC PACIS* DI GROZIO

Franco Todescan

SOMMARIO: 1. Un apparente ossimoro. – 2. Uso della Sacra Scrittura e sincretismo metodologico groziano. – 3. Le citazioni di Paolo nel *De iure belli ac pacis*. – 4. Primo tema: le fonti del diritto. – 5. Il fondamento della legge naturale: un'assenza significativa. – 6. Legge divina e diritto naturale: un rapporto rovesciato? – 7. Secondo tema: stato di natura e *communio primaeva bonorum*. – 8. Terzo tema: Stato e potere politico: quattro considerazioni. – 9. Osservazioni finali.

1. *Un apparente ossimoro*

Ugo Grozio e Paolo di Tarso: apparentemente un ossimoro. Che relazione può esserci mai – ci si potrebbe chiedere – tra il religiosissimo Apostolo delle Genti e il “padre” del moderno giusnaturalismo laico? In apparenza nessuna o al massimo quella di una netta contrapposizione. E invece tra i due Autori esiste un legame molto stretto, come testimoniano le molte citazioni di Paolo presenti nel *De iure belli ac pacis* e la semplice considerazione, che il giurista olandese era un calvinista arminiano.

Nel corso degli anni successivi alla Riforma luterana, fra le diverse confessioni protestanti, la figura di Paolo era sempre stata considerata come quella di un protagonista nella storia del Cristianesimo¹. Per quanto

¹ Per un'introduzione generale alla vita e al pensiero di Paolo di Tarso v. R. Fabris, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano, 1997; G. Ravasi, *Ero un blasfemo, un persecutore e un violento. Biografia di Paolo*, Milano, 2024. Per i testi paolini ho utilizzato la traduzione de *La Sacra Bibbia: Nuovo Testamento*, Conferenza Episcopale Italiana (a cura della), Città del Vaticano, 1997.

riguarda l'aspetto dottrinale, fu Giovanni Calvino a rifarsi con particolare insistenza al suo pensiero, soprattutto per la teoria della predestinazione *ante praevisa merita* e della sovranità assoluta di Dio. Egli si appoggiava alla *Lettera ai Romani* e alla *Lettera agli Efesini*, che sottolineavano come la salvezza fosse un atto divino gratuito, facendone la base per l'interpretazione di un Dio che sovranamente predestinava i suoi eletti alla salvezza o alla perdizione, a prescindere dalle loro azioni².

Il pensiero di Calvino fu seguito anche (per lo meno inizialmente) dall'olandese Jakob Arminius, il quale aveva frequentato i corsi dell'Università di Leida e successivamente aveva completato i suoi studi teologici a Ginevra, protetto da Teodoro Beza; ma nel 1583 aveva dovuto interrompere il suo soggiorno in questa città e rifugiarsi a Basilea, a causa del suo attaccamento alla filosofia antiaristotelica di Pietro Ramo. Tuttavia, per le ottime referenze dei suoi Maestri ginevrini, il magistrato di Amsterdam lo aveva fatto richiamare nel 1588, e lo aveva nominato predicatore di questa città³.

Incaricato poi di confutare taluni scritti che negavano la dottrina calvinista della predestinazione *ante praevisa merita*, lo studio della Sacra Scrittura intrapreso per comporre tali confutazioni, lo portò a poco a poco ad allontanarsene a favore della predestinazione *post praevisa merita*. Non riuscendo a nascondere ai suoi ascoltatori, ai quali commentava la *Lettera ai Romani*, il mutamento che si stava operando nel suo pensiero, Arminius fu accusato di socinianesimo, di pelagianesimo e d'infedeltà al *Catechismo di Heidelberg* e alla *Confessio belgica*.

Alla morte di François du Jon, i conservatori dell'Università di Leida, *in primis* Oldenbarnevelt e Uytenbogaert, si rivolsero ciononostante ad Arminius per la successione. L'autorevole professore Franz Gomar, il

² Sul pensiero di Giovanni Calvino (Noyon, 1509-Ginevra, 1564) mi limito a segnalare i classici lavori di E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, trad. it. di G. Sanna, Firenze, 1960; A. Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, Genève, 1961; H. Lüthy, *Da Calvino a Rousseau. Tradizioni e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione Francese*, trad. it., Bologna, 1971; Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, IV ed., Firenze, 1983.

³ Sul pensiero di Jacob Hermendszoon, latinizzato Arminius (Oudewater, 1560 ca.-Leida, 1609) v. R.A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids (MI), 1991; C. Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*, Grand Rapids (MI), 1998.

magistrato e il Concistoro calvinista cercarono d'impedire la sua elezione, che tuttavia ebbe luogo nel 1603. Il dissidio tra i due teologi divampò ben presto. Tutta l'Olanda si appassionò per la disputa fra i due professori con i rispettivi seguaci e nel 1607 fu decisa la convocazione di un sinodo nazionale per risolvere la controversia. Ma le circostanze politiche impedirono per il momento la riunione, assai temuta dagli Stati; alla fine però il Sinodo si tenne a Dordrecht nel 1618-19. Nel frattempo, nell'ottobre 1609, Arminius moriva. Il Sinodo di Dordrecht vide la vittoria dei Gomaristi e la sconfitta degli Arminiani. Grozio, esponente di spicco di questa corrente, venne condannato al carcere a vita nel castello di Loevenstein, dal quale riuscì avventurosamente a fuggire con l'aiuto della moglie nel 1621, rifugiandosi in Francia sotto la protezione di Luigi XIII ⁴.

Ma Grozio fu anche, e soprattutto, un famoso giurista, a lungo considerato “padre” della *Scuola del diritto naturale* laico. A proposito di questa *Scuola* bisogna osservare – come rileva giustamente Enrico Opocher ⁵ –, che vi sono due aspetti che sembrano destare nello studioso notevoli perplessità. Il primo consiste nelle profonde divergenze che contrappongono fra loro le teorie intorno al diritto e allo Stato dei più grandi Maestri della *Scuola* – Grozio, Hobbes, Locke, Rousseau – divergenze che possono addirittura sollevare il dubbio che non sia possibile parlare di una vera e propria *Scuola*. Il secondo consiste nella poca originalità che quello che vi è di sicuramente comune nelle dottrine di questo indirizzo – il ruolo, nel “sistema delle fonti”, del diritto naturale ⁶, l'idea di uno stato

⁴ Sulla vita e il pensiero di Ugo Grozio (Delft, 1583-Rostock, 1645), v. G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bologna, 1955; F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, 1967; A. Droetto, *Studi groziani*, Torino, 1968; M. Berljak, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Roma, 1978; P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983; P. Negro, *Un 'topos' in Hugo Grotius: "etiamsi daremus non esse Deum"*, in *Studi filosofici*, 18, 1995, 57-80; Ead., *Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna, 2000, 200-251; Aa.Vv., *Property, Piracy and Punishment. Hugo Grotius on War and Booty*, in H.W. Blom (ed.), *"De iure praedae" – Concepts and Contexts*, Leiden-Boston, 2009.

⁵ E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, II ed., Padova, 1993, 101-102.

⁶ Sul tema v. M.G. Losano, *Sistema e struttura del diritto*, I. *Dalle origini alla Scuola storica*, Milano, 2002.

di natura originario e la teoria del passaggio da questo stato di natura allo Stato civile attraverso un contratto sociale – avrebbe nei confronti delle precedenti posizioni giusnaturalistiche.

Di tali problemi ho avuto occasione di occuparmi già in altra sede. Grozio è stato considerato a lungo il “padre” della *Scuola del diritto naturale* laico soprattutto per una frase contenuta nei *Prolegomeni* al *De iure belli ac pacis*, frase che suona testualmente così: il diritto naturale resterebbe immutato «etiamsi daremus, quod. sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana». Concentrando l'attenzione su questa “empia ipotesi”⁷, tutta la storiografia ottocentesca, e in larga misura anche novecentesca ha visto nel giurista di Delft l'assertore del diritto naturale “laico”, valido a prescindere da qualunque cornice teologica.

Ora questa interpretazione è risultata a me essere troppo semplice e riduttiva: è chiaro che una singola frase da sola non può far sorgere una nuova mentalità. Tuttavia essa coglie un aspetto reale, e precisamente che nell'opera di Grozio stanno maturando i germi della modernità, ma non perché l'Autore olandese abbia improvvisamente inventato la “formula” dell'*etiamsi daremus*, e quindi del diritto naturale laico (la stessa frase, o posizioni analoghe, si trovano già nelle opere di Gregorio da Rimini, un monaco agostiniano del Trecento, di Gabriel Biel, il Maestro di Lutero nel Quattrocento, di Gabriel Vázquez, un gesuita avversario di Suárez, nel Cinquecento), quanto perché, per un processo molto più complesso, nelle sue opere si manifestano i sintomi della moderna secolarizzazione⁸.

⁷ Cfr. M.B. Crowe, *The “Impious Hypothesis”: a Paradox in H. Grotius?*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 38, 1976, 379-410.

⁸ Ricordiamo che secolarizzazione di per sé è un termine tipicamente giuridico: è lo spossamento dei beni ecclesiastici operato dagli Stati moderni, a partire dai trattati di Westfalia. Questo termine è passato però ad assumere un significato culturale: esso starebbe a significare che il pensiero moderno ha «spogliato», per così dire, il pensiero religioso di larga parte dei suoi contenuti, trasferendoli a modelli e forme di pensare laici. Ecco perché la secolarizzazione è particolarmente indicata come chiave di lettura del passaggio dall'età medioevale alla moderna; infatti, è attraverso tale processo che si assiste ad un capovolgimento di posizioni che si produce tenendo inalterata la facciata. La secolarizzazione, utilizzata in senso culturale, si può distinguere in due grandi categorie: a) secolarizzazione *per separazione* e secolarizzazione *per trasformazione*; b) secolarizzazione *sacra* e secolarizzazione *profana*.

In tale occasione sarà interessante vedere che ruolo assuma il pensiero di san Paolo, Autore più volte citato dal giurista di Delft. Approfitterò così dell'occasione per acquisire spunti di riflessione e di approfondimento della mia precedente interpretazione di Grozio⁹.

2. *Uso della Sacra Scrittura e sincretismo metodologico groziano*

Il *De iure belli ac pacis* fu pubblicato a Parigi nel 1625, mentre nel 1637, a Leida, Renato Cartesio pubblicherà il *Discours de la Méthode*, così come nel 1620, cinque anni prima, Francesco Bacone in Inghilterra aveva pubblicato il *Novum Organum*. Nell'arco di un quindicennio si assiste ad una fioritura di opere metodologiche: il problema del metodo sta diventando il problema epocale per la filosofia europea. È il momento in cui si produce il passaggio dalla scienza come "parte" della metafisica alla

La *secolarizzazione per separazione* è il *primo archetipo* e può avvenire in due modi: o per separazione della sfera sacra dalla sfera profana, o per separazione della sfera profana dalla sfera sacra. Si ha *secolarizzazione sacra* nelle posizioni in cui volendo esaltare il valore del sacro, per salvaguardarne la purezza, si espunge da esso la sfera del profano; viceversa, *secolarizzazione profana* si ha quando, per voler salvaguardare la «purezza» della sfera profana, si espunge da essa la sfera del sacro. V'è una profonda differenza, ma anche una profonda analogia tra queste due secolarizzazioni. La differenza è nelle intenzioni: la secolarizzazione sacra muove da una forte volontà di tutelare il sacro e quindi di salvaguardarlo e potenziarlo, così come la secolarizzazione profana vuole potenziare al massimo i valori laici, deprezzando i valori religiosi. Ma c'è anche una profonda analogia, perché l'esito finale è lo stesso, dato che in entrambi i casi si produce la medesima separazione. Che si separi il sacro dal profano per tutelare il sacro o viceversa per tutelare il profano, l'esito è identico: la separazione della sfera sacra dalla sfera profana. Ecco un primo motivo paradossale della cultura moderna.

Il *secondo archetipo* è più difficile da evidenziare, ma ancor più interessante: si tratta della secolarizzazione per trasformazione. Essa si produce quando, mantenendo formalmente in piedi la terminologia, i concetti, le immagini della precedente cultura teocentrica, attraverso un'opera di erosione interiore si produce a poco a poco lo svuotamento dei contenuti teologici e la sostituzione di questi con i nuovi contenuti laici. E una volta che il contenuto interiore è stato cambiato, diventa facile sbarazzarsi della facciata esteriore, ridotta a semplice paravento ormai superfluo. Cfr. il mio *Compendio di storia della filosofia del diritto*, II ed., Milano, 2013, 166 ss.

⁹F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I. *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Grozio*, Milano, 1983.

scienza come disciplina autonoma. Il metodo si orienta lungo i due grandi filoni: quello razionalistico cartesiano, quello empiristico baconiano. Il primo privilegia il metodo analitico *a priori*, il secondo quello sintetico *a posteriori*.

Nel *De iure belli ac pacis* Grozio sostiene che il contenuto del diritto naturale può ricavarsi o *a priori* o *a posteriori*; o per deduzione sillogistica da determinati principi autoevidenti, sul modello della matematica, oppure indagando il *consensus omnium gentium*, nel senso che un'indagine storica sulle norme giuridiche comuni alle diverse nazioni poteva consentire di ricavare induttivamente i principi di diritto naturale. Questo ricorso contemporaneo di Grozio al metodo *a priori* e *a posteriori* gli ha attirato la critica di sincretismo, cioè di avere giustapposto i due metodi non tanto per particolare vigore del suo pensiero speculativo, quanto viceversa per la debolezza e incertezza di questo.

Ciò può in parte essere vero; tuttavia non è l'unica possibile risposta. Non bisogna infatti dimenticare che Grozio, oltre ad essere un grande giurista, fu anche un famoso teologo e che tre anni prima del *De iure belli*, nel 1622, aveva pubblicato uno scritto, il *De veritate religionis christianae*, nel cui capitolo iniziale affermava (ponendo i presupposti per il suo discorso teologico) che l'esistenza di Dio poteva provarsi in due modi, o attraverso il principio di causalità, oppure attraverso l'indagine del *consensus omnium gentium*. Pur non volendo disconoscere l'elemento eclettico della metodologia *giuridica* groziana, esso non nasce con la metodologia giuridica, ma come trasposizione ad un'opera giuridica di una metodologia analogamente eclettica usata dai suoi studi teologici, che affianca alle prove razionali (questa volta *a posteriori*) dell'esistenza di Dio il discorso (per così dire) empirico della *traditio* (per Grozio *traditio* e *consensus* infatti coincidono). E della *traditio* fa sicuramente parte il ricorso alla Sacra Scrittura, in particolare ai testi paolini. In tale contesto metodologico si colloca dunque la presente ricerca.

3. Le citazioni di Paolo nel *De iure belli ac pacis*

Vediamo anzitutto quante sono le citazioni di Paolo nel *De iure belli* e quali poi i temi trattati. Secondo l'edizione critica curata da Bernardina

J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp¹⁰ le citazioni sarebbero in totale 31, ma secondo la mia ricerca dovrebbero aggiungersene per lo meno altre 19¹¹. Esse sono:

Romani 14 (9)

Rm 1,25, in DIBP, II, XX, § XLVII, 2 (p. 521)

*Rm 2,8, in DIBP, I, II, § VIII, 11 (p. 74)

*Rm 2,14, in DIBP, I, I, § XVI, 6 (p. 44)

Rm 3,27, in DIBP, I, II, § VI, 4 (p. 60)

*Rm 7,12, in DIBP, I, I, § XVII 2 (p. 45)

Rm 7,14, in DIBP, I, II, § VI, 4 (p. 60)

Rm 10,5 [4], in DIBP, I, I, § XVII, 4 (p. 47)

Rm 12,17, in DIBP, I, II, § VIII, 12 (p. 74)

Rm 13,1, in DIBP, I, II, § VII, 3 (p. 62)

Rm 13,2. 4. 5, in DIBP, I, IV, § IV, 1 (p. 140)

Rm 13,4, in I, DIBP, II, § VIII, 11 (p. 74)

*Rm 13,4, in DIBP, I, II, § VII, 2 (p. 61)

*Rm 13,3. 4. 6, in DIBP, I, II, § VII, 12 (p. 66)

Rm 14,23, in DIBP, II, XXIII, § II, 1 (p. 567)

1 *Corinzi* 7 (4)

*1 Cor 4,21, in DIBP, I, II, § VIII, 11 (p. 74)

*1 Cor 5,5, in DIBP, I, II, § VIII, 11 (p. 74)

*1 Cor 6,4, in DIBP, I, II, § VIII, 4 (p. 69)

1 Cor 7,21, in DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 258)

1 Cor 7,25 [ma 5, 1], in DIBP, II, V, § XIII, 2 (p. 243)

1 Cor 7,36, in DIBP, II, V, § X, 2 (p. 239)

1 Cor 11,14, in DIBP, II, XII, § XXXVI, 2 (p. 356)

2 *Corinzi* 4 (3)

*2 Cor 8,13, in DIBP, I, II, § VIII, 6 (p. 71)

2 Cor 10,3, in DIBP, I, II, § VIII, 14 (p. 75)

¹⁰ H. Grotius, *De iure belli ac pacis*. Loci scriptorum in hoc opere specialiter explicati, aut examinati, aut emendati, B.J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp (a cura di), Lugduni Batavorum 1939 (reprint con note aggiuntive di R. Feenstra e C.E. Persenaire, Aale 1993), p. 884.

¹¹ Questi passi sono contrassegnati da un asterisco.

2 Cor 11,3, in DIBP, II, II, § II, 1 (p. 187)

2 Cor 12,14, in DIBP, II, VII, § V, 2 (p. 273)

Galati 3 (3)

Gal 3,25 [24], in DIBP, I, I, § XVII, 4 (p. 47)

Gal 4,1, in DIBP, II, III, § VI (p. 207)

Gal [ma Ef] 6,5, in DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 258)

Efesini 3 (3)

Ef 2,3, in DIBP, II, XII, § XXXVI, 2 (p. 356)

Ef [non Gal] 6,5 VI, 5], in DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 258)

Ef 6,12, in DIBP, I, II, § VIII, 1 (p. 76)

Colossesi 1 (1)

Col 3,22, in DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 258)

1 Timoteo 3 (1)

*1 Tm 1, 20, in DIBP, I, II, § VIII, 11 (p.74)

1 Tm 2,1. 2. 3, in DIBP, I, II, § VII, 1 (p. 60)

*1 Tm 5,8, in DIBP, I, II, § VIII, 6 (p. 71)

2 Timoteo 1 (1)

*2 Tm 4,2, in DIBP, I, II, § VII, 11 (p. 66)

Tito 1 (1)

Tt 2,9, in DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 258)

Ebrei 8 (6)

*Eb 2,2, in DIBP, I, II, § VI, 4 (p. 60)

*Eb 5,5, in DIBP, I, II, § VII, 2 (p. 61)

Eb 6,17, in DIBP, II, XIII, § II (p. 362)

Eb 7,13 [16], in DIBP, I, II, § VI, 4 (p. 60)

Eb 7,19, in DIBP, I, I, § XVII, 4 (p. 47)

Eb 8,7, in DIBP, I, I, § XVII, 4 (p. 47)

Eb 11,6, in DIBP, II, XX, § XLVI, 1 (p. 518)

Eb 11,33. 34, in DIBP, I, II, § II, 2 (p. 53)

Quanto poi ai temi trattati, essi sono:

Libro I

Legge mosaica e legge naturale

DIBP, I, I, § XVII, 4 (p. 34):

Rm 7,12; Eb 7,19; Rm 10,5; Gal 3,25

Non tutte le guerre sono contrarie al diritto naturale

DIBP, I, II, § II, 2 (p. 38):

Eb 11,33. 34

Legge evangelica e legge ebraica:

DIBP, I, II, § VI, 4 (p. 44):

Eb 2,2; 7,13; Rm 3,27; 7,14

Legge evangelica e potere politico

DIBP, I, II, § VII, 1 (p. 60):

Tm 2,1. 2. 3

DIBP, I, II, § VII, 2 (p. 45):

Eb 5,5; Rm 13,1

DIBP, I, II, § VII, 11-12 (p. 48):

Rm 13,3. 4. 6; 2 Tm 4,2; Rm 13,3. 4. 6

DIBP, I, II, § VII, 13 (p. 67):

Ef 2,14; Fil 4,8; 1 Cor 9,13-14

DIBP, I, IV, § IV, 1 (p. 106):

Rm 13,2. 4. 5

Legge evangelica e potere giudiziario

DIBP, I, II, § VIII, 4 (p. 69):

1 Cor 6,4

DIBP, I, II, § VIII, 6 (p. 71):

1 Tm 5,8; 2 Cor 8,13

DIBP, I, II, § VIII, 11 (p. 74):

Rm 2,8; 13,4; Cor 4,21

DIBP, I, II, § VIII, 11 (p. 74):

1 Cor 5,5

DIBP, I, II, § VIII, 11 (p. 74):

1 Tm 1,20

DIBP, I, II, § VIII, 12 (p. 74):

Rm 12,17

DIBP, I, II, § VIII, 14 (p. 75):

2 Cor 10,3

DIBP, I, II, § VIII, 15 (p. 76):

Ef 6,12

Libro II

Communio primaeva bonorum

DIBP, II, II, § II, 1 (p. 187):

2 Cor 11,3

Proprietà

DIBP, II, III, § VI (p. 157):

Gal 4,1

Matrimonio

DIBP, II, V, § X, 2 (p. 182):

1 Cor 7,36

DIBP, II, V, § XIII, 2 (p. 185):

1 Cor 7,25 [5,1]

DIBP, II, V, § XIII, 2 (p. 185):

Ef 2,14

DIBP, II, V, § XIII, 2 (p. 185):

Ef 2,14

Schiavitù

DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 198):

Ef 6,5

DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 198):

1 Cor 7,21

DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 198):

Gal 6,5

DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 198):

Col 3,22

DIBP, II, V, § XXIX, 2 (p. 198):

Tt 2,9

Successioni

DIBP, II, VII, § V, 2 (p. 210):

2 Cor 12,14

Contratti

DIBP, II, XII, § XXXVI, 2 (p. 274):

1 Cor 11,14

DIBP, II, XII, § XXXVI, 2 (p. 274):

Ef 2,3

DIBP, II, XII, § III, 3 (p. 279):

Eb 6,17

Guerra e comandamenti

DIBP, II, XX, § XLV, 4 (p. 401):

Eb 11,6

Monoteismo

DIBP, II, XX, § XLVII, 2 (p. 403):

Rm 1,25

Il caso dubbio

DIBP, II, XXIII, § II, 1 (p. 441):

Rm 14,23

Molti, come si vede, sono i temi presenti. Tenendo tuttavia conto delle considerazioni introduttive, ho scelto di esaminare i tre problemi più “sistematici”: le fonti del diritto, l’idea di stato di natura e l’origine dello Stato politico attraverso un contratto sociale. Gli altri passi groziani in cui Paolo viene citato, e che toccano problemi come il matrimonio, i contratti, le successioni, il costume, sono certo, presi singolarmente, importanti, ma l’Apostolo viene interpellato su questioni di minore rilevanza sistematica.

4. *Primo tema: le fonti del diritto*

Ciò che ha reso notoriamente famoso Grozio come “padre” del diritto naturale moderno – come ricordavamo sopra –, è stata la secolarizzazione di questo, legata all’ipotesi dell’*etiamsi daremus*. Secondo l’interpretazione tradizionale l’Autore olandese sarebbe il fondatore del diritto naturale laico perché «*etiamsi daremus non esse Deum*», questo diritto resterebbe immutato. Ora, ho sostenuto in passato che tale autonomia del diritto naturale non nascerebbe *ex abrupto*, ma in connessione al “sistema”

groziano delle leggi, e che quindi non avrebbe senso isolare la celebre frase, ma che per spiegarla bisogna capire il sistema nel quale si inserisce. Ho cercato pertanto di ripercorrere le tappe fondamentali del “sistema” groziano delle fonti, approdando schematicamente a questi risultati ¹²:

a) La *lex humana*. Alla *lex humana* Grozio dà largo spazio, e riserva ampio margine di autonomia a questo prodotto della volontà del legislatore. Tale autonomia si può riscontrare in alcune ipotesi di conflitto con la legge naturale. Poiché per Grozio vi sono casi in cui la legge umana permette ciò che la legge naturale vieta, e ci sono altri casi in cui la legge umana vieta ciò che la legge naturale permette. Quindi il giurista olandese ammette un’area potenziale di collisione fra norme di legge umana e norme di legge naturale. Se osserviamo bene, però, la collisione non è portata all’estremo, perché può in entrambi i casi ricomporsi l’unità, ma ad una condizione: che ci si attenga sempre al precetto negativo. Se infatti si seguono o la legge naturale che vieta ciò che la legge umana permette, o la legge umana che vieta ciò che viceversa la legge naturale consentirebbe, i due ordini di legge (umana e naturale) non vengono feriti. Quando si produce invece il caso estremo di collisione, cioè quando la legge naturale comanda ciò che la legge umana vieta o viceversa, Grozio ripropone la tesi tradizionale: bisogna sempre dare la preminenza alla legge naturale.

b) La *lex divina*. Sopra la legge umana stanno la legge divina e la legge naturale. E anche la legge divina Grozio interpreta, come la legge umana, in chiave volontaristica. Non è più il precetto che esprime la volontà dell’uomo, è il precetto che esprime la volontà di Dio. Tuttavia proprio parlando della legge divina si ha un certo distanziamento di Grozio dalla posizione di Lutero e di Calvino, che identificavano poi la legge naturale con la legge divina ¹³. Il giurista di Delft, che conserva il motivo volontaristico, afferma che la legge divina si differenzia dalla legge naturale perché è quella legge che *primariamente* non comanda o vieta una cosa in

¹² Cfr. *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., 86 ss.; riassunto poi schematicamente nel mio *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., 174 ss.

¹³ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L’età moderna*, edizione aggiornata, C. Faralli (a cura di), Roma-Bari, 2001, 42: «La legge naturale si riduce quindi (per Calvino), ancor più precisamente che in Lutero, alla legge rivelata, al Decalogo».

quanto buona o cattiva in sé, ma che rende una cosa buona o cattiva in quanto la comanda o la vieta. E inoltre afferma che la legge dell'Antico Testamento almeno in parte valeva solo per gli Ebrei del mondo antico e che la legge del Nuovo Testamento esige una disponibilità d'animo che non si può richiedere a tutti gli uomini, ma solo ai Cristiani. Quindi a livello dei primi due gradini l'affermazione pura e semplice che Grozio sarebbe un "razionalista" appare alquanto discutibile.

c) La *lex naturalis*. Come mai allora l'*etiamsi daremus*? Anzitutto Grozio appare voler liberare il diritto naturale dall'alone di sacralità di cui lo aveva rivestito il pensiero teologico medioevale accentuando, in qualche misura, la distinzione dalla *lex divina*. Nel "sistema" dell'Autore olandese il diritto naturale abbandona infatti i "residui" volontaristici ancora presenti nei due tipi di legge or ora esaminati, onde l'asserzione del suo valore «*etiamsi daremus non esse Deum*».

E quanto abbiamo sostenuto sin qui avrebbe qualche fondamento anche se ipotizzassimo – il che non può farsi se non a costo di una gravissima empietà – che Dio non esista, o che non si occupi delle umane vicende; tuttavia, sia la ragione sia una tradizione ininterrotta hanno impresso in noi la convinzione opposta, rafforzata poi da molte prove e dai miracoli testimoniati in ogni tempo; ne consegue quindi che si debba obbedire in tutto proprio a Dio, in quanto creatore, al quale dobbiamo la nostra esistenza e ogni nostro bene, specialmente poiché Egli si è mostrato in molti modi di una potenza e di una benevolenza supreme, sì da concedere a coloro che gli obbediscono ricompense somme e perfino eterne, essendo Egli stesso eterno; e bisogna credere che così egli abbia voluto, soprattutto perché lo ha promesso a chiare lettere; e noi cristiani lo crediamo, convinti dalla certa verità delle testimonianze¹⁴.

È per avere espresso tale asserzione (in un contesto, come si vede, non particolarmente "laico") che il giurista di Delft è stato proclamato dai più il primo grande "secolarizzatore" del giusnaturalismo. Più precisamente in Grozio, uomo dell'Umanesimo (e della Riforma) la fede non si sovrappone *al*, ma «isola» *il* problema della natura. Infatti le verità della fede

¹⁴U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, Prolegomeno 11, trad. it. C. Galli-A. Del Vecchio (a cura di), Napoli, 2023, vol. I, 14.

vengono separate e confinate in un piano diverso (quello della *lex divina*), di cui la scienza della natura non si occupa. Non sarebbe pertanto esatto affermare che l'Autore olandese abbia messo in opposizione il diritto naturale profano al diritto naturale cristiano. Approfondendo taluni aspetti della Riforma, il diritto naturale di Grozio intende acquistare la propria indipendenza per effetto di una alquanto netta separazione, non di una contrapposizione. E tale separazione opera lungo due fronti concatenati: è dapprima la secolarizzazione "sacra" che preserva il mondo della *lex divina* (soprattutto del Nuovo Testamento) nella sua purezza, e poi di rimbalzo si traduce in umanistica secolarizzazione "profana", che garantisce la piena autonomia e conoscibilità della sfera della natura (e della *lex naturalis*).

d) La *lex aeterna*. Ed infine, il sistema scolastico tomista tradizionalmente si concludeva con la *lex aeterna*. Ma nel *De iure belli ac pacis* la legge eterna è scomparsa; Grozio non ne parla. È forse una mera casualità? Probabilmente no, come sembra potersi cogliere nell'affermazione di uno dei maggiori filosofi del Settecento, il Leibniz: «Meo iudicio recte Grotius doctrinam Scholasticorum de Lege Dei aeterna cum principio socialitatis coniunxit»¹⁵. La legge eterna scompare per un motivo teoretico, perché essendosi infiltrata in Grozio la somma del motivo razionalistico e di quello volontaristico, il sistema era già tutto dato e conoscibile. Tutto è dato e conoscibile come somma, diremmo quasi, algebrica di ciò che la *voluntas* (legge umana e divina) o la *ratio* (legge naturale) stabiliscono. Non c'è più necessità di una legge ulteriore, misteriosa e problematizzante (come nel sistema tomistico), che quindi, in quanto inutile, scompare.

Questa, in sintesi, è stata l'interpretazione del pensiero di Grozio sulle fonti del diritto da me sostenuta ne *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico* e che ora intendo approfondire ed eventualmente correggere con l'ausilio di alcuni esegeti esperti del pensiero paolino, tenendo maggiormente conto delle sfumature di tale pensiero e dell'utilizzazione fattane dal giurista di Delft.

¹⁵ G-G. Leibniz, *Epistolae mutuae G.G. Leibnitii et F.G. Bierlingii*, Responsio Leibnitii ad Epistolam V, § XXII (in *Opera omnia*, L. Dutens, (a cura di), t. V, Genevae, 1768, 371).

5. Il fondamento della legge naturale: un'assenza significativa

Sul tema della legge naturale registriamo in Grozio anzitutto un'assenza significativa. Alla concezione *cosmocentrica* greca di una natura parte dell'uomo, il Cristianesimo aveva operato una notevole innovazione, fondamentalmente *teocentrica*; poiché la patria dei Cristiani non è su questa terra, essi – si legge nella *Lettera a Diogneto* –, «sulla terra passano la loro esistenza, ma sono cittadini del Cielo». La religiosità prende il posto della filosofia ellenica e si concentra totalmente in Dio ¹⁶.

Se al pensiero moderno il Cristianesimo ha trasmesso un nuovo messaggio, questo è avvenuto inizialmente ad opera degli Apostoli e degli Apologisti; successivamente la Patristica e la Scolastica, anche assorbendo linfa dalla cultura greco-romana, hanno lasciato a poco a poco penetrare il suo pensiero dalla razionalità giuridica e politica. Questa accettazione del diritto positivo romano come norma della vita sociale si estese anche al diritto naturale, paradigma ideale di detta norma. Vi è un passo di Paolo, tuttavia, che, secondo Guido Fassò ¹⁷ avrebbe ingannato molti sostenitori del diritto naturale cristiano: i primi fra i quali, nell'età patristica, proprio da questo passo avrebbero preso le mosse per avanzare le proprie affermazioni di taglio giusnaturalistico. Nella *Lettera ai Romani* – la quale costituisce, insieme alla *Lettera ai Galati*, la più dura presa di posizione contro il legalismo giudaico – vi è una pericope in cui l'Apostolo delle genti, a proposito dei Gentili (ossia dei pagani) i quali, a differenza degli Ebrei, «non hanno la Legge» (non hanno, cioè, la legge divina rivelata), sostiene che essi tuttavia compiono *per natura* ciò che è proprio della Legge cosicché essi «dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori» ¹⁸.

¹⁶ G. Fassò, *La legge della ragione*, II ed., Bologna, 1966, 23-24.

¹⁷ G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., 27-29.

¹⁸ Rm 2,14-15: «Quando i pagani, che non hanno la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi. Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono». Si tenga però presente anche il v. 16: «Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini secondo il mio Vangelo, per mezzo di Cristo Gesù».

In Rm 2,14-16 Paolo porta a sostegno della propria tesi un argomento, secondo Alessandro Sacchi¹⁹, basato su una protasi e un'apodosi. La *protasi* inizia con la particella «quando»; il soggetto sono «i Gentili», termine che non designa qui tutti coloro che sono indicati con tale nome, ma solo quelli che compiono l'azione menzionata dal verbo. L'Apostolo sottolinea che questi Gentili sono effettivamente, a differenza dei Giudei, coloro «che non hanno la Legge». Tuttavia essi «agiscono secondo la Legge», cioè ne seguono le direttive non in parte, ma totalmente, come appare chiaramente dal confronto con Rm 2,26²⁰. Il verbo «agire» viene qualificato dal sostantivo avverbiale «per natura» con il quale non si indica la fonte del loro agire (la natura intesa in senso filosofico), ma si sottolinea il fatto che essi sono *costitutivamente* privi di quella Legge che è invece prerogativa dei Giudei.

L'*apodosi* prosegue dicendo che i Gentili in questione sono legge a se stessi perché «dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori». Questa frase è stata spesso letta (come sostiene anche Fassò) alla luce del tema filosofico della «legge non scritta» (pensiamo all'*Antigone* di Sofocle), di cui ogni uomo è dotato. Ma in realtà Paolo allude qui al testo biblico del profeta Geremia (Ger 31,33) nel quale si dice che Dio concluderà con gli Israeliti negli ultimi tempi una nuova alleanza, caratterizzata dal fatto che Dio stesso scriverà la sua Legge nei loro cuori. In tal modo egli sostiene che in questi Gentili si sono avverate le promesse fatte da Dio al Suo popolo.

A sostegno di quanto ha affermato circa i Gentili che agiscono secondo la Legge l'Apostolo offre la testimonianza della loro coscienza. Nel caso dei Gentili che osservano le prescrizioni della Legge, la coscienza testimonia che effettivamente si è operata in loro una trasformazione interiore analoga a quella che un giorno, secondo Geremia, si sarebbe compiuta nel popolo eletto²¹.

Secondo Fassò, invece, il quale non tiene conto fra l'altro del riferimento a Geremia del v. 16, quello che riveste particolare importanza non

¹⁹ A. Sacchi, *San Paolo. Lettera ai Romani*, [commento esegetico e spirituale], Roma, 2000, 58 ss.

²⁰ Rm 2,26: «Se dunque chi non è circonciso osserva le prescrizioni della Legge, la sua non circoncisione non sarà forse considerata come circoncisione?».

²¹ Cfr. A. Sacchi, *San Paolo. Lettera ai Romani*, cit., 58-59.

è tanto il riconoscimento da parte di Paolo dell'esistenza di una legge innata nell'uomo, quanto piuttosto il giudizio sostanzialmente negativo che egli darebbe circa il valore di questa Legge scritta nel cuore dei Gentili. Sarebbe ingannevole, infatti, il tono apparentemente elogiativo col quale l'Apostolo parla del possesso da parte dei Gentili di una legge equivalente a quella che per gli Ebrei rappresentava la legge mosaica: perché egli non solo non avrebbe attribuito alla legge mosaica alcun valore, ma anzi l'avrebbe ripudiata, considerandola propria dell'umanità non ancora redenta e schiava perciò del peccato.

«Noi riteniamo, infatti, che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge» (Rm 3,28). Sono parole che seguono di poco quelle che così spesso gli esegeti hanno reputato di poter addurre a sostegno di un giusnaturalismo paolino; e, anche rafforzate dall'ancor più deciso rifiuto della Legge espresso nella *Lettera ai Galati*, esse dovrebbero essere sufficienti per convincere che il riconoscere l'esistenza nell'animo umano di una legge naturale e l'equipararla alla legge mosaica non sarebbe stato da parte di Paolo, un apprezzamento elogiativo e tanto meno un accoglimento di essa²².

Ora osserviamo in proposito che, a prescindere (come vedremo fra poco) dal diverso, più articolato apprezzamento paolino nei riguardi della legge mosaica, non solo manca in Fassò l'importante riferimento al passo di Geremia, ma anche e soprattutto che un eventuale giudizio negativo di Paolo sulla legge naturale scritta nel cuore dei Gentili, non ne significa in ogni caso l'inesistenza: un giudizio *assiologico* negativo, cioè, non può convertirsi automaticamente in un'affermazione *ontologica* parimenti negativa.

In ogni caso Grozio non cita mai questo famoso passo paolino per sostenere l'esistenza di un diritto naturale: ci si può chiedere allora se si tratti di una semplice (curiosa) dimenticanza o del convincimento che ai suoi occhi l'esistenza di una legge naturale doveva riposare esclusivamente sulla ragione, a prescindere da ogni riferimento scritturistico.

²² G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., 30-31.

6. Legge divina e diritto naturale: un rapporto rovesciato?

Se possiamo ora dall'“assenza” alla “presenza” di testi paolini impiegati da Grozio a proposito della legge naturale, sono meritevoli, a mio avviso, di essere ricordati tre passi. Il *primo passo* è contenuto nel Libro I del *De iure belli ac pacis* e riguarda il rapporto fra la legge mosaica e il diritto naturale:

Il primo aspetto che la legge mosaica mostra è che quanto da essa viene prescritto non è in contrasto col diritto naturale. Dato che il diritto naturale è perpetuo e immutabile, nulla che gli sia contrario può essere prescritto da Dio, che ingiusto non è mai. A ciò si aggiunga che la legge mosaica è detta immacolata e giusta in Sal 19, 8 (*Vulgata* 18, 8) e santa, buona e giusta dall'Apostolo Paolo, Rm 7, 12²³.

Osserviamo intanto che il giudizio di Paolo sulla legge mosaica (come dicevamo sopra), inizialmente piuttosto severo, non è poi così globalmente negativo. È singolare però il fatto che la bontà della legge divina (mosaica) venga “giudicata” tale a partire dal diritto naturale fondato sulla ragione e non semmai viceversa (posizione questa coerente con l'*etiamsi daremus*). In un certo senso Dio viene “misurato” dall'uomo e dalla sua ragione. Inoltre qui non si parla di *sovrapposizione* o di *coincidenza* fra legge divina e legge naturale, ma si afferma solo che esse non sono e non possono essere in contraddizione fra loro.

Il *secondo passo* pone a confronto l'Antico e il Nuovo Testamento, la *lex vetus* e la *lex nova*:

Tutto ciò che prescrive la legge mosaica e che è relativo alle virtù che Cristo esige dai propri discepoli, ancor oggi, e ancora a maggior ragione, deve essere rispettato dai Cristiani. Fondamento di questa osservazione è che le virtù che si esigono dai Cristiani, quali la pazienza, l'umiltà o l'amore, si esigono in grado maggiore di quanto non accadesse al tempo della legge ebraica. E questo a ragione: poiché le promesse celesti sono formulate nel Vangelo con

²³DIBP, I, I, § XVII, 2 (pp. 45-46 = I, 62). La prima indicazione delle pagine è relativa al testo latino curato dalla de Kanter-van Hettinga Tromp; la seconda alla traduzione italiana curata da Galli e Del Vecchio. Quanto a Rm 7, 12, esso recita: «Così la Legge è santa, e santo, giusto e buono è il precetto».

molta più chiarezza. L'antica legge, a paragone del Vangelo, si dice non fosse perfetta, non <esente da difetti> Eb 7, 19; e 8, 7²⁴; Cristo è detto il fine della legge, Rm 10, 5 [4]²⁵; e inoltre la legge è chiamata un pedagogo che ci guida a Cristo, Gal 3, 25 [24]²⁶.

In Rm 10,4, si sottolinea che i Giudei increduli ignorano un dato di fondamentale importanza, che Paolo così sintetizza: «Il termine della legge è Cristo». Questa espressione non significa però che Cristo rappresenti il punto d'arrivo, la pienezza alla quale tende tutta la manifestazione della volontà di Dio contenuta nella Legge; al contrario, l'Apostolo intende affermare che Cristo ha posto fine alla Legge, intesa erroneamente come strumento di salvezza. Dio lo ha fatto «perché sia data la giustizia a chiunque crede». La Legge si è rivelata uno strumento inadeguato (non cattivo!) per raggiungere la giustizia, perciò deve essere superata, affinché la giustizia sia messa veramente a disposizione di tutti, mediante il solo strumento che può procurarla, cioè la fede²⁷. In questo caso Grozio sottolinea il fatto che non vi è contrasto fra la legge mosaica e la legge evangelica.

Il *terzo passo* concerne infine il rapporto fra legge evangelica e diritto naturale:

Riconosco di buon grado che nulla di quanto ci è prescritto dal Vangelo sia privo della naturale bontà, ma non vedo perché dovrei concedere che, dalle leggi di Cristo, noi non siamo obbligati ad altro che a ciò a cui il diritto naturale già ci obbliga²⁸.

²⁴ Eb 7,19: «La Legge infatti non ha portato nulla alla perfezione»; e 8,7: «Se la prima alleanza infatti fosse stata perfetta, non sarebbe stato il caso di stabilirne un'altra»; su cui v. S. Zedda, *La lettera agli Ebrei*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, 7: *Lettere di san Paolo e lettera agli Ebrei*, sotto la direzione di P.G. Canfora, IV ed., Torino, 1984, 727.

²⁵ Rm 10,5 [4]: «Ora, il termine della legge è Cristo, perché la giustizia sia data a chiunque crede».

²⁶ DIBP, I, I, § XVII, 4 (p. 46 = I, 63-64). Il testo di Gal 3,25 [24] recita: «Così la Legge è stata per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede», su cui v. B. Ramazzotti, *La lettera ai Galati*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 307 ss.

²⁷ Cfr. A. Sacchi, *San Paolo. Lettera ai Romani*, cit., 160.

²⁸ DIBP, I, II, § VI, 2, 58-59 = I, 78.

Ancora una volta, sia pure in maniera più sfumata, la legge divina (questa volta la legge evangelica) viene “giudicata” buona a partire dal diritto naturale, e ne viene affermata la non totale sovrapposizione, sottolineandone al contempo il carattere obbligatorio per i Cristiani.

Alla fine segue un’importante precisazione:

Ma per comprendere appieno le parole di Cristo occorre sempre tener conto che la legge data tramite Mosè può essere trattata in due modi: o secondo quel che ha in comune con le altre leggi stabilite dagli uomini – dunque per il fatto che tiene a freno i delitti più gravi col terrore di castighi visibili Eb 2, 2²⁹, e per questa ragione mantiene unito il popolo ebraico nella condizione di società civile, tanto da essere detta <prescrizione carnale> Eb 7, 13 [16]³⁰ e legge delle opere Rm 3, 27³¹ – oppure secondo quel che è proprio della legge divina, in quanto esige anche una purezza di spirito e alcune azioni che, senza incorrere in un castigo temporale, possono essere tralasciate: in questo senso la si denomina <legge spirituale> Rm 7, 14³² che fa gioire l’animo³³.

Nella sua iniziale polemica contro la legge mosaica Paolo l’aveva presentata come una realtà sostanzialmente negativa. Ma ora, in Rm 7,14, egli intende precisare il proprio pensiero: pertanto riprende quanto aveva detto poco prima al v. 12 e sottolinea che in realtà la legge è «spirituale», come lo sono tutte le realtà che provengono direttamente da Dio. L’Apostolo si riferisce in questo caso ai contenuti della legge, i quali sono di origine divina: per lui in tale contesto l’ipotesi di una legge errata o

²⁹ Eb 2,2: «Se infatti la parola trasmessa per mezzo degli angeli si è dimostrata salda, e ogni trasgressione e disobbedienza ha ricevuto giusta punizione...».

³⁰ Eb 7,13 [16]: «Melchisedeck, un sacerdote differente, il quale non è diventato tale secondo una legge prescritta dagli uomini, ma per la potenza di una vita indistruttibile»; v. Zedda, *La lettera agli Ebrei*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 718-719 e 726-727.

³¹ Rm 3,27: «Dove dunque sta il vanto? È stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede».

³² Rm 7,14: «Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono uomo carnale, venduto come schiavo del peccato»; v. B. Ramazzotti, *La lettera ai Romani*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 430 ss.

³³ DIBP, I, II, § VI, 4, 59-60 = I, 79-80.

illegittima non si pone. Paolo però prosegue osservando che, mentre la legge è spirituale, egli è carnale, venduto come schiavo al peccato. In quanto creatura fragile l'uomo è soggetto alle seduzioni del peccato, al quale la legge non è in grado di opporsi in maniera efficace³⁴.

7. Secondo tema: *stato di natura* e *communio primaeva bonorum*

Ma non è solo a proposito del tema delle fonti del diritto che ho sostenuto in passato³⁵ esserci stata una manifestazione del processo di secolarizzazione nel pensiero dell'Autore olandese. Questo processo si sarebbe potuto notare, a mio avviso, anche nell'utilizzazione da parte di Grozio dello schema interpretativo triadico proprio di tutti i grandi giusnaturalisti: *stato di natura*, *contratto sociale*, *Stato politico*. Nel *De iure belli ac pacis* possiamo constatare la presenza *in nuce* di questi tre concetti.

Non si può disconoscere infatti che nel capolavoro groziano sia presente l'idea di uno *status* originario, di una specie di *status naturae integrae* (per usare l'espressione della teologia scolastica), ricevuto più che creato dagli uomini. Quantunque senza espandersi eccessivamente in tentativi di descrizione o di prova, il giurista di Delft ipotizza l'esistenza di questo stato di natura, precedente rispetto alla società civile³⁶, e quindi tanto a ogni fatto dell'uomo³⁷, quanto al diritto positivo³⁸.

In che senso dunque si sarebbe parlato già nell'uso di questa tipologia di una forma di secolarizzazione? Nei teologi medioevali la storia, *historia salutis*, veniva tradizionalmente scandita in tre momenti: *status naturae*

³⁴ Cfr. A. Sacchi, *San Paolo. Lettera ai Romani*, cit., 126.

³⁵ Cfr. *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., 54 ss.; poi riassunto nel mio *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., 172 ss.

³⁶ DIBP, I, IV, § II, 1, 138 = I, 185: «Per natura, come detto in precedenza, chiunque ha diritto di resistere per respingere un'offesa. Ma dal momento che la società politica è stata istituita al fine di mantenere la pubblica quiete, la comunità politica ha senz'altro diritto superiore su di noi e sui nostri averi nella misura in cui ciò è necessario per il conseguimento di tale fine».

³⁷ Cfr. DIBP, III, VII, § I, 1, 706 = III, 141.

³⁸ Cfr. DIBP, I, I, § X, 7, 36 = I, 51.

integrae, status naturae lapsae, status gratiae, cioè la condizione integra di Adamo ed Eva prima del peccato originale, lo stato della natura umana decaduta dopo il peccato originale e prima della Redenzione, la condizione dell'uomo dopo la Redenzione.

Il passo più significativo in proposito è quello relativo alla *communio primaeva bonorum* e all'origine della proprietà privata:

Tanto al momento della creazione quanto più tardi, allorché il mondo rinacque dal diluvio, Dio conferì al genere umano un diritto sulle cose a esso inferiori per natura. [...] Di conseguenza era permesso a ogni uomo impadronirsi a proprio uso di quel che voleva e consumare qualsiasi cosa potesse essere consumata. Un tale stato avrebbe potuto durare se gli uomini avessero continuato a condurre una vita molto semplice o se avessero praticato una lodevole e reciproca carità. Una di queste due condizioni – la comunanza improntata a grande semplicità – si può ancora osservare presso talune popolazioni dell'America, le quali per molti secoli e senza difficoltà sono rimaste legate a questo costume. L'altra condizione – la comunanza dovuta alla sola carità – denotò in passato gli Esseni nonché, in seguito, i primi Cristiani che vivevano a Gerusalemme: ed è ancor oggi propria dei non pochi individui che conducono una vita ascetica [...] Tale semplicità sembra ricevere da un sapiente ebreo³⁹ il nome di <incorruttibilità>, mentre Paolo apostolo 2 Cor 11, 3⁴⁰, la designa come <schiettezza [semplicità e purezza]>, alla quale oppone l'abile scaltrezza⁴¹.

Nella prospettiva teologica, nello *status naturae integrae* l'uomo era creato buono, l'uomo era in una situazione di felicità. E nello stato di natura groziano? In Grozio, che è il primo dei giusnaturalisti moderni, lo

³⁹ Sap 3,24. Così anche Paolo in Ef 6,24: «La grazia sia con tutti quelli che amano il Signore nostro Gesù Cristo con amore incorruttibile». Peraltro, in Tt 2,17 [7]: «Esorta ancora i più giovani a essere prudenti, offrendo te stesso come esempio di opere buone: integrità nella dottrina, dignità ...», egli usa il termine *integrità*; cfr. P. Dacquino, *San Paolo, Le lettere della cattività (Ai Filippesi – A Filemone – Ai Colossesi – Agli Efesini)*, VI. *La lettera agli Efesini*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 634 e S. Zedda, *Le lettere pastorali*, ivi, 683.

⁴⁰ 2 Cor 11,3: «Temo però che, come il serpente con la sua malizia sedusse Eva, così i vostri pensieri vengano in qualche modo traviati dalla loro semplicità e purezza nei riguardi di Cristo».

⁴¹ DIBP, II, II, § II, 1, 186 = II, 28-30.

stato di natura non verrebbe a coincidere con lo *status naturae integrae* della teologia, ma sarebbe la somma di *status naturae integrae* e *status naturae lapsae*, in forma larvatamente secolarizzata. Per l'Autore olandese, gli uomini originariamente erano felici, e fra essi sussisteva una *communio primaeva bonorum*: alle origini della storia i beni erano in comune. Ma una condizione di comunione avrebbe potuto durare solo se gli uomini avessero conservato un atteggiamento di disponibilità e di amore reciproco, che storicamente non si è dato. Non essendosi verificata la continuità di questo amore reciproco, *propter defectum amoris* sarebbero sorti conflitti per la distribuzione dei beni, e sulla progressiva rovina della comunione sarebbe sorta la proprietà privata: in altre parole sarebbe diventata necessaria l'istituzione della proprietà come regime giuridico ordinario.

Grozio, nelle sue opere teologiche, parla esplicitamente del peccato originale, ma nel *De iure belli* sembra alludervi con formule più sfumate: l'idea del peccato originale si scolora, mentre invece questa era un'idea centrale nella tripartizione medioevale. Sfuma la causa, rimane l'effetto: la scomparsa della *communio primaeva bonorum* implica il sorgere della proprietà privata. La proprietà non viene però indicata come la *causa* dei mali degli uomini (lo sarà in Rousseau), ma come un *effetto* del *defectus amoris*; infatti ciò che veniva ipotizzato come situazione ottimale era la *communio primaeva*. Se dunque lo stato di natura segna la perdita della *communio primaeva* e la caduta nella proprietà privata, se si vede il regime di proprietà come in parte una perdita della felicità originaria, la connotazione con cui si presenta tale istituto è velatamente negativa.

Ora, rileggendo questo passo, a parte lo stereotipo dell'America come luogo pseudo-storico (verrebbe quasi da dire il "luogo non-luogo"), che sarà usato anche da Hobbes, Locke e Rousseau⁴², esistente più nella fantasia dei giusnaturalisti che nella realtà, ossimoro di una situazione definita storica, ma immaginata in un ambiente ipotetico⁴³, importante mi

⁴² V. sul tema il mio *Storicità e ipoteticità dello stato di natura nelle dottrine giusnaturalistiche del sec. XVII*, in H. Pedroso de Moraes Feltes, U. Zilles (a cura di), *Filosofia: Diálogo de Horizontes. Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*, Caxias do Sul-Porto Alegre, 2001, 139-148.

⁴³ Sul tema della rilevanza storica o ipotetica dello stato di natura nel moderno pensiero giusnaturalistico v. H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen*

pare l'accento all'Eden contenuto in 2 Cor 11,3. In questa lettera Paolo si era assunta la responsabilità di presentare la comunità di Corinto come la sposa ideale che va incontro al suo sposo come «vergine casta», con la semplicità e la purezza originaria e non come Eva che, secondo la narrazione di Gen 3,13, si era lasciata sedurre dal serpente⁴⁴. Il tema del peccato originale è dunque ancora presente, sia pure indirettamente e sullo sfondo.

Importante, sotto un altro punto di vista, è sottolineare una precisa distinzione groziana:

Occorre inoltre notare che, se guardiamo esclusivamente al *diritto naturale*, il diritto di proprietà appartiene soltanto a chi è provvisto dell'uso di ragione. Tuttavia il *diritto delle genti* introdusse, per la comune utilità, il principio che sia gli infanti sia i folli potessero acquisire e mantenere un diritto di proprietà, come se fosse il genere umano a rappresentare provvisoriamente la loro persona⁴⁵.

Ricordiamo che il problema se il diritto di proprietà appartenesse al diritto naturale o al diritto delle genti era stato assai dibattuto dalla Prima e dalla Seconda Scolastica. Così ad esempio Charles R.S. Harris, a proposito di Duns Scoto, dopo avere rilevato che nelle opere del teologo francescano si può trovare «uno *statement* davvero interessante e completo [del contratto sociale] presentato in maniera tale da evitare alcune esagerazioni presenti negli scrittori più tardi (Hobbes, Locke e Rousseau)», afferma che per il *Doctor Subtilis* «il diritto di proprietà non è stato istituito né mediante un divino comandamento, né per una legge di natura, ma come il risultato di una attività umana positiva fatta in accordo con i dettami della ragione allo scopo di assicurare il benessere della comunità dopo la caduta dell'uomo dallo stato di grazia»⁴⁶.

Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith, Göttingen, 1973, cap. II; E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 102 ss.

⁴⁴Cfr. A. Pitta, *San Paolo. Seconda lettera ai Corinzi*, [commento esegetico e spirituale], Roma, 2008, 142.

⁴⁵DIBP, II, III, § VI, 207 = II, 58.

⁴⁶Cfr. Ch.R.S. Harris, *Duns Scotus*, Bristol, 1994, vol. II, 346 ss., citato da F. Bottin, *Giovanni Duns Scoto sull'origine della proprietà*, in *Rivista di Storia della filosofia*, 52,

Grozio fa riferimento a Paolo:

A tale proposito non sarebbe sbagliato fare riferimento a quanto afferma l'apostolo Paolo Gal 4, 1⁴⁷ ossia che il pupillo, ancorché sia il proprietario delle fortune paterne, fintantoché è giovane, non differisce in nulla dai servi – ovviamente per quanto riguarda l'esercizio del diritto di proprietà⁴⁸.

In Gal 4,1 l'Apostolo aveva detto che tutti gli uomini indistintamente, ebrei e pagani, prima di Cristo e a prescindere da Lui, non avevano accesso all'eredità ed erano nella condizione di minorenni e di schiavi, asserviti, come a tutori e amministratori, a istituzioni alquanto imperfette⁴⁹. Paolo in questo caso serve a Grozio da parametro per porre un limite all'esercizio di una norma del diritto naturale.

8. Terzo tema: Stato e potere politico: quattro considerazioni

Il movimento dottrinale attraverso il quale il razionalismo politico raggiunse la sua espressione più sistematica in età moderna fu senza dubbio quello della *Scuola del diritto naturale* laico. Raccogliendo ad unità tutti i molteplici fermenti, pose le basi della nuova prospettiva politica. È dal robusto tronco unitario del giusnaturalismo che fioriranno le grandi ideologie politiche che si affronteranno poi nel corso degli anni: quella dell'assolutismo hobbesiano, quella del liberalismo lockiano e quella della democrazia rousseauiana⁵⁰.

1997, 48; fondamentale lo studio di P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in Id. (a cura di), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Atti dell'Incontro di studio di Firenze (16-19 ottobre 1972), Milano, 1973, 117-222. Per la distinzione fra *ius naturale* e *ius gentium*, v. il mio *El jus gentium de Vitoria a Pufendorf. Radiografía de un concepto*, nel vol. coll. di J.M. Beneyto (a cura di), *Imperio, Globalizació y, Derecho internacional*, Madrid, 2022, 199-227.

⁴⁷ Gal 4,1: «Dico ancora: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto, ma dipende da tutori e amministratori fino al termine stabilito dal padre».

⁴⁸ DIBP, II, III, § VI, 207 = II, 59.

⁴⁹ Cfr. B. Ramazzotti, *La lettera ai Galati*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 311.

⁵⁰ Cfr. E. Opocher-F. Todescan, *Compendio di storia delle dottrine politiche*, Milano, 2012. 114.

Per quanto riguarda il pensiero politico di Grozio, si possono fare quattro considerazioni.

Prima considerazione: l'origine naturale del potere

È necessario anzitutto riflettere sulla *premessa unitaria* del giusnaturalismo. Una simile premessa è indissolubile dalla funzione autenticamente rappresentativa e non più meramente strumentale che le dottrine politiche classiche, di cui pur si era alimentata la *Weltanschauung* medioevale, assunsero entro la nuova realtà politica. Questa premessa consiste nella tesi dell'*origine naturale del potere* e occorre riconoscere che il faticoso costituirsi dello Stato moderno sulle rovine del *Sacrum Imperium* confermava pragmaticamente quelle tesi di cui Aristotele prima, gli Stoici e gli Epicurei poi, si erano fatti portatori all'interno di un'esperienza politica per tanti versi affine a quella moderna⁵¹. Per i giusnaturalisti è nell'umana natura che il potere trova il suo fondamento e la sua giustificazione⁵².

E Grozio? Sottolineiamo in quest'ottica il passo del *De iure belli* dedicato a *legge evangelica e potere politico*:

Nel Nuovo Testamento, prescrivendo di dare a Cesare quel che è di Cesare, Cristo volle far capire ai propri discepoli che alla pazienza, quando necessaria, andava abbinata un'obbedienza al sommo potere non minore, se non addirittura maggiore, di quella che gli Ebrei dovevano ai re d'Israele. Che cosa ciò implicasse è spiegato in termini più ampi da un interprete eccellente come l'apostolo Paolo (Rm 13, [2-5]), il quale, illustrando i doveri dei sudditi, dice fra l'altro che "chi dunque si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio: e quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna". Poco oltre aggiunge che "chi esercita il potere è infatti ministro di Dio per il tuo bene". E di seguito: "perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza"⁵³.

⁵¹ Cfr. N. Matteucci, *Lo Stato moderno: Lessico e percorsi*, Bologna, 1993.

⁵² Cfr. E. Opocher-F. Todescan, *Compendio di storia delle dottrine politiche*, cit., 114-115.

⁵³ DIBP, I, IV, § IV, 1, 140-141 = I, 188.

Nel fondamentale capitolo 13 della *Lettera ai Romani* Paolo chiede a tutti di sottomettersi alle autorità: il verbo «sottomettersi» richiama l'idea di un ordine al quale è necessario adeguarsi. Quest'ordine contempla l'esistenza di «autorità» quali sono i magistrati dell'amministrazione romana. A conferma di tale direttiva vengono portate due motivazioni. *In primo luogo* che non esiste autorità se non da Dio e che le autorità esistenti sono stabilite da Dio. L'Apostolo riconosce quindi che nel piano divino rientra la presenza di autorità politiche e amministrative alle quali il Cristiano deve sottomettersi. Si tratta di un'affermazione non estranea all'Antico Testamento⁵⁴, ma soprattutto che riflette il pensiero dei Giudei ellenisti, al quale si sono ispirate le comunità paoline alla fine del I secolo. Da questo concetto di autorità deriva un'importante conseguenza: chi si oppone all'autorità, si oppone a una disposizione divina⁵⁵.

In secondo luogo la sottomissione all'autorità è necessaria perché la ribellione comporta gravi conseguenze. Infatti coloro che resistono attiranno su di sé la «condanna». Benché non lo dica esplicitamente, l'Apostolo si riferisce qui non tanto al giudizio escatologico di Dio, ma alla condanna pronunciata dall'autorità terrena, la quale ha il diritto di far valere con la forza (*ius gladii*) le proprie decisioni⁵⁶.

Quindi per Grozio il potere si fonda sulla volontà divina, ma non se ne può escludere la "naturalità" nella misura in cui l'ordine naturale è stabilito da Dio.

Seconda considerazione: il contratto sociale

Non si può disconoscere che il giurista di Delft abbia parlato, sia pur sommariamente, del contratto sociale e lo abbia concepito come un fatto storicamente accaduto in un determinato punto temporale, configurandolo quindi non come una categoria logico-trascendentale, ma come un dato cronologicamente accertabile. Mi sono chiesto pertanto a suo tempo se si potesse vedere nel carattere empirico del contratto groziano una

⁵⁴ Cfr. Ger 27,5-11; Prv 8,14. 16; Qo 8,2-4.

⁵⁵ Cfr. A. Sacchi, *San Paolo. Lettera ai Romani*, cit., 195-196, che menziona Sap 6,1-5; 1 Tm 2,1-2; Tt 3,1-2; 1 Pt 2,13-17.

⁵⁶ *Ibidem*.

trasposizione “secolarizzata” di quell’idea di contratto che occupa un posto centrale nella teologia calvinista⁵⁷. Il pensiero di Calvino era espressione, infatti, di una teologia “contrattualista”: l’idea di alleanza, che compare a più riprese nella Sacra Scrittura, ne innervava l’intero tessuto. Il Calvinismo veniva pertanto di continuo ricondotto all’idea di contratto. Nella mentalità calvinista il contratto era al tempo stesso archetipo e fatto dell’*historia salutis*.

Avevo congetturato, dunque, che anche il “calvinista” (arminiano) Grozio se ne fosse servito, ma a tutt’altro livello e con tutt’altro contenuto, come strumento di “salvezza” della società, decaduta (anche) per l’avvento (a seguito del *defectus amoris*) della proprietà. Il nuovo contratto di cui si faceva parola nel *De iure belli ac pacis* era soprattutto un contratto di sovranità: lo Stato trovava il proprio fondamento in un accordo volontario degli individui, riunitisi per porre fine al disordine originato dalla “caduta”⁵⁸.

Tuttavia, come si ricava dalla lettura del Prolegomeno 15, non qualsiasi *pactum subiectionis* era dotato di validità giuridica, ma, pur nella possibile molteplicità dei contenuti empirici, lo erano soltanto quelli che rispettavano determinate condizioni volute da Dio e dalla natura. I *limiti dell’obbedienza* allo Stato erano fissati dal fatto che il contratto non poteva contraddire la volontà divina né la *ratio* in virtù della quale era stato perfezionato.

In questo senso i testi di Paolo sopra menzionati sul fondamento dell’autorità e sul dovere dell’obbedienza corroborano la tesi dei limiti del potere politico.

Terza considerazione: schiavitù e obbedienza

Questo tema generale dell’obbedienza all’autorità, nel caso particolare della schiavitù può esserne considerato in qualche modo una sorta

⁵⁷ Cfr. *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, 71 ss. poi riassunto nel mio *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., 174 ss. La centralità dell’idea di contratto nella teologia calvinista è stata sottolineata da M. Boegner, *L’influence de la Réforme sur le développement du droit international*, in *Recueil des Cours de l’Académie de Droit International de La Haye*, 1, 1925, 273.

⁵⁸ Cfr. M. Boegner, *L’influence de la Réforme*, cit., 300.

di estensione analogica. Tuttavia merita di essere sottolineata, a mio avviso, una specifica motivazione più profonda:

Certamente, nel caso in cui la crudeltà del padrone sia disumana, va approvata l'opinione di chi pensa che anche per quegli schiavi che si sono dati spontaneamente in schiavitù sia possibile pensare alla fuga. Infatti quanto gli Apostoli Gal [ma Ef] 6, 5; 1 Cor 7, 21; Col 3, 22; Tt 2, 9: 1 Pt 2, 16⁵⁹, e gli antichi canoni⁶⁰ stabiliscono per gli schiavi, ovvero che essi non devono sottrarsi al loro padrone, è un precetto di carattere generale, opposto all'errore di coloro che rifiutavano ogni genere di assoggettamento, sia privato sia pubblico, in quanto contrastante con la libertà cristiana⁶¹.

Particolarmente suggestivo mi pare, cioè, il richiamo a 1 Cor 7,21. In tale passo – come sottolinea Rinaldo Fabris⁶² –, Paolo applica ai credenti in Cristo quanto aveva esposto in precedenza sull'*agire paradossale di Dio nella storia*: «La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, essa è potenza di Dio»⁶³. I credenti si salvano, certamente, per la potenza di Dio, ma affidandosi alla parola della croce che, nella prospettiva della sapienza mondana non può apparire che stoltezza. Paolo ricorre a un'espressione sintetica: «mediante quella stoltezza che è propria dell'annuncio (della croce di Cristo)».

Dunque, nella storia si trovano di fronte due realtà e due categorie antitetiche: da una parte il mondo con la sua sapienza, dall'altra Dio con

⁵⁹ Gal [ma Ef] 6,5: «Schiavi, obbedite ai vostri padroni terreni con rispetto e timore, nella semplicità del vostro cuore, come a Cristo»; 1 Cor 7,21: «Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; anche se puoi diventare libero, approfitta piuttosto della tua condizione!»; Col 3,22: «Voi servi, siate docili in tutto con i vostri padroni terreni; non servite solo quando vi vedono, come si fa per piacere agli uomini, ma con cuore semplice e nel timore del Signore»; Tt 2,1: «Tu però insegna quello che è conforme alla sana dottrina»; 1 Pt 2,16: «(Perché questa è la volontà di Dio, che operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti,) come uomini liberi, servendovi della libertà non come di un velo per coprire la malizia, ma come servi di Dio».

⁶⁰ C. 17 q.4 c.37 (c. *Si quis servum*).

⁶¹ DIBP, II, V, § XXIX, 2, 258-259 = II, 135.

⁶² R. Fabris, *San Paolo. Prima lettera ai Corinzi*, [nuova versione, introduzione e commento], Milano, 1999, 46.

⁶³ 1 Cor 1,18.

la Sua (apparente) stoltezza. Il *kosmos* è quello degli esseri umani, che a partire dalla realtà creata in cui risplende la sapienza di Dio sono in grado di conoscerla. Di fatto, però, molti non l'hanno ancora riconosciuta né accolta come presenza benefica⁶⁴; perciò – afferma Paolo –, Dio da sempre, nel suo disegno sapiente, ha deciso di salvare gli uomini secondo la logica della fede⁶⁵.

Quarta considerazione: legge evangelica e potere giudiziario

Un corollario dell'esistenza e della giustificazione del potere politico può essere considerato l'esercizio del potere giudiziario con connessa potestà di punire. Il tema si trova affrontato in due passi. Nel primo passo la legittimità di questo è attestata dalla vita stessa dell'Apostolo (che si era appellato a Cesare) e dal suo insegnamento:

Non tutti gli appelli a un giudice o a un arbitro sono quindi proibiti, nell'opinione di Paolo (1 Cor 4, 4). Egli non proibisce qualunque causa giudiziaria, ma, sull'esempio dei Giudei [...] vieta ai Cristiani di andare a giudizio fra loro nelle aule dei tribunali pagani, Gal [ma Ef] 6, 5; 1 Cor 7, 21; Col 3, 22; Tt 2, 9; 1 Pt 2, 16⁶⁶.

Nel secondo passo è la stessa volontà divina a essere chiamata in causa:

La volontà (di Dio) di punire si manifesta ovunque nelle Sacre Scritture (ad es. Nm 14, 18 e Rm 2, 8)⁶⁷. E il magistrato è stato costituito ministro di questa collera, Rm 13, 4⁶⁸. [...] Emuli della mitezza del Maestro furono gli Apostoli, i quali erano nondimeno soliti usare il potere loro conferito da Dio per punire gli scellerati, 1 Cor 4, 21; 1 Cor 5; 1 Tm 1, 20⁶⁹.

⁶⁴ Sap 13,1-9; Rm 1,19-20.

⁶⁵ Cfr. R. Fabris, *San Paolo. Prima lettera ai Corinzi*, cit., 46.

⁶⁶ DIBP, I, II, § VIII, 4, 69-70 = I, 91-92.

⁶⁷ Rm 2,6-8: «Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere: la vita eterna a coloro che, perseverando nelle opere di bene, cercano gloria, onore, incorruttibilità; ira e sdegno contro coloro che per ribellione disobbediscono alla verità e obbediscono all'ingiustizia».

⁶⁸ Rm 13,4: «L'autorità è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male».

⁶⁹ DIBP, I, II, § VIII, 11, 74 = I, 97-98. 1 Cor 4,21: «Cne cosa volete? Debbo venire a voi con il bastone, o con amore e con dolcezza d'animo?»; 1 Cor 5,5: «questo individuo

In Rm 2,8, Paolo, parlando del *giudizio divino*, fa osservare che Dio ha riservato la vita eterna a coloro che persevereranno nelle opere di bene; userà invece ira e sdegno con coloro che, ribellandosi, disobbediscono alla verità e alla giustizia⁷⁰. Invece in 1 Cor 4,21 l'Apostolo, parlando del *giudizio umano*, dopo avere annunciato la sua prossima visita a Corinto, comunica che in tale occasione intende verificare la consistenza spirituale di certi personaggi vanagloriosi. Aggiunge poi che è pronto a incontrare i Corinzi sia nella veste del pedagogo, che sa adoperare la bacchetta dei precettori per correggere gli indisciplinati, sia nella veste del padre amorevole. Dal contesto si intuisce che Paolo preferisce uno stile di rapporto tra lui e i suoi improntato alla benevolenza⁷¹.

9. Osservazioni finali

In conclusione, possiamo osservare che Paolo viene utilizzato da Grozio a proposito di molti problemi sia di natura giuridica, sia di natura politica.

Sul piano giuridico, per quanto riguarda il *problema della legge*⁷², rileviamo che, mentre della *lex divina* (mosaica ed evangelica) Grozio parla per sottolinearne la non (totale) sovrapposizione con la *lex naturalis*, manca nel *De iure belli ac pacis* il cruciale nodo problematico sollevato da Paolo in Rm 7,7-13. L'Apostolo aveva concentrato qui l'attenzione sulla «legge» per porne in risalto da una parte la santità e dall'altra l'inefficacia ai fini della salvezza, perché non era in grado di sottrarre l'uomo al dominio del peccato e della morte. Così implicitamente ne mostrava la provvisorietà; ma instaurato il regime dello Spirito, questo era in grado

venga consegnato a satana a rovina del suo corpo, affinché il suo spirito possa essere salvato nel giorno del Signore»; 1 Tm 1,20: «tra questi Imeneo e Alessandro, che ho consegnato a satana perché imparino a non bestemmiare».

⁷⁰ Cfr. A. Sacchi, *San Paolo. Lettera ai Romani*, cit., 55.

⁷¹ Cfr. R. Fabris, *San Paolo. Prima lettera ai Corinzi*, cit., 72.

⁷² Per il significato di «legge» in san Paolo, v. F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans*, London, 1963, 52-58; F. Marín, *Matices del termino "ley" en las cartas de San Pablo*, in *Estudios Eclesiásticos*, 46, 1974, 19-46.

di liberare l'uomo dalla schiavitù del peccato, il regime legale mosaico veniva superato⁷³.

L'Apostolo escludeva categoricamente che la legge potesse essere identificata con il peccato. Ma precisando poi il proprio pensiero – come rileva Bruno Ramazzotti⁷⁴ – prima aveva dichiarato che *la legge era certamente santa*, poiché proveniva da Dio e mirava ad unire la creatura al suo Creatore, e poi aveva aggiunto che la legge, rispetto alla concupiscenza (segno della potenza del male nell'uomo) svolgeva una duplice attività: ne svelava la malizia che spingeva l'uomo contro la volontà divina e al tempo stesso la eccitava con le sue proibizioni, moltiplicando così le trasgressioni. In questi due modi rendeva consapevole l'uomo della presenza del peccato nel mondo. E una tesi analoga veniva riproposta in Gal 3,19-24⁷⁵.

Sul piano politico poi, per quanto riguarda il *problema del potere*, il tema dell'obbedienza occupa nel *De iure belli*, così come nelle lettere di Paolo, una posizione di singolare importanza, caratterizzata dal fatto che il giurista di Delft, al pari dell'Apostolo, più che *dimostrare* la fondatezza del potere, spesso predilige *mostrarne* la presenza e l'efficacia. Nell'ambito dello Stato questa funzione di principio e origine è attribuita alla *summa potestas*, la quale è sul piano della politica ciò che Dio è per il creato. Di conseguenza ogni discorso sul potere rinvia inevitabilmente ai testi di Paolo per i quali Dio è il creatore del mondo, dal quale tutti i magistrati terreni ricevono autorità e potestà di comando⁷⁶.

Osserviamo tuttavia di passata che manca nel *De iure belli ac pacis* una particolare sottolineatura del celebre testo di Rm 13,1, con il suo principio *Omnis potestas a Deo*. Nel capolavoro groziano tale testo viene citato solo in forma parafrasata e senza l'accompagnamento di una particolare problematizzazione⁷⁷. In Rm 13,2-4 si accenna solo ai doveri verso le

⁷³ Cfr. B. Ramazzotti, *La lettera ai Romani*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 503, nt. 100.

⁷⁴ *Ivi*, 505-507.

⁷⁵ Cfr. B. Ramazzotti, *La lettera ai Galati*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 304 ss.

⁷⁶ Cfr. M. Scattola, *Ordine e "imperium": dalle politiche aristoteliche del primo Seicento al diritto naturale di Pufendorf*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, 1999, 95.

⁷⁷ DIBP, I. II. § VII, 3, 62 = I, 82.

autorità civili, sottolineando l'obbligo di una docile obbedienza nei loro confronti, dato che esse derivano da Dio il loro potere e hanno il compito di provvedere al bene comune⁷⁸.

Per quanto concerne infine il cruciale *problema della secolarizzazione*, sembra potersi dire che, per quanto riguarda la *secolarizzazione per separazione*, Grozio da un lato non si appoggia a Paolo per fondare la legge naturale (la quale vale *etiamsi daremus*), dall'altro non esaspera la separazione fra *lex divina* e *lex naturalis* (come avrebbe richiesto invece la logica della *secolarizzazione sacra*), ma in qualche misura rovescia il rapporto gerarchico fra le due leggi (ponendo in primo piano la legge naturale, come richiedeva invece la logica della *secolarizzazione profana*). Per quanto riguarda poi la *secolarizzazione per trasformazione* implicita in qualche misura nel ricorso alla nota triade giusnaturalistica (stato di natura, contratto sociale, Stato politico), i molteplici riferimenti ai testi paolini sul fondamento divino del potere politico inducono a ritenere che essa forse *al massimo* era presente *in nuce* nel pensiero di Grozio, ma che il giurista olandese era ancora ben lontano dagli sviluppi successivi, particolarmente da quelli di Rousseau.

⁷⁸Cfr. B. Ramazzotti, *La lettera ai Romani*, in Aa.Vv., *Il messaggio della salvezza*, cit., 446.

LE EPISTOLE PAOLINE NEL PENSIERO MORALE, GIURIDICO E POLITICO DI JOHN LOCKE

Diego Lucci

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Autorità politica e tolleranza religiosa. – 3. Moralità, salvezza e giustizia umana e divina. – 4. Conclusione.

1. *Introduzione*

L'interesse di John Locke per le epistole paoline è ben noto, visto che egli dedicò i suoi ultimi anni di vita alla stesura della *Parafrasi e note alle epistole di San Paolo*, pubblicata postuma, e incompiuta, in vari volumi tra il 1705 e il 1707. Nelle sue opere teologiche, e particolarmente nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* (1695), Locke adottò la dottrina protestante della *sola Scriptura*, secondo cui la Bibbia, contenendo tutto quanto è necessario alla salvezza, rappresenta la sola regola di fede in base a cui elaborare la dottrina cristiana. Egli prestò particolare attenzione ai Vangeli canonici, ma propose una lettura olistica dei testi biblici e sostenne che la Scrittura andasse studiata nella sua interezza, come spiegò nel *Saggio per la comprensione delle epistole di San Paolo* pubblicato con la *Parafrasi*¹. Osservando, nella *Ragionevolezza*, come i discepoli di Cristo fossero spesso perplessi dai suoi insegnamenti, Locke si chiese se invece «San Paolo non fosse [...] per la sua cultura,

¹J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. A.W. Wainwright, Oxford, 1987, vol. 1, 105-107. In questo contributo, le traduzioni dagli originali inglesi all'italiano sono dell'autore. Le traduzioni di versi biblici sono invece prese dalla Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana.

le sue capacità e il suo temperamento, più adatto a essere un apostolo dopo (e non durante) il ministero del nostro Salvatore, e quindi, sebbene fosse un eletto, non fu chiamato dalla Divina Sapienza fino a dopo la resurrezione di Cristo»². Lo studio delle lettere paoline, che secondo Locke elucidano gli insegnamenti di Cristo, ha dunque un ruolo importante nel suo pensiero teologico. Infatti, già nel Settecento la *Parafrasi* attirò l'attenzione di Isaac Newton e di altri intellettuali inglesi, tra cui ministri di culto dissenzienti (cioè protestanti non anglicani) quali James Peirce, Joseph Hallett e George Benson, che presero l'opera di Locke a modello per le proprie analisi delle epistole paoline³. Inoltre, la *Parafrasi* è stata esaminata da studiosi quali Arthur Wainwright, Maria-Cristina Pitassi e Victor Nuovo, che hanno evidenziato l'originalità e il significato delle riflessioni teologiche di Locke in questo scritto⁴.

Tuttavia, l'impatto dei testi paolini sul pensiero morale, legale e politico di Locke, soprattutto in opere diverse dalla *Parafrasi* come la *Lettera sulla tolleranza* (1689), il *Saggio sull'intelletto umano* (1690) e *La ragionevolezza del Cristianesimo*, non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione. Questo contributo si concentra dunque sull'utilizzo che Locke fece delle lettere paoline in merito a questioni morali, legali e politiche. La prossima sezione di questo saggio esamina il ruolo delle epistole paoline, e innanzitutto della *Lettera ai Romani*, nella riflessione lockeana su temi quali la legittimazione dell'autorità politica, la tolleranza religiosa e il carattere morale della vera religione, specialmente nella *Lettera sulla tolleranza* e

² J. Locke, *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, ed. J.C. Higgins-Biddle, Oxford, 1999, 91.

³ A.P.F. Sell, *John Locke and the Eighteenth-Century Divines*, Cardiff, 1997, 62-108; K.I. Parker, *Newton, Locke and the Trinity: Sir Isaac's Comments on Locke's A Paraphrase and Notes on the Epistle of St Paul to the Romans*, in *Scottish Journal of Theology*, 62, 2009, 40-52; A.W. Wainwright, *Locke's Influence on the Exegesis of Peirce, Hallett, and Benson*, in L. Simonutti (ed.), *Locke and Biblical Hermeneutics: Conscience and Scripture*, Cham, 2019, 189-205.

⁴ A.W. Wainwright, *Introduction*, in J. Locke, *Paraphrase*, cit., vol. 1, 1-88; M.C. Pitassi, *Le philosophe et l'écriture: John Locke exégète de Saint Paul*, Genève, 1990; M.C. Pitassi, *Locke's Pauline Hermeneutics: A Critical Review*, in L. Simonutti (ed.), *Locke and Biblical Hermeneutics*, cit., 243-256; V. Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*, Dordrecht, 2011, 103-126.

in altri scritti su questo argomento. Il pensiero morale di Locke viene trattato più ampiamente nella sezione successiva di questo saggio, in cui la sua etica teistica viene connessa alla sua soteriologia e dunque alle sue conclusioni, nei suoi testi filosofici e teologici, riguardo al Giudizio Universale, a ricompense e punizioni ultraterrene, e ai concetti di identità personale e responsabilità morale. Questa sezione chiarisce come l'analisi delle epistole paoline (soprattutto ai Romani, ai Corinzi e ai Galati) abbia contribuito alla definizione della posizione di Locke su questi temi.

2. Autorità politica e tolleranza religiosa

La *Lettera sulla tolleranza*, composta da Locke nel 1685 (in seguito alla revoca dell'Editto di Nantes da parte di Luigi XIV e all'ascesa del cattolico Giacomo II al trono inglese) e pubblicata prima in latino e poi nella traduzione inglese di William Popple nel 1689 (poco dopo la Rivoluzione Gloriosa, con cui si inaugurò il sistema di monarchia costituzionale in Gran Bretagna), è nota per la sua proposta di una netta separazione tra stato e chiesa – anzi, tra stato e chiese, considerato il pluralismo confessionale proposto da Locke. L'obiettivo della *Lettera sulla tolleranza* era non solo di salvaguardare la libertà di culto delle diverse chiese da interferenze delle autorità politiche, ma anche di impedire ai rappresentanti di una o più chiese di condizionare il processo legislativo. La proposta lockeana di una separazione tra stato e chiese si fondava sull'idea che lo stato dovesse occuparsi soltanto di procurare, preservare e promuovere gli interessi civili, derivanti dagli inalienabili diritti naturali a vita, proprietà e libertà sanciti dalla legge di natura, mentre ciascuna chiesa poteva soltanto favorire la ricerca della salvezza da parte dei suoi membri. In altre parole, secondo Locke le autorità politiche devono occuparsi solamente dell'ambito mondano, mentre la sfera d'azione di quelle ecclesiastiche è limitata a dottrine e pratiche finalizzate al perseguimento della salvezza eterna.

Locke fornì tre diverse argomentazioni in sostegno del principio secondo cui l'esercizio del potere politico non si estende a questioni riguardanti la salvezza. La prima argomentazione è che tra le prerogative dei governanti non rientra la «cura delle anime» dei governati, poiché Dio

non ha «mai conferito a nessuno un'autorità tale da costringere qualcuno alla propria religione»⁵. Una simile autorità, inoltre, non può essere «conferita al magistrato con il consenso del popolo, perché nessun essere umano può abbandonare la cura della propria salvezza al punto di lasciare ciecamente alla scelta di un altro [...] quale fede o culto abbracciare»⁶. La seconda argomentazione è che è non solo inutile ma anche impossibile credere per costrizione, poiché il potere dei governanti «consiste solo nella forza esteriore, ma la vera e salvifica religione consiste nella convinzione interiore della mente»⁷. La terza e ultima argomentazione è che, considerata la fallibilità umana, particolarmente in merito a questioni di fede, la possibilità di errori da parte delle autorità politiche implica che imporre una specifica dottrina religiosa ai governati potrebbe porli «nell'obbligo di seguire i loro governanti nelle vie che conducono alla distruzione»⁸.

Locke chiarì che lo stato può e anzi deve intervenire nel caso in cui una chiesa o alcuni suoi membri violino i diritti civili sanciti dalle leggi dello stato. Ma credenze e pratiche religiose *indifferenti*, non provocando alcun nocumento agli interessi civili, devono essere tollerate e dunque protette dallo stato. D'altronde, Locke intendeva impedire alle autorità ecclesiastiche di influenzare la vita politica. Egli, infatti, affermò che il godimento dei diritti civili non dipende dall'accettazione o meno delle dottrine e delle pratiche di una certa chiesa. Dunque, «la scomunica non priva né può privare la persona scomunicata di nessuno dei beni civili che possedeva in precedenza» e che «sono sotto la protezione del magistrato»⁹. Egli inoltre evidenziò il carattere puramente privato delle chiese o società religiose:

Nessuna persona privata ha in alcun modo il diritto di pregiudicare i diritti civili di un'altra persona perché questa appartiene a un'altra chiesa o religione. [...] Nessuna [chiesa] ha alcun tipo di giurisdizione su un'altra,

⁵J. Locke, *A Letter concerning Toleration and Other Writings*, ed. M. Goldie, Indianapolis, 2010, 12.

⁶J. Locke, *Letter*, cit., 12.

⁷J. Locke, *Letter*, cit., 13.

⁸J. Locke, *Letter*, cit., 16.

⁹J. Locke, *Letter*, cit., 19.

nemmeno quando il magistrato civile [...] fa parte dell'una o dell'altra chiesa¹⁰.

Infine, secondo Locke, il potere dei ministri di culto è «limitato ai confini» della loro chiesa e «non può in alcun modo essere esteso agli affari civili»¹¹.

La dottrina lockeana della tolleranza, affermando innanzitutto la separazione tra stato e chiese, è tuttavia lungi dal sostenere una completa libertà di coscienza. La posizione di Locke riguardo ai credenti non affiliati ad alcuna chiesa è infatti ancora oggetto di discussione, poiché Locke, nella *Lettera* del 1689 e in altri scritti precedenti e successivi su questo tema, si concentrò in particolare sulla tolleranza di diverse società religiose e dei loro membri, pur non dichiarando mai intollerabili i credenti che non appartenessero ad alcuna chiesa¹². D'altronde, Locke negò espressamente che atei e cattolici potessero essere tollerati. Per Locke, la legge di natura, con i diritti e doveri a essa intrinseci, deve essere a fondamento delle leggi dello stato, in quanto si tratta di una legge morale eterna, universale e razionale, creata da Dio affinché le Sue creature razionali possano riconoscerla e seguirla, almeno nei suoi aspetti fondamentali. Ma gli atei, non credendo nel Divino Creatore e Legislatore, non credono nemmeno nell'eterna legge morale e nelle ricompense e punizioni divine. Dunque, secondo Locke, gli atei non hanno alcun motivo per comportarsi moralmente, e perciò non possono essere considerati membri affidabili della comunità politica e civile¹³. Considerazioni di natura etica condussero Locke a decretare anche l'intollerabilità dei cattolici. Locke, infatti, biasimava i cattolici per la loro fedeltà innanzitutto al Papa, e quindi a un sovrano straniero, e non alle istituzioni politiche del paese di cui erano cittadini. Inoltre, la loro lealtà al Papa, che essi consideravano infallibile, li portava a seguire principi pratici immorali e nocivi alla pace civile, come l'opinione che la parola data a un «eretico» non

¹⁰ J. Locke, *Letter*, cit., 20.

¹¹ J. Locke, *Letter*, cit., 24.

¹² J.I. Israel, *Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration*, in O.P. Grell, R. Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, 1999, 102-113; D. Lucci, *John Locke's Christianity*, Cambridge, 2021, 174-208.

¹³ J. Locke, *Letter*, cit., 52-53.

vada mantenuta, o il principio secondo cui «i re scomunicati perdono le loro corone e i loro regni»¹⁴.

Nonostante i suoi limiti, la posizione di Locke in merito alla tolleranza religiosa rappresentava comunque un significativo passo avanti, rispetto al principio sviluppato e affermatosi nell'ambito della chiesa medievale, e poi accolto anche dalle principali confessioni protestanti, secondo cui l'appartenenza alla chiesa dominante corrispondeva all'appartenenza alla comunità politica, e i governanti avevano dunque il dovere di sostenere e imporre la vera religione. La revoca dell'Editto di Nantes da parte di Luigi XIV e le misure restrittive contro i *dissenters* in Inghilterra tra gli anni Sessanta del Seicento e la Rivoluzione Gloriosa del 1688-89 (quando il cosiddetto *Toleration Act* esentò perlomeno i protestanti non anglicani dalle sanzioni legali imposte loro in precedenza) sono soltanto due esempi della diffusa intolleranza religiosa dell'epoca in cui visse Locke. Tuttavia, l'intolleranza che si manifestava in misure legali e, spesso, anche in atti di straordinaria violenza (dalla notte di San Bartolomeo nella Parigi del 1572 ai massacri di cattolici irlandesi al tempo di Cromwell) non era il frutto di mero fanatismo, ma si reggeva su fondamenti ideologici che sostanziano il rifiuto di eresie e scismi. Nei vari contesti socio-politici dell'epoca, coloro che rinnegavano la chiesa dominante venivano infatti considerati pericolosi per l'unità della comunità politica corrispondente, o almeno affiliata, a tale chiesa. Inoltre, eretici e scismatici attentavano all'unità di quella che veniva percepita come l'unica vera chiesa. Infine, si riteneva che le loro credenze errate, oltre a condurre loro stessi alla dannazione, potessero anche infettare altri. È in base a queste considerazioni che veniva legittimata la coercizione in materia di religione. Locke invece, rispondendo in tre lettere aperte alle obiezioni mosse dal ministro di culto anglicano Jonas Proast dopo la pubblicazione della *Lettera* del 1689, riteneva tale coercizione non solo inutile, ma perfino dannosa alla salvezza eterna e anche alla pace civile. Secondo Locke, la coercizione in materia di fede conduceva a un diffuso risentimento e, quindi, a una scarsa lealtà allo stato tra coloro che la subivano. Locke si opponeva dunque al principio del «compelle intrare» – un principio tratto dalle Scritture, precisamente da Lc 14,23, e generalmente interpretato, sin dalla lettura che ne diede Agostino, in relazione alla chiesa. Cristo stesso veniva

¹⁴J. Locke, *Letter*, cit., 50-52.

infatti comunemente descritto come colui che aveva autorizzato la coercizione religiosa, e i seguenti versi della *Lettera ai Romani* venivano usati per corroborare questo concetto:

Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna ¹⁵.

Sempre nella *Lettera ai Romani*, Paolo aggiunse inoltre che l'autorità politica «non invano [...] porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza» ¹⁶. Lo stesso Locke, nei manoscritti giovanili noti come *Two Tracts on Government* (1660-1662), aveva approvato la sottomissione assoluta all'autorità politica, seguendo dunque l'esempio di Hobbes, il quale, nel *Leviatano*, aveva peraltro sostenuto il principio paolino secondo cui l'obbedienza ai governanti è comandata da Dio. Opponendosi alla richiesta di tolleranza di dottrine e pratiche indifferenti avanzata dal teologo dissenziente Edward Bagshaw, il giovane Locke aveva dunque giustificato la coercizione, da parte dei governanti, in materia di culto e affiliazione ecclesiastica, al fine di impedire al dissenso teologico di nuocere alla pace civile ¹⁷. Ma già nel manoscritto *Saggio sulla tolleranza* del 1667, Locke modificò radicalmente il proprio punto di vista, offrendo un'argomentazione prudenziale in favore della tolleranza religiosa. In questo manoscritto, Locke dichiarò infatti che erano non le dottrine e pratiche indifferenti di diverse chiese, bensì imposizioni e proibizioni in materia di religione a recar danno alla pace civile ¹⁸.

La stesura del *Saggio sulla tolleranza* seguiva di tre anni la composizione

¹⁵ Rm 13,1-2.

¹⁶ Rm 13,5-6.

¹⁷ E. Bagshaw, *The Great Question concerning Things Indifferent in Religious Worship*, London, 1660; J. Locke, *Two Tracts on Government*, ed. P. Abrams, Cambridge, 1967.

¹⁸ J. Locke, *An Essay concerning Toleration and Other Writings on Law and Politics, 1667-1683*, eds J.R. Milton, P. Milton, Oxford, 2006.

dei *Saggi sulla legge di natura* (1664), in cui Locke abbandonò il positivismo legale dei *Two Tracts* in favore di un giusnaturalismo teistico che egli sostenne, pur sviluppandolo significativamente, fino alla sua morte, avvenuta nel 1704¹⁹. Nei suoi commenti alla *Lettera ai Romani* nella *Parafraresi e note alle epistole di San Paolo*, egli scrisse infatti di «quella regola di rettitudine che Dio ha dato all'umanità, dando loro la ragione», e la descrisse come una «regola naturale ed eterna di rettitudine, che è resa nota agli esseri umani dalla luce della ragione»²⁰. In precedenza, nel *Secondo trattato sul governo* (1689), Locke aveva inoltre chiarito che «nessun potere inferiore umano può limitare» la divina legge di natura, né «fare alcuna legge di prescrizione» contro questa «legge antecedente e fondamentale a tutte le leggi positive», la quale «rappresenta una regola eterna per tutti gli esseri umani, e per i legislatori quanto per gli altri»²¹.

La legge di natura sancisce gli inalienabili diritti naturali a vita, proprietà e libertà, per la cui protezione l'autorità politica è stata stabilita e deve esercitare i propri poteri, a partire da quello legislativo. I magistrati civili devono quindi rispondere del proprio operato ai membri della comunità politica, i cui interessi civili, radicati nei diritti naturali, essi devono adoperarsi per procurare, preservare e promuovere. I membri della comunità politica, essendo in grado di comprendere almeno un nucleo sufficiente della legge di natura (il quale consiste essenzialmente dei diritti naturali e dei doveri corrispondenti a questi), hanno la capacità e il diritto di valutare, e dunque confermare o sostituire, i propri rappresentanti politici alla fine del loro mandato, o anche prima. Locke affermò infatti il diritto di ribellarsi a magistrati che contravvenivano agli interessi civili dei cittadini, e che si pongano così «in uno stato di guerra con il popolo, che viene quindi assolto da ogni ulteriore obbedienza»²².

Per Locke, soltanto un governo le cui decisioni e azioni siano conformi alla legge di natura creata da Dio, e dunque ai diritti naturali

¹⁹ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden, Oxford, 1954.

²⁰ J. Locke, *Paraphrase*, cit., vol. 2, 496, 502. Cf. Rm 1,32, 2,26.

²¹ J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, 1988, 226, 380, 358.

²² J. Locke, *Two Treatises*, cit., 412-413.

intrinseci alla legge di natura, va obbedito come sostenuto da Paolo nella *Lettera ai Romani*. Lungi dal negare la concezione paolina dell'obbedienza all'autorità civile in quanto stabilita da Dio, Locke la adattò al proprio sistema politico, ponendo il rispetto dei diritti naturali (che sono stati concessi da Dio a tutti gli esseri umani e sono alla base degli interessi civili) da parte dei governanti come requisito minimo per l'obbedienza da parte dei governati (cui Dio ha dato il potere di scegliere i propri rappresentanti politici). A tal proposito, nel confutare la posizione di Jonas Proast nella *Terza lettera per la tolleranza* (1692), Locke citò Paolo per avvalorare la sua tesi secondo cui i governanti che «hanno ricevuto tutto il loro potere da coloro che, secondo la legge di natura, avevano la capacità di conferirlo, possono essere giustamente chiamati poteri ordinati da Dio, essendo stati scelti da coloro cui Dio aveva dato l'autorità per farlo»²³. In questo modo, Locke si assicurò che il sistema di governo rappresentativo che egli proponeva fosse in linea con il suddetto principio paolino secondo cui bisogna essere sottomessi alle autorità costituite perché «non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio»²⁴ – un principio che, invece, veniva comunemente utilizzato per sostenere il diritto divino dei monarchi assoluti.

Locke fece riferimento alle epistole paoline anche per corroborare la propria difesa della libertà di culto come di un diritto sancito da Dio, e dunque inviolabile da parte dei magistrati civili. A tal riguardo, nella *Lettera sulla tolleranza* Locke descrisse specifici riti e cerimonie come «mere circostanze del culto, che la prudenza di ogni Chiesa può adottare in base a quanto sarà giudicato più utile ai fini dell'ordine, della decenza e dell'edificazione»²⁵. Queste parole riecheggiano l'invito di Paolo a fare in modo che «tutto avvenga per l'edificazione» e «decorosamente e con ordine»²⁶. Locke credeva infatti che praticare il culto in seno a una chiesa promuovesse l'ordine, la decenza e l'edificazione dei fedeli. Egli considerava tuttavia le caratteristiche specifiche di ciascun

²³ J. Locke, *Letter*, cit., 75.

²⁴ Rm 13,1.

²⁵ J. Locke, *Letter*, cit., 36.

²⁶ 1 Cor 14,26, 14,40.

culto come «cose indifferenti», e nella *Terza lettera per la tolleranza* giustificò le relative divergenze tra le varie chiese cristiane riferendosi alla testimonianza di Paolo su alcuni contrasti tra i primi seguaci di Cristo. Pur essendo uniti dalla fede nell'Unico Dio e in Gesù Cristo, i primi cristiani erano infatti in disaccordo riguardo a questioni inessenziali alla salvezza:

Ammetto facilmente che il nostro Salvatore abbia pregato affinché tutti fossero uniti in quella santa religione che insegnò loro, e in quella stessa preghiera insegnò cos'è quella religione: questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e Gesù Cristo che tu hai mandato (Gv 17,3). Ma ci si deve aspettare che per questo motivo fossero tutti della stessa opinione riguardo a cose non necessarie alla salvezza? Infatti, qualunque fosse l'unità per cui il nostro Salvatore pregò, è certo che gli Apostoli stessi non erano tutti d'accordo riguardo a ogni cosa: ma persino i principali di loro hanno avuto divergenze tra loro in materia di religione, come è noto (Gal 2,11) ²⁷.

Secondo Locke, non è dunque un problema serio se diverse chiese cristiane sono in disaccordo riguardo a questioni non fondamentali per la salvezza, come chiarì nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*:

Moltissime delle verità rivelate nel Vangelo, come ognuno ammette e deve ammettere, una persona può ignorarle; anzi, può anche non crederci, senza alcun rischio per la sua salvezza: come è evidente dal fatto che coloro che, pur riconoscendone l'autorità, divergono nell'interpretazione e nel significato di diversi testi della Scrittura non ritenuti fondamentali ²⁸.

Il medesimo atteggiamento tollerante riguardo ad aspetti della dottrina e del culto inessenziali ai fini della salvezza caratterizza il manoscritto del 1688 *Pacifick Christians*, in cui Locke espone i principi basilari per la gestione di una chiesa cristiana facendo riferimento alla *Lettera a Tito*:

Poiché la religione cristiana che professiamo non è una scienza nozionistica finalizzata a fornire speculazioni al cervello o discorsi alla lingua, ma una

²⁷ J. Locke, *Letter*, cit., 80.

²⁸ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 168.

regola di giustizia che influenza le nostre vite, avendo Cristo donato se stesso per riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo pieno di zelo per le opere buone (Tt 2,14), professiamo che l'unico compito delle nostre assemblee pubbliche sia quello di esortarci a tal fine e, mettendo da parte ogni controversia e questione speculativa, istruirci e incoraggiarci a vicenda nel dovere di condurre una vita retta, il che è riconosciuto come il grande compito della vera religione, e pregare Dio perché il Suo Spirito ci assista per l'illuminazione del nostro intelletto e la sconfitta delle nostre corruzioni, affinché possiamo rendergli un servizio ragionevole e accettabile e dimostrare la nostra fede con le nostre opere. Proponendo a noi stessi e agli altri l'esempio del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo come grande modello da imitare²⁹.

Come dimostra *La ragionevolezza del Cristianesimo*, Locke identificava la vera religione con la «verità» del Vangelo, e riteneva che per salvarsi fosse necessario credere alle verità fondamentali del Cristianesimo, comunicate chiaramente nelle Scritture. Tali verità fondamentali consistevano nell'esistenza di Dio e nella missione messianica di Gesù, e dunque nel valore salvifico del suo messaggio. Come dichiarò nella *Lettera sulla tolleranza*, Locke riteneva quindi che «tutti gli ammonimenti caritatevoli e gli sforzi affettuosi per distogliere gli esseri umani dagli errori» fossero «il più grande dovere di un cristiano»³⁰. D'altronde, egli sostenne che «qualunque violenza e costrizione devono essere evitate» se «un essere umano non viola il diritto di un altro con le sue opinioni errate e la sua maniera di culto sbagliata, e la sua perdizione non pregiudica gli affari di un altro essere umano», in quanto «la cura della salvezza di ciascun essere umano pertiene soltanto a lui»³¹. Locke si riferì espressamente a Paolo nel sostenere che una chiesa cristiana non può esigere la negazione dei diritti civili ai cittadini che appartengono a una diversa società religiosa, incluse comunità non cristiane:

Né un pagano, né un maomettano [*sic*], né un ebreo possono essere esclusi dai diritti civili dello stato a causa della loro religione. Il Vangelo non

²⁹ J. Locke, *Letter*, cit., 183. La *Lettera a Tito*, tradizionalmente attribuita a Paolo, in realtà è di attribuzione incerta.

³⁰ J. Locke, *Letter*, cit., 46.

³¹ J. Locke, *Letter*, cit., 45-46.

comanda nulla del genere. La chiesa, che non giudica coloro che ne sono al di fuori (1 Cor 5,12-13), non lo desidera. E lo stato, che accoglie indifferentemente tutti gli esseri umani onesti, pacifici e laboriosi, non lo richiede ³².

Riguardo ai metodi da utilizzare a fini conversionistici, Locke fece riferimento alla *Lettera ai Galati* nell'affermare che, «se bisogna dar credito al Vangelo e agli Apostoli, nessuno può essere un cristiano senza la carità e senza *quella fede che opera* non con la forza, ma con *l'amore*» ³³. Questo era l'esempio che Gesù Cristo aveva offerto ai suoi seguaci, invitandoli a convertire gli altri con metodi pacifici e non violenti, come Locke osservò riferendosi, seppur non esplicitamente, alla descrizione offerta da Paolo, nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, delle armi non «carnali» che Dio ha dato per diffondere la vera religione:

Non c'è quindi da stupirsi se coloro che non lottano realmente per il progresso della vera religione e della chiesa di Cristo fanno uso di armi che non appartengono alla guerra cristiana. Se essi, come il capitano della nostra salvezza, desiderassero sinceramente il bene delle anime, seguirebbero le orme e il perfetto esempio di quel principe della pace, che mandò i suoi soldati a sottomettere le nazioni e a radunarle nella sua chiesa non armati di spada o altri strumenti di forza, ma preparati con il Vangelo della pace e con l'esemplare santità della loro condotta. Questo era il suo metodo ³⁴.

In merito alla condotta dei cristiani, nella *Lettera sulla tolleranza* Locke osservò che, purtroppo, molti membri di chiese cristiane si concentravano sul tentativo di convertire altri, spesso anche con la forza, nonostante tollerassero vizi quali «*prostituzione, frode, malizia e simili enormità* (Rm 1), che secondo l'Apostolo sono manifestamente frutto della corruzione pagana» ³⁵. Questi vizi, secondo Locke, sono «certamente più contrari alla gloria di Dio, alla purezza della chiesa e alla salvezza delle anime, rispetto a qualsiasi dissenso coscienziioso da decisioni ecclesiastiche, o rispetto alla separazione dal culto pubblico, accompagnata tuttavia

³² J. Locke, *Letter*, cit., 59.

³³ J. Locke, *Letter*, cit., 8. Cf. Gal 5,6.

³⁴ J. Locke, *Letter*, cit., 11. Cf. 2 Cor 10,3-4.

³⁵ J. Locke, *Letter*, cit., 9. Cf. Rm 1,29-31.

da una vita di innocenza»³⁶. E Locke sostenne la propria posizione riferendosi, ancora una volta, a Paolo:

Ora, pur supponendo che le divisioni che esistono tra le varie sette possano essere considerate d'ostacolo alla salvezza delle anime, non si può negare che *l'adulterio, la fornicazione, l'impurità, la lascivia, l'idolatria e altre cose simili sono opere della carne*, riguardo alle quali l'Apostolo ha espressamente dichiarato che *chi le compie non erediterà il Regno di Dio* (Gal 5)³⁷.

Questi riferimenti a testi paolini che evidenziano la portata morale dell'insegnamento di Cristo denotano l'importanza dell'elemento etico della soteriologia lockeana, la quale, essendo anche connessa alla posizione di Locke su identità personale e responsabilità morale, beneficiò della sua attenta considerazione di varie epistole paoline, come è chiarito nella prossima sezione di questo contributo.

3. Moralità, salvezza e giustizia umana e divina

La più nota e importante opera teologica di Locke è *La ragionevolezza del Cristianesimo*, che tratta della questione della giustificazione, cioè di cosa giustifica i credenti che hanno peccato e ne rende quindi possibile la salvezza. Locke considerava la divina legge di natura come accessibile alla ragione naturale, almeno in linea di principio, e riteneva che la ragione umana ne comprendesse effettivamente almeno un nucleo sufficiente. Tuttavia, sia nel *Saggio sull'intelletto umano* che nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, egli osservò che, sebbene l'etica fosse una scienza dimostrabile, l'imperfezione e la debolezza della natura umana, insieme ai vizi diffusi in tutte le società, alle frodi sacerdotali e alla corruzione politica, avevano sempre impedito alla ragione naturale di scoprire la legge di natura nella sua interezza. A tal riguardo, egli scrisse nella *Ragionevolezza*: «La ragione umana non assistita ha fallito nel suo grande e vero compito riguardante la moralità. Non ha mai elaborato, partendo da principi indiscutibili e da chiare deduzioni, un

³⁶J. Locke, *Letter*, cit., 9.

³⁷J. Locke, *Letter*, cit., 10. Cf. Gal 5,19-21.

intero sistema della legge di natura»³⁸. È per questo motivo che Dio stabilì la legge della fede attraverso Cristo. Secondo questa legge, ai fini della salvezza è necessario accettare l'esistenza di Dio, che Locke riteneva di aver dimostrato, nel *Saggio sull'intelletto umano*, utilizzando la prova fisico-teologica e una versione della prova cosmologica che presentava anche elementi tipici di un'argomentazione antropologica sull'esistenza di Dio.

Inoltre, secondo la legge della fede, è necessario credere che Gesù è il Messia, il quale non solo ha riaffermato la legge di natura, ma ha anche rivelato verità che la ragione non assistita non può scoprire da sé. Gesù ha infatti rassicurato l'umanità riguardo all'esistenza di ricompense e punizioni ultraterrene e, siccome «conosceva fin troppo bene la nostra natura e la debolezza della nostra costituzione»³⁹, ha rivelato la misericordia divina per i fedeli: «Solo Dio giustifica, o può giustificare o rendere giusti coloro che per le loro opere non lo sono: e lo fa considerando la loro fede come rettitudine, cioè come una completa osservanza della legge»⁴⁰. Ma la fede che giustifica deve comunque essere accompagnata dal pentimento per il peccato e dal conseguente, costante, sincero sforzo di obbedire alla legge morale divina. Infatti, pur osservando che «nella legge della fede, alla fede è concesso di supplire alla mancanza della piena obbedienza», Locke precisò che «una completa obbedienza e libertà dal peccato devono tuttora essere sinceramente ricercate»⁴¹. A questo proposito, la posizione di Locke diverge dalla teoria calvinista della predestinazione, dalla tesi riformata di una grazia divina irresistibile e dalla dottrina protestante della *justificatio sola fide*. La soteriologia lockeana è invece vicina a correnti anti-calviniste quali arminianesimo e socinianesimo, secondo cui la grazia divina si limita ad assistere gli esseri umani (i quali sono in grado di accettarla, e dunque aver fede, o rifiutarla) e le opere morali hanno un ruolo importante nel perseguimento della vita eterna⁴². Per Locke, la salvezza è quindi una questione di libero arbitrio.

³⁸J. Locke, *Reasonableness*, cit., 150.

³⁹J. Locke, *Reasonableness*, cit., 120.

⁴⁰J. Locke, *Reasonableness*, cit., 21.

⁴¹J. Locke, *Reasonableness*, cit., 19, 130.

⁴²D. Lucci, *John Locke's Christianity*, cit., 49-105.

Egli, infatti, riteneva che tutti gli esseri umani desiderassero godere dei piaceri ed evitare i dolori, e fossero liberi di decidere della propria condotta, avendo il «potere di sospendere l'esecuzione e la soddisfazione dei desideri» (come spiegò nel capitolo «Sul potere», rivisto e ampliato nella seconda edizione del *Saggio sull'intelletto umano* pubblicata nel 1694, poco prima della *Ragionevolezza*)⁴³. Questo potere ci consente di «considerare gli oggetti» dei nostri desideri e comprendere che «le ricompense e le punizioni di un'altra vita, che l'Onnipotente ha stabilito come applicazioni della sua legge, hanno una portata sufficiente a determinare la scelta, a scapito di qualsiasi piacere o dolore che questa vita possa offrire»⁴⁴.

La giustizia divina viene dunque esercitata attraverso ricompense e punizioni ultraterrene, che tuttavia la ragione naturale può soltanto riconoscere come «possibili e probabili», ma non scoprire da sé⁴⁵. Infatti, il *Saggio sull'intelletto umano* descrive il fatto che «i morti risorgeranno, e vivranno di nuovo» come un esempio di verità rivelata che, essendo al di là delle capacità di scoperta della ragione naturale, è una «materia di fede»⁴⁶. Avendo descritto, nel *Saggio*, la fede come assenso a cose rivelate da Dio, nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* e nelle due *Vindications* di questo libro Locke sostenne l'autorità divina delle Scritture in base a tre fattori, e cioè la compatibilità delle profezie messianiche veterotestamentarie con il loro adempimento narrato nel Nuovo Testamento, l'eccellenza dell'insegnamento morale di Cristo, e i miracoli di quest'ultimo⁴⁷. Locke riteneva che la fede in Gesù in quanto Messia vincolasse i fedeli a credere nella Bibbia nella sua interezza. Quindi, secondo Locke, l'analisi delle Sacre Scritture contribuisce significativamente al perseguimento della salvezza. Sebbene Locke considerasse i quattro Vangeli canonici come i testi fondamentali per accogliere gli insegnamenti di Gesù, la sua fede nelle Scritture lo portò a esaminare anche le epistole paoline al fine di approfondire la sua comprensione del messaggio di Cristo. Tra i

⁴³ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford, 1975, 263. Nelle note successive, quest'opera è indicata come *Essay*.

⁴⁴ J. Locke, *Essay*, cit., 263, 281.

⁴⁵ J. Locke, *Essay*, cit., 255.

⁴⁶ J. Locke, *Essay*, cit., 694.

⁴⁷ V. Nuovo, *Christianity*, cit., 53-73.

numerosi riferimenti al Nuovo Testamento nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* figurano varie citazioni delle epistole paoline, e anche di passi degli Atti degli Apostoli che trattano di Paolo e della sua opera evangelizzatrice. Locke prese infatti da Paolo il nome della nuova legge stabilita da Dio attraverso Cristo – una legge «che nel Nuovo Testamento è chiamata *Legge della Fede* (Rm 3,27)»⁴⁸. Inoltre, contro letture predestinazionistiche o addirittura antinomiane delle epistole paoline, Locke si servì di Paolo per supportare la propria soteriologia, secondo cui la fede che giustifica è accompagnata dal pentimento per il peccato e dal costante tentativo di rispettare la legge morale divina:

San Paolo, in Eb 11,6, ci dice: *Senza la fede è impossibile essere graditi a Dio*: ma allo stesso tempo ci dice che fede sia. *Perché*, dice, *chi si avvicina a Dio, deve credere che Egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano diligentemente*. Deve essere persuaso della misericordia di Dio e della sua buona volontà verso coloro che cercano di obbedirgli; e avere la certezza che egli ricompenserà coloro che confidano in lui⁴⁹.

Riguardo alla fede che giustifica, Locke aggiunse che i riferimenti a Paolo avrebbero potuto essere ancora più numerosi:

Fai questo e vivrai. Questo è ciò che San Paolo definisce tanto frequentemente come la *legge*, senza alcuna distinzione (Rm 2,13). *Non quelli che ascoltano la Legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la Legge saranno giustificati*. È inutile citare ancora altri passi: tutte le sue epistole ne sono piene, specialmente quella ai Romani⁵⁰.

Secondo Locke, la testimonianza di Paolo ha un ruolo determinante per quanto concerne la messianicità di Gesù e l'essenze dei cristiani dalla legge mosaica, o almeno dai suoi elementi rituali. Riferendosi ai capitoli dal 13 al 18 degli Atti degli Apostoli, nella *Ragionevolezza* Locke citò la predicazione di Paolo per sostenere che Gesù fosse il Messia e il Figlio di Dio, il quale era risorto dopo aver annunciato la legge della fede

⁴⁸J. Locke, *Reasonableness*, cit., 16.

⁴⁹J. Locke, *Reasonableness*, cit., 137. Locke accettava l'allora diffusa ma errata attribuzione a Paolo della *Lettera agli Ebrei*.

⁵⁰J. Locke, *Reasonableness*, cit., 18.

(sebbene Locke non sostenesse il dogma della Trinità e dunque la divinità di Cristo)⁵¹. Locke inoltre menzionò la testimonianza di Paolo per connettere la missione messianica di Gesù alla promulgazione della nuova legge che aveva sostituito la legge mosaica:

E avendo dimostrato che Egli è il Messia, in base alla sua resurrezione dai morti, [Paolo] giunge a questa conclusione (versi 38, 39). *Vi sia dunque noto, fratelli, che per opera sua viene annunciato a voi il perdono dei peccati. Da tutte le cose da cui mediante la legge di Mosè non vi fu possibile essere giustificati, per mezzo di lui chiunque crede è giustificato*⁵².

Pur considerando la legge di Mosè come una legge divina nella sua interezza, Locke individuò due parti in essa. Secondo Locke, gli aspetti della legge mosaica relativi a rituali e cerimonie erano imposti soltanto agli ebrei ed erano validi provvisoriamente, cioè fino alla Venuta di Cristo⁵³. A tal proposito, *La ragionevolezza del Cristianesimo* osserva che «San Paolo dice ai Galati, nel capitolo 4, che non sono soggetti a quella parte della legge che nel verso 3 chiama *elementi del mondo*, e nel verso 9 *deboli e miserabili elementi*»⁵⁴. D'altronde, la parte morale della legge di Mosè, chiamata «legge delle opere», ha validità universale ed eterna, in quanto è identica alla divina legge di natura ed è «dunque, come ci dice San Paolo (Rm 7,12), *santa, giusta e buona*»⁵⁵. Nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* e nella *Parafrasi e note alle epistole di San Paolo*, Locke fece riferimento a una serie di passi paolini, soprattutto dalle lettere ai Romani, ai Corinzi e ai Galati, nell'affermare questa distinzione:

La parte civile e rituale della legge pronunciata da Mosè non obbliga i cristiani, [...] ma la parte morale della legge di Mosè, o legge morale (che è

⁵¹ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 30-33, 114-116. Sulla Cristologia di Locke, vd. J. Marshall, *Locke, Socinianism, «Socinianism», and Unitarianism*, in M.A. Stewart (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford, 2000, 111-182; V. Nuovo, *Christianity*, cit., 75-101; D. Lucci, *John Locke's Christianity*, cit., 134-173.

⁵² J. Locke, *Reasonableness*, cit., 30. Cf. At 13,38-39.

⁵³ R. Russo, *Locke and the Jews: From Toleration to the Destruction of the Temple*, in *Locke Studies*, 2, 2002, 199-223.

⁵⁴ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 20.

⁵⁵ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 13-14.

ovunque la stessa, la regola eterna del diritto) obbliga i cristiani e tutti gli esseri umani ovunque, ed è per tutti gli esseri umani la legge permanente delle opere⁵⁶.

A differenza della legge di Mosè, secondo Locke la legge della fede, stabilita attraverso Cristo, garantisce ricompense e punizioni ultraterrene⁵⁷. Già nel *Saggio sull'intelletto umano*, che descrive l'Aldilà come una verità rivelata soprarazionale, Locke, parafrasando la *Lettera ai Romani*, aveva invitato a considerare «il futuro stato di beatitudine o miseria, e vedervi Dio, il giusto giudice, pronto a *rendere a ciascuno secondo le sue opere: la vita eterna a coloro che, perseverando nelle opere di bene, cercano gloria, onore e immortalità; ma ira e sdegno, tribolazione e angoscia a ogni anima che fa il male*»⁵⁸. Locke trattò della resurrezione dei morti e del Giudizio Universale più estesamente in varie parti della *Ragionevolezza del Cristianesimo* e della *Parafrasi*, oltre a dedicare a questo argomento il manoscritto *Resurrectio et quae sequuntur* (composto intorno al 1699, quando Locke stava lavorando alla *Parafrasi*). Pur esprimendo una posizione agnostica riguardo alla costituzione ontologica delle sostanze, Locke riteneva anima e corpo come distinti ma interdipendenti. Di conseguenza, egli adottò una versione del mortalismo detta tnetopsichismo, secondo cui l'anima muore insieme al corpo, non essendo più sostenuta da quest'ultimo. Tuttavia, secondo Locke, l'anima sarà resuscitata per affrontare il Giudizio Universale, quando le anime dei salvati saranno unite a nuovi corpi, incorruttibili e immortali, che le sosterranno per l'eternità, mentre i dannati sperimenteranno una seconda e definitiva morte, venendo dunque annichiliti⁵⁹.

Sebbene la posizione di Locke sulla resurrezione dei morti e su ricompense e punizioni ultraterrene dimostri molti punti in comune con le tesi di autori sociniani del Seicento quali Johann Crell e Jonas Schlichting, i suoi scritti sul tema sono basati quasi interamente sulla sua lettura di testi paolini. Riguardo alla mortalità umana, Locke scrisse nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*:

⁵⁶ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 20.

⁵⁷ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 17-22.

⁵⁸ J. Locke, *Essay*, cit., 273-274. Cf. Rm 2,6-9.

⁵⁹ D. Lucci, *John Locke's Christianity*, cit., 106-133.

Per *morte* qui non posso intendere altro che un cessare di essere, la perdita di tutte le azioni della vita e dei sensi. Una simile morte colpì Adamo e tutta la sua posterità dopo la sua prima disobbedienza nel paradiso terrestre, e in questa morte avrebbero dovuto giacere per sempre, se non fosse stato per la redenzione di Gesù Cristo ⁶⁰.

Nello stesso libro, Locke descrisse la resurrezione dei morti come resa possibile da un miracolo divino e, basandosi soprattutto sul capitolo 15 della *Prima Lettera ai Corinzi* e su altri testi paolini, in *Resurrectio et quae sequuntur* dichiarò che, dopo la Seconda Venuta di Cristo, «tutti gli esseri umani, per il beneficio offerto da Cristo, saranno riportati in vita» ⁶¹. Nella *Ragionevolezza*, Locke precisò che «l'immortalità e la beatitudine appartengono ai giusti», i quali saranno «reintegrati in una felice immortalità», mentre i malvagi subiranno una «seconda morte» ⁶². Negando che la punizione dei dannati fosse un «tormento senza fine nel fuoco dell'inferno» e la «vita eterna nella miseria» ⁶³, egli dedusse quanto segue dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*:

Lo stato a cui sono destinati gli ingiusti è la cessazione definitiva della vita, cioè di ogni percezione e attività sensoriale. [...] La punizione di coloro che non riconoscono Dio e non obbediscono al Vangelo sarà la distruzione eterna ⁶⁴.

In *Resurrectio et quae sequuntur*, Locke si basò sulla *Lettera ai Romani* nel sostenere che i dannati «non vivranno in eterno», perché «il salario del peccato è la morte» mentre «la ricompensa dei giusti è la vita eterna» e pertanto, dopo il Giudizio Universale, ci sarà «vita per i giusti, per i credenti, per gli obbedienti; e morte per gli empi e i non credenti» ⁶⁵. In questo manoscritto, Locke ripeté che, quando le Scritture descrivono la morte

⁶⁰ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 8-9.

⁶¹ J. Locke, *Writings on Religion*, ed. V. Nuovo, Oxford, 2002, 232.

⁶² J. Locke, *Reasonableness*, cit., 12, 104, 117.

⁶³ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 7.

⁶⁴ J. Locke, *Reasonableness*, cit., 15. Cf. 2 Ts 1,9: «Essi saranno castigati con una rovina eterna, lontano dal volto del Signore e dalla sua gloriosa potenza». La paternità di questa epistola, tradizionalmente attribuita a Paolo, è tuttora dibattuta.

⁶⁵ J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 233. Cf. Rm 6,23: «Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù, nostro Signore».

come «la punizione suprema e l'ultimo stato cui tutti i malvagi devono giungere», per «morte» non si intende «la vita eterna nel tormento»⁶⁶. Nel proporre questa tesi si basò innanzitutto sul seguente verso della *Lettera ai Galati*: «Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà vita eterna»⁶⁷. Locke sosteneva che in questo verso i termini «corruzione» e «vita eterna» sono posti in reciproca opposizione, e per «corruzione» si intende «la dissoluzione e la distruzione finale di una cosa, per cui questa cosa cessa di esistere»⁶⁸.

Riguardo al corpo con cui l'anima di ogni salvato risorgerà, nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* Locke scrisse che i nostri «fragili corpi mortali» saranno trasformati in «corpi spirituali, immortali, alla resurrezione», in base al capitolo 15 della *Prima Lettera ai Corinzi*⁶⁹. A tal proposito, Locke utilizzò il termine «resurrezione dei morti» (e non dei corpi) nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, nella quarta edizione, pubblicata nel 1700, del *Saggio sull'intelletto umano* (correggendo la terminologia usata nelle prime tre edizioni) e nella *Parafrasi e note alle epistole di San Paolo*, specialmente nell'esaminare il suddetto capitolo 15 della *Prima Lettera ai Corinzi*. Attingendo a questo capitolo anche in *Resurrectio et quae sequuntur*, egli spiegò:

I salvati avranno allora corpi spirituali e immortali. [...] Noi tutti saremo trasformati in un batter d'occhio [...] poiché questa cosa corruttibile deve assumere incorruttibilità e questa cosa mortale deve acquisire immortalità. Come? Spogliandosi di carne e sangue con un cambiamento istantaneo perché [...] carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio. [...] Gli esseri umani vivi sono carne e sangue, i morti nelle tombe non sono altro che i resti di carne e sangue corrotti. Ma carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione può ereditare l'incorruttibilità, cioè l'immortalità⁷⁰.

⁶⁶J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 234.

⁶⁷Gal 6,8.

⁶⁸J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 235-236.

⁶⁹J. Locke, *Reasonableness*, cit., 115-116. Cf. 1 Cor 15,54: «Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: *La morte è stata inghiottita nella vittoria*».

⁷⁰J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 232-233.

Nell'analizzare lo stesso capitolo della *Prima Lettera ai Corinzi* nella *Parafrasi*, Locke ribadì che la «corruzione» non può ereditare l'immortalità, e dunque i salvati «riceveranno da Cristo il corpo spirituale» che permetterà loro di «sussistere in perpetuo» in uno «stato di immutabile incorruttibilità»⁷¹. Inoltre, nel discutere della resurrezione dei morti col vescovo Edward Stillingfleet verso la fine del Seicento, egli negò apertamente che «la resurrezione dello stesso corpo» fosse «un articolo della fede cristiana»⁷². Pertanto, quando parlava di «cambiamento» del corpo alla resurrezione, Locke intendeva che Dio, lungi dal resuscitare e modificare il corpo mortale del defunto, avrebbe fornito a ciascun salvato un corpo nuovo, «spirituale» e incorruttibile. Tuttavia, Locke si astenne dal pronunciarsi in merito ai corpi dei dannati al Giudizio Universale, osservando in *Resurrectio et quae sequuntur* che «la Scrittura [...] tace completamente» a tal riguardo⁷³.

Nel capitolo «Su identità e differenza», aggiunto alla seconda edizione del *Saggio sull'intelletto umano* nel 1694, Locke spiegò che è possibile riconoscere una «persona alla resurrezione, sebbene sia in un corpo che nella sua costituzione e nelle sue parti non è esattamente lo stesso che aveva qui»⁷⁴. Considerando la sostanza come un sostrato o supporto sconosciuto delle qualità che percepiamo, Locke non collocò l'identità personale nel corpo, né nell'anima, né in un'unione di anima e corpo. Egli individuò invece l'identità di una persona nella sua *consciousness* – termine traducibile come «consapevolezza», per distinguerlo meglio da «coscienza» (*conscience*)⁷⁵. Per Locke, il termine *conscience* denota infatti «la nostra opinione o giudizio sulla rettitudine morale o pravità delle nostre azioni»⁷⁶. Ciò che Locke intende per «opinione o giudizio» è una valutazione delle nostre azioni che, se unita a un'adeguata considerazione della legge morale divina, è accompagnata da una corretta conclusione

⁷¹ J. Locke, *Paraphrase*, cit., vol. 1, 253-255 (su 1 Cor 15,42).

⁷² J. Locke, *Works*, London, 1824, vol. 3, 303.

⁷³ J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 237.

⁷⁴ J. Locke, *Essay*, cit., 340.

⁷⁵ Sulla teoria lockeana dell'identità personale, vd. R. Boeker, *Locke on Persons and Personal Identity*, Oxford, 2021.

⁷⁶ J. Locke, *Essay*, cit., 70.

riguardo alla loro portata morale e, quindi, da serenità nel caso di buone azioni, o da rimorso nel caso di cattive azioni⁷⁷. Il termine *consciousness*, invece, denota una consapevolezza avalutativa dei nostri pensieri e azioni. Tale consapevolezza, consistendo nella «percezione di ciò che passa nella mente di un essere umano»⁷⁸, è inseparabile dal pensare:

Poiché la consapevolezza accompagna sempre il pensare, ed è ciò che fa sì che ognuno sia ciò che chiama sé e quindi si distingue da tutte le altre cose pensanti, in questo soltanto consiste l'identità personale, cioè l'identità di un essere razionale: e fin dove questa consapevolezza può essere estesa a ritroso fino a qualsiasi azione o pensiero passato, altrettanto lontano giunge l'identità di quella persona⁷⁹.

In Locke, il termine *consciousness*, cioè «consapevolezza», ha dunque un significato duplice, come ha spiegato Shelley Weinberg:

Locke sembra intendere la consapevolezza come (1) uno stato mentale inseparabile da un atto di percezione attraverso il quale siamo consapevoli di noi stessi come percettori, e (2) il sé in atto di cui siamo consapevoli in questi stati di consapevolezza⁸⁰.

Il primo significato indica una condizione psicologica momentanea basata su un'esperienza soggettiva, mentre il secondo denota il fatto oggettivo dell'esistenza diacronica del sé di cui si ha consapevolezza. Pertanto, tale consapevolezza «costituisce la stessa persona e costituisce questo sé inseparabile»⁸¹. La consapevolezza dei propri atti consente a un «essere intelligente» di «ripetere l'idea di qualsiasi azione passata con la stessa consapevolezza che ne aveva in origine», e di considerarsi come «lo stesso sé personale» che ha commesso tale azione in passato⁸². Tutto ciò ha importanti implicazioni morali e anche legali. La teoria lockeana

⁷⁷ J. Locke, *Essay*, cit., 69-72.

⁷⁸ J. Locke, *Essay*, cit., 115.

⁷⁹ J. Locke, *Essay*, cit., 335.

⁸⁰ S. Weinberg, *Consciousness in Locke*, Oxford, 2016, 153.

⁸¹ J. Locke, *Essay*, cit., 341.

⁸² J. Locke, *Essay*, cit., 336.

dell'identità personale era infatti ispirata anche dall'intenzione di fornire ragioni per comportarsi moralmente, considerando l'enfasi posta da Locke su un sistema di ricompense e punizioni e sull'interesse di ogni essere intelligente a perseguire la propria felicità, e non la propria miseria. Secondo Locke, la consapevolezza che accompagna sempre il pensare rende possibile il ricordo di azioni e pensieri passati, ed è quindi indispensabile a comprendere le conseguenze dei propri atti, oltre a essere necessaria (sebbene non sufficiente) affinché la coscienza valuti la portata morale della propria condotta. Grazie a questa consapevolezza, una persona infatti «si ritrova a essere lo stesso sé che ha compiuto questa o quella azione alcuni anni fa, per cui adesso si trova ad essere felice o infelice»⁸³. Locke concepì dunque la persona come soggetta a responsabilità morale e anche legale. A tal riguardo, egli descrisse la parola «persona» come un termine forense nel capitolo «Su identità e differenza»:

[*Persona*] è un termine forense che denota l'appropriazione delle azioni e del loro merito; e quindi si addice soltanto ad agenti intelligenti, capaci di una legge, e di felicità e miseria. Questa personalità si estende oltre l'esistenza presente, in direzione di ciò che è passato, solo grazie alla consapevolezza, mediante la quale essa diventa coinvolta e responsabile, riconosce e si attribuisce le azioni passate, esattamente sulla stessa base e per la stessa ragione che nel presente⁸⁴.

Nello stesso capitolo, Locke definì la persona come «un essere pensante e intelligente, dotato di ragione e riflessione, e in grado di considerarsi come se stesso, la stessa cosa pensante in tempi e luoghi diversi»⁸⁵. Tutti gli elementi di questa definizione rivelano le implicazioni morali della teoria lockeana dell'identità personale. Se utilizzata correttamente, la ragione porta infatti un essere intelligente a usare la propria coscienza per distinguere ciò che è morale da ciò che è immorale. Inoltre, la riflessione è necessaria per utilizzare la libertà, che nel capitolo «Sul potere» Locke descrisse come la capacità di sospendere l'esecuzione di un'azione

⁸³ J. Locke, *Essay*, cit., 345-346.

⁸⁴ J. Locke, *Essay*, cit., 346.

⁸⁵ J. Locke, *Essay*, cit., 335.

fino a quando non si verifichi se tale azione sia coerente con la propria felicità⁸⁶. E Locke riteneva che la vera felicità fosse accompagnata dalla moralità, in quanto paragonava la ricerca della felicità alla «più alta perfezione della natura intellettuale»⁸⁷. Egli invitava dunque a considerare «il vero bene o male intrinseco che è nelle cose», così da agire in linea con «l'eterna legge e natura delle cose»⁸⁸. Inoltre, senza la capacità di considerare «se stesso come se stesso, la stessa cosa pensante in tempi e luoghi diversi», un essere intelligente non potrebbe né agire moralmente, né comprendere la giustizia della punizione o della ricompensa. Infatti, si viene puniti o ricompensati per ciò che si è fatto in un momento precedente e, nella gran parte dei casi, in un altro luogo. Pertanto, la capacità di considerarsi come lo stesso essere intelligente in tempi e luoghi diversi è indispensabile per stabilire la connessione tra un'azione e la ricompensa o la punizione per questa azione. Di conseguenza, «in questa identità personale si fondano tutto il diritto e la giustizia della ricompensa e della punizione»⁸⁹.

Il concetto lockeano di giustizia pertiene alla giustizia umana e anche a quella divina, come indica l'utilizzo di vari passi paolini nel capitolo «Su identità e differenza». In questo capitolo del *Saggio*, Locke fece riferimento alla *Seconda Lettera ai Corinzi* nell'affermare che, al Giudizio Universale, «la sentenza sarà giustificata dalla consapevolezza che tutte le persone avranno del fatto che esse [...] sono le stesse che hanno commesso quelle azioni e meritano quella punizione per tali azioni»⁹⁰. Nello stesso capitolo, Locke inoltre utilizzò una formula presa dalla *Prima Lettera ai Corinzi* (cioè «i segreti del suo cuore saranno manifestati») ⁹¹ per evidenziare che, nel Giorno del Giudizio, ognuno avrà la piena consapevolezza di tutti gli atti commessi in vita e delle loro conseguenze:

⁸⁶ J. Locke, *Essay*, cit., 270.

⁸⁷ J. Locke, *Essay*, cit., 266.

⁸⁸ J. Locke, *Essay*, cit., 268, 271, 351.

⁸⁹ J. Locke, *Essay*, cit., 341.

⁹⁰ J. Locke, *Essay*, cit., 347. Cf. 2 Cor 5,10: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male».

⁹¹ 1 Cor 14,25.

«L'Apostolo ci dice che nel Grande Giorno, quando ognuno riceverà secondo le sue azioni, i segreti di tutti i cuori saranno manifesti»⁹². La stessa formula paolina compare in un altro passaggio di questo capitolo, in cui Locke evidenzia il carattere individuale della responsabilità morale: «Nel Grande Giorno, in cui i segreti di tutti i cuori saranno manifesti, può essere ragionevole pensare che nessuno sarà costretto a rispondere di ciò di cui non sa nulla»⁹³. Ciò significa che nessuno può essere considerato responsabile per azioni commesse da altri, incluso il peccato di Adamo.

Locke infatti negò apertamente la dottrina del peccato originale, secondo cui tutti gli esseri umani nascono in uno stato di depravazione a causa del peccato di Adamo⁹⁴. Nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, egli biasimò coloro che «avrebbero condannato tutta la posterità di Adamo a una punizione eterna e infinita per la trasgressione di Adamo, di cui milioni di persone non avevano mai sentito parlare, e che nessuno aveva autorizzato a trattare per conto suo o a essere il suo rappresentante»⁹⁵. Inoltre, nel manoscritto *Homo ante et post lapsum* (1693), Locke respinse l'opinione che il peccato di Adamo fosse imputato alla sua posterità, e quindi negò che gli esseri umani nascessero in uno stato di corruzione. Pur ammettendo che, in seguito al peccato di Adamo ed Eva, i loro discendenti fossero stati «infettati», Locke precisò che una tale «corruzione» dell'umanità si era diffusa a causa di fattori ambientali, in quanto al di fuori del paradiso terrestre la scarsità di risorse aveva provocato tendenze antisociali. Inoltre, chiarì che la mortalità umana, lungi dall'essere una punizione di tutta l'umanità per il peccato di Adamo, era inerente alla natura umana. In seguito al suo peccato, Adamo fu infatti «scacciato dall'albero della vita» e «iniziò a morire da quel momento, essendo separato da questa fonte di vita». Di conseguenza, «lui e in lui tutta la sua discendenza furono soggetti alla morte»⁹⁶.

La visione lockeana della responsabilità individuale è anche incompatibile con la dottrina della soddisfazione vicaria, secondo cui Cristo si è

⁹²J. Locke, *Essay*, cit., 347.

⁹³J. Locke, *Essay*, cit., 344.

⁹⁴A. Artis, *Locke and Original Sin*, in *Locke Studies*, 12, 2012, 201-219.

⁹⁵J. Locke, *Reasonableness*, cit., 5.

⁹⁶J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 231.

addossato i peccati dell'umanità e li ha espiati attraverso la sua sofferenza sulla croce. Nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, Locke infatti non si pronunciò su questa dottrina, e nella seconda *Vindication* di questo libro la descrisse come controversa, aggiungendo che «soddisfazione» è «un termine non usato dallo Spirito Santo nella Scrittura, ed è spiegato in modi molto diversi da coloro che lo usano»⁹⁷. Inoltre, nei manoscritti *Adversaria Theologica* (composto in gran parte poco prima della *Ragionevolezza*) e *Redemption, Death* (1697), egli descrisse la morte di Cristo, con la sua conseguente resurrezione, come necessaria per confermare la veridicità dei suoi insegnamenti riguardo, in particolare, all'esistenza di un Aldilà con ricompense e punizioni⁹⁸. Tuttavia, secondo Locke, nonostante la consapevolezza delle proprie azioni abbia un ruolo determinante ai fini del ricordo e quindi della valutazione, da parte della coscienza, di tali azioni, e ai fini della comprensione delle conseguenze di queste azioni, non è soltanto in virtù di tale consapevolezza che, al Giudizio Universale, saranno elargite ricompense e punizioni. Nel Giorno del Giudizio, verrà infatti considerato anche il rimorso dimostrato in vita per le cattive azioni commesse, insieme al conseguente ravvedimento e alla fede che supplisce alle mancanze nell'obbedienza alla legge morale divina.

4. Conclusione

Nei suoi scritti politici, Locke si servì di testi paolini per scopi diversi ma interconnessi. Innanzitutto, egli accolse la tesi paolina secondo cui l'autorità politica è stabilita da Dio, ma descrisse i cittadini come coloro cui Dio ha dato la capacità di scegliere i propri governanti. Di conseguenza, l'obbedienza ai magistrati civili è dovuta a condizione che questi si adoperino per procurare, preservare e promuovere gli interessi civili, radicati negli inalienabili diritti naturali sanciti dalla divina legge di natura. Inoltre, Locke si riferì a vari testi paolini per affermare la separazione

⁹⁷ J. Locke, *Vindications of the Reasonableness of Christianity*, ed. V. Nuovo, Oxford, 2012, 227.

⁹⁸ J. Locke, *Writings on Religion*, cit., 33; J. Locke, *Reasonableness*, cit., 205-208.

tra stato e chiese, e quindi per condannare la coercizione in questioni di fede. Infine, citò gli insegnamenti paolini riguardo al carattere morale della vera religione. La riflessione paolina sugli aspetti pratici della fede che giustifica condizionò anche la soteriologia di Locke, le cui conclusioni sulla resurrezione dei morti, sul Giudizio Universale e su ricompense e punizioni nell'Aldilà sono basate soprattutto su testi paolini, che egli usò anche per evidenziare il carattere individuale della responsabilità morale. E le implicazioni morali e legali della sua teoria dell'identità personale pertengono alla giustizia umana quanto a quella divina. Dunque, lungi dal rappresentare meramente un soggetto importante nella riflessione teologica di Locke, le epistole paoline ne influenzarono significativamente anche il pensiero morale, legale e politico.

I CARISMI.

BREVE STORIA DI UNA NOZIONE CONCEPITA AL PLURALE E RECEPITA AL SINGOLARE

Paolo Napoli

SOMMARIO: 1. Sohme e Weber. – 2. L'impronta di Paolo. – 3. Oltre Weber.

Il nostro modo d'intendere il carisma è inevitabilmente condizionato dall'elaborazione teorica di Max Weber negli anni Dieci del XX secolo, al punto che le fonti teologiche paoline da cui trae spunto si sono ormai metabolizzate nel discorso contemporaneo finendo per apparire rilevanti solo all'interno del ragionamento teologico. Al di fuori di esso, invece, sono state registrate come puro dato etimologico senza incidenza particolare sulla rappresentazione contemporanea del concetto. Questa storia degli effetti ci sollecita tuttavia a riprendere in mano quelle enunciazioni originarie per cogliere una differenza tanto decisiva quanto ormai sfuggente per la comprensione teologica del carisma, ma soprattutto per misurarne l'impatto nell'ambito politico e normativo.

La teoria dello studioso tedesco è troppo nota per essere qui ripercorsa, mi soffermerò piuttosto sulle mediazioni testuali che hanno permesso a Weber di restituire un'immagine personalizzata del carisma, espressione genuina rispetto alla quale la variante succedanea del cosiddetto *Amtcharisma* (carisma dell'ufficio o della funzione) comporta una perdita di autenticità a beneficio di una più ampia proliferazione sociale¹. Due fondamentalmente

¹ M. Weber, *Trasformazione del carisma*, in M. Palma (a cura di), *Dominio*, Roma, 2012, 513 ss.

sono gli autori su cui Weber si appoggia per costruire il suo modello: Rudolph Sohm², storico del diritto romano e canonico di confessione luterana, Karl Holl³, antichista e teologo protestante. Prenderò in esame soltanto i passaggi fondamentali della riflessione di Sohm, perché è lui la vera cavia su cui interverrà il trattamento weberiano alla fine del quale il carisma si scoprirà per quello che il sociologo vuole che sia, una forma di dominazione, e non per quello che lo storico del diritto aveva sostenuto che fosse, la negazione del potere.

1. *Sohm e Weber*

Nella riflessione di Sohm la matrice religiosa del carisma è collocata in un preciso momento della storia del cristianesimo, quello delle origini, che secondo la visione protestante consolidatasi durante il *Kulturkampf* tedesco del secondo Ottocento rappresenta l'essenza autentica del fenomeno religioso rispetto alla piega giuridica che avrebbe iniziato a manifestarsi a partire dal II secolo della nostra era. Definendo carismatica la natura originaria del cristianesimo, Sohm intendeva restituirla alla pura dimensione dell'amore che unisce i cristiani su base egualitaria. La comunità dei fedeli nel cristianesimo primitivo non era organizzata secondo una struttura gerarchica perché il legame sociale poggiava sulla pura condivisione dei doni della grazia (*charis*) e non sull'obbedienza a un potere mediatore con l'aldilà. La ricerca più recente si è interrogata sul motivo che potesse tenere insieme le diverse comunità cristiane sparse sui diversi territori e a questo amore ha dato il nome di fraternità. Un termine – *adelfótes* – che non indica un'astratta fratellanza, ma una sostanziale

²In particolare *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig-München, 1892, 1923 (2 ed., rist. Darmstadt, 1970). Per una ricognizione esaustiva dei passi che Sohm dedica alla nozione di carisma e delle riprese operate da Weber, v. J.-Ph. Heurtin, *L'autorité du présent. Essai de reconstruction du concept de charisme de fonction*, "L'année sociologique", 1, 2014, 123-169.

³K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (1898), rist., Saarbrücken 2011. Per l'influenza esercitata su Weber da Holl oltre che da Sohm, M. Tomba, *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, in *Scienza e politica*, 63, 2020, 143-159.

coesione di gruppo alla luce della *Prima lettera di Pietro* (5,9) oltre che della pseudo-epigrafica *Epistola ai Corinzi* (2,4) di Clemente Romano. Si trattava di associazioni volontarie per la celebrazione del culto ambientale, in particolare quelle paoline, nello spazio privato domestico, sganciato dai culti pubblici ufficiali⁴. Se si volesse trovare una rappresentazione visiva di questo modello di Chiesa delle origini, la nota scena della *fractio panis*, che si può ammirare in particolare su una parete affrescata della cappella greca nelle catacombe romane di Priscilla, restituisce bene l'idea di una condivisione dell'ispirazione divina.

L'*Ekklesia* delle origini non si lascia pertanto ridurre a una grandezza empirica configurata su una realtà sociale (la riunione di associati) o territoriale (la comunità cittadina): assemblee territoriali e assemblee domestiche non sarebbero che semplici manifestazioni (*Erscheinungsformen*) dell'unica *Kirchenversammlung*, l'assemblea dell'*Ekklesia* tutta intera. In questo senso Sohm supera l'impostazione "comunitarista" cui aderiva all'unanimità la teologia protestante dell'epoca (Baur, Ritschl, Weizsäcker), che riconosceva sovranità assoluta al particolarismo di ogni *Gemeinde* locale e al suo funzionamento democratico. Sarebbe invece l'*Ekklesia*, come unità globale e inglobante in un'unità indistinta le singole assemblee di fedeli⁵, a disporre, secondo lui, di una propria costituzione, di tutt'altra natura rispetto a quella dei modelli giuridici secolari. Tale costituzione sarebbe visibile ed efficace nei doni della grazia inviati a ogni cristiano, ma i suoi organi non potrebbero rappresentare, come per un qualsiasi soggetto di diritto, la decisione di Dio. Non c'è procedura o forma che permettano di riconoscere la parola di Dio, per il semplice fatto che questa s'impone per la sua forza interna dinanzi alla quale sta solo l'obbedienza "libera" del fedele. La parola di Dio è dottrina etica che fonda l'ordine dell'*Ekklesia* e non richiede pertanto una funzione legislativa, né la presenza del legislatore. L'*Ekklesia* esprime in definitiva solo un giudizio di valore dogmatico poiché identifica ogni assemblea di fedeli che condividono gli stessi valori spirituali e per tale ragione costituiscono un'assemblea della cristianità, cioè l'unione del popolo

⁴ V. R. Penna, *Le prime comunità cristiane*, Roma, 2011, 28 ss.

⁵ V. R. Righi, *L'organizzazione dell'invisibile. Tra Sohm e Troeltsch*, in *Humanitas*, 2, 2016, 266.

neotestamentario dinanzi a Dio e con Dio⁶. Sohm ricorre a Mt 18,20 («dove si riuniscono due o tre in mio nome, io sono tra loro») per associare il cristianesimo primitivo a un dolce «anarchismo pneumatico». La felice espressione che Sohm riprende dal suo inventore, il giurista socialista Rudolf Stammler, sarà impiegata con smalzata ironia dal più eminente teologo del Reich guglielmino Adolf von Harnack, il quale rispetto al romanticismo un po' febbrile di Sohm incarnava l'anima illuminista e disincantata del protestantesimo liberale⁷. Per rispettare l'autenticità della rivelazione cristiana, secondo Sohm, occorre pensarla come evento puro nel suo stadio di parola di Dio, senza rappresentazioni sovrastrutturali e formali, e nell'unità simbolica del corpo di Cristo. Su questo aspetto Carl Schmitt coglie alla perfezione l'essenza del cattolicesimo nella rigorosa messa in opera del principio di rappresentazione, cioè di una forma che duplica la realtà concreta senza annullarla. Una simile caratteristica distinguerebbe il cattolicesimo sia dalla religione protestante, legata all'idea romantica di una natura incontaminata (compresa quella del cristianesimo), sia dal pensiero tecnico-industriale che suppone il dominio diretto della materia per la soddisfazione oggettiva dei bisogni⁸.

Alla luce di queste premesse la sola organizzazione che corrisponde in modo genuino a un simile evento è di natura carismatica e non giuridica. I testi di Paolo sull'argomento (1 Cor 12,4-5; Rm 12,3-8) – sui quali avremo modo di soffermarci – nutrono la tesi di Sohm che subordina ai carismi divini il ministero ecclesiale nella sua universalità. L'ufficio sarebbe pertanto un effetto derivato dell'opera del carisma, ma siccome nell'ufficio è implicita una funzione di comando e amministrazione anche l'obbedienza discende dalla sfera dei carismi e non della volontà incarnata in una

⁶ *Kirchenrecht*, 1, § 3: Die Organisation der Ekklesia.

⁷ A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus. Nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's 'Wesen und Ursprung des Katholizismus' und Untersuchungen über 'Evangelium', 'Wort Gottes', und das trinitarische Bekenntnis*, Leipzig, 1910, 17-18 (rist. Darmstadt 1980). Sul punto, R. Righi, *Rudolph Sohm e il diritto canonico: l'eventuale, il contingente, il fattuale*, in C. Fantappiè (a cura di), *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento*, Torino, 2003, 67.

⁸ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna 2010, 18. Sulla dialettica spirito-forma istituzionale nella chiesa si vedano le belle pagine che a Sohm dedica C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, 2015, 69 ss.

qualsiasi comunità che media tra Dio e gli uomini. A queste condizioni, l'obbedienza può dirsi autonoma e non soggetta a un precetto giuridico perché basata sul libero riconoscimento (*freie Anerkennung*) che il carisma esprime la volontà di Dio e non un comando mondano. Secondo Sohm, tuttavia, nel cristianesimo delle origini non si deve leggere l'assenza della dimensione giuridica e d'istituzioni durature come il semplice riflesso di una società che attende la *parousia* e la fine dei tempi. L'organizzazione carismatica non sarebbe, cioè, una necessità congiunturale bensì l'essenza costitutiva dell'*Ekklesia* e godrebbe così di una superiorità teologica permanente⁹, al di là di una storia che a partire dal II secolo vede la nuova religione dotarsi di organi, gerarchie e funzioni di governo. Lo spirito originario del cristianesimo sarebbe in realtà refrattario al mondo del diritto («ist der rechtlichen Organisation unfähig», sentenza Sohm), giacché l'unica sua legge è quella dell'amore¹⁰.

Come avrà modo di osservare un importante storico del cristianesimo di confessione luterana, l'opposizione dello spirito alla legge (Gal 5,18; 6,2) non riguarda soltanto le norme giudaiche ma ogni genere di legge, la «Gesetzlichkeit überhaupt», la legalità in quanto tale¹¹. Il principio dell'indisponibilità di Dio, che è al cuore della Riforma, viene riaffermato contro ogni tentativo di appropriazione ad opera degli uomini e del diritto al loro servizio¹². Descrivendo l'irruzione del cristianesimo con un tratto identitario così anti-giuridico, Sohm resta fedele al compimento e superamento della legge che Paolo aveva scolpito in un celebre passo

⁹*Kirchenrecht*, 1, cit.

¹⁰*Ibidem*, p. 22. Si veda anche dello stesso Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Ab. Philol-Histor. Kl. D.K. Sächs. Gesell. D. Wiss., Bd. 27, H. 3, 1909) che prende posizione rispetto alle tesi esposte in precedenza da Harnack in *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1906), e nell'articolo *Verfassung, Kirche und kirchliches Recht im 1. und 2. Jahrhundert*, per la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

¹¹H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, II ed., Tübingen, 1963, 62, n. 4.

¹²Y. Congar, *R. Sohm nous interroge encore*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57, 1973, 275, ripreso poi in Y. Congar, *Droit ancien et structures ecclésiales*, London, 1982, 263-294 che traccia un'equilibrata valutazione dell'opera del giurista protestante. Sul rapporto tra Harnack, Sohm e Weber si veda F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teoria politica di Max Weber*, Soveria M., 2010, 89 s.

della *Lettera ai Romani* (13,8): «Non abbiate debiti con nessuno, se non quello di amarvi gli uni agli altri. Chi infatti ama l'altro, compie la legge». L'esortazione paolina è troppo ingombrante per essere qui discussa (vaste programme ...), limitiamoci a constatare che essa circoscrive il nucleo della posizione di Sohm da cui Weber trae argomenti determinanti per la propria costruzione concettuale del carisma e le sue forme d'incarnazione soggettiva.

Una tensione paradossale emerge comunque nel discorso del giurista luterano: da un lato il concetto di carisma si delinea come matrice del dono gratuito d'amore e di un tipo di socialità sganciata dagli schemi del potere istituzionalizzato; dall'altro, tuttavia, Sohm non sembra considerare a sufficienza come la grazia (*charis*) in Paolo aleggia tra i cristiani come principio ispiratore, ma appare visibile e praticabile solo se tradotta in precise funzioni che organizzano la vita comunitaria. Questa messa in atto delle potenzialità della grazia dà luogo a doni concreti riassumibili sotto un'unica insegna: il lavoro della grazia e dei suoi adepti in carne e ossa. Il carisma come nozione soprattutto operativa ci sembra essere il criterio inaggrabile per capire il senso di una parola fabbricata nell'officina paolina.

Il punto d'arrivo del lavoro storico-esegetico di Sohm coincide con l'individuazione del carisma come alternativa alle procedure giuridiche, strumento principale di un'organizzazione pneumatica governata da una normatività insondabile per le categorie del diritto. In Sohm la divaricazione tra i due modelli è netta e lascia poco spazio alla loro ibridazione teorica; quella storica, invece, è un fatto che solo il clima ideologico del *Kulturkampf* potrebbe ignorare e che comunque, va riconosciuto, lo storico del diritto Sohm non ignora. A differenza di Weber, per il quale il contrasto tra ufficio e carisma risulta molto meno scontato, secondo quanto del resto in campo teologico professava Harnack, per il quale carisma e diritto non si escludono, ma a seconda delle circostanze al carisma viene attribuito un potere di comando e d'indirizzo¹³. Secondo l'esponente di punta della teologia liberale, infatti, fin dagli inizi la Chiesa è tanto invisibile (carismatica) quanto visibile (giuridico-ufficiale) e non è plausibile la pretesa di Sohm che fa coincidere la caratteristica della visibilità con il debutto del cattolicesimo a partire dal II secolo, mentre la manifestazione iniziale della Chiesa cristiana sarebbe contraddistinta

¹³ A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung*, cit., 147.

proprio dall'assenza della forma del diritto¹⁴. In sostanziale risonanza con questa posizione, Weber, che pur aveva attinto l'idea di un carisma puro dagli scritti di Sohm, sembra quanto meno oscillare tra due atteggiamenti: da un lato resta molto sensibile a questa dimensione autentica ed emozionale del carisma, utile a tipizzare un modello ideale di solito associato allo stato nascente del fenomeno; dall'altro, tuttavia, non riesce a pensarlo del tutto slegato da un'intelaiatura fondata sul rapporto mezzi-fini¹⁵. Di qui la constatazione disillusa cui giunge il sociologo: «In ogni ora della sua esistenza (...) ogni carisma si trova su questo sentiero che va da una vita impetuosa, emotiva ed estranea all'economia alla lenta morte per asfissia sotto il gravame degli interessi materiali. Sempre più allo scoccare di ogni ora»¹⁶. Insomma appare difficile negare quel compromesso congenito tra carisma e istituzione che peraltro la moderna esegesi rintraccia nelle stesse fonti neotestamentarie che per prime hanno posto la questione¹⁷. Conviene allora ripartire da queste e quindi da Paolo.

2. L'impronta di Paolo

Secondo alcuni studiosi il sostantivo χάρισμα risulta impiegato assai di rado nella Bibbia greca (Sir 7,33 secondo il Codex S – Sinaiticus oppure 38,30 secondo il Codex B – Vaticanus)¹⁸, mentre altri segnalano la ricorrenza di χάρις come corrispettivo del verbo ebraico *hânan* e del sostantivo *hên*, il primo indica il dare il suo favore a uomini, mentre il secondo è la grazia e di conseguenza il favore che si accorda a colui che la possiede. Bisogna attendere il I secolo della nostra era per trovare con

¹⁴ Per il dibattito sul carisma nel cristianesimo primitivo che si svolse in ambito protestante tra il 1909 e il 1912 v. T. Kroll, *Max Webers Idealtypus der charismatischer Herrschaft und die zeitgenössischer Charisma-Debatte*, in E. Hanke, W. J. Mommsen (a cura di), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, 2001, 47-72.

¹⁵ M. Weber, *Dominio*, cit., 506.

¹⁶ *Ivi*, 509.

¹⁷ E. Nardoni, *The Concept of Charism in Paul*, in *The Catholic Biblical Quarterly*, 1, 1993, 68-80.

¹⁸ S.C. Mimouni, *L'aspect charismatique des actions et des paroles de Jésus*, in G. Filoramo (a cura di), *Carisma profetico. Fattore d'innovazione religiosa*, Brescia, 2003, 66.

Filone di Alessandria l'uso di "charisma": nell'opera *Allegorie delle leggi* (3,78) si spiega che la creazione è un atto derivato dalla "grazia" (*charis*) di Dio, che si traduce, cioè, in un suo "favore" (*charisma*)¹⁹. Col Nuovo Testamento, in misura schiacciante nel corpus paolino e un'unica volta in 1 Pt 4,10, la parola χάρισμα s'impone per acquistare uno spessore teologico tale da definirne la storia della sua traiettoria bimillenaria fino alla rigenerazione novecentesca. Da questo momento il termine si riveste di quel grado di tipicità che ne definisce uno specifico senso tecnico e istituzionale, benché sia proprio in alternativa al concetto di istituzione che, come si è visto, sarà interpretato dalla critica protestante di fine Ottocento.

Se riconsideriamo i passi già evocati della prima Epistola ai Corinzi e dell'Epistola ai Romani, si rimane sorpresi da un dato che a Sohm non era sfuggito, ma che non sembra troppo attirare l'attenzione di Weber. Non soltanto, secondo Paolo, i doni della grazia sono tutt'altro che il privilegio di un'unica figura, ma più che requisiti personali eccezionali esistono sotto forma di compiti ripartiti all'interno della comunità cristiana. Non è un caso che in Paolo il sostantivo compaia solo al plurale e mai al singolare – con l'eccezione di Rm 5,15-16 e della pseudoepigrafica epistola a Timoteo (1 Tm 4,14) – a indicare che lo spartito è per orchestra e non per solista, come si ricava da questo quadro sinottico dei passaggi epistolari che trattano dei carismi. La prima lettera di Pietro citata alla fine non fa che confermare l'identica concezione:

1 Cor 12,4-11:

C'è poi varietà di doni (χαρισμάτων), ma un solo Spirito; c'è varietà di ministeri (διακονιών), ma un solo Signore, c'è varietà di operazioni (ἐνεργημάτων), ma un solo Dio, che opera tutto in tutti. Ed a ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene data, dallo Spirito, parola di scienza; a uno la fede, nello stesso Spirito; a un altro il dono delle guarigioni nell'identico Spirito; a uno il potere dei prodigi; a un altro il dono della profezia; a un altro il discernimento degli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose le opera il medesimo e identico Spirito distribuendole a ciascuno come vuole.

¹⁹G. Dorival, *Prophètes et charismes. Problèmes méthodologiques et questions de vocabulaire (mots grecs, hébreux, arabes)*, *ibidem*, 19-21.

1 Cor 14,1-5:

Ricercate la carità. Aspirate pure anche ai doni dello Spirito, soprattutto alla profezia. Chi infatti parla con il dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio, giacché nessuno comprende, mentre egli dice per ispirazione cose misteriose. Chi profetizza, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto. Chi parla con il dono delle lingue edifica sé stesso, chi profetizza edifica l'assemblea. Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia; in realtà è più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti, perché l'assemblea ne riceva edificazione.

1 Cor 14,12:

Quindi anche voi, poiché desiderate i doni dello Spirito, cercate di averne in abbondanza, per l'edificazione della comunità.

Rm 12,6-8:

Siamo in possesso di doni differenti secondo la benevolenza riversata su di noi, sia che si tratti di profezia, secondo la proporzione della fede; sia che si tratti del ministero, per servire; o di chi insegna, per l'insegnamento; o di chi esorta, per l'esortazione.

Il termine è attestato anche nella pseudoepigrafica 1 Tm 4,14

Non trascurare il carisma che è in te e che ti fu dato per mezzo della profezia insieme all'imposizione delle mani dei presbiteri.

Mentre il concetto, ma non il termine, ricorre anche nell'apocrifa Ef 4,7 e 11:

A ciascuno di noi è stata concessa la grazia secondo la misura del dono di Cristo.

È lui che ha donato alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori.

Per restare tra le fonti pseudoepigrafiche anche in 1 Pt 4,10 emerge la medesima visione corale dei carismi

Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio.

Questi sono i riferimenti scritturali da cui inizia la costruzione discorsiva del carisma in Occidente. La parola riveste per la prima volta un registro non convenzionale e come tale può ritenersi un'invenzione paolina, mutuata dal linguaggio popolare col senso di dono²⁰. La matrice, come si diceva, è la χάρις la grazia la cui azione si traduce in χάρισμα, cioè nel dono che abilita a fare qualcosa. La desinenza “μα” aggiunta a “χάρις” indica il *nomen actionis* prodotto dal sostantivo²¹. Anche se provenienti da una fonte del tutto insondabile, i carismi sono entità mondane che rispettano una logica della divisione del lavoro comunitario. La misura della fede è il criterio che presiede a questa divisione (Rm 12,3) e delimita il grado di competenza di ciascun beneficiario del dono. Perciò chi sarà dotato dell'abilità profetica non potrà esercitarla oltre i limiti dettati dalla sua fede, ma sempre in proporzione a quel criterio dirimente: l'ordine è dato dalla fede e quindi il profeta non infrange l'ordine esistente²². Se l'agente che li propaga tra gli adepti imprime loro il carattere di una gratuità non prevedibile, ciò non toglie che i carismi operino in concreto per predisporre al meglio il funzionamento della vita collettiva dei cristiani. Per gli esseri umani la χάρις resta imperscrutabile quanto a origine e diffusione concreta, ma può essere decifrata e gestita nel suo funzionamento sia sul piano organizzativo sia su quello normativo.

Fin dal loro primo stadio di precisazione tecnica, i carismi sono pertanto prerogative della prassi che possono circolare e personalizzarsi nella realtà su questo o quel soggetto, ma non è la persona che li detiene a priori come un suo privilegio elettivo. Questa attitudine della funzione carismatica a distribuirsi, piuttosto che ad accentrarsi, è una caratteristica che precede l'effettiva attribuzione a una persona: nella visione di Paolo è importante innanzitutto fissare la necessità pratica cui il carisma risponde e solo in seguito individuare chi potrà incorporarla per svolgerla

²⁰ Nardoni, *The Concept of Charism in Paul*, cit., 69. Sul senso di “carisma” nei padri della chiesa si veda l'utile ricognizione tracciata da G. Pinardi, *Natura e significato del concetto di carisma nella letteratura cristiana antica*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 73, 2007, 89-133.

²¹ H. von Lips, *Der Apostolat des Paulus – ein Charisma? Semantische Aspekte zu χάρις-χάρισμα und anderen Wortpaaren im Sprachgebrauch des Paulus*, in *Biblica*, 3, 1985, 305-343, p. 308 e p. 322 che cita ampia bibliografia.

²² Sulla divisione del lavoro v. anche At 6.

come si deve. I soggetti sono pertanto una variabile di operazioni cui si riconosce invece un ruolo programmatico in astratto: l'intelaiatura della comunità precede i suoi membri perché c'è un lavoro dello spirito che predispone questa società carismatica il cui operato, nel nome di Cristo, si vuole libero "da ogni lavoro comandato"²³, per impiegare le parole di Cacciari prestando loro l'intenzione di Sohm.

Tutto ciò emerge con lampante evidenza anche in un testo deutero-paolino come la prima epistola a Timoteo, composta verso la fine del I secolo, circa una cinquantina d'anni dopo le epistole autentiche che brevettono il vocabolo. Il destino della funzione amministrativa appare senza equivoci intrecciato con quello del carisma quando lo pseudo-Paolo esorta il suo luogotenente a Efeso ad assolvere il compito di maestro di dottrina, di custode e diffusore della fede in Cristo: «Non trascurare il carisma che è in te e che ti fu dato per mezzo della profezia insieme all'imposizione delle mani dei presbiteri» (1 Tm 4,14). Un primo dato da ritenere è che la trasmissione del dono ministeriale avviene secondo il rituale dell'imposizione delle mani preceduto dalla profezia, termine che qui indica il discorso augurale pronunciato in quella circostanza e non la parola dei profeti²⁴. L'aspetto più interessante, come osserva uno dei più fini esegeti delle Epistole a Timoteo e Tito, è tuttavia il seguente: la virtù del ministro non consiste nell'applicazione delle capacità personali, ma nel rendere operative le «virtualità del dono di Dio»²⁵.

Non è una distorsione strutturalista quella di vedere nei carismi delle preordinate funzioni latenti che possono essere eseguite affinché la verità religiosa riesca a socializzarsi nella vita umana. Qui l'astrazione rivendica i suoi diritti: le "virtualità" della prassi preesistono alla "virtù" del singolo che di volta in volta s'incarica di tradurle in atto grazie ai differenti uffici. La diversità dei carismi di 1 Cor 12,4-11 del resto fa da contraltare all'unità e unicità divina²⁶. In questo senso, a differenza della visione che si è imposta dall'inizio del Novecento e sembra regnare tuttora incontrastata,

²³ M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Milano, 2020, 25.

²⁴ J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, Zürich, 1988, 258.

²⁵ C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, vol. I, Paris, 1969, 516.

²⁶ A. Gignac, *Charismes pauliniens et charisme wébérien, des «faux-amis»?*, in *Théologiques*, 17, n. 1, 2009, 150.

possiamo dire che il carisma è privo di soggetto ma è saturo di tipi. In altri termini è potenzialità pura che si ripartisce in vari ruoli per il bene della comunità e non nell'interesse della singola persona alla quale sarebbe attribuito come proprietà esclusiva.

Possiamo allora trarre una conclusione da questo confronto con le fonti bibliche: i carismi sono risorse vitali per l'esistenza della comunità cristiana e in nessun modo devono essere considerati ostaggio di una leadership. Il carisma nasce con le esigenze della comunità, l'eletto che lo detiene come dono gratuito dello spirito non gode di un privilegio soggettivo valido di per sé, ma solo perché quel carisma è pensato a priori come funzionale al bene della comunità. Il carisma s'inserisce perciò in un organigramma le cui virtualità sono già tutte contenute nella funzione, ciascuna delle quali partecipa a un lavoro di squadra: l'eletto riempie quel ruolo il cui ordine gli preesiste, sia come determinazione del suo contenuto, sia sotto forma di una cooperazione sociale non gerarchica con gli altri beneficiari del carisma, senza perciò ignorare l'importanza maggiore rivestita di fatto da alcune funzioni. Così disincantato, del carisma non resta che il suo essere una risorsa, un oggetto cioè la cui esperienza racchiude insieme conoscenza e azione, apprendimento e uso, e rispetto a cui cade ogni discorso di appropriazione: le risorse sono in principio di tutti e tutte, la loro attribuzione concreta è legata a fattori contingenti²⁷. Detto altrimenti: i carismi sono la storia sublunare della loro istituzione e distribuzione, a prescindere dal fatto che la loro causa sia ritenuta o meno soprannaturale. C'è un piano, un'economia divina dietro i carismi, e non potrebbe essere altrimenti data la scena teologica. Tuttavia piano o economia qui indicano non solo un disegno provvidenziale (il personaggio atteso da sempre, l'uomo del destino, tanto per evocare le più corrive qualificazioni del leader carismatico novecentesco), ma anche, e forse più significativamente, una macchina amministrativa²⁸.

Alla luce degli enunciati neotestamentari fondatori il carisma non è una dote esclusiva, bensì una prerogativa condivisa finalizzata al governo

²⁷ F. Jullien, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per le vie della fede*, Milano, 2019, 16.

²⁸ In questo senso G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, 2007.

della comunità”: il ruolo della parola profetica è complementare all’opera del missionario e del maestro per restare al superiore livello pneumatico, ma anche inseparabile da altre competenze ministeriali come il parlare in lingua e interpretarla o il saper guarire. La sfera del comando, la leadership, si affianca a tutte le altre prerogative senza peraltro essere preminente. Si è osservato, al riguardo, che Paolo concepisce una “decentralizzazione dell’autorità” attorno ai carismi della parola suddivisi tra l’apostolo, il profeta, l’insegnante, chi parla e interpreta in lingua (glossolalia)²⁹. Se il carisma della parola (profezia, parlare in lingua) gode di un privilegio innegabile al punto che Paolo deve anche stabilire i criteri per sciogliere i conflitti tra coloro che lo esercitano (1 Cor 14), è altrettanto vero che l’insieme delle funzioni carismatiche è sottomesso al carisma dei carismi che è l’amore: «La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà» (1 Cor 13,8). Alla luce e al di sotto di tale primato che segna il vero scarto gerarchico tra i carismi, la parola circola in seno alla comunità e nessuno ne detiene il monopolio³⁰. Questo scenario è piuttosto chiaro nelle comunità paoline di cui la prima epistola ai Corinzi illustra il differenziato organigramma di lavoro³¹. Ma risulta anche senza equivoci quando si considera il carisma dello stesso Paolo che, è vero, potrebbe essere associato all’idealtipo weberiano non fosse altro per il suo ruolo di fondatore e evangelizzatore della comunità³². Un ruolo di primo piano, questo, che sarebbe confermato da 1 Cor 12,28, in cui l’apostolato è il capofila delle prerogative carismatiche: «Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue». Lo stesso Paolo, tuttavia, non sembrerebbe comprendere il proprio apostolato tra i carismi, perché la sua autorità deriverebbe dall’immediata chiamata divina (κλητὸς ἀπόστολος, Rm 1,1) e non da una mediazione pneumatica successiva quali sono i doni della grazia elargiti da un terzo agente, lo

²⁹ Gignac, *Charismes pauliniens et charisme wébérien*, cit., 147.

³⁰ *Ibidem*, 152-153.

³¹ Penna, *Le prime comunità cristiane*, cit., 143-147.

³² Gignac, *Charismes pauliniens et charisme wébérien*, cit., 155.

Spirito³³. In ogni caso la preminenza dell'apostolato finisce per stemperarsi e Paolo si allinea al rango di un «sobrio istituzionalizzatore che ha messo in atto una tradizione sacra per mezzo di strutture sociali umane», tra le quali i carismi svolgono il compito decisivo di legittimare «un'incarnazione burocratica del Cristianesimo»³⁴. Ecco perché non deve suonare antifrastico chiamare burocrazia carismatica una struttura in cui a ciascuno sarebbe attribuito un carisma specifico, che altro non è se non una competenza particolare in seno alla comunità.

Non si tratterebbe perciò della combinazione in un unico soggetto di una vocazione esclusiva per l'insieme delle virtualità carismatiche, secondo quell'essenza autentica e fuori dal comune per la quale, malgrado l'avalutatività dello scienziato sociale, Weber riesce a stento a trattenere la sua ammirazione. Il vero carisma, per Weber, non conosce la scissione delle competenze, la razionalizzazione del lavoro per il buon funzionamento di un gruppo organizzato. Esso resta una proprietà unica e indivisibile – una meta-competenza che le racchiude tutte senza ridursi a una in particolare. Parlando di “burocrazia carismatica” intendiamo invece designare l'affinità congenita tra il carisma e l'ufficio, l'inseparabilità del primo da un piano di servizi istituzionalizzati, anche se non fissati *ad personam*, in seno alla comunità.

Non deve stupire pertanto che anche tra chi ha teorizzato, da teologo della liberazione, il modello di una chiesa carismatica, si affermi il tentativo di superare l'opposizione binaria carisma-ufficio maturata nel luteranesimo di fine Ottocento. Il francescano Leonardo Boff ha infatti sostenuto, in modo tutt'altro che ideologico, che «l'elemento pneumatico e carismatico detiene nella chiesa, fin dagli inizi, un carattere istituzionale»³⁵. Più che individualizzare, il carisma esprime la diversificazione sociale della prassi; esso nasce con la società e non tanto perché quest'ultima ne sia il campo d'applicazione e il segno della sua efficacia, quanto perché sin da principio è impensabile senza la pluralità dei carismi con cui condivide questa natura pragmatica come membra dell'unico corpo

³³ Lips, *Der Apostolat des Paulus*, cit., 306.

³⁴ A.J. Blasi, *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, New Brunswick, London, 1991, 144-145.

³⁵ L. Boff, *La chiesa: charisma e potere*, Roma, 1981, 242.

mistico di Cristo, la Chiesa³⁶. La *Prima Epistola di Pietro* (4,10) traduce bene, come abbiamo già visto, questa convergenza essenziale tra carisma, amministrazione e diversità di agenti quando parla di una grazia come servizio amministrato collettivamente. Ecco perché sarebbe più appropriato parlare di “paesaggio” anziché di personaggio carismatico, dove con “paesaggio” si chiama in causa una varietà di attori e, in definitiva, la comunità nel suo insieme in quanto soggetto collettivo dell’unità e delle differenze, centro d’imputazione diffusa sia come aggregato complesso sia nei suoi membri individuali. Ciò non significa che vi sia un’egualianza astratta tra le parti nell’attribuzione e nell’uso dei carismi, poiché è l’imperscrutabile arbitrio dello spirito a decidere sulla loro distribuzione³⁷. È possibile allora interpretare come un tentativo di democratizzare il carisma l’orientamento espresso in un recente e importante documento licenziato da una Commissione teologica internazionale nominata da papa Francesco. Richiamandosi alla *Lumen Gentium* (12,32), si ricorda che “i credenti sono σύνοδοι, compagni di cammino, chiamati a essere soggetti attivi in quanto partecipi dell’unico sacerdozio di Cristo e destinatari dei diversi carismi elargiti dallo Spirito Santo in vista del bene comune”³⁸.

3. Oltre Weber

Da questa rapida discesa archeologica al primo strato semantico del carisma abbiamo potuto misurare uno spostamento di senso rispetto agli enunciati paolini tale da potersi parlare più d’inversione che di evoluzione. La lettura weberiana si è rivelata decisiva per confezionare questa operazione di depistaggio teorico che porta alla personalizzazione esclusiva di una categoria normativa che, invece, Paolo aveva concepito

³⁶ Pinardi, *Natura e significato del concetto di carisma*, cit., 94.

³⁷ Il teologo Hervé Legrand sottolinea proprio questo carattere intrinsecamente non democratico della chiesa. V. *Synodes et conseils de l’après-Concile*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 98, 1976, 206.

³⁸ Commissione teologica internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa*, 2 marzo 2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html. 3.

secondo i canoni fluidi di una prassi condivisa in funzione dell'interesse comune. Il "carisma" moderno si afferma sulla rimozione niente affatto dichiarata dei "carismi" antichi, in nome di un accentramento dell'Uno e di un umiliante asservimento del "molteplice" di cui il presente offre le più inquietanti spettacolarizzazioni, e non solo sul piano politico. Qui gioca un ruolo rilevante il riconoscimento da parte delle masse di quel privilegio che fanno del carisma un fenomeno elitario. Il riconoscimento, secondo Weber, funziona come presa d'atto della missione straordinaria di cui il capo sarebbe investito, la constatazione che «a coloro che si danno a lui nella fede ne viene *benessere*»³⁹. Invece di fondare quel tipo di dominazione, come spesso si ritiene, il riconoscimento sarebbe pertanto una conseguenza del carattere carismatico che, in quanto tale, appartiene in proprio all'individuo, «discende dal di dentro»⁴⁰, è una *béxis* corporea, capacità posseduta e non acquisita. C'è una ferrea autoconsapevolezza del personaggio sul carattere magico del suo talento straordinario al punto che il carisma trova proprio in questa convinzione il suo principio. Il profetismo di Gesù, secondo Weber, ne è un esempio lampante: «Non va mai dimenticato che Gesù fondò la sua propria legittimazione e la pretesa che lui e soltanto lui conosceva il Padre, che solo la fede in lui era la via verso Dio, *interamente* sul carisma magico che avvertiva in sé; e che la consapevolezza di questo potere fu indubbiamente, più di qualsiasi altra cosa, ciò che gli fece imboccare la via della profezia... Si esige però sempre la prova del possesso del talento specifico dello spirito, di determinate facoltà magiche e estatiche»⁴¹. Le prove non sono tuttavia un passaggio autoriflessivo, bensì la condizione per rendere accessibile agli altri quel carattere di unicità di cui il personaggio sente in proprio di essere investito. La sorgente di validità formale del carisma resta infatti inscritta nella persona, mentre la regola della sua efficacia coincide col grado della sua ricezione sociale.

Nell'abbandono fideistico al capo carismatico, che è il segno del suo riconoscimento, il vantaggio che guadagnerebbero i seguaci si traduce

³⁹ M. Weber, *Carismaticismo*, in *Dominio*, cit., 479.

⁴⁰ *Ibidem*, 476.

⁴¹ M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, MWG, I/22, t. ii, trad. it. a cura di M. Palma, *Comunità religiose*, Roma, 2017, 44.

nell'esperienza di uno sconvolgimento che s'impadronisce del loro stato d'animo dal di dentro (*metanoia*)⁴², un esito che li porterebbe, come è stato osservato, a essere riconosciuti a loro volta dal detentore dei doni magici⁴³. Tuttavia non va dimenticato che il beneficio dell'essere riconosciuti descrive pur sempre un fenomeno di ritorno, innescato dall'azione del capo carismatico, e non un processo di reciprocità simultanea che finirebbe per attenuare il rapporto asimmetrico tra dominante e dominati. Venendo infatti meno le "prove" di eccezionalità decade la credenza legittimante da parte dei seguaci e, a quel punto, non c'è neppure motivo che permanga il loro riconoscimento da parte del capo. Lo schema è allora il seguente: chi detiene il carisma in tanto riconosce i suoi seguaci in quanto questi, prima di ogni cosa, lo considerino degno di essere seguito e si predispongano perciò alla sua influenza. Il vincolo reciproco tra le parti in gioco è in questo caso del tutto funzionale.

Nelle fasi iniziali, al di qua di ogni contaminazione col mondo istituzionale, il riconoscimento da parte della comunità opera come propellente del carisma e termometro della sua forza. Weber non smette di precisare che «il carisma trova la fonte della sua efficacia nella fede dei dominati»⁴⁴, ma ciò non va confuso col suo fondamento che, invece, resta una qualità inscritta nella persona. È vero, come osserva Alexandre Kojève nel suo saggio sull'autorità scritto a Marsiglia nel 1942, che l'autorità vive finché è riconosciuta e non potrebbe esistere un'autorità illegittima, disconosciuta, a differenza del diritto che vale e resta tale anche per coloro che non lo riconoscono⁴⁵. La stessa considerazione ci sembra vada estesa al carisma, con questa differenza: il riconoscimento non genera il carisma, è solo la testimonianza della sua vitalità. Qui risiede il carattere indelebile del concetto nella sua origine religiosa in quanto associato a forze extra-quotidiane: «Il carisma può essere – e solo in questo caso merita in senso compiuto questo nome – un talento attinente tout court all'oggetto o alla persona che in via eccezionale lo possiede per

⁴² Weber, *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, cit., 503.

⁴³ V. F. Tarragoni, *Le sens de la justice des dominés. Une relecture de la sociologie wébérienne de la domination*, in R. Laignoux, F. Roa Boastos, V. Strazzeri (dir.), *Penser les sociétés et les pouvoirs avec Max Weber*, Paris (di prossima pubblicazione).

⁴⁴ Weber, *Trasformazione del charisma*, in *Dominio*, cit., 517.

⁴⁵ A. Kojève, *La nozione di autorità*, Milano, 2011, 22.

natura, e che non può acquisirsi in alcuna maniera. Oppure può e deve essere procacciato all'oggetto o alla persona con qualche mezzo artificiale, naturalmente extra-quotidiano. La mediazione dà adito alla supposizione che le facoltà carismatiche non possano essere sviluppate in niente e nessuno che non le abbia già in germe, e che tale germe rimanga però nascosto se non lo si porta a svilupparsi, se non si 'ridesta' il carisma – ad esempio mediante l'ascesi. Già a questo stadio sono racchiuse *in nuce* tutte le forme della dottrina religiosa della grazia, dalla *gratia infusa* fino alla più rigorosa giustificazione attraverso le opere»⁴⁶. La nascita del carisma appare pertanto del tutto dissociata da un qualsiasi processo di riconoscimento: ciò che Weber intende col ridestare la potenzialità dormiente del carisma non chiama in causa gli spettatori del fenomeno straordinario, bensì tecniche e operazioni attivate dalla persona stessa – l'ascesi come processo di soggettivazione del sé, per dirla in termini foucaultiani.

In un secondo tempo, quando la presenza del capo carismatico inizia ad affermarsi nella società civile e in quella politica, il riconoscimento diventa invece un criterio di convalida del fenomeno che è ormai assorbito nelle forme razionali d'istituzione dell'autorità, come nel caso delle elezioni. Qui il riconoscimento del carisma attraverso il consenso determina il suo ingresso nel gioco della democrazia rappresentativa, con attenuazione considerevole dell'eccezionalità del leader a beneficio di un gruppo di eletti, servitori del popolo più che detentori di un potere⁴⁷. In questo che sarebbe il funzionamento ordinario delle istituzioni politiche liberali, la reviviscenza dell'individuo carismatico è sempre possibile nel momento plebiscitario, quando i ruoli di vertice dello Stato sono investiti direttamente dal popolo che non sceglie tra più candidati ma riconosce le aspirazioni di potere di un singolo pretendente. Un simile esito, del resto, era auspicato dallo stesso Weber a proposito dell'elezione diretta del presidente del Reich, «uomo di fiducia scelto liberamente dalle masse stesse»⁴⁸.

⁴⁶ Weber, *Comunità religiose*, cit., 4.

⁴⁷ V.L. Cavalli, *Carisma*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, 1991.

⁴⁸ M. Weber, *Il presidente del Reich*, a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, in Id., *Scritti politici*, Roma, 1998, 234.

Si comprende allora fino a che punto Weber sia diretto erede del dibattito protestante sull'essenza pre-istituzionale del carisma, di cui riesce a valorizzare l'aura primigenia, non contaminata dalla mediazione del diritto formale. Per comprendere al meglio questo itinerario occorre uscire dal modello peraltro assai sfaccettato del carisma weberiano, che spesso gli specialisti dell'autore intendono decentrare dalla voce monologica del capo per valorizzarne la forza di trasmutazione interiore del soggetto e di rottura con l'ordine della tradizione. Tuttavia, qui non si tratta di chiarire ciò che ha davvero detto Weber sul carisma, tracciando l'inventario completo della sua riflessione disseminata com'è noto tra un gran numero di testi e appunti. Occorre piuttosto interrogarsi su ciò che la sua analisi permette di dire: non tanto per ritornare sull'autore e restituire il vero senso del suo pensiero, quanto per metterlo in gioco oltre sé stesso attraverso un impiego parziale delle sue tesi, se da tale mossa è possibile ricavare un nuovo quadro d'intelligibilità teorica e storica del carisma. Nella prospettiva di un'analisi comparata della normatività, dove il concetto di carisma possiede tutti i requisiti per rappresentare un episodio di primaria grandezza, non si può ignorare che la storia degli effetti del pensiero weberiano ci consegna in prevalenza il carisma del leader ed è rispetto a tale dimensione che occorre ingaggiare un confronto critico.

IL GIURISTA DELLA TEOLOGIA.
ERIK PETERSON IL *REICH*
E L'EPISTOLA AI ROMANI

Paolo Cappellini

Apriremo la nostra riflessione prendendo le mosse dal *Glossarium* di Carl Schmitt, ovvero da quella parte dei Diari che contiene le *Annotazioni degli anni 1947-1951*, non soltanto perché – pur nella esiguità dei riferimenti espressi a Peterson (solo tre) – contiene, come vedremo, alcuni degli elementi più significativi, anche se non immediatamente percepibili, fondanti la reciproca “distanza” dei due antagonisti della celebre querelle sulla teologia politica, ma anche perché un suo passaggio, seppur non intenzionalmente, ci apre una interessante prospettiva in vista della “messa in situazione” della impostazione teologica del Nostro; un’impostazione che lo accompagnerà negli anni, ed in particolare in quelli della presa del potere da parte del nazionalsocialismo.

Il passo a cui facciamo riferimento è del 26.9.49 e coglie con estrema acutezza una caratteristica, staremmo per dire apocalittico-esistenziale, del pensiero di Nietzsche: «La struttura dell’argomentazione di Nietzsche: se ci fosse una redenzione si sarebbe già compiuta. Se lo sviluppo avesse una meta l’avremmo già raggiunta. Se ci fosse una fine sarebbe giunta già da tempo. Se Dio esistesse non sopporterebbe di non essere Dio. Argomentazione dell’impazienza, di chi perde la pazienza. Che cosa significa? Pretesa della presenza assoluta, affermazione di una presenza presente e già raggiunta? Incapacità di attendere, volontà del subito!»¹.

¹C. Schmitt, *Glossarium, Annotazioni degli anni 1947-1951*, a cura di P. Dal Santo, Milano, 2001, 378.

Come sappiamo l'anno della (prima) conversione di Peterson – ne conosciamo per sua testimonianza la data precisa, il 7 luglio 1910 (martedì) – è lo stesso della sua iscrizione alla facoltà teologica di Gottinga. Là incontra due maestri che indirizzano già in modo significativo la sua visione: Karl Heim che lo rende consapevole dell'importanza della teologia apocalittica nel pensiero di Paolo e Agostino e Carl Stampe che lo mette in guardia contro le impostazioni soggettivistiche e idealistiche, dato che Dio si rivela in atti e azioni reali e non è un prodotto idealizzato di un soggetto². La collaborazione con quest'ultimo, dopo il congedo militare, nell'assistenza ai soldati feriti provenienti dal fronte lo aiuterà poi a disilludersi di fronte alla “guerra nazionale” e rispetto al ruolo di fiancheggiamento svolto dalla chiesa protestante tedesca e da molti suoi teologi, anche appartenenti all'ala liberale³.

Ma è l'accostamento allo studio dell'idea di creatività distruttrice, ricavata dal pensiero di Nietzsche, e poi, via Theodor Haecker suo traduttore tedesco, a Kierkegaard, che lo induce a dare una netta impronta escatologica ai dati teologici, come si ricava da alcune annotazioni tratte dai suoi diari di quegli anni, opportunamente messi in valore da Barbara Nichtweiss. Così, ad esempio, «La fede è la funzione della dissoluzione del significato (paradosso), la dissoluzione dell'io e del mondo. La fede come tale è escatologica». E in un altro passo estremamente significativo, che non solo segnala fin dal principio del suo cammino una distanza ben evidente da una delle tematiche teologico-giuridiche fondanti il discorso dell'amico-antagonista Schmitt, ma delinea altresì, appunto, «la strada che percorrerà, di lì a qualche anno, nella teologia apocalittica» (Borghesi), quasi una preghiera: «Apri l'ultimo sigillo! Fa sì che il *Katéchon* smetta di incidere sul reale come blocco dei tempi. Metti in scena l'ultimo atto!» (7 luglio 1918)⁴.

² A. Borghesi, *Escatologismo e spirito manicheo. Erik Peterson e Carl Schmitt di fronte alla crisi di primo Novecento*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 2024-3, 533.

³ A. Borghesi, *Escatologismo*, loc. cit. e cfr. ad es. P. Althaus (hrsg.), *Um Glaube und Vaterland, Neues Lodzer Kriegsbüchlein*, Göttingen, 1917.

⁴ B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg, 1992, 441; Id., *Vedere il nuovo attraverso la rottura. Quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson*, in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Città del Vaticano, 2012, 71-101; A. Borghesi, *Escatologismo*, cit., 537; G.

Si intravede qui – laddove si afferma che «l'escatologia conserva il suo senso se viene assunta nello spirito e lì è la fiamma distruttrice che precede ogni visione ... L'escatologia vuole essere visione: Essa vede la rovina di ciò che è temporale nelle sue diramazioni non come dogma, ma come esperienza quotidiana, vede al tempo stesso ciò che è eterno. L'apocalittico Giovanni vede la liturgia divina in cielo ecc. In ogni atto spiritualmente creativo c'è un pezzo di escatologia. La coscienza creativa divina è necessariamente determinata in senso escatologico, perché fa parte dell'essenza del creare il fatto che esso distrugge la creazione» (23 agosto 1918)⁵ – si intravede qui, dicevamo, come Peterson prenda sul serio il tema introdotto dalla «impazienza» di Nietzsche, ma per svolgerlo in una direzione non di allontanamento *dal*, ma di ripensamento dalle fondamenta *del* messaggio cristiano.

Si tratta di fare riemergere quella visione escatologica in grado di relativizzare l'esistente e le sue istituzioni, una visione escatologica che deriva direttamente dal messaggio apocalittico della predicazione di Cristo. Il tema è quello *vom Reiche Gottes*, del 'Regno di Dio'. Come è stato notato⁶ sono a questo proposito importanti per Peterson due letture teologiche "ottocentesche": la prima è, diremmo non per caso, quella del teologo amico di Nietzsche Franz Overbeck, che già nel 1873, interrogandosi su quanto di cristiano fosse rimasto nella teologia dei nostri tempi⁷, osservava come il cristianesimo si fosse reso responsabile «di aver snaturato la sua anima apocalittica per adattarsi alla modernità, traendone però motivo per allontanarsi dal cristianesimo stesso ("il mancato ritorno di Cristo come prova della fine del cristianesimo")»⁸. L'altro autore approfondisce anch'egli questa rilettura della Chiesa e

Caronello, «L'Anticristo è un uomo, non un demone». Su una figura escatologica di Erik Peterson, in *Politica e Religione*, 2008/2009, *Il Katéchon* (2 Ts 2,6-7), *Teologia e Politica di fronte al mistero dell'anomia*, Brescia, 2009, 183.

⁵ B. Nichtweiss, *Vedere il nuovo attraverso la rottura*, cit., 76.

⁶ A. Borghesi, *Escatologismo*, loc. ult. cit.

⁷ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873), in Id., *Werke und Nachlaß*, Band I, *Schriften bis 1873*, Stuttgart-Weimar, 1994, 167-256; Id., *Cristianesimo e cultura* (1919), a cura di A. Mina, Torino, 2000 e cfr. A. Pellegrino, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, Pisa, 2005.

⁸ A. Borghesi, *Escatologismo*, loc. ult. cit.

del cristianesimo dei primi secoli, non per caso diversa da quella idealistica ed in particolare kantiana ed hegeliana, nel senso che il messaggio di Cristo non è caratterizzato dalla sua natura morale, ma invece dalla promessa del Regno escatologico ed è quindi volto a creare una frattura nel tempo storico: si tratta di Johann Weiss che, nel suo *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) analizza esegeticamente e anche storicamente il tema, osservando come lo si fosse progressivamente riadattato in senso individualistico e idealistico: «Wir warten nicht auf ein Reich Gottes, welches vom Himmel auf die Erde herabkommen soll und diese Welt vernichten, sondern wir hoffen mit der Gemeinde Jesu Christi in die himmlische *basileia* versammelt zu werden. In diesem Sinne können wir auch empfinden und sprechen, wie es die alten Christen gethan haben: Dein Reich Komme!»⁹.

Il dibattito teologico-giuridico che si sviluppò durante la Repubblica di Weimar ha aspetti di notevolissima rilevanza – Peterson, oltre a proseguire l'approfondimento delle sue tematiche, vi partecipa almeno in due occasioni polemiche significative, quella che lo vede confrontarsi con Barth e Bultmann sul tema della funzione della teologia, ma nel 1925 lui ancora protestante recuperando il ruolo pubblico della Chiesa e del dogma (su qualche punto della tesi «Keine Theologie ohne Kirche»¹⁰ dovremo tornare più avanti); poi un'altra interessante contesa (fra il 1924 e fino ancora al 1935) con Odo Casel in tema di liturgia – in particolare per quanto concerne la teologia di parte cattolica, ma non possiamo qui, per ovvi motivi di sintesi, soffermarci sulle sue molteplici sfaccettature¹¹.

Dobbiamo piuttosto affrontare quello che, inquadrato in un contesto di amplissimo respiro che, a partire dai primi secoli cristiani, coinvolge un preciso giudizio sul moderno e sul suo rischio di «pervertimento del cristianesimo»¹², rappresenta, e non solo a nostro avviso, il reale “avversario”

⁹J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1892, 67.

¹⁰Cfr. T. Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Innsbruck-Wien, 2002.

¹¹Rimandiamo fin d'ora al bel lavoro di T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1994.

¹²Riprendiamo uno dei temi dell'ultimo Ivan Illich che presenta, nonostante la evidente diversità di esperienze, più di un'assonanza con le riflessioni del Nostro; cfr. I.

storico che dà il “la” alle riflessioni petersoniane sulla teologia politica, ma più in generale diremmo sulla possibilità di una politica cristiana, ovvero la *Reichtheologie*¹³, e non solo nella versione portata avanti dai teologi simpatizzanti o conniventi col nuovo regime.

Naturalmente l'orizzonte di senso in cui tale impostazione si ispira risale perlomeno all'epoca della fine dell'impero guglielmino e, paradossalmente, alla lezione della teologia liberale. Infatti, come ha notato acutamente Marco Rizzi, questa rappresenta un classico esempio (che poi trova il suo contraltare speculare nella teologia politica, della quale la teologia del Reich è una potente declinazione) di «teologia dal basso, cioè di drastica riduzione della trascendenza dell'oggetto del “teologico”», presentandosi poi entrambe – qui Rizzi ha come riferimento esplicito direttamente Schmitt, ma il discorso ci sembra valere in generale – come «una riduzione della teologia alla cristologia, come già avvenuto con i teologi liberali, che la strutturavano non nel senso calcedonese del rapporto tra

Illich, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa modernità*, a cura di F. Milana, Macerata, 2012.

¹³ Come ben rileva Thomas Ruster è stata la più attenta biografia di Peterson, ovvero Barbara Nichtweiss, ad osservare che il lavoro sul *Monoteismo come problema politico. Un contributo per la storia della teologia politica nell'Impero Romano* (E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935 ora, senza però il sottotitolo, in E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Band I, *Theologische Traktate*, Würzburg, 1994, 23-81) non avesse come bersaglio diretto e primario la Teologia Politica schmittiana, ma piuttosto il ben più vasto movimento della *Reichtheologie* come contraffazione secolarizzata del centrale problema escatologico. Vedi T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion*, cit., 385. Del resto lo stesso Peterson in una lettera coeva non datata indirizzata a Friedrich Dessauer scrive «Es war die Absicht meines Buches, der ‘Reichstheologie’ einen Stoß zu geben» (B. Nichtweiss, *Einleitung*, in E. Peterson, *Theologische Traktate*, München, 1994, XIX). E ancora in una lettera del 3 settembre 1935 a Jacques Maritain, in cui gli annuncia l'imminente uscita del libro, chiarisce che in esso «dimostra l'impossibilità di una ‘Reichstheologie’»; cfr. Ph. Chenaux, *Erik Peterson e Jacques Maritain. Un'amicizia discorde*, in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit., 560.

Sul carattere elusivo, depistante e anche temporalmente sfasato («Schmitt, cioè, si rivolge a Peterson come se fosse ancora il giurista cattolico degli inizi degli anni Venti e non avesse cambiato, nel frattempo, la sua posizione in profondità») della tardiva replica schmittiana nella *Politische Theologie II* (1970) essenziale M. Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Genova-Milano, 2013, 163-202.

vero uomo e vero Dio, bensì in quello della esemplarità etica della figura umana di Cristo, che risultava perciò totalmente immanentizzata». È ovviamente Harnack con la sua antropologia che proponeva la figura di Cristo come «il referente idealtipico dell'umanità», riducendo così la cristologia ad etica, «in quanto nella figura di Cristo prende forma l'ideale fondativo dell'umanità»¹⁴.

Ma la riduzione ad etica poteva ben presto tradursi, seguendo una simile strategia immanentistica (e storicistica) in una riduzione politica.

Tutto questo accade in un clima percepito come preannunciante una svolta epocale, che deve condurre il popolo tedesco dall'umiliazione della sconfitta e dalla instabilità politica che ne consegue ad una nuova stabilità di vita e centralità anche politica in Europa¹⁵: una meta che il tentativo, avvertito da molti come caotico, confuso e compromissorio della Repubblica di Weimar non sembra poter garantire, manifestando anzi una radicale messa in «crisi della modernità classica»¹⁶: una situazione infine che il crollo del 1929 si incaricherà di far precipitare inesorabilmente.

Non andrà neppure dimenticato che la cultura tedesca aveva già annoverato tra le sue fila una significativa «posterità spirituale di Gioacchino da Fiore»¹⁷ e che suoi importanti rappresentanti, dall'Hegel dell'«età dello Spirito», a Novalis fino allo Schelling della Filosofia della rivelazione (1858) si erano esercitati a delineare la «Terza Età», il «terzo Regno», il compimento di una nuova Cristianità: «Per quest'ultimo il richiamo è alle tre figure principali degli apostoli, Pietro Giacomo e Giovanni; ma tra essi Giacomo, che muore a motivo della fede, cede idealmente il posto a Paolo: «La linea della successione si pone adesso, perciò,

¹⁴ Cfr. M. Rizzi, *Erik Peterson e la 'Teologia Politica'. Attualità e verità di una 'Leggenda' (con un inedito petersoniano)*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 32, 1996, 111.

¹⁵ Cfr. F. Ferrario, *Introduzione a K. Barth, Esistenza teologica oggi!* (1933), Torino, 2015, 5. Su tutta la complessa tematica ancor oggi fondamentale M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista* (I ed. 1936), Brescia, 2025.

¹⁶ D.J.K. Peukert, *La Repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica*, Torino, 1996, 287-293.

¹⁷ H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Milano, 2016.

così: Pietro, Paolo, Giovanni. È del tutto conforme al movimento storico della rivelazione, come esso si può anche altrove riconoscere, pensare questi tre uomini come rappresentanti delle tre età della Chiesa cristiana». I tre stanno fra di loro nello stesso rapporto che si instaura tra Mosè, «il principio di ciò che è permanente, stabile», Elia ovvero «il profetismo (l'opposto della legge)», e Giovanni il Battista «che conclude l'Antico Testamento». Perciò tra «i tre Apostoli, Pietro sta parallelo a Mosè, egli è il legislatore, il principio dello stabile, colui che pone la base». Invece «Paolo è l'Elia del Nuovo Testamento, il principio del movimento, dello sviluppo, della libertà della Chiesa (che troverà la sua esplosione nella Riforma). L'Apostolo Giovanni infine è parallelo a Giovanni il Battista; come quest'ultimo, egli è l'apostolo del futuro, colui che annuncia il futuro», ovvero sta ad indicare «la Chiesa che deve venire, il cristianesimo compiuto che deve ancora manifestarsi»¹⁸.

Chi si accinga anche solo sommariamente a compulsare una sia pur minima parte della letteratura in tema, sia proveniente da teologi di professione sia invece anche da rappresentanti più o meno noti della “rivoluzione conservatrice”¹⁹, non potrà fare a meno di notare come la percorra quasi sempre un forte afflato, vorremmo dire, di attesa messianica, insomma un tentativo, certo pretesamente “adeguato all'ora” e quindi sostanzialmente storicistico, in qualche senso speculare alla riattualizzazione dell'escatologia che era la prospettiva su cui si stava incamminando, per tutt'altri motivi, lo stesso Peterson.

Sia che si prendano in considerazione, ad es., testi come *Volksstaat und Reich Gottes, Eine Weihnachtsbetrachtung von 1917*²⁰ o ancora dello stesso Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973), storico del diritto, sodale di Franz Rosenzweig, poi filosofo e sociologo del diritto interessato al rapporto tra grammatica e diritto, *Die Hochzeit des Kriegeres und der Revolution*, laddove si delineano per tappe storiche le vicende che dall'Universalreich medievale per il tramite della sovranità statuale conducono al

¹⁸ M. Borghesi, *L'Età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo “storico” al Vangelo “eterno”*, Roma, 1995, 108-109.

¹⁹ Si cfr. almeno R.P. Sieferle, *Die Konservative Revolution. Fünf biographischen Skizzen*, Berlin, 2019.

²⁰ Citato secondo K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München, 1969, 41.

“suicidio dell’Europa”²¹; oppure le martellanti pagine di Karl Fezer (1891-1960) *Ephorus* della *Evangelische Stift* di Tubinga (che nel semestre estivo ospitava 952 studenti di fede protestante e 226 cattolici), dedicate ad una predica sul «Regno che viene» (Mt 6-10)²²; o ancora le pagine di Friedrich Gogarten, ormai vicino ai «Deutsche Christen», in opposizione al coraggioso intervento di Barth, *Esistenza teologica oggi!*, e invocante invece, una nuova «Herrschaft Jesu Christi», proprio a motivo della critica alla liberale (e weimariana) «Privatisierung der menschlichen Existenz», via erronea che «die Revolution von 1933» si incaricava ormai di revocare in toto²³.

Ma prima ancora il seminale *Das dritte Reich* del 1923. L’autore, Arthur Moeller van den Bruck, muore nel 1925, e quindi non poté ovviamente assistere alla operazione di annessione culturale del nuovo regime, ma la sua riflessione «che presenta un misto della Triade hegeliana e dell’idea di un terzo Testamento, quest’ultima proveniente senz’altro dal russo Merezhkovskij, di cui era amico, quest’opera più o meno compresa, avrebbe contribuito a legare al nazionalsocialismo una parte della gioventù tedesca, divenuta “l’élite del movimento”»²⁴: «Der deutsche Nationalismus ist Streiter für das Endreich. Es ist immer verheissen. Und es wird niemals erfüllt. Es ist das Vollkommene, das nur im Unvollkommenen erreicht wird. Und es ist die besondere Verheissung des deutschen Volkes, die ihm alle anderen Voelker streitig machen... Aber das Reich mussten sie lassen stehen. Es gibt nur Ein Reich, wie es nur Eine Kirche gibt. Was sonst diesen Namen beansprucht, das ist Staat, oder das ist Gemeinde oder Sekte. Es gibt nur Das Reich»²⁵. Ma lo “Streben”, la tensione verso la “promessa” del Terzo Regno non cessa qui. Si pensi solo a *Das Reich* (1931) di Friedrich Hielscher (1902-1990), esoterista neopagano,

²¹ E. Rosenstock, *Die Hochzeit des Krieges und der Revolution*, Würzburg, 1920, 85-106.

²² K. Fezer, *Predigt über Matthäus 6,10. “Dein Reich komme”*, in *Der römische Katholizismus und das Evangelium. Reden gehalten auf der Tagung christlicher Akademiker. Freudenstadt 1930*, Stuttgart, 1931, 5-11.

²³ F. Gogarten, *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, Hamburg, 1933, 8.

²⁴ H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit., 428.

²⁵ A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich*, hrsg. von H. Schwarz, 3. Auflage, Hamburg, 1931, 244-245.

amico di Ernst Jünger, fondatore della Chiesa Libera Indipendente (UfK), oppositore del regime, propugnante una «resistenza interiore» e una strategia di infiltrazione che lo portò a partecipare ai lavori dell'Ah-nenerbe²⁶; oppure al “nazionalbolscevico” Ernst Niekisch, che nel 1935 dà alle stampe *Die dritte imperiale Figur*²⁷), per tacere di Wilhelm Stapel e del suo celebre *Der Christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*²⁸. Se poi si ricordano le prese di posizione rispetto alla “missione redentrice” del Fuehrer di teologi dell'importanza di Gerhard Kittel, Paul Althaus e Emmanuel Hirsch²⁹ si comprenderà facilmente come l'intellettuale cattolico e filosofo politico Waldemar Gurian potesse, in quello stesso torno d'anni, parlare della «Terza “Chiesa” come compimento del Terzo Reich»³⁰.

E del resto lo stesso Alfred Rosenberg, «pensatore geniale e profeta ispirato», seppure visto con qualche sospetto dallo stesso Fuehrer, l'ideologo neo-paganeggiante, autore del *Mito del XX secolo* (1930), scriverà, *in articulo mortis*, e seppure evocando una posterità spirituale catara piuttosto che gioachimita: «Il cristianesimo secondo san Pietro regnava a Roma, il cristianesimo secondo san Paolo regnava nel protestantesimo, e la religione secondo san Giovanni, basata sull'amore del prossimo, veniva al terzo posto e serviva per lo più come mezzo per assicurare il dominio delle prime due forme, malgrado la sincera devozione di coloro che curavano come servi i malati ecc. Su questo punto le ideologie si scontrano con estrema violenza». I primi due «cristianesimi» (quelli di Pietro e Paolo) sono naturalmente da lui rifiutati, mentre il terzo, che gli appare ora come «la religione secondo Giovanni», non viene più collocato «sotto il titolo cristiano»³¹.

²⁶ F. Hielscher, *Das Reich*, Berlin, 1931 (Toppenstedt, 2012).

²⁷ E. Niekisch, *Die dritte imperiale Figur*, Berlin, 1935 (Toppenstedt, 2005).

²⁸ W. Stapel, *Der Christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg, 1932.

²⁹ R.P. Eriksen, *Theologians under Hitler*, Yale, New Haven and London, 1985, 25. Cfr. in particolare P. Althaus, *Obrigkeit und Führertum. Wandlung des evangelischen Staatethos*, Gütersloh, 1936.

³⁰ W. Gurian, *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich*, Luzern, 1935, 35-51.

³¹ H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit., 428-429. Cfr. R. Homann, *Der Mythos und das Evangelium. Die evangelische Kirche in Abwehr und*

Non può dunque essere sottovalutato il fatto che, anche al di là delle diversificate ramificazioni culturali di provenienza, la *Reichtheologie*, con la sua parallela trasposizione “secolarizzata”, con la sua attesa e poi identificazione del “Sacro Impero”³² – con un gesto che tendeva a replicare nel presente, seppure non sempre in consapevole diretta filiazione, l’identificazione immanentizzante eusebiana e orosiana del Regno di Cristo con l’Impero – desse luogo ad una vera e propria “ideologia del Reich”, quale componente non secondaria – e potente nella invenzione di una tradizione (che poteva attrarre al contempo conservatori e rivoluzionari) – del meccanismo di costruzione del nazionalsocialismo come una reale e non fittizia «religione politica»³³.

La *Reichideologie* inoltre, come ha acutamente osservato Klaus Breuning, rappresentava anche, e non da ultimo sotto il profilo concettuale, uno «Zukunftsentwurf», un progetto di futuro, un indicatore di tappe da realizzare e poteva quindi fungere, per citare F. v. Schlegel sul ruolo dello storico, da «profezia secolarizzata» che pur guardando all’indietro individua i nuovi percorsi da seguire³⁴, tra i quali, particolarmente pericoloso nell’ottica religiosa, quello di una definitiva resa dei conti nei confronti delle chiese e del cristianesimo stesso come annuncio di una salvezza fuori dal tempo della politica: in una parola, per usare dell’espressione di Moeller van den Bruck prima richiamata, un *Endreich* anticristiano. Particolarmente nel contesto dei primi anni Trenta la secolarizzazione dell’attesa del Regno di Dio nel senso di una sua immanentizzazione nel “Reich millenario”, come restituzione e replica del *sacrum imperium*, rappresentava dunque non solo una pericolosa teologia (spesso dichiaratamente) politica di legittimazione, ma costituendo una diretta utilizzazione

Angriff gegenüber dem “Mythus des 20. Jahrhunderts” von Alfred Rosenberg, Witten, 1935 e O. Blaschke, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart, 2014, 132-135. Il libro, unico a quel che pare, della produzione culturale nazista, fu messo all’Indice nel 1934.

³² R. Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi Conception of Christianity, 1919-1945*, Cambridge, 2005.

³³ C-E. Baersch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die politischen Dimensionen der NS-Ideologien in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München, 2002.

³⁴ K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, cit., 17-18. Schlegel postulava che lo storico dovesse essere «ein rückwärts gekehrter Prophet».

della teologia cristiana per la stabilizzazione del potere politico, produceva una pesante ricaduta proprio anche sul piano teologico, «presupponendo una completa de-escatologizzazione del Cristianesimo in quanto tale («Il monoteismo giudaico e non la fede trinitaria diventa la base teologica per l'impero romano elevato al rango di impero messianico. Le nazioni sono superate non da Dio, ma dai Romani, la pace escatologica con la pax Augusti. In fondo un secondo ritorno di Cristo non era più necessario: L'escatologia cristiana si era trasformata in una escatologia politica e secolare»)»³⁵.

La risposta dell'agostiniano Peterson a questo conglomerato di suggestioni e di sfide, pur nella stratificazione dei piani ermeneutici, nel suo costruirsi in un tempo di passaggio dalla fede evangelica a quella cattolica, è univoca e, staremmo per dire, radicale fondata com'è su quella che lui stesso definirà la «riserva escatologica».

Un concetto, questo, antropologicamente elaborato nell'interpretazione di Rm 6,4 e, quindi, della tensione fra già e non ancora legata alla Resurrezione di Cristo e nostra come si esprime nel sacramento del battesimo («Ist das eine für uns Gewissheit, dass nämlich Christus gestorben ist und dass damit die leibliche Basis für ein Weitersündigen entzogen hat, dann ist auch das andere für uns Gewissheit, dass wir in einer neuen Leiblichkeit leben werden, denn wir können selbstverständlich nicht glauben, dass der Boden der zum Fall Adam gehörigen Leiblichkeit uns fortgenommen ist, wenn wir nicht auch das andere glauben, dass uns ein neuen Boden, eine neue Leiblichkeit – nun nicht geschenkt ist, sondern – geschenkt wird. An diesem Punkt wird deutlich, dass Sakrament und Eschatologie – das heisst in diesem Fall Totenauf resurrection – unauflöslich zusammenhängen»)»³⁶ e poi riutilizzato come tema ecclesiologico: in

³⁵ T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion*, p. 385. Cfr. anche L. Zak, *L'alternativa dell'azione cristiana di Max Josef Metzger al messianismo del Terzo Reich. Aspetto sociale, pacifista ed ecumenico*, in *Studia moralia, Rivista semestrale pubblicata dall'Accademia Alfonsiana*, 46/1-2008, 165-201. Il passo citato tra parentesi è tratto da E. Peterson, *Il problema politico nel giudaismo e nel cristianesimo antico*, in M. Rizzi, *Erik Peterson e la 'Teologia Politica'. Attualità e verità di una 'Leggenda' (con un inedito petersoniano)*, cit., 121-122.

³⁶ E. Peterson, *Der Brief an die Römer*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiss unter Mitarbeit von Ferdinand Hahn, Würzburg, 1997, 184. Il volume raccoglie le versioni delle *Lezioni* del 1925 e del 1927/8 (per più precise indicazioni sui

questa seconda versione, laddove emergerà che «la contrapposizione fra *ekklesia* (culturale terrena) e *polis* (celeste) verrà a cadere solo alla fine dei tempi, quando la città celeste si stabilirà sulla terra»³⁷, si paleserà chiaramente il senso antitotalitario del discorso.

Già in un testo del 1926, che costituiva la prosecuzione della polemica contro la teologia dialettica iniziata in *Was ist Theologie?* («La Fede alla quale essenzialmente appartiene, che essa sia obbedienza, così come la disobbedienza fa parte dell'essenza della Dialettica»)³⁸, e osservava come essa partisse indebitamente da dati extra-teologici, era marcata chiaramente la differenza tra tempo storico e tempo della salvezza e la loro non identificabilità: «Ma uomo e tempo non sono concetti teologici, bensì concetti generali, per cui non possono costituire il punto di partenza di una discussione teologica. Se ho a che fare con eventi che si svolgono essenzialmente nel tempo storico ha ancora senso “rendersi presente” un avvenimento del passato. Ma il fatto che Cristo sia nato nel tempo in cui l'imperatore Augusto emanò un decreto ha un senso completamente diverso dal fatto che Napoleone sia nato nel 1769. Napoleone è nato nel tempo, in un determinato *hic et nunc* di questo tempo storico, ma Cristo è nato dentro questo tempo, e Barth sarebbe certamente il primo a chiedersi se si possa dire che egli sia nato dentro il tempo storico (anzi, nel tempo). Ma prestando attenzione alla differenza fra il modo in cui Cristo sta nel tempo per una discussione teologica e il modo in cui Napoleone sta in esso, si comprende che anche il nostro rapporto con l'uno e con l'altro deve configurarsi in modo del tutto diverso. Il fatto che Napoleone sia nato nell'anno 1769 è un avvenimento del passato che noi possiamo sensatamente rendere presente, ma il fatto che Cristo sia nato nel tempo in cui l'imperatore Augusto emanò un decreto non è assolutamente un avvenimento del passato nello stesso senso e pertanto non possiamo nemmeno renderlo presente a partire dalla significatività del suo proprio essere. Perciò la supposizione che noi avremmo il compito di renderci

criteri di edizione cfr. *Einleitung*, XXIV-XXXI), ovvero fondamentalmente del periodo in cui Peterson era ancora evangelico.

³⁷ H.-U. Weidemann, «Paolo alla *Ekklesia* di Dio che è in Corinto». Il concetto di Chiesa nell'interpretazione petersoniana della prima lettera ai Corinti, in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit., 268.

³⁸ E. Peterson, *Was ist Theologie?*, in Id., *Theologische Traktate*, cit., 5.

presente la rivelazione si può comprendere solo dalla posizione dello storicismo che si trova al di fuori della teologia, ma essa è priva di ogni senso se, come in Barth, si è estromesso lo storicismo dalla teologia. A mio avviso, non è sostenibile il fatto che la teologia si compia in un determinato qui e ora e la rivelazione “allo stesso modo” (!) sia data in un determinato hic et nunc. In definitiva la rivelazione è sempre data in un modo diverso rispetto alle nuove formulazioni teologiche del 1926»³⁹.

Il nesso, spesso indiretto o solo accennato, ma con l'avanzare dei cambiamenti sempre più evidente, con la realtà politica, emerge in particolare – una volta progressivamente definita la *pars destruens* nella critica della teologia politica come indebita legittimazione delle bibliche e paoline «potenze (*exousiai*) del secolo» – nella ricerca delle condizioni di una “politica cristiana”⁴⁰, che dovrà però definirsi a partire dal ruolo teologico e giuridico della *ekklesia*.

Probabilmente è anche grazie al contatto regolare che si instaura con Carl Schmitt almeno dal 1924, e quindi dagli anni di Bonn, che Peterson inizia a condividere «la convinzione che fra concetti teologici e concetti giuridici c'erano analogie sistematiche e che teologia e scienza del diritto “operavano con concetti in gran parte strutturalmente compatibili”»⁴¹. Convinzione che lo guiderà nell'analisi dei testi biblici relativi al punto che, se Schmitt amava definirsi come «il teologo della giurisprudenza», Peterson potrebbe a buon diritto, e lo è stato, definirsi «il giurista della teologia».

E infatti questa caratteristica emerge già nell'analisi del vessatissimo testo paolino dell'*Epistola ai Romani* 13,1, sulla derivazione da Dio di

³⁹ Il testo in B. Nichtweiss, *Vedere il nuovo attraverso la rottura. Quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson*, cit., 92.

⁴⁰ Cfr. G. Gereby, *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, in *New German Critique*, 105, vol. 35, n. 3, 2008, 7-33.

⁴¹ H.-U. Weidemann, “Paolo alla Ekklesia di Dio che è in Corinto”, cit., 252. E vedi E.R. Urciuoli, *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 13, 2016, 109-132. Inoltre G. Ruggieri, *Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson*, in *Enciclopedia Costantiniana*, Roma, 2013, accessibile online alla pagina web dell'Enciclopedia Treccani e M. Rizzi, “Nel frattempo...” Osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson, in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, 397-423.

ogni potestà, che dovrebbe quindi dare indicazioni sul rapporto del cristiano con la politica.

Prima di affrontare l'esegesi del passo paolino ci sia consentita una piccola digressione, concernente appunto la nascita della denominazione di cristiano nella interpretazione del nostro.

Secondo At 11,26 il termine *christianus* emerge ad Antiochia («Ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati Cristiani»). Ma l'atto di denominazione non scaturisce, come sembrerebbe facile presupporre, dall'interno della comunità stessa, ma invece da un provvedimento giuridico-politico dell'autorità romana. E infatti: «Il movimento di Gesù era contrastato da diversi gruppi politici in Israele, tra i quali menzioniamo gli Erodiani, perché la loro funzione non è stata mai bene messa in luce dagli studiosi. I membri della famiglia di Erode amministravano il paese nell'interesse del dominio dei Romani, e furono appoggiati dalla classe sacerdotale e dai benestanti. Ora sia i Vangeli sia gli Atti degli Apostoli ci mostrano l'ostilità degli Erodiani verso il movimento cristiano. È Chiaro che, se Gesù venne in contrasto con gli Erodiani, doveva venire in contrasto con le autorità romane, che stavano dietro gli Erodiani. Gli Atti degli Apostoli ci raccontano che il nome di "cristiani" sarebbe stato dato ai discepoli di Gesù ad Antiochia. Ivi per la prima volta sarebbe stato utilizzato questo nuovo nome. La denominazione precedente era stata quella dei Nazarei o dei Galilei. La denominazione "cristiani" era, mi pare, un atto conscio dell'autorità romana e conteneva un giudizio politico sui cristiani. Per i Romani, i cristiani erano aderenti di Cristo, vale a dire un gruppo messianico (Cristo=Messia) e come movimento messianico non potevano essere altro che un movimento giudaico insurrezionale. Ora si capisce perché il nome "cristiano" in seguito bastava per la condanna. Tertulliano stigmatizza che la condanna fosse eseguita sulla base del solo nome, ma il nome conteneva una stigmatizzazione politica e questo fatto l'avvocato Tertulliano non l'ha detto. È interessante che il finale di *christianus* corrispondesse al finale latino nella parola *Erodianus*. Si pensa nell'uno e nell'altro caso ai partigiani di Erode e di Gesù»⁴².

⁴² E. Peterson, *Il problema politico nel giudaismo e nel cristianesimo antico*, in M. Rizzi, *Erik Peterson e la 'Teologia Politica'. Attualità e verità di una 'Leggenda' (con un inedito petersoniano)*, cit., 118-119. L'inedito costituisce la sintesi di due precedenti

Dunque un atto giuridico consapevole dell'autorità imperiale romana, che ad un tempo valuta di trovarsi dinanzi «un gruppo scissosi» dalla *religio licita* dell'ebraismo, e pertanto lo priva dei diritti civili spettanti ad un *collegium licitum*, contribuisce a “definire” per la prima volta i discepoli, la comunità, la chiesa come cristiana, sottolineando comunque la natura pubblica e la tendenza messianica⁴³.

Erano movenze analitiche che già in certo modo si trovavano, come accennato, al centro della riflessione sulla *Lettera ai Romani*⁴⁴.

Anzitutto Peterson è consapevole – ancora da “luterano”, e pur in questi anni in cui, essendo ben presente, il problema politico era però ben lungi dall'essere investito da quei toni drammatici che di lì a poco saranno i suoi: sintomo significativo – che la sua interpretazione si allontana abbastanza dall'usuale impressione secondo la quale Paolo considererebbe ancora positivamente la politica, almeno in alcuni passi.

Ma andiamo con ordine. Intanto Peterson osserva che il duplice uso di “autorità”, *potestas*, ovvero *exousia*, sia al singolare che al plurale ci farebbe escludere che Paolo sotto il profilo della concreta sottomissione pensi al concetto astratto di Stato: «Der Plural zeigt, dass er nicht an das Abstraktum “Staat” denkt, sondern an diejenigen Personen, denen ein Befugnis zur Regierung zukommt, es sei nun der Kaiser, der Senat, die Prokonsuln oder der städtische Magistrat». Ma il fatto che si affermi anche, inizialmente, che ogni potestà deriva da Dio fa sì che sia necessario suddividere il testo e la sua esegesi in due parti, una «più teoretica, e un'altra più pratica».

E qui si apre una questione filologica in ordine alla traduzione di *exousia* «zunächst mit der farblosen Wendung ‘Obrigkeit’»: anche la proposta di Lagrange di intendere “autorité” non va. «Il fatto è che notoriamente i Greci non possedevano alcuna espressione che fosse in grado di

scritti del 1946 e del 1951. Sul punto vedi G. Caronello, *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, in *Annali di studi religiosi*, 4, 2003, 379-440.

⁴³ L. Pellarin, *Erik Peterson e la stasis. Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, in *Humanitas* 76, 3/2021, 451, nt. 32.

⁴⁴ Per uno sguardo d'insieme, tuttavia molto rapido sul punto Rm. 13.1, che ci interessa, R. Penna, *Erik Peterson: la lettera ai Romani. Un approccio critico*, in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, 241-251.

tradurre il concetto romano di *auctoritas* e, quando si trovarono di fronte alla necessità di tradurre dal *Monumentum Ancyranum*, che riportava le gesta di Augusto, l'espressione *auctoritas senatus* si trovarono nel più grande imbarazzo, optando alla fine per *axiomata*. Non venne in mente a nessuno di usare il termine *exousia*. Quindi *exousia* non è in ogni caso lo stesso che *auctoritas*. Non ha però neppure il significato di *Dynamis* nel senso di una forza fisica. Non ha infatti alcun senso dire che bisogna obbedire a coloro che sono in possesso dei mezzi di coercizione e forza fisica, poiché colui che ha su di me fisicamente il potere, rinuncia anche alla mia obbedienza»⁴⁵.

Quindi il lato teoretico dell'affermazione paolina si rivela essere in realtà metafisico, proprio in quanto rimanda ad un concetto di libertà che implica una capacità, un poter fare in senso giuridico: «Im griechischen Wort *exousia* ist der Begriff der metaphysischen Freiheit enthalten, das Vermögen zu etwas im juristischen Sinne». Un esempio chiarificatore lo si potrebbe allora ricavare dal diritto privato, quando si abbia presente un soggetto capace, sano di mente, che, adempiendo determinate condizioni, ha la potestà di fare testamento. Ma: «Paulus denkt bei den *exousiai* ('Obrigkeiten') natürlich an das Staatsrecht. Paulus will sagen: Seid denen gehorsam, der mit öffentlichrechtlichen Befugnissen ausgestattet sind, denn die öffentlichrechtlichen Befugnissen stammen von Gott. Hier wird ein enger Zusammenhang zwischen Gott und Staat, Gott und Recht aufgedeckt. Die Fähigkeit, öffentlich-rechtlich zu handeln, ist ohne Gott gar nicht denkbar». E qui significativamente – dopo aver affermato che le parole di Paolo istituiscono, anzi rivelano uno stretto legame strutturale tra Dio e Stato, ma anche, si noti, tra Dio e Diritto – Peterson soggiunge subito che «naturalmente io posso in via di fatto governare o anche obbedire, senza che mai neppure mi venga in mente in proposito l'idea di Dio». Ma appunto Paolo sta parlando in via teoretica e quindi non ha intenzione di costruire qui «una relazione empirica comprovabile»: «Er will meiner Meinung nach nur sagen, dass die Fähigkeit, öffentlich-rechtlich zu handeln, ohne den Begriff Gott gar nicht zu denken ist. Beides, sowohl die Freiheit wie die Öffentlichkeit des Handelns, sind ohne Voraussetzung Gottes gar nicht denkbar. Von ihm stammt

⁴⁵ E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., 338-339.

beides: sowohl das rechtliche Können als auch die Öffentlichkeit dieses Könnens. Wo das Recht gegenüber der faktischen Macht, das Öffentliche gegenüber dem Privaten zurücktritt, da tritt auch Gott zurück. Ein völliges Zurücktreten ist nicht möglich, solange man immer noch den Staat festhält. Im Paradies gibt es natürlich keine *exousia* und damit auch nicht diese merkwürdige Verknüpfung von *exousia* und Gott»⁴⁶.

Dunque sia la libertà che l'esser veramente pubblico dell'agire, di più la capacità di agire «secondo il diritto pubblico», nella sfera pubblica, non sono pensabili scisse da Dio; e tuttavia va notato l'aggettivo usato da Peterson con riferimento alla proiezione escatologica. Poiché in Paradiso non ci saranno naturalmente più le «potenze di questo mondo», verrà anche meno questo «strano, insolito» (merkwürdig in tedesco mentre letteralmente significherebbe «degno di nota», nell'uso assume una sfumatura diversa, diremmo leggermente negativa) collegamento fra le potenze e Dio.

Insomma sul piano teorico il potere trova una sua legittimazione ma solo come cosa provvisoria, appartenente ad un «nel frattempo» ben diverso da quello della prefazione schmittiana alla seconda edizione della *Politische Theologie* del 1933: qui è il tempo tra la prima e la seconda venuta di Cristo che è in questione.

L'impostazione trova conferma anche nell'analisi (e nella critica) riguardante la parte empirica dell'esortazione dell'apostolo: qui si parla di «faktischen *exousiai*» le quali non sono da Dio (von Gott), ma soltanto da Dio ordinate (von Gott geordnet). Dio, quindi, non è con esse ontologicamente collegato, come accade per l'*Exousia* al singolare in quanto tale. Anche ad esse per Paolo si deve obbedienza; ma Peterson soggiunge che l'affermazione di Paolo è giusta in linea teorica e, concretamente, per l'interesse paolino di quel preciso momento al «Sitz im leben» della lettera, alla riaffermazione della sua lealtà verso l'impero romano, e altresì alla condizione concreta dei suoi destinatari romani che andava rafforzata, ma non in generale, perché essa allora renderebbe impossibile ogni cambio di regime: «Ich halte die theoretische Aussage bei Paulus für richtig, die empirische Feststellung scheint mir dagegen nur einen relativen Geltungsbereich zu haben ... Wollte man dagegen jede faktische *Exousia*

⁴⁶ *Ivi*, 339.

(Macht, Obrigkeit) auf eine direkte Anordnung Gottes zurückführen, dann wäre eine Regierungsveränderung überhaupt niemals möglich»⁴⁷.

Si comincia a delineare così la “natura” della politica cristiana, che non si propone come meramente conservativa rispetto alle potenze di fatto di questo mondo, potendo darsi anche un necessario momento “statico”. È ciò che Peterson delinea, anche per via paradossale, soprattutto nel commento a Rm 13,3 («I governanti infatti non sono temibili per chi opera il bene, ma il male. Desideri non provare timore del potere? Fa il bene e ne riceverai gli elogi»), laddove si arriva a chiarire meglio il senso profondo anche di Rm 13,1.

L’inizio del commento descrive, infatti, il presupposto, improntato ad un certo ottimismo desiderante, che Paolo assumeva, ovvero il raggiungimento da parte dei Cristiani di un rapporto talmente positivo con le autorità governative, da dover essere pubblicamente riconosciuto ed eventualmente anche ricompensato; ma la valutazione del commentatore suona alquanto diversa: «Das ist doch wohl zum Teil ein Wunschbild gewesen; die nächsten Jahrhunderte sind anders verlaufen».

Sulla base delle parole iniziali del capitolo 13, intese in astratto, si sarebbe potuto pensare ad uno sviluppo di normali relazioni tra il potere romano e i cristiani cittadini romani, dal momento che questi, al contrario dei Giudei, non costituivano uno stato all’interno dell’*imperium* di Roma. Ma proprio qui iniziarono le difficoltà: «I cristiani minacciavano non come stato, ma come *imperium*, come *imperium Christi*, l’*imperium Romanum*. Proprio l’ampiezza, l’estensione cosmica ed escatologica della loro fede li rese pericolosi, perché adesso lo scontro non sorse con riferimento al Concreto-Politico, ma invece nella sfera della Metafisica dello Stato. La conseguenza era che il culto di Cristo e il culto dell’Imperatore entrarono in una contrapposizione reciproca. Paolo aveva detto, che ogni *exousia* (Autorità, Potere) era da Dio. Ma come ciò poteva essere, se ora questo Dio è diverso? In tal modo non veniva infranta la formulazione armonizzatrice di Paolo? Quando Paolo dice che ogni *exousia* proviene da Dio, allora egli naturalmente con ciò pensa soltanto al Dio dei Cristiani, al Dio dell’Eone avveniente; egli non pensa però all’arconte, al dominatore di questo mondo, al quale pensa invece il pagano». La

⁴⁷ *Ivi*, 340.

conseguenza è lapidaria e inevitabile, in particolare ripensando all'elaborazione relativa alla connessione ontologica di Dio e Stato, tra Dio ed *exousia*: la parola Dio ha dunque sempre anche un significato politico.

«Das Wort Gottes hat also immer auch einen politischen Sinn. Gerade wenn man sich des früher von uns herausgearbeiteten ontologischen Zusammenhangs von *exousia* und Gott, von Staat und Gott erinnert, leuchtet das ein. Wenn jede *exousia* auch von Gott ist, dann fragt es sich immer noch: Von welchem faktischen Gott ist die faktische *exousia*? Hier beginnt ja eigentlich erst die Schwierigkeit, die durch die abstrakte Formulierung von Paulus verdeckt wird»⁴⁸. Ecco che dunque, poiché non riconoscono o attaccano il dio (Zeus) dell'Imperatore, i cristiani «che l'abbiano voluto o meno» si trovano «trascinati», coinvolti nella politica («in die Politik hineingezogen»), con la conseguenza di mettere in discussione il potere stesso dell'Imperatore.

Ma è l'elemento escatologico che determina un rivolgimento decisivo, di carattere «rivoluzionario»: «Und nun noch gar das Eschatologische am christlichen Glauben, das notwendig eine Einschnitt im historischen Leben fordert! Wenn die *exousia* auf den Gott der Christen zurückgeht, dann muss der Revolution im Himmel, die den Christengott an die Stelle von Zeus bringt, auch eine Revolution in Politisch-Staatlichen korrespondieren. Dann muss der Kaiser seine Gewalt aus einer anderen Hand empfangen, und selbst der letzte Archont (Beamte) hat seine *exousia* anders als bisher. Dann müssen auch die Eide geändert werden».

Per svalutare una tale rivoluzione, che da celeste, per l'intersezione dell'escatologico nel mondano, vuole farsi rivoluzione politico-giuridica, si potrebbe certo dire che la struttura del giuramento rimane immutata sia che il garante divino presso Domiziano rimanga Zeus o invece, con Costantino, diventi il Dio trinitario: «Ma non ci si può lasciar sfuggire, che con Dio in questo caso si pensa ad un essere del tutto astratto». Anche qui facendo uso, nuovamente, di una movenza giuridica, legata al rapporto di successione fra stati, appunto in caso di rovesciamento violento delle precedenti istituzioni: «Es ist wahr, die Staatsgewalt als solche bleibt, auch dann, wenn eine Staatsumwälzung eintritt, und so bleibt auch Gott, selbst da, wo an die Stelle von Zeus der Dreieinige Gott tritt.

⁴⁸ *Ivi*, 342.

Aber diese Bleiben, diese Gott-Sein, ist dann ebenso Abstraktes wie das Bleiben der Staatsgewalt bei einer Staatsumwälzung»⁴⁹.

Il corpo a corpo con il testo di Paolo si conclude allora forse in modo sorprendente, poiché, ad avviso di Peterson, non si può tralasciare di osservare che la sua affermazione dello stretto legame tra autorità politica e Dio, in quanto la si consideri sotto il profilo teorico, non ha alla sua base propriamente il Dio cristiano, ma un concetto metafisico della divinità, nella stessa prospettiva giuridico-ontologica appena accennata: «Man darf also nicht übersehen, dass der Behauptung des Paulus – in soweit sie rein theoretischer Natur ist– alle *exousia* sei von Gott, nicht eigentlich der christliche, sondern ein metaphysischer Gottesbegriff zu Grunde liegt, eine Einsicht in den ontologischen Zusammenhang von *exousia* überhaupt und Gott überhaupt». Se così è, allora i limiti dell'ambito di validità dell'affermazione paolina ne sono direttamente predeterminati in senso restrittivo; poiché tale proposizione è formulata in maniera così generale, essa, a fronte di una situazione concreta non è in grado di dare nessuna risposta: «sie legitimiert ein altes Regime und sie legitimiert eine revolutionäre Herrschaft». Quindi – e l'esempio costituzionale contemporaneo scelto è di nuovo tipico del “giurista” Peterson – «quando i socialisti, che del resto per loro conto non avevano certo l'abitudine di richiamarsi troppo spesso alla Bibbia, hanno polemicamente opposto questo passo di Paolo ai cristiani, per ottenere da loro osservanza e rispetto nei confronti della Costituzione di Weimar» non si rendevano conto «effettivamente che il campo di validità e applicazione del detto di Paolo è di fatto limitato. Sul fondamento di esso può essere richiesto rispetto per la costituzione, ma non per la costituzione di Weimar («Auf Grund derselben kann nur Respekt vor der Verfassung, nicht aber vor der Weimarer Verfassung gefordert werden»).

La conseguenza finale del discorso non si lascia attendere; la tesi paolina è fondamentalmente del tutto impolitica, anzi di più, connotata da una vera e propria noncuranza o indifferenza nei confronti dell'intera sfera politica in quanto tale: «Daraus ergibt sich, dass die paulinische These im Grunde ganz unpolitisch ist, je mehr noch, Gleichgültigkeit gegenüber dem politischen Leben bekundet, denn eine Formel, die sowohl

⁴⁹ *Ivi*, 343.

den Legitimus wie die Revolution garantiert, kann nur geprägt werden bei einer faktisch vorhandenen Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen politischen Sphäre»⁵⁰.

Ma questa "Gleichgültigkeit", questa noncuranza cristiana «per l'intera sfera politica», va meglio indagata. Essa in realtà, e Peterson se ne avvede immediatamente, nasconde nel suo seno un'altra politica. Il punto è che l'interesse cristiano per la sfera politica ha un luogo di intersezione, di accesso diverso da quello dei non cristiani: «Das Interesse an der Politik beginnt bei dem Christen an einer anderen Stelle als bei dem Nichtchristen. Der Zugang zu ihr eröffnet sich ihm vom Eschatologischen aus, von diesem In- Frage-Stellen einer *Exousia*, die vom Herrscher dieser Welt garantiert wird. Damit wird das Politische als etwas Absolutes innerhalb der natürlichen und historischen Ordnung zerstört, es wird nur an den kritischen Punkten eigentlich noch Gegenstand des Interesses, an diesen kritischen Punkten, die dann notwendig zugleich auch den Konflikt von Staat und Kirche heraufführen»⁵¹.

L'interesse per la politica dei cristiani trova il suo punto di accesso nell'escatologia, nella messa in questione delle potenze di questo mondo e quindi si traduce in una politica di distruzione dell'assolutezza del politico all'interno del suo ordine immanente, naturale e storico che sia. È quindi, si potrebbe dire, una politica «dei punti critici»; punti critici che molto spesso conducono anche ad un conflitto di visioni tra Stato e Chiesa.

Infatti «Wie Paulus aber Röm 9-11 gezeigt hat, dass er – unter dem eschatologischen Aspekt – einen Unterschied zwischen Juden und Hellen anerkennt, so hat auch die Kirche allezeit – gerade von der eschatologischen Gedankenwelt her – in das politische Leben eingegriffen. Zwischen beiden Phänomenen, sowohl die religionspolitischen Unterscheidung von Juden und Heiden, wie sie speziell in Röm 11 so krass zum Ausdruck kommt, als auch dem Eingreifen der Kirche in die politische Vorgänge besteht notwendig ein innerer Zusammenhang. Der liberale Politiker wird diese Zusammenhänge nie verstehen».

Questa politica dell'intervento, ma vorremmo chiamarla piuttosto

⁵⁰ *Ivi*, 343.

⁵¹ *Ivi*, 343-344.

dell'«irruzione», in rapporto al “punto critico” (escatologico) avviene a partire dall'essere chiesa ed è ciò, appunto, che un politico liberale, un politico che creda all'autonomia del politico, non può intendere perché «per lui l'agire politico della Chiesa è sempre solo un'indebita interferenza, un abusivo intervento nella sfera statale». E in un determinato senso ciò è vero, proprio perché la Chiesa non può condurre una sua politica, ma solo fare irruzione, intervenire nella politica: «Und in der Tat ist das richtig. Die Kirche kann keine Politik treiben, sie kann immer nur in die Politik eingreifen».

Se dunque è inevitabile che dal punto di vista di una politica che consideri lo Stato e l'azione politica solo in una prospettiva immanente, l'agire della Chiesa appaia sempre e soltanto come un intervento in un campo estraneo, è proprio qui che si segnala la peculiare dignità e il vero significato, ovvero la provenienza di un tale agire dal «Nuovo Eone»: «Aber gerade darin bekundet sich nun die eigentliche Würde der Kirche, denn damit drückt sie ja aus, dass ihr politisches Handeln nicht von alten, sondern von neuen Äon her bestimmt ist. Gerade in solchen Wendungen wie “Eingriff und Übergriff” kommt der transzendenteschatologische Sinn der Kirchenpolitik zum Ausdruck»⁵².

Naturalmente con ciò è descritta soltanto la “legalità” escatologica che deve guidare l'agire politico della Chiesa e dei cristiani, e non si dice nulla sull'effettiva derivazione da quella premessa di tale azione politica nei casi concreti; non sarà inutile ricordare la dura critica rivolta alla politica vaticana nei confronti del regime nazista, che ben può fungere, anche per l'argomentazione usata, a glossa concretizzante proprio rispetto a quanto scriveva un decennio prima: «Io maledico tutta questa cosiddetta politica della Chiesa, questa Segreteria di Stato che aveva un senso solo al tempo in cui esisteva uno Stato della Chiesa, ma che è impotente a quanto avviene oggi nel mondo. Non si affronta l'ateismo e il paganesimo con la politica, e tanto meno con una politica che forse venne praticata trent'anni fa nella vita dello stato, ma che oggi appare assolutamente antiquata»⁵³.

⁵² *Ivi*, 344.

⁵³ Espressioni contenute nella lettera a Jacques Maritain, datata 9 febbraio 1937 e riportata secondo Ph. Chenaux, *Erik Peterson e Jacques Maritain. Un'amicizia discordante*, cit., 559.

La conclusione delle riflessioni sui passi di Paolo alla ricerca del loro senso proprio va dunque letta anche come un'apertura: «Die Erörterung des eigentliche Sinns der paulinische Aussage in Röm 13 ist dadurch lehrreich, weil wir ihnen entnehmen, dass auch eine so abstrakte Formulierung, dass jede *exousia* von Gott ist, letzthin doch einen konkreten Sinn hat, nämlich die Gleichgültigkeit gegenüber der politischen Sphäre zu bekunden, weil die Eschatologie das wesentliche Interesse beansprucht»⁵⁴.

Infatti la Gleichgültigkeit significa che, agostinianamente, si «rimane fedele al pensiero escatologico in quanto (si) reputa tutto questo mondo un'entità provvisoria e non (si) cerca perciò di conferirgli una costituzione cristiana, ma (si) lascia che esso sia mondo, che deve tendere lottando a conseguire il proprio relativo ordinamento»⁵⁵; ma significa anche, in forza della «riserva escatologica», la ricerca del punto critico, “stasico”, quando questo mondo e il suo potere politico tenda a farsi *das Totale*, imperialismo, tecnica e scienza alienante: «Der homo faber ist der Mensch des ewigen Fortschritts, Der Menschensohn stoppt den Fortschritt. Die Entwicklung der modernen Technik ist beziehungsweise anti-christlich. Das Christentum ist anti-imperialistisch und anti-technisch. Der Menschensohn tritt das Erbe der vier Weltreiche an»⁵⁶.

La Chiesa e i cristiani sono dunque – e qui Peterson coglie bene un aspetto di mutua implicazione che la discussione degli intellettuali tedeschi (dai fratelli Junger a A. Gehlen, per non citarne che alcuni) prima e dopo Weimar aveva avuto modo di segnalare – antimperialisti, contro un dominio incontrollato della tecnica, che si palesa solidale con lo stato totale: «Und doch sagt nicht nur mein Herz, sondern das Herz aller Menschen, das sich totale Staaten und totale Lügen erfindet, dass das alles Unsinn ist, dass die Welt um des Menschen willen geschaffen ist und dass die Tiere von Adam ihre Namen empfangen haben und dass der Mensch

⁵⁴ E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., 344.

⁵⁵ Così, in quello che può essere considerato uno dei suoi interventi più petersoniani, J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa* (1971), a cura di G.M. Vian, Brescia, 2009, 114-115.

⁵⁶ E. Peterson, *Nonne est Hic Filius Fabri?* (1945/6), in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Traktate*, Würzburg, 2004, 259.

nur in den Individuation der Natur und nicht in den Allgemeinbegriffen von Führer und Masse existieren kann»⁵⁷.

E il completamento della prospettiva escatologica, e del suo “giudizio” sulla politica, Peterson lo troverà poi nella angelologia (*Il libro degli Angeli* del 1935) e soprattutto nella teologia del martirio (*Testimoni della verità*, 1937)⁵⁸.

Anche quest'ultimo aspetto lo riporta ad Agostino e alla sua concezione dei rapporti tra potere politico e Chiesa: «La Chiesa. In essa si raccoglie, attraverso tutti i tempi e tutti i popoli, e al di là dei confini dell'Impero romano, la comunità di coloro che insieme con gli angeli santi di Dio formeranno una polis dell'eternità. Su questa terra, certo, essa vive in condizione di straniera in esilio, e non può vivere altrimenti che così, perché ormai il suo vero luogo è altrove. Così gli Stati di questo mondo rimangono “Stati terreni” fino alla fine dei tempi e la Chiesa rimane comunità di stranieri, parimenti fino alla fine dei tempi. Ciò si mostra nel fatto che la Chiesa è per essenza Chiesa dei martiri. La teologia del martirio di Agostino è una parte essenziale della sua teologia della Chiesa, in quanto entità che fa da controreplica allo Stato ...»⁵⁹ e alle sue potestà e dominazioni.

Ma qui si aprirebbe un altro capitolo che non possiamo ora affrontare.

In chiusura però vorremmo richiamare le parole di un nostro politico e teologo che ci sembrano in singolare sintonia – per quel che sappiamo non dovuta a letture dirette – e che usava, fra l'altro, curiosamente in senso spirituale il termine «imperialismo». Anch'egli, mi pare, coglie il bene il senso ambivalente di una politica cristiana intesa come “irruzione” nel politico a partire da un punto “critico”: «Capire cosa vuol dire avere una responsabilità di fronte agli uomini, guidare altri anche per un solo anno, avere il potere. Il problema è qui. Il problema è qui. Per me è essenzialmente qui. Se lo vogliamo estendere e ritornare al punto di partenza vuol dire avere noi l'occhio fisso a quel momento finale, non

⁵⁷ E. Peterson, *Der Mensch in seiner Welt* (1936), in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Traktate*, cit., p. 255. Si tratta per la precisione di una lettera a J. Maritain del 3 gennaio del 1936.

⁵⁸ E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, 93-129 e *Von den Engeln*, 195-243, entrambi ora in E. Peterson, *Theologische Traktate*, cit.

⁵⁹ J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, cit., 104-105.

installarci per niente nel momento presente. E quindi, da non compiacersi per nulla di quel potere che è soltanto un servizio, datoci nel momento presente»⁶⁰.

Dunque qualcosa «che non può essere desiderato dai cristiani, perché essi sanno che il potere di Cesare, seppure datogli da Dio, non è istituito da Dio per salvare il mondo e può essere esercitato da essi solo in forza di necessità storiche. Nel caso di Dossetti e della sua generazione, in forza della catastrofe globale causata dalla seconda guerra mondiale»⁶¹.

Politica che, distruggendo gli assoluti del potere mondano, cerchi, sempre in modi diversi secondo i tempi, di evitare il rischio latente della storia occidentale, ovvero quello per il quale, da un lato, lo Stato si fa Chiesa, e dall'altro, invece, quello di una Chiesa che si faccia Stato: in una parola né «ecclesializzazione» (*Verkirklichung*) dello Stato, né una «statalizzazione» della Chiesa⁶².

⁶⁰ G. Dossetti, *Gli equivoci del cattolicesimo politico*, Bologna, 2015, 156.

⁶¹ A. Barchi, *Introduzione* a G. Dossetti, *Gli equivoci del cattolicesimo politico*, cit., 41.

⁶² G.M. Vian, *Introduzione*, in J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, cit., 12.

TEMI E CONCETTI PAOLINI NEL PENSIERO DI CARL SCHMITT

Michele Nicoletti

SOMMARIO: 1. *Omnis potestas a Deo*. – 2. *La Seconda Lettera ai Tessalonicesi*. – 3. Contro la paralisi escatologica.

Tra i diversi temi e concetti paolini presenti nel pensiero di Carl Schmitt, due si impongono per rilevanza: il primo di questi è Romani 13,1 ss., ossia l'*Omnis potestas a Deo* e il conseguente dovere di ubbidienza all'autorità politica; il secondo è 2 Ts 2,6-7, ossia la figura del *katéchon*. Mentre questo secondo tema è stato ampiamente indagato dalla letteratura critica ed è diventato quasi un tema a sé nella filosofia politica e perfino nel dibattito pubblico, il primo tema non mi pare aver ricevuto fino ad oggi sufficiente attenzione.

1. *Omnis potestas a Deo*

È difficile sottostimare la rilevanza del dibattito sull'*omnis potestas a Deo* nella cultura tedesca teologica, filosofica e giuridica del Novecento. Ha cercato di mostrarlo, già negli anni Cinquanta del Novecento, Ernst Käsemann in un saggio destinato a rimanere famoso dal titolo *Romani 13, 1-7 nella nostra generazione*¹. Si percepisce la rilevanza non solo scientifica di tale discussione, ma in primo luogo esistenziale. Le coscienze dei credenti di confessioni diverse si scoprivano interpellate

¹Cfr. E. Käsemann, *Römer 13, 1-7 in unserer Generation* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, 1959, 316-376.

radicalmente sul significato del potere politico e, soprattutto, sull'atteggiamento da tenere di fronte ad esso.

Il tema, naturalmente, divenne incandescente durante l'esperienza del regime nazionalsocialista, quando al potere salì Adolf Hitler e si fece ampio uso dell'idea che quel potere venisse da Dio e che Dio fosse «con noi», come recitava il motto *Gott mit uns*. Ma la questione non si limita a quel momento drammatico e abbraccia invece un arco assai più ampio della storia tedesca che va dalla fine dell'Ottocento al secondo dopoguerra: dal *Kirchenkampf* al dibattito sulla separazione tra Stato e Chiesa all'inizio del Novecento; dal *Verfassungskstreit* nella repubblica di Weimar legato all'art. 1 della Costituzione weimariana («il potere statale emana dal popolo») al sorgere del regime totalitario; dalla discussione nell'immediato dopoguerra sulla Costituzione tedesca e lo «Stato cristiano» alle questioni legate all'obiezione di coscienza².

Il dibattito non si limitava al piano delle discussioni teologiche e politiche, ma abbracciava anche la dimensione costituzionale. Sul piano del dibattito in ambito di diritto costituzionale, il Commentario di Gerhard Anschütz del 1912 alla Costituzione Prussiana del 1850, che lascia libertà di religione e di coscienza, si affrettava a precisare che tale libertà non può dar luogo ad alcuna deroga ai doveri civili e politici: «Al cittadino non è concesso di ubbidire più al Dio in cui crede che alla legge dello Stato»³.

Nel pensiero di Carl Schmitt un primo riferimento (indiretto) all'*omnis potestas a Deo* si trova inizialmente in un articolo del 1917 che appare sulla rivista *Summa* col titolo *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*⁴. *Summa* era una rivista quadrimestrale pubblicata dal 1917 al

²Cfr. E. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vehikel der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1967, 75-94; tr. it., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, 2006.

³G. Anschütz, *Die Verfassungsurkunde fuer den preussischen Staat vom 31. Januar 1850*, Berlin, 1912, 229-230.

⁴Cfr. C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in *Summa*, 1, 1917-1918, 2, 71-80, ora in C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919*, hrsg. von E. Hüsmert und G. Giesler, Berlin, 2005, 445-454; trad. it. *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, in Id., *Cattolicesimo romano e forma politica / La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Milano, 1986, 71-85. Su questo articolo si vedano: F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (ed.), *Monothismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*,

1918 dall'editore Jakob Hegner di Hellerau e diretta da Franz Blei che ne era stato l'ideatore. La rivista si muove in quel filone della *renouveau catholique* di inizio secolo ma si distingue per la vivacità e pluralità delle voci che vi contribuiscono, tra cui Max Scheler, Ernst Bloch, Robert Musil, Konrad Weiss e, appunto, Carl Schmitt.

Il tema affrontato dall'articolo, la "visibilità della chiesa", era un tema ampiamente dibattuto in quegli anni sia in campo cattolico che in campo protestante: dall'Enciclica di Leone XIII *Satis cognitum* del 30 giugno 1896 che affermava la duplice natura della chiesa, visibile e invisibile, umana e divina, dunque "teandrica" come quella del suo capo Cristo, alle posizioni di Troeltsch, Harnack e più tardi Barth, tese piuttosto a distinguere le due dimensioni della chiesa.

Per Schmitt, la Chiesa non può ridursi a una comunità invisibile di credenti uniti soltanto dalla fede o dallo spirito; essa deve essere una realtà concreta, istituzionale e storica, dotata di forma e autorità visibile nel mondo. Nella sua prospettiva, il cristianesimo autentico implica l'incarnazione: il divino che si rende visibile e tangibile nella storia. Allo stesso modo, la Chiesa, come corpo di Cristo sulla terra, deve avere una presenza reale, non solo simbolica o spirituale. La visibilità è dunque una categoria teologica, ma anche politica, poiché implica ordine, autorità e struttura. In questo contesto, Schmitt critica ogni tendenza spiritualista che riduce la religione a un fatto puramente interiore o soggettivo: tali posizioni dissolvono la dimensione istituzionale della Chiesa e, di conseguenza, minano anche l'idea di autorità e di comunità. La critica di Schmitt, sul piano giuridico, si rivolge anche contro la posizione di Rudolf Sohm⁵. Nel suo *Kirchenrecht*, Sohm formula la sua celebre tesi secondo cui: «Il diritto ecclesiastico è in contraddizione con l'essenza della Chiesa». Per Sohm, la Chiesa cristiana originaria è una comunità carismatica, fondata sulla grazia

Gttersloh, 1978, 149-169, specialmente 160 ss.; V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg*, cit., 81-82; C. Galli, *Mediazione e decisione: il rappresentare secondo Carl Schmitt*, in *Il Centauro*, 15, 1985, 168-176. H. Hürten, *Kirche und Sichtbarkeit bei Carl Schmitt*, in *Theologische Quartalschrift*, 159, 1979, 321-337; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, 1990; R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München, 2009, 58-65.

⁵Cfr. M. Nicoletti, *Carl Schmitt e il diritto canonico: tra Sohm, Kelsen e Barion*, in C. Fantappiè (a cura di), *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento*, Torino, 2003, 123-149.

e sulla fede, non sul diritto. L'ordine giuridico, secondo lui, è un prodotto della caduta storica, dell'istituzionalizzazione del cristianesimo. Quando la Chiesa si dota di una struttura legale e di un'autorità visibile, tradisce la sua essenza spirituale. La "Chiesa invisibile" (la comunità dei veri credenti) è dunque la forma autentica della Chiesa cristiana, mentre la "Chiesa visibile" (istituzione giuridica e gerarchica) è una necessità terrena, ma non un'espressione dell'essenza del cristianesimo.

L'imprescindibile intreccio teandrico che caratterizza il cristianesimo si rivela per Schmitt anche nella dinamica di leggi divine e leggi umane. Le leggi umane, da un lato, pur fondando l'uguaglianza tra i soggetti, li vincolano entro i limiti da esse stesse stabiliti, cosicché la loro libertà rimane sempre condizionata e il loro orizzonte ristretto. La legge divina, invece, pur vincolando i soggetti, li rende pienamente liberi: non liberi di disobbedire alle leggi umane, ma liberi proprio nell'obbedire ad esse, poiché la legge divina impone la sottomissione all'autorità politica.

Per questo mentre nessuna legalità terrena può proteggere completamente l'individuo, e nessuna istituzione, pur nata per tutelarlo e garantirgli l'espressione della propria personalità, può impedirgli di sottostare a ciò che l'ordine costituito esige da lui. La legalità divina, invece, libera in modo assoluto l'individuo, poiché colloca la sua salvezza in un orizzonte che va oltre questo mondo.

Tuttavia, proprio questa liberazione dell'individuo dai confini rigidi della legalità umana fonda in modo nuovo e più profondo il valore dell'autorità terrena, la quale viene riconosciuta come autenticamente umana e non divina. E proprio in quanto umana – pur trovando in Dio il suo fondamento ultimo – essa risulta vincolante da un punto di vista mondano. Senza questo riconoscimento, da parte di Dio stesso, della legalità umana, l'individuo resterebbe imprigionato entro i suoi limiti.

Ma Dio lo salva, in questo mondo, mediante un favoloso rivolgimento, fondando in se stesso ogni norma e facendola scaturire dalla propria bocca. Quando il cristiano ubbidisce all'autorità, poiché essa – limite e fondamento – viene da Dio, ubbidisce a Dio e non all'autorità. Questa è l'unica rivoluzione della storia mondiale che meriti l'attributo di grande: attraverso il proprio riconoscimento il cristianesimo ha conferito un nuovo fondamento all'autorità mondana⁶.

⁶C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, 74, trad. it. 77.

Al di là di una certa enfasi retorica con cui Schmitt ama radicalizzare le proprie tesi, non c'è dubbio che l'importanza del riconoscimento dell'autorità mondana da parte del cristianesimo nella storia dell'Occidente non può venire sottovalutata. Tramite tale riconoscimento, l'obbligo politico del singolo nei confronti dell'autorità trova un formidabile potenziamento in quanto la sottomissione è dovuta non solo «per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza» (Rm 13,5).

Un secondo riferimento al tema dell'*Omnis potestas a Deo*, si trova qualche anno dopo. In uno dei primi saggi in cui Schmitt affronta il tema delle relazioni internazionali, ossia *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* del 1925⁷, è il tema della soggettività politica ad essere al centro della sua riflessione⁸. Non a caso, fin dal titolo si sottolinea il fatto che, a seguito del Trattato di Versailles, la condizione della Renania è una condizione priva di un'autentica *soggettività* politica, ossia della possibilità da parte del suo popolo di disporre pienamente del proprio destino a partire dalla propria volontà politica. Ciò deriva dalla decisione di Versailles di scorporare dalla più ampia regione del Reno il territorio della Saar, ricco di miniere e di industrie, e di porlo sotto il governo di una *Governing Commission* della Lega delle Nazioni, composta da cinque

⁷ C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik*. Vortrag gehalten am 14. April 1925 auf der Jahrtausendfeier (4. Rheinkonferenz) der Rhein. Zentrums-Partei, ora in *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günther Maschke, Berlin, 2005, 26-39. Si tratta del testo di una relazione tenuta da Schmitt a un convegno organizzato dal *Zentrum* in occasione dei festeggiamenti per la millenaria appartenenza della Renania alla Germania contro le interpretazioni di una Renania francese e contro le velleità separatiste della stessa Renania, che erano state presenti anche in esponenti del *Zentrum* negli anni 1918-1919. Per una contestualizzazione dello scritto di Schmitt si vedano le note di Maschke in *Frieden oder Pazifismus?*, cit., 47-50, con ampia bibliografia.

⁸ Questa sottolineatura dell'essere "soggetto" e non "oggetto" sarà uno dei temi più ripresi negli ambienti cattolici che in quel periodo Carl Schmitt frequentava. Non a caso una parte di questo testo verrà ripubblicato, ampiamente ripreso e discusso sulla rivista *Die Schildgenossen* animata da Romano Guardini sotto il titolo *Um das Schicksal des Politischen* (1924-1925, 313-322). Sui rapporti tra Schmitt e il mondo cattolico tedesco, si veda M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, 1998; M. Nicoletti, *Introduzione*, in R. Guardini, *Scritti politici*, Brescia, 2006; R. Mehring, *Carl Schmitt*, cit., 140 ss.

rappresentanti di cui uno della Francia, un abitante non francese della Saar e tre appartenenti a Stati diversi dalla Francia. Per effetto di questa decisione, una parte significativa della Renania veniva trasformata in un *oggetto* in balia delle potenze vincitrici che esercitavano, in forma associata, una forma di “protettorato” o di “controllo” sulla sua popolazione e sul suo territorio. Considerato il valore storico-simbolico della regione del Reno – da cui la famiglia stessa di Schmitt proveniva –, oltre a quello economico e strategico, questa situazione finisce per essere lo specchio della situazione della Germania stessa. Se la sovranità tedesca non è stata liquidata e se si può ancora parlare di una “politica tedesca”, ciò è dovuto semplicemente al comportamento delle potenze vincitrici e non al Trattato stesso. In esso sono contenuti concetti che «possono trasformare l'intera Germania in un oggetto politico»⁹: *Reparation, Sanktion, Investigation, Okkupation*. Sembrano riecheggiare qui le preoccupazioni a sua volta espresse da Max Weber sulla “svizzerizzazione” della Germania¹⁰.

La natura paradossale della situazione è individuata da Schmitt dal fatto che una tale forma di protettorato internazionale viene imposto a uno Stato europeo e non a territori extraeuropei storicamente soggetti a forme simili di subordinazione e “oggettivazione”. L'art. 22 del Trattato di Versailles prevede infatti l'istituto del “mandato” da parte della Lega a uno o più Stati membri per il governo di territori extraeuropei, quali quelli appartenenti all'Impero Ottomano o ex-colonie, per i quali viene specificamente detto [*sic!*] che si tratta di territori abitati da popoli non ancora capaci di essere indipendenti¹¹.

⁹ *Ivi* (trad. nostra). Il tema ritorna esplicitamente anche nel saggio *Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet* (1928) dove si dice che si tratta «niente di meno che della questione dell'esistenza politica del popolo tedesco» («nicht weniger als die Frage der politischen Existenz des deutschen Volkes», in *Frieden oder Pazifismus?*, cit., 264), ma è costante anche negli altri scritti internazionalisti del periodo: cfr. *Die Kernfrage des Völkerbundes* (1924 e 1926), *Der Status quo und der Friede* (1925). *Der Völkerbund und Europa* (1927) ora ripubblicati in C. Schmitt, *Frieden oder Pazifismus*, cit.

¹⁰ M. Weber, *Zwischen zwei Gesetzen*, in Id., *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, 60-63; cfr. anche Id., *Deutschland unter den europäischen Weltmächten*, *ivi*, 78-93.

¹¹ *Traité de Versailles de 1919, Part I (Pacte de la Société de Nations)*, art. 22 «1. Les principes suivants s'appliquent aux colonies et territoires qui, à la suite de la guerre, ont cessé d'être sous la souveraineté des États qui les gouvernaient précédemment et qui

Stupisce perciò che una condizione analoga sia imposta al territorio di un Paese europeo che si suppone capace di governare se stesso. È questo il segno per Schmitt che è definitivamente caduto il diritto internazionale tradizionale, quello che ha governato l'Europa fino al secolo XIX e che si fondava sulla distinzione tra popoli cristiani europei e popoli non europei. I rapporti tra popoli europei erano improntati al principio del reciproco rispetto sulla base del riconoscimento della natura di soggetto morale di ciascun popolo e dunque della sua capacità di autogovernarsi. In questo senso i popoli europei erano considerati popoli civili, ossia indipendenti e aventi pari dignità, mentre i popoli non europei erano considerati non (o non del tutto) civilizzati. Rispetto a questa tradizione, Versailles rappresenta un momento di rottura:

Un abisso ci separa dall'epoca in cui nei manuali di diritto internazionale si parlava ancora di diritto internazionale cristiano e di diritto delle nazioni cristiane. Il passo più importante verso questa detronizzazione dell'Europa è stato il trattato di Versailles ¹².

È interessante notare, in questo avvio della riflessione internazionalista di Schmitt, la presenza del fattore religioso: la comune appartenenza alla religione cristiana (benché declinata in confessioni diverse) viene interpretata come un elemento rilevante sul piano del diritto internazionale, perché differenzia i rapporti internazionali tra i popoli cristiani rispetto a quelli con gli altri popoli. Secondo questa interpretazione, il cristianesimo non solo rappresenterebbe quel fattore di "relativa

sont habités par des peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne. Le bien être et le développement de ces peuples forment une mission sacrée de civilisation, et il convient d'incorporer dans le présent pacte des garanties pour l'accomplissement de cette mission. 2. La meilleure méthode de réaliser pratiquement ce principe est de confier la tutelle de ces peuples aux nations développées qui, en raison de leurs ressources, de leur expérience ou de leur position géographique, sont le mieux à même d'assumer cette responsabilité et qui consentent à l'accepter: elles exerceraient cette tutelle en qualité de mandataires et au nom de la Société» in <https://mjp.univ-perp.fr/traites/sdn1919.htm>.

¹² C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt*, cit., 32 («Ein Abgrund trennt uns von der Zeit, da man in völkerrechtlichen Lehrbüchern noch vom christlichen Völkerrecht und vom Recht der christlichen Nationen sprach. Der größte Schritt auf dem Wege zu dieser Entthronung Europas war der Vertrag von Versailles»).

omogeneità” che agli occhi di Schmitt è sempre necessaria perché si possa dare vita ad una autentica comunità giuridica¹³, ma sarebbe anche elemento fondamentale nella costruzione dei diversi soggetti politici costituenti tale comunità, perché ognuno degli Stati cristiani sarebbe concepito come un soggetto capace di autogovernarsi, ossia capace di assumere le decisioni fondamentali in ordine alla propria sopravvivenza attraverso la costituzione di una autentica autorità politica. L’ordine internazionale delle nazioni cristiane sarebbe così un ordine dotato da un lato di “relativa omogeneità”, dall’altro costituito da una “pluralità” di soggetti sovrani.

Questo tema della soggettività emerge con particolare chiarezza nell’ultima parte del saggio di Schmitt, che è stata spesso ignorata dalla pur copiosa letteratura sulla dimensione teologico-politica del suo pensiero. In queste pagine si denuncia non solo il venir meno del tradizionale diritto internazionale europeo, fondato sul rispetto reciproco tra gli Stati sovrani europei, ma anche la trasformazione del concetto stesso di autorità politica che rischia di minare alla base il sentimento tradizionale dell’obbligo politico. Quando infatti all’autorità sovrana di uno Stato sul proprio popolo e sul proprio territorio si sostituisce il governo di «altre potenze che rimangono invisibili», non si può pretendere che un popolo civilizzato possa dimostrare quei sentimenti di lealtà e fiducia che connotano il rispetto dei cittadini nei confronti della loro autorità politica. Questi, infatti, nella tradizione cristiana europea sono caratterizzati da

¹³ Il tema dell’“omogeneità” nel diritto internazionale è al centro della discussione di Schmitt sulla legittimità della *Società delle Nazioni*. Secondo Schmitt un’autentica lega (*Bund*) per essere legittima ha bisogno di «un minimo di garanzia e omogeneità» (*Die Kernfrage des Völkerbundes*, ora in *Frieden oder Pazifismus?*, cit., 4, 86). A maggior ragione una relativa omogeneità è fondamentale per la costruzione di una unità politica interna e in particolare nelle società democratiche: il tema si trova chiaramente espresso nello scritto *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (cit., 14) e successivamente nella *Verfassungslehre* (1928): «L’eguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità, e precisamente omogeneità del popolo. Il concetto centrale della democrazia è il popolo e non l’umanità» (C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München-Leipzig, 1928, rist. Berlin, 1970, 234, trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, 1984, 307. Nello scritto sul *concetto di politico* con la teoria dell’amico-nemico Schmitt chiarisce il ruolo fondamentale della politica estera nella costruzione dell’omogeneità interna dell’unità politica, che non deriva da contenuti etnici, religiosi o culturali, ma dall’esperienza comune di un gruppo umano nelle alterne vicende della storia.

reverentia externa e da *reverentia interna* perché «appartiene al dovere cristiano generale di essere sottomessi all'autorità, in quanto "ogni autorità è da Dio"»¹⁴. Ma proprio una tale interiorizzazione del rispetto dell'autorità, che finisce per coinvolgere la soggettività più profonda dell'essere umano, non è possibile nei confronti di un potere impersonale e invisibile. In ogni epoca l'esercizio dell'autorità è stato problematico e problematica la lealtà nei suoi confronti, ma sempre l'autorità politica aveva il volto di un potere personale, anche quando era esercitata in periodo di guerra da una potenza straniera occupante. Ora invece, secondo Schmitt, si sperimentano i primi tentativi di applicare alla vita politica i modelli della «moderna prassi industriale e finanziaria»¹⁵, che nascondono i reali rapporti di potere in grandezze astratte e entità invisibili: «una commissione internazionale non è un soggetto possibile di diritti e di doveri, come questi si originano dal concetto cristiano di autorità»¹⁶. Il paradosso è che una tale commissione pretenda dai cittadini, sottoposti alla sua amministrazione, non solo l'adeguamento dei comportamenti esteriori alle proprie disposizioni, ma anche la rinuncia ad ogni critica, arrivando a punire con la detenzione fino a cinque anni coloro che in pubblico avanzano critiche nei confronti del Trattato di Versailles o della Società delle Nazioni¹⁷.

Questo saggio mostra chiaramente la rilevanza della religione cristiana nella storia europea sia sul piano delle relazioni interne a una comunità politica, sia sul piano delle relazioni esterne: sul piano interno, essa fornisce all'autorità politica un formidabile dispositivo di legittimazione del potere in grado di assoggettare l'individuo non solo con la forza di

¹⁴ C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt*, cit., 33.

¹⁵ *Ivi*, 34.

¹⁶ *Ivi*, 35.

¹⁷ Schmitt si riferisce qui a un'ordinanza del 7 marzo 1923 della *Regierungskommission* per la Saargebiet che prevedeva le sanzioni sopra ricordate (*Amtsblatt der Regierungskommission für das Saargebiet*, 1923, Nr. 167, 49 ss. citato in *Frieden oder Pazifismus*, cit., 46-47. Nella nota del curatore si ricorda come l'ordinanza fosse aspramente criticata anche da parte di parlamentari inglesi che ne denunciarono il carattere dispotico. Sull'operato della Commissione, si veda J. Hannig (ed.), *Die Saarregion. Zeugnisse ihrer Geschichte*, Frankfurt a.M., 1995; F.G. Becker, *Die Saarpropaganda des Bundes der Saarvereine 1919-1935*, Saarbrücken, 2007.

coercizione ma anche con la forza della convinzione, vincolando il soggetto all'obbedienza non solo esteriore ma anche interiore; sul piano delle relazioni esterne, essa dà forma a una rete di relazioni internazionali interne alla *res publica christiana* e, successivamente, alla sua forma secolarizzata, ossia alla "famiglia delle nazioni europee", distinta dalle relazioni con i popoli non cristiani e caratterizzata da una serie di principi e pratiche fondate sul riconoscimento reciproco della sovranità di ciascuno. Ciò, dunque, si aggiunge a ciò che Schmitt aveva con forza affermato nel suo testo del 1922 dedicato alla sovranità, in cui si mostrava come l'insieme della concettualità teologica cristiana era stata utilizzata, secolarizzandola, per costruire la concettualità dello Stato moderno¹⁸. La moderna dottrina dello Stato sarebbe, per Schmitt, impensabile senza la capacità della teologia cristiana di *dare forma unitaria*¹⁹ alle contraddizioni dell'esistenza umana, individuale e collettiva, costruendo un insieme sensato e ordinato in cui il valore dello Stato e il significato dell'individuo²⁰ trovano il loro posto.

Se nell'*omnis potestas a Deo* della *Lettera ai Romani* (13,1) si cela una formidabile teologia dell'ubbidienza in grado di costituire un obbligo in coscienza di lealtà nei confronti dei comandi dell'autorità, nel *katéchon* della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* (2,6-7) si prefigura una formidabile teologia della costituzione dell'ordinamento politico e dell'esercizio dell'autorità. Di nuovo, i due movimenti accompagnano, verso l'interno e verso l'esterno, la costituzione del soggetto politico.

¹⁸ Il terzo capitolo della *Politische Theologie* del 1922 si apre con la lapidaria frase, destinata a rimanere famosa: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati», C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, 1972, 61.

¹⁹ Il tema del "dare forma" è al centro del saggio *Römischer Katholizismus und politische Form*, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, 1923.

²⁰ Il «valore dello Stato e il significato dell'individuo» è il titolo dello scritto di abilitazione di Schmitt pubblicato nel 1914: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, 1914, Hellerau, 1917.

2. La Seconda Lettera ai Tessalonicesi

È certamente merito di Carl Schmitt e della pluralistica recezione del suo pensiero aver richiamato l'attenzione degli studiosi di ambiti diversi di studio, dalla teologia alla filosofia politica, sulla figura del *katéchon* che viene evocata nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* (2,6-7): «E ora sapete ciò che trattiene [to *Katéchon*] la sua manifestazione, perché non si manifesti che a suo tempo. Il mistero dell'iniquità [tes *anomías*] è già in atto, solo è necessario che sia tolto di mezzo Colui che lo trattiene [ho *Katéchon*]». L'esegesi contemporanea ritiene che l'autore della Seconda Lettera ai Tessalonicesi non sia Paolo e probabilmente nemmeno un suo discepolo, ma qualcuno che si avvale fittiziamente dell'autorità di Paolo per avvalorare il proprio discorso agli occhi della comunità di Tessalonica, mitigando nella comunità le conseguenze arrecate da una attesa esacerbata della *parousia* finale e dando, nel contempo, spessore teologico al differimento di quest'ultima.

La presenza del concetto di *katéchon* negli scritti di Carl Schmitt ha richiamato da tempo l'attenzione di numerosi studiosi ed è stata fatta oggetto di dettagliate analisi e interpretazioni²¹. Benché Carl Schmitt sostenga in una lettera a Pierre Linn dell'11 gennaio 1948, pubblicata nel *Glossarium*, di aver elaborato la sua teoria del *Katéchon* nel 1932 («Vous

²¹ Cfr. E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano, 1985; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, 1990; L. Berthold, *Wer hält zur Zeit der Satan auf? – Zur Selbstglossierung Carl Schmitts*, in *Leviathan*, 2, 1993, 285-299; Günther Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, 1994; F. Großheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, 1996; W. Schuller, *Dennoch die Schwerer halten. Der katéchon Carl Schmitts*, in *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer, Bd. II, *Griechische und Römische Religion*, hrsg. von H. Cancik, Tübingen, 1996, 389-408; C. Galli, *Genealogia della politica*, Bologna, 1996; A. Motschenbacher, *Katéchon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, 2000; Th. Paleologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, 2004; C. Badilata, *Métamorphose de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, 2005; M. Maraviglia, *La penultima Guerra. Il «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, 2006; G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino 2000; M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

connaissiez ma théorie du κατέχων, elle date de 1932»²²), il termine compare esplicitamente nei suoi scritti soltanto a partire dal 1942. Si può ipotizzare che la fonte da cui Schmitt ricava l'ispirazione per la trattazione di questo tema possa essere ritrovata nelle sue conversazioni con Erik Peterson²³ e nel confronto con altri teologi tra cui Karl Eschweiler.

Vediamo innanzitutto di ricostruire la presenza dei riferimenti negli scritti schmittiani per poi avanzare qualche ipotesi interpretativa.

a) *Beschleuniger wider Willen* (1942)

Il primo testo in cui appare il termine *katéchon* è un articolo apparso sulla rivista «Das Reich» del 19 aprile 1942 dedicato al ruolo degli Stati Uniti nella guerra mondiale in corso²⁴. Già il titolo («Beschleuniger wider Willen») richiama l'attenzione sulla funzione di “acceleratori” o di “trattenitori” dei processi storici esercitata dalle potenze politiche nelle diverse situazioni. Il caso concreto che Schmitt analizza è quello degli Stati Uniti d'America e del loro ruolo nella politica internazionale, tema che verrà ampiamente affrontato in *Der Nomos der Erde* del 1950. Secondo Schmitt gli USA avrebbero esercitato nel corso del secolo 19. una funzione di “acceleratori” del processo storico di dissoluzione dell'ordine internazionale europeo, ma, avendo abbandonato con l'intervento nella Prima Guerra mondiale e poi nella Seconda la loro politica isolazionista, per svolgere il ruolo che un tempo era dell'impero britannico di difesa del modello universalistico del libero commercio, si troverebbero ora a svolgere anche una funzione di “ritardatori”. È questa loro intima contraddizione che, secondo Schmitt, li renderebbe incapaci di porsi come popolo guida portatori di un «nuovo ordine» per il mondo intero. Nella loro azione internazionale, essi non farebbero che esportare il

²² C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, 1991, trad. it., *Glossarium*, a cura di P. Dal Santo, Milano, 2001, 113.

²³ Così Karlfried Gründer nella discussione al seminario di Speyer: cfr. H. Quaritsch (hrsg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin, 1988, 230.

²⁴ C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in *Das Reich*, 19.4.1942, ora in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. von Günther Maschke, Berlin, 1995, 431-436; trad. it. *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in *Lo Stato*, 13, 1942, 173-180, ora in *L'unità del mondo e altri saggi*, a cura di A. Campi, Roma, 1994.

«disordine» che li caratterizza. È in questo contesto che si trova il richiamo al termine antico di *katéchon*:

«Gli storici e i filosofi della storia dovrebbero analizzare e distinguere le diverse figure e i diversi tipi di coloro che hanno trattenuto il ritmo della storia e di coloro che l'hanno invece accelerata. Nella tarda antichità e nel Medioevo gli uomini hanno creduto in una misteriosa forza ritardatrice, che fu designata col termine greco *katechon*, che avrebbe arrestato il sopraggiungere della fine apocalittica dei tempi, il cui termine era ormai scaduto. Tertulliano ed altri videro tale forza ritardatrice nell'antico impero romano di quel tempo, che con la sua semplice esistenza avrebbe "trattenuto" l'etere e rimandata la fine. Il medioevo europeo doveva riprendere questa fede e gran parte dei processi essenziali della storia medioevale sono comprensibili solo se ci riferiamo ad essa. In un senso diverso, ma pur analogo, per Nietzsche l'ultimo grande filosofo sistematico della Germania, Hegel non sarebbe stato, di nuovo, che un ritardatore e un trattenitore dei processi diretti a compiere un pieno ateismo. Ma le forze ritardatrici e quelle trattenitrici possono assumere una forma specifica e simbolica anche in molte figure e personalità della storia politica. Il vecchio imperatore Francesco Giuseppe sembrò trattenere sempre di nuovo attraverso la sua semplice esistenza la fine del decrepito impero asburgico, e se allora era diffusa l'opinione che l'Austria non sarebbe mai crollata finché quel principe visse, in ciò vi era più che una sciocca superstizione. Dopo la guerra mondiale, nel 1918, la parte di un ritardatore spettò al presidente ceco Masaryk, in misura corrispondentemente ridotta. Per la Polonia, il maresciallo Pilsudski divenne una specie di *kat-echon*. Forse possono già bastare questi esempi per intendere il senso politico e storico proprio alla funzione del "ritardatore"»²⁵.

Sono questi gli anni in cui Schmitt introduce all'interno della propria riflessione sul diritto e sulla politica le due dimensioni della temporalizzazione e della spazializzazione. Le riflessioni di filosofia della storia diventano intense e non si limitano a riprendere l'idea di età diverse che si succedono nella storia dell'Occidente (al centro dello scritto *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen* del 1929), ma si aprono alla considerazione di temporalità diverse che si esprimono nei modi delle accelerazioni e dei rallentamenti. Ciò ha certamente a che fare con l'interpretazione dei processi rivoluzionari e controrivoluzionari, su cui

²⁵ C. Schmitt, *La lotta per i grandi spazi*, cit., 268-269.

Schmitt ha meditato fin dall'inizio, ma anche con l'intreccio tra visioni diverse del tempo che si intersecano tra loro, ossia linearità e circolarità, nonché tra tempo ed escatologia.

Tra le figure del rallentare e del trattenere, all'intreccio tra tempo ed escatologia, Schmitt cita la figura del *katéchon* ripresa dalla Seconda Lettera ai Tessalonicesi. Seguendo interpretazioni antiche e medievali, riprese da una parte dell'esegesi biblica degli anni Trenta²⁶, egli ritiene che tale figura rappresenti l'impero/imperatore romano capace, con la sua forza e autorità, di contenere il dilagare del mistero dell'anomia, incombenza con l'approssimarsi della fine del mondo e l'avvento dell'Anticristo. Come si vede dalla citazione, queste figure di "ritardatori" e "trattenitori" non sono solo figure politiche ma anche figure culturali come nel caso di Hegel, visto come ritardatore della dissoluzione della cultura cristiano-borghese prima dell'avvento di Nietzsche. È evidente qui il richiamo al testo di Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* apparso nel 1941.

b) *Land und Meer* (1942)

Il secondo testo in cui si trova la figura del *katéchon* è il libro *Land und Meer*²⁷, uscito sempre nel 1942, in cui Schmitt interpreta la storia delle civiltà come il frutto di un confronto continuo tra potenze di terra e potenze di mare, le prime legate alla realtà solida e stabile del diritto, le

²⁶ Per una ricostruzione della storia dell'esegesi del passo, cfr. P. Metzger, *Katechon. II Thess 2, 1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Berlin-New York, 2005; *Il Katéchon* (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia, in *Politica e Religione*, 2008/2009. Da Tertulliano in avanti l'esegesi ha, tendenzialmente, sempre offerto una pluralità di interpretazioni del *katéchon*. Il testo che negli anni Trenta maggiormente sottolinea l'identificazione tra il *katéchon* e l'autorità politica è, secondo la ricostruzione di Metzger, la dissertazione di Willy Böld, *Das Bollwerk wider die Chaosmächte*, discussa a Bonn nel 1938: cfr. W. Böld, *Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums* (Teildruck). Dissertation an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1938. Su Willy Böld, teologo allora appartenente ai «Deutsche Christen», si vedano W. Scherffig, *Es begann mit einem Nein!* (= Junge Theologen im Dritten Reich, Band 1) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 164-165; H. Faulenbach, *Die Evangelisch-Theologische Fakultät Bonn. Sechs Jahrzehnte aus ihrer Geschichte seit 1945*, Göttingen, 2009, 56-57.

²⁷ C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, 1942; Köln-Lövenich, 1981; trad. it. *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Milano, 1986.

seconde legate alla realtà mutevole del commercio. Tra queste ultime, di nuovo, le protagoniste sono l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'America. A proposito del confronto tra potenze di terra e potenze di mare, Schmitt menziona il confronto tra l'Impero d'Occidente e l'Impero Bizantino e in questo contesto ricorda come quest'ultimo riuscisse a compiere come «potenza marittima» ciò che l'Impero di Carlo Magno come «potenza terrestre» non era riuscito a compiere:

era un vero “trattenitore”, un *katechon* come si dice in greco; nonostante la sua debolezza ha “resistito” per molti secoli contro l'Islam e con ciò ha evitato che gli Arabi conquistassero l'intera Italia. Altrimenti, come è accaduto a quel tempo nell'Africa Settentrionale con la distruzione della cultura cristiana antica, l'Italia sarebbe stata incorporata nel mondo islamico²⁸.

Un'altra figura di *katéchon* contenuta in questo testo è quella di Rodolfo d'Asburgo nell'interpretazione che Franz Grillparzer ne dà nella sua tragedia *Ein Bruderzwist in Habsburg*. Secondo Schmitt la tragedia mette in luce come l'imperatore «non fosse un “eroe attivo”, ma un trattenitore, un ritardatore. Egli aveva qualcosa di un *katéchon*»²⁹.

c) *Glossarium* (1947-49)

Un terzo testo in cui si trovano richiami alla figura del *katéchon* sono i diari degli anni 1947-1951 pubblicati dopo la morte di Schmitt nel 1991 con il titolo *Glossarium*³⁰. Il termine qui appare in dieci frammenti degli anni 1947-1949 in cui, come in precedenza, si fa riferimento al passo biblico, alla sua recezione in età antica e medievale, a figure storiche che hanno svolto il ruolo di “trattenitori”, ma in cui anche si sottolinea l'importanza di questo tema sullo sfondo di una teologia cristiana della storia. Particolarmente importante è il primo di questi:

A proposito del κατέχων: credo nel κατέχων; è per me l'unica possibilità di comprendere la storia come cristiano e di trovarla sensata. La misteriosa dottrina paolina non è più misteriosa di ogni esistenza cristiana, ma lo è

²⁸ *Land und Meer*, cit., 19.

²⁹ *Ivi*, 80.

³⁰ Cfr. C. Schmitt, *Glossarium*, cit.

altrettanto. Chi non sa nulla in concreto, egli stesso, del κατέχων, non può interpretare il passo. Al κατέχων giunge Haimo von Halberstadt che come fonte per il κατέχων è molto più precisa di questa (Migne, vol. 117, col. 779). I teologi di oggi non lo sanno più e in fondo non vogliono più nemmeno saperlo. A dire il vero, da Lei volevo sapere: chi è il κατέχων di oggi? Non si può certo pensare che sia Churchill o John Foster Dulles. La domanda è più importante di quella sul capo guardaboschi jüngeriano. Per ogni epoca degli ultimi 1948 anni si deve poter nominare un κατέχων. Il posto non fu mai vacante, altrimenti noi non esisteremmo più. Ogni grande imperatore del Medioevo cristiano riteneva in piena fede e coscienza di essere il κατέχων, e lo era veramente. È del tutto impossibile scrivere una storia del Medioevo senza vedere e comprendere questo fatto centrale. Ci sono depositari temporanei, transitori e frammentari di questo compito. Sono sicuro che non appena il concetto sarà sufficientemente chiarito potremo addirittura metterci d'accordo sui molti nomi concreti e fino ai giorni nostri. Donoso Cortés fallì dal punto di vista teologico, poiché questo concetto gli rimase estraneo³¹.

In questo frammento il *katéchon* non è semplicemente una figura della storia, quella appunto di istituzioni o persone che svolgono il ruolo di “ritardare” o “trattenere” il corso degli eventi, ma è anche – e ancor più – ciò che consente di dare un “senso” alla storia nell’orizzonte cristiano

³¹ *Ivi*, 91 (19.12.1947 – trad. lievemente modificata). La critica a Donoso su questo punto ritorna anche in due altri frammenti: «Povero Donoso, l'unico concetto teologico adeguato alla sua teoria politica sarebbe stato quello di κατέχων; invece si perde nel labirinto della dottrina del diritto naturale relativo e assoluto. Esiste una spiegazione molto semplice per il lamento senza speranza di Charles Péguy, che si rammarica di non avere avuto alcun successo presso i cattolici. Forse l'ordine dei gesuiti era il κατέχων. Ma dal 1814? Restaurazione del κατέχων?» (*Ivi*, p. 101 [27.12.1947 – tr. lievemente modificata]). E ancora in una lettera a Pierre Linn, scritta in francese, in cui si legge: «Nous sommes toujours – comme en 500 ou 800 – dans le “aion” chrétien, toujours en agonie, et tout évènement essentiel n'est qu'une affaire du “Kat-echon”, c'est-à-dire de “celui qui tient”, qui tenet nunc (2 ep. de Saint-Paul aux Thessaloniques, 2. chap. Vers 7.). Vous connaissez ma théorie du κατέχων, elle date de 1932. Je crois qu'il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu'il s'agit de le trouver. Je me garderai d'en parler aux théologiens, car je connais le sort déplorable du grand et pauvre Donoso Cortés. Il s'agit d'une présence totale cachée sous les voiles de l'histoire» (*Ivi*, 113 [11.1.1948, Lettera a Pierre Linn]). Al momento non si sono trovate tracce esplicite di una presenza del tema del *katéchon* negli scritti di Schmitt o nelle sue carte prima del 1942, per cui l'indicazione del 1932 potrebbe essere un semplice errore di datazione.

dell'attesa della fine dei tempi. Se infatti la fine dei tempi fosse imminente, che senso avrebbe questo tempo che resta e l'agire in esso? L'irruzione dell'annuncio escatologico nella storia, lasciata a se stessa, potrebbe produrre una "paralisi" e svuotare di ogni significato l'operare cristiano.

Il riferimento all'interpretazione di Haimo di Halberstadt parrebbe offrire, secondo Schmitt, qualche chiave di lettura «più precisa» in questa direzione. A dire il vero il testo di Haimo offre certamente qualche conferma in questa direzione, ma, per altri versi, ci offre una lettura più problematica di quella che Schmitt vorrebbe darci. Da un lato Haimo cerca di mostrare come la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* non ritenga imminente l'avvento dell'Anticristo («si aliquis se dixerit admonitum a Spiritu sancto quod dies iudicii immineat, nolite illi credere, neque terremini ejus verbis»³²), ma indichi che prima di allora alcune cose abbiamo da compiersi e che quindi l'attesa della fine non può essere inoperosa («In acquisitionem gloriae Domini Jesu, id est ut vos acquisiti ad fidem nostra praedicatione, augmentum faciatis corpori Christi, et glorificetur per vos atque laudetur juxta illud: Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in coelis est»³³). Dall'altro lato, Haimo, pur abbracciando la linea interpretativa di quanti identificano il *katéchon* con l'impero romano e ritengono quindi che la fine dei tempi non si manifesti fino a che l'impero non verrà dissolto, finisce però per riconoscere che il mistero dell'anomia opera anche dentro l'impero e tramite il suo potere, come nel caso di Nerone che ha perseguitato i cristiani («Mysterium ergo iniquitatis appellat interfectionem sanctorum martyrum et persecutionem, quam inferebat Nero et principes ejus fidelibus Christi [...] Istud mysterium iniquitatis coeptum est a Nerone, qui occulte instigante patre suo diabolo, zelo idolorum interfecit sanctos martyres, et pervenit usque ad Diocletianum et Julianum apostatam, qui plurimos sanctorum pemerunt»). Per questa ragione si fatica a trarre da Haimo un'interpretazione del *katéchon* / impero romano solamente come forza positiva che si oppone al dilagare del disordine: «Tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat. Id est hoc solummodo restat, ut Nero, qui nunc

³² Haymo Halberstatensis, *Expositio in D. Pauli epistolas*, in J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 117, 779.

³³ *Ivi*, 782.

tenet imperium totus orbis, tandiu teneat illud, donec de medio mundi tollatur potestas Romanorum. In Nerone comprehendit omnes imperatores Romanos qui post illum imperii sceptrā tenuerunt. Ideo dicit: Donec de medio tollatur, quia undique ex omnibus gentibus confluebant Romam, et quasi in medio mundi erat, habens in circuitu suo omnes gentes; vel quidquid intra initium et fines continetur, medium potest dici»³⁴.

Dopo altri frammenti del *Glossarium* che si riferiscono a figure della storia contemporanea che avrebbero o non avrebbero incarnato il ruolo del *katéchon* come Masaryk, lo stesso Schmitt e Churchill³⁵, un ulteriore gruppo di frammenti riguarda il rapporto tra funzioni del *katéchon* e istituzioni, con particolare riguardo all'impero romano medievale e alla Chiesa cattolica. Riguardo a queste istituzioni il tema del *katéchon* fonda la legittimità della loro azione storica («l'impero cristiano degli imperatori medievali era legittimo in quanto κατέχων, secondo 2 Ts 6-7»³⁶), ma al tempo stesso ne sottolinea la natura "limitata":

Il *katéchon* è riconoscibile per il fatto che non aspira a questa unità del mondo, ma depone la corona imperiale. L'ingenua ereditarietà della corona imperiale, che diviene ereditaria in rapporto alla consuetudine del potere dinastico; ma una dinastia non può essere anch'essa un *katéchon*?³⁷.

Questa storicità e condizionatezza tocca anche l'istituzione della Chiesa romana, che proprio per questo è stata criticata da quanti considerano ogni elemento storico come un elemento di impurità:

³⁴ *Ivi*, 781B.

³⁵ «Masaryk padre fu un autentico katechon europeo; il katechon della liberaldemocrazia occidentale. Egli operò con mirabile consapevolezza storica – infinitamente superiore a quella che i politici, i filosofi e gli storici tedeschi seppero dimostrare allora – e fece una scelta molto oculata a favore dell'Occidente» (C. Schmitt, *Glossarium*, (13.3.1948), cit., 160); «Ciò che egli [Toynbee] chiama Europa occidentale (da cui è esclusa la Germania) è una borghesia nelle condizioni sociali di quella tedesca del 1919: uno stadio intermedio degli underprivileged fra i popoli asiatici. La Germania appartiene completamente agli underprivileged. Secondo Toynbee non le rimane che l'opzione a favore del comunismo russo. Ecco lo Spengler del secondo dopoguerra, così come Churchill divenne il Clémenceau della seconda guerra mondiale; nessun κατέχων», *ivi*, 176, (9.4.1948).

³⁶ *Ivi*, 214 (23.5.1948).

³⁷ *Ivi*, 230 (16.6.1948).

La Chiesa romana è realtà storica; dal punto di vista idealistico è *eo ipso* mala azione. Essa è κατέχων, che è senz'altro il peggiore dei criminali. Dal punto di vista idealistico ogni azione storica è mala azione; in termini idealistici: diritto=torto=posizione=arbitrio. Ecco che cosa chiamano tragicità! La tesi di Sohm non è valida solo per il diritto canonico³⁸.

L'operare nella storia non è dunque solo l'operare del singolo che si esaurisce nelle sue azioni individuali, ma è un operare capace di creare istituzioni, forme di vita collettiva, che con il proprio durare contengono la consunzione del tempo. In ciò l'operare deve necessariamente fare i conti con l'impurità della storia e assumere forme imperfette che lo espongono alla critica di chi insegue l'ideale di un'azione "pura".

Questa funzione di "resistenza" non è esercitata solo dalle istituzioni. Un ulteriore frammento riprende, infatti, questo tema del limite e accosta la funzione del *katéchon*, in quanto resistenza al disordine introdotto dalle dinamiche della società contemporanea, non all'istituzione titolare del potere temporale o spirituale, ma al popolo, inteso come classi popolari, bisognose, affamate e prive di ruoli di governo. In questo senso, la società contemporanea, che trasforma il popolo in massa e attraverso lo Stato del benessere e la sua pianificazione cerca di saziare ogni bisogno, non fa che indebolire la capacità di resistenza del popolo trasformando la sua forza di negazione in una negazione non oppositiva:

Il κατέχων è privazione, fame, bisogno e impotenza. Tutto ciò sono coloro che non governano, è popolo. Ogni altra cosa è massa e oggetto di pianificazione. La forza meravigliosa della negazione non oppositiva, lo Stato sociale di diritto, la storiografia³⁹.

La cosa è interessante e dimostra ulteriormente la natura plurale delle forze che possono esercitare la funzione katechontica. Non solo. Mostra come l'interesse primario di Schmitt si giochi sul piano della filosofia della storia, più che su quello della filosofia sociale. L'enfasi non è tanto sulla necessità di garantire un qualsivoglia ordine politico contro il dilagare dell'anarchia, ma sull'esigenza di contrastare un processo storico che

³⁸ *Ivi*, 352 (4.7.1949).

³⁹ *Ivi*, 378 (25.9.1949).

attraverso una massificazione della società finisca per disumanizzare la società.

Questa impressione è rafforzata dal fatto che Schmitt vede indebolirsi l'idea di *katéchon* con il sorgere della modernità.

Importante per Hobbes e per l'epoca di Cromwell: la rinuncia consapevole alla tradizione del *κατέχων* dell'Impero romano (anche in Vitoria non ve n'è più traccia!). Nessuna terza Roma (come a Mosca)! Nessuna *succession*: sì, in Francia, fino a Napoleone I. Impero, cesarismo. In ogni caso, per Hobbes la Chiesa romana è il fantasma che sta appollaiato sulla tomba dell'*imperium romanum*. Critica all'*imperium romanum* in Bacon e Hobbes: non fu affatto universale, non fu *orbis* ⁴⁰.

L'osservazione su Hobbes è importante. Se il *katéchon* fosse semplicemente l'immagine di un potere che frena l'anarchia, il Leviatano hobbesiano dovrebbe esserne l'incarnazione perfetta. Ma diversa è la teologia della storia su cui si fonda l'idea dell'Impero e l'idea dello Stato hobbesiano: mentre il primo è aperto all'escatologia e attende la venuta della fine ed è quindi, costitutivamente, potere limitato, lo Stato del Leviatano si fonda invece sulla neutralizzazione dell'irruzione dell'eterno nel tempo, avocando a sé ogni luogotenenza dell'eterno e affermandosi quindi come potere assoluto.

d) *Ex Captivitate Salus* (1950)

Un quarto scritto contenente un richiamo alla figura del *katéchon* è il testo *Ex Captivitate Salus* pubblicato nel 1950 ⁴¹. In queste pagine il riferimento si trova associato ad un'altra figura rilevante nell'immaginario schmittiano e precisamente alla figura dell'«Epimeteo cristiano», creata dal poeta Konrad Weiss nel 1933 ⁴² in contrapposizione al «Prometeo pagano», che Schmitt utilizza per spiegare il proprio comportamento di

⁴⁰ C. Schmitt, *Glossarium*, cit., 380 (1.10.1949).

⁴¹ Id., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/1947*, Köln, 1950; trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. di Carlo Mainoldi, con un saggio di Francesco Mercadante, Milano, 1987.

⁴² Cfr. K. Weiß, *Der deutsche christliche Epimetheus*, in *Der christliche Epimetheus*, s.i.l. / Edwin Runge, 1933.

fronte al regime nazionalsocialista. Il riferimento al *katéchon* si trova nel paragrafo dedicato a Tocqueville:

[Tocqueville] non divenne quel che più d'ogni altro sembrava predestinato a essere: un Epimeteo cristiano. Gli faceva difetto l'ancoraggio a una storia della salvezza che preservasse dalla disperazione la sua idea storica dell'Europa. Senza l'idea di un *katechon*, l'Europa era perduta. Tocqueville non conosceva alcun *katechon*. In sua vece cercò degli intelligenti compromessi ⁴³.

e) *Drei Stufen historischer Sinngebung* (1950)

Un quinto scritto in cui appare il *katéchon*, legato a considerazioni di filosofia della storia, è la recensione che Schmitt scrive al testo di Karl Löwith *Meaning in History* in cui il richiamo all'interpretazione medievale del *Reich* come *katéchon* è seguita immediatamente da un'estensione del ruolo di "trattenitore" a figure della storia della cultura come Hegel:

Nonostante tutto vi è anche la possibilità di un ponte. Ne abbiamo esempi sorprendenti nella storia dell'impero medievale. Il ponte sta nella rappresentazione di una forza, che ritarda la fine e contiene il male. Questo è il *Katechon* del misterioso passo paolino della 2. Lettera ai Tessalonicesi. L'impero medievale del principe tedesco concepiva se stesso storicamente come *katechon*. Ancora Lutero lo ha inteso così, mentre Calvino rappresenta un momento di svolta decisiva interpretando come *katechon* non il regno, ma la predicazione della parola di Dio. La rappresentazione di forze e potenze trattenitrici e ritardatrici si può trovare in questa o quella forma in ogni grande storico. Nietzsche ha individuato pieno di furore proprio in Hegel e nel sesto senso, cioè nel senso storico dei tedeschi, il grande ritardatore sulla via verso l'aperto ateismo. Nel libro appena uscito di Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas* (II, 616, 915), vi sono forze che resistono come *katechon*. Certo dobbiamo guardarci dal fare di questa parola una generica demonizzazione di tendenze puramente conservatrici o reazionarie. Non possiamo utilizzarla per arricchire di qualche esemplare la raccolta tipologica storicistica diltheyana con conservatori e rallentatori. Cionondimeno la forza storica originaria della figura di un *katechon* resta e può superare la paralisi escatologica che subentra altrimenti ⁴⁴.

⁴³ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trad. it. cit., 33-34.

⁴⁴ C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in *Universitas*, 5, 1950, 927-931, qui 929-930.

f) *Der Nomos der Erde* (1950)

Nello stesso 1950 viene pubblicato *Der Nomos der Erde*, l'opera in cui Carl Schmitt condensa le sue analisi di storia del diritto internazionale. Nella ricostruzione storica dell'età medievale il termine *katéchon* si ritrova nel titolo di un capitolo dedicato al «*Reich* cristiano come trattenitore (*katéchon*)». A sostegno della tesi per cui il *katéchon* paolino indica l'impero romano Schmitt richiama i nomi di Tertulliano, Gerolamo, Lattanzio Firmiano. Ai fini dell'interpretazione schmittiana, l'importanza di Tertulliano è evidente⁴⁵, non solo per aver identificato il *katéchon* nell'impero romano, ma per averne tratto precise conseguenze: «Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus»⁴⁶. È la presenza dell'impero e il dispiegarsi della sua azione che ritarda la furia distruttiva dell'Anticristo e per questo vi è da augurarsi e da adoperarsi affinché possa durare il più a lungo possibile. Quella di Tertulliano sarà pure una concessione apologetica per mettersi al riparo di possibili persecuzioni, ma certamente non priva di effetti nella storia dell'esegesi.

Non è un caso che il tema sia ripreso in età medievali dagli autori che Schmitt cita a suo sostegno, tra cui Adso⁴⁷ da Montier-en-Der e Ottone

⁴⁵ Si veda il saggio di Marco Rizzi, *Storia di un inganno (ermeneutico). Il Katechon e l'Anticristo nelle interpretazioni del II e III secolo della Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, in *Politica e Religione*, 2008/2009, 41-55 che, oltre ricostruire puntualmente l'esegesi tertulliana, critica la continuità tra il testo paolino e l'interpretazione schmittiana.

⁴⁶ Tertulliano, *Apologeticus Adversus Gentes pro Christianis*, XXXII, 1.

⁴⁷ Si tratta di Adso da Montier-en-Der autore del famoso *De ortu et tempore Antichristi* in cui, a proposito del passo citato, si legge: «Inde ergo dicit Apostolus, Antichristum non antea in mundum esse venturum, nisi venerit discessio primum, id est, nisi omnia regna mundi discesserint a Romano imperio, cui prius subdita erant. Hoc autem tempus nondum venit, quia licet videamus Romanorum regnum in maxima parte jam destructum, tamen quandiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, dignitas Romani imperii ex toto non peribit, quia stabit in regibus suis. Tradunt namque doctores nostri quod unus ex regibus Francorum Romanum imperium ex integro tenebit, qui in novissimo tempore erit; et ipse erit maximus omnium regum et

di Freisingen⁴⁸, secondo i quali la funzione di *katéchon* dall'Impero romano è passata all'Impero medievale e alla Chiesa romana.

Ma mentre l'Impero romano si concepiva come regno senza fine, secondo Schmitt il *Reich* medievale ha ben presente che

non si tratta di un regno eterno, ma tiene fisso lo sguardo sulla propria fine e sulla fine del presente eone e nonostante tutto è capace di esercitare un potere nella storia. Il concetto decisivo che gli conferisce forza storica e continuità è quello del trattenitore, del *katechon*. "*Reich*" significa qui la forza storica, che è in grado di *trattenere* la manifestazione dell'Anticristo e la fine del presente eone, una forza *qui tenet*, conformemente alle parole dell'apostolo Paolo nella 2. Lettera ai Tessalonicesi, capitolo 2. [...] Il *Reich* del Medioevo cristiano dura fino a che è vivo il pensiero del *katechon*. Io non credo, che per una fede originariamente cristiana sia possibile un'altra visione della storia che quella del *katechon*. La fede in un trattenitore che ritarda la fine del mondo traccia l'unico ponte che conduce dalla paralisi escatologica di tutto l'accadere umano a una potenza storica così grandiosa come quella dell'impero cristiano dei re germanici⁴⁹.

ultimus, qui postquam regnum suum fideliter [Cod. Vat., feliciter] gubernaverit, ad ultimum Hierosolymam veniet, et in monte Oliveti sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consummatio Romanorum et Christianorum imperii» (Adso Dervensis, *De Antichristo*, in *Patrologia Latina*, vol. 101, 1295 A-C).

⁴⁸ Più articolata e plurale l'interpretazione di Ottone di Freisingen che, nel finale, apre anche all'indicazione della Chiesa romana come *katéchon*: «Quod vero subsequitur et ait: Qui tenet teneat, donec de medio fiat, predicto sensui accommodatum cernitur, velud, qui nunc sub honesto pudore vitia velata tenet, teneat, donec processu temporis inverecunda fronte commissa ad medium, id est in publicum, veniant. [...] Quidam discessionem et hoc, quod dicitur: Qui tenet teneat, donec de medio fiat, ad regnum interpretantur, ut scilicet omnibus amore scelerum iusticiae renitentibus ac per hoc a iusticia regni discedentibus ad tantam qui regnum tenet deiectionem veniat, ut sine reverentia de medio, id est de communi, quasi quilibet de plebe fiat. [...] Alii vero eadem verba eodem, quo de regno diximus, sensu de sacerdotio et Romana sede interpretantur» (Otto Frisingensis, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, VIII, in MGH SS rer. Germ 45 395). Sulle interpretazioni medievali del *katechon*, cfr. R. Lambertini, *Un'eresi «militante» di 2Ts 2 all'Università di Parigi nel XIII secolo. Il Tractatus de Antichristo et eius ministris*, in *Politica e Religione*, 2008/2009, 95-118.

⁴⁹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, 1950, II ed. Berlin, 1974, trad. it. di E. Castrucci, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, Milano, 1991, 29.

g) *Die Einheit der Welt* (1951)

Nello scritto *Die Einheit der Welt* del 1951 il tema è ripreso con gli stessi riferimenti alla concezione cristiana della storia e all'impero medievale:

Esistono ancora altre possibilità di una concezione cristiana della storia. C'è la dottrina di S. Paolo Apostolo sull'uomo e la forza che redimono il potere del male e dell'Anticristo, ritardando così l'inizio della catastrofe definitiva. È la dottrina su ciò che s. Paolo chiama, con parola greca, il *katechon*, vale a dire che secoli interi della storia medievale cristiana e della sua idea dell'Impero si fondano sulla convinzione che l'Impero di un principe cristiano ha appunto il significato di essere *katechon*. Grandi imperatori medievali, come Ottone il Grande e Federico Barbarossa, videro l'essenza storica della loro dignità imperiale nel fatto che lottavano, in qualità di *katechon*, contro l'Anticristo e i suoi alleati, rimandando così la fine dei tempi ⁵⁰.

h) *Die andere Hegel-Linie* (1957)

Il termine si trova ancora in uno scritto dedicato a Hans Freyer per il suo settantesimo compleanno in cui, a proposito del *katéchon*, si riprendono i temi già accennati nella recensione al testo di Löwith ⁵¹.

i) *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1950-1958)

Similmente il termine si trova in una nota del 1958 al testo del 1943/44 sulla situazione del diritto pubblico europeo. Di nuovo anche in questo caso il termine *katéchon* è applicato a figure della storia della cultura come Hegel e Savigny:

Savigny e Hegel avevano il senso storico, quel sesto senso, come lo ha definito Nietzsche pieno di furore perché *ritarda* i tedeschi sulla via dell'aperto ateismo [...]. Entrambi erano veri trattenitori, *katechon* nel senso concreto della parola, trattenitori degli acceleratori volontari e involontari sulla via della funzionalizzazione integrale [...]. Ciò a cui tengo, è soltanto l'accento

⁵⁰ C. Schmitt, *Die Einheit der Welt* in *Merkur*, 6, 1952, 1, 1-11; trad. it., *L'unità del mondo*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., 317.

⁵¹ C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, in *Christ und Welt*, 25.7.1957.

al fatto che entrambi gli avversari si incontrano per me nella categoria del *katechon*. È rischioso, oggi, pronunciarsi in questo senso⁵².

j) *Gli epistolari*

Gli ultimi riferimenti al *katéchon* si trovano poi nelle lettere di Schmitt degli anni Sessanta e Settanta. Un accenno si trova, ad esempio, in una lettera a Julien Freund, in cui Schmitt afferma che il primo significato di *katéchon* non è trattenere, ritardare, ma «tenere sotto», «tenere giù»⁵³.

Due ulteriori riferimenti, infine, si trovano nell'epistolario di Schmitt a Blumenberg:

Da più di quarant'anni raccolgo materiale sul problema del *katéchon* ovvero *katéchon* (2 Thess. 2, 6); e da altrettanto tempo cerco un orecchio umano che sia disposto ad ascoltare e a comprendere tale questione – per me la questione di fondo della (mia) teologia politica. Hans Freyer l'ha diltheysticamente fraintesa; Max Weber ne avrebbe fatto un "idealtipo"⁵⁴.

Il tema del "*katechon*" mi sta sfinendo. Mi ci arrabatto dal 1936. Nel *Nomos della terra* lo trova persino nell'indice analitico. A Herrenhalb, nel maggio del 1952, una conferenza che io volevo tenere su questo tema e che era già stata comunicata agli ospiti, è stata vietata all'ultimo momento dal vescovo locale Bender. Da allora il mio materiale è diventato sempre più sterminato. Esso tratta dell'allontanamento del passo di Paolo 2 Thess 2, 6 s. da *Abacuc* 2, 2, 3 ss.⁵⁵.

Il passo di Abacuc (2,1-4) recita: «Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza, a spiare, per vedere che cosa mi dirà, che cosa risponderà

⁵² C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* [1950] in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, 1958, III ed. Berlin, 1985, 386-429; trad. it. di L. Cimmino, *La condizione della scienza giuridica europea*, Roma, 1996.

⁵³ Cfr. la lettera di Julien Freund a Carl Schmitt (12 febbraio 1969) ora in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. IV, Berlin, 1994, 85.

⁵⁴ C. Schmitt ad Hans Blumenberg, 20 ottobre 1974, in H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, hrsg. von A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt a.M., 2007; trad. it. H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, Roma-Bari, 2012, 76.

⁵⁵ *Ivi*, 89.

ai miei lamenti. Il Signore rispose e mi disse: “Scrivi la visione e incidila bene sulle tavolette perché la si legga speditamente. È una visione che attesta un termine, parla di una scadenza e non mentisce; se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà”. Ecco, soccombe colui che non ha l’animo retto, mentre il giusto vivrà per la sua fede». L’“allontanamento” evocato da Schmitt sembra alludere al passaggio dal versetto 3 di questo passo dove si legge «non tarderà» al passo della Seconda ai Tessalonicesi dove si legge invece che vi è qualcuno o qualcosa che «ritarda». L’importanza del passo di Abacuc è attestata dalla presenza del versetto immediatamente successivo, il 4 («il giusto vivrà per la sua fede») nella *Lettera ai Romani* (1,17: «poiché in esso la giustizia di Dio è rivelata da fede a fede, com’è scritto: “Il giusto per fede vivrà”»), che sarà al centro della riflessione di Lutero. Sembra di assistere, nell’interpretazione di Schmitt, ad un allontanamento tra il “non tardare” che prelude alla luterana *sola fide* e il “ritardare” che apre alla questione del senso dell’operare.

3. Contro la paralisi escatologica

Non è facile ricondurre a un unico motivo la molteplicità di temi che Schmitt lega alla figura del *katéchon*, ma certo un elemento di continuità è rappresentato dalla sua opposizione alla “paralisi escatologica”. Con ciò Schmitt sembra ritornare a questioni presenti già nei suoi scritti giovanili, quando, in particolare nel saggio su Däubler, si confronta con il tema della fine del mondo. L’avvento della fine dei tempi veniva lì identificato con il trionfo della società della tecnica, quindi non tanto con uno scenario di distruzioni apocalittiche, ma, al contrario, con uno scenario caratterizzato dal benessere materiale diffuso e dalla vittoria delle macchine. In questa sorta di paradiso terrestre, secondo Schmitt, l’Anticristo si presenta come una realtà suadente e invitante, come un uomo giusto, secondo la descrizione dello pseudo-Efrem: «Erit omnibus subdole placidus, munera non suscipiens, personam non praeponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabilis apparens in proximis, ita ut beatificent eum homines dicentes: justus homo hic est», la sua forza misteriosa – commenta Schmitt – sta nella sua somiglianza con

Dio ⁵⁶. L'Anticristo assoggetta la natura e porta con sé l'epoca della sicurezza e della pianificazione, soddisfa ogni bisogno non solo materiale, sa condurre ogni verità all'assurdo e nelle conferenze che tiene in modo brillante in materia religiosa, artistica o filosofica non manca nessun santo e nessun errore, neppure Cristo in croce. Nessuna fede può resistere in chi lo segue e in chi lo avvicina, i suoi seguaci sono scettici e gli uomini finiscono per credere che tutto ciò che accade ed è presente nel mondo sia opera umana: «L'effetto favoloso è certo inconfutabile: grandi città, piroscafi di lusso e igiene; il carcere dell'anima è diventato un posto di vacanza» ⁵⁷.

Di fronte all'epoca che cancella ogni distinzione per dissolverla nel medio della "funzionalità", chi non vuol gettarsi nella corsa della società verso la pianificazione e la produzione, finisce per sentirsi estraneo alla vicenda del mondo, finisce per interrogarsi sul suo stesso senso:

Qui sta la radice dell'angoscia: l'universo potrebbe essere per sempre fallito e il volere qualche cosa di buono e di giusto potrebbe non avere alcun senso e scopo; Dio potrebbe essere inerme, impotente; l'intera storia del mondo una canzonetta che un qualsiasi sciocco monello potrebbe suonare su uno strumento scordato; il mondo irrecuperabilmente rovinato [...]. Non si potrebbe più fare niente per noi e, per salvare almeno l'anima, dovremmo cercare di scappare da questa prigione. Un terrore escatologico aveva invaso molte persone prima che le atrocità della guerra diventassero realtà ⁵⁸.

⁵⁶ C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München, 1916; tr. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Napoli, 1995, 66. La frase è presa dal *Sermo de fine mundi* dell'Efrem latino che Schmitt conosce probabilmente nell'edizione di C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus der zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, 1890.

⁵⁷ C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"*, trad. it. cit., 67-68. Questa interpretazione dell'Anticristo richiama in parte quella di Benson (R. H. Benson, *The Lord of the World*, London, 1907; trad. it. *Il principe del mondo*, Milano, 1987) in cui l'Anticristo viene identificato con il naturalismo laico e umanista che si insinua con dolcezza e compiacere gli uomini.

⁵⁸ C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"*, trad. it. cit., 68.

A questo terrore escatologico che produce una fuga mistica nell'aldilà e una paralisi dell'azione nella storia, tipiche dell'Oriente, Schmitt contrappone invece la via del cristianesimo occidentale in cui l'agire umano rimane fondamentale. Non perché esso possa, pelagianisticamente, produrre la salvezza umana, ma per amore della terra che non si vuole consegnata alla dannazione.

Su questo sfondo si può meglio comprendere l'utilizzo che Schmitt fa dei testi paolini e la sua enfasi sul *katéchon* come alternativa alla paralisi escatologica. Il *katéchon* dà un senso all'agire del credente nella storia anche di fronte alla veniente fine del mondo e al suo tardare. E non solo all'agire personale, ma anche all'agire sociale, creatore di istituzioni come l'idea di un *imperium* limitato, o quello, più magmatico, di coloro che «non governano», che sono «popolo» e non massa. Come nel caso della sua lettura dell'*omnis potestas a Deo*, l'operazione di Schmitt non sta nella sacralizzazione di un'istituzione oggettiva, ma nel conferire un senso teologico a un agire soggettivo.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2026
nella Stampatre s.r.l. di Torino
Via Bologna 220

