



VERBUM E IUS

Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale /
Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages

a cura di

Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello



Verbum e ius

**Predicazione e sistemi giuridici
nell'Occidente medievale**

**Preaching and legal Frameworks
in the Middle Ages**

a cura di

Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello

**Firenze University Press
2018**

Salvezza e legge: *Romani 2,14* da Origene ad Agostino

di Marco Rizzi

Il contributo esamina l'esegesi patristica di *Romani 2,14* da Origene ad Agostino mettendo a fuoco soprattutto la relazione tra legge Mosaica, legge Naturale e Vangelo affermata da questi ed altri esegeti. Dopo aver collocato la pericope paolina nel suo contesto storico, il contributo illustra il punto di vista di Origene secondo il quale la legge stabilita dal Vangelo ha superato la legge Mosaica e attiene solo alla sfera religiosa. Questo implica che ci sia lo spazio per una legge civile autonoma plasmata sulla legge Naturale, comune a tutti gli esseri umani in quanto creata da Dio. Ambrogio sembra più cauto: diversamente da Origene egli afferma che il peccato di Adamo ha alterato la percezione della legge naturale rendendo necessaria la legge scritta di Mosé. Il Vangelo ha poi superato la legge Mosaica senza tuttavia una coincidenza immediata fra legge civile e religiosa. La posizione di Agostino si allontana profondamente da quella dei suoi predecessori; secondo lui, la manifestazione finale della legge divina sancita nel Vangelo non ha solo surclassato ogni forma precedente di legge Naturale o Mosaica, ma deve anche influenzare la legge civile per renderla corrispondente all'originale legge naturale iscritta da Dio nell'ordine della creazione.

The paper examines the patristic exegesis of *Romans 2:14* from Origen to Augustine by focusing above all on the relationship between Mosaic Law, natural law and Gospel as established by these and other exegetes. After placing the Pauline pericope in its own historical context, the paper illustrates Origen's view on the matter, according to which the law established by the Gospel surpassed the Mosaic one and pertains only to religious matters. In this way, there is space for an autonomous civil law, fashioned after natural law, present in all human beings as created by God. Ambrose seems more cautious: differently from Origen, he states that Adam's sin altered the perception of natural law and, for this reason, Moses' written law became necessary. The Gospel then surpassed the latter, but without an immediate overlapping between civil and religious law. Augustine differs deeply from his predecessors; in his view, the final manifestation of the divine law enshrined in the Gospel not only overcame any previous form of natural or Mosaic law, but also has to influence civil law in order to make it correspond to the original natural law inscribed into the order of creation by God.

Tardo Antico; Medioevo; Occidente cristiano; Legge naturale; Legge mosaica; predicazione; sermone; *ius*; diritto; legge e religione; san Paolo Apostolo; Lettera ai Romani 2,14.

Late Antiquity; Middle Ages; Christian West; Natural law; Mosaic Law; preaching; sermon; *ius*; Law and Religion; saint Paul; *Romans 2:14*.

La lettera ai Romani non è semplicemente il testo dell'Occidente cristiano, ma è, in qualche misura, l'Occidente. Autorità e libertà, autonomia e destino,

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, ISBN (online) 978-88-6453-809-9, ISBN (print) 978-88-6453-808-2, CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

individuo e comunità, universale e particolare, sono tensioni generali che l'attraversano e la strutturano, ancor prima di quelle antinomie teologiche – legge e grazia, predestinazione e salvezza, opere e fede – destinate a diventarne le più consolidate chiavi ermeneutiche. Così, se nella chiesa antica, per rilievo intrinseco e attenzione degli esegeti, le stava accanto almeno la prima lettera ai Corinzi, a partire da Agostino la lettera ai Romani è diventata il testo chiave di ogni successiva svolta teologica ed ecclesiologica, da Tommaso d'Aquino a Erasmo, da Lutero a Wesley a Karl Barth¹, sino all'ebraismo paolino di Jacob Taubes, la cui *Teologia politica di san Paolo*, null'altro se non un'ennesima serrata esegesi di *Romani*, sul finire del secondo Millennio² ha segnato, nel nome di una rinnovata e necessaria antinomia tra ebraismo e cristianesimo, la conclusione stessa della parabola della modernità, apertasi con la *Vorrede* premissa da Lutero all'epistola paolina nella traduzione tedesca del Nuovo Testamento:

Questa lettera è la parte più importante del Nuovo Testamento e il vangelo più puro; è perciò del tutto degno e importante che ciascun cristiano la conosca a memoria parola per parola; non solo: la deve meditare ogni giorno come fosse il pane quotidiano dell'anima. (...) In questa lettera troviamo infatti in modo eccellente cosa deve sapere un cristiano, cioè cosa siano la legge, il vangelo, il peccato, la punizione, la grazia, la fede³.

1. *Da Paolo ad Origene*

Non è un caso che la legge sia la prima a comparire nell'elenco dei contenuti della lettera redatto da Lutero. Composta probabilmente a Corinto nel 55 o nel 56, in un momento decisivo della vicenda di Paolo⁴, la lettera è indirizzata a una comunità – o più precisamente a un insieme di comunità domestiche non particolarmente vincolate tra loro – che Paolo non aveva mai visitato, né tanto meno fondato, a differenza dei destinatari del suo restante epistolario. Tuttavia, sia per la collocazione nella capitale dell'impero, sia per la vivacità della loro fede, i cristiani di Roma dovevano rappresentare un punto di riferimento e un interlocutore ineludibile pure per Paolo, tanto più in un momento in cui la sua predicazione era sottoposta a serrate critiche da parte di quanti, a differenza di lui, concepivano con difficoltà la collocazione della fede in Gesù al di fuori delle consolidate categorie e pratiche dell'ebraismo. In questo quadro, i gruppi cristiani di Roma sia di origine ebraica, sia greca (ovvero non ebraica) erano attraversati da tensioni provocate da quanti accusavano Paolo di slegare la fede in Cristo da qualsiasi rapporto con le pratiche di vita,

¹ Sulla recezione della lettera paolina si veda la recente raccolta *Der Römerbrief als Vermächtnis*; in particolare sul XX secolo, si veda almeno Grenholm, *Romans interpreted*.

² Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*.

³ La *Vorrede* si legge in D. Martin Luthers *Werke*, Abteilung 3, vol. VII 2, p. 3.

⁴ Murphy-O'Connor, *Paul. A critical life*, p. 332; a mio avviso il miglior commentario alla lettera resta quello di Jewett, *Romans. A commentary*.

favorendo in questo modo il lassismo e la condotta di coloro che, provenienti dal paganesimo, non si ritenevano in alcun modo vincolati alle prescrizioni alimentari e comportamentali della tradizione ebraica⁵.

In questo senso, la legge sconta una sostanziale ambiguità, legata allo spettro semantico che le viene associato nel greco coevo: *nomos* è “legge” nel senso di “tradizione” codificata dalla storicità peculiare di ciascun popolo, ma anche “legge” nel senso della normazione scritta di tali costumi. Così, il *nomos* cui fa riferimento Paolo è la legge della tradizione ebraica, il decalogo (consegnato a Mosè sul Sinai), ma anche tutto il Pentateuco con l’insieme dei valori e dei comportamenti, rituali e non, li prescritti, dalla circoncisione al digiuno⁶. Nel clima escatologico dell’incombente giudizio di Dio, che avrebbe dovuto instaurare a breve la signoria cosmica di Cristo, Paolo intende ricomprendere a fondo il significato e il valore intrinseco dei precetti veterotestamentari, che si erano dimostrati incapaci di rendere l’uomo giusto dinanzi a Dio, anche a motivo della minuziosa casuistica elaborata dagli interpreti della legge, che sarebbe sfociata nel periodo immediatamente successivo nel rabinismo della *misnah* prima e del *Talmud* poi. Non solo; di fronte alla pretesa universalistica della fede in Gesù quale Signore del mondo, certificata dalla resurrezione, Paolo intende ripensare la posizione di quanti si collocano al di fuori della tradizione ebraica, risultando apparentemente privi, sino a quel momento, degli strumenti che avrebbero potuto porli al riparo dell’ira divina.

È in questo quadro che si situa la pericope oggetto qui di analisi (Rm 2,12-15):

Tutti quelli che hanno peccato senza la legge periranno anche senza la legge, quanti hanno invece peccato sotto la legge saranno giudicati con la legge. Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati. Quando i gentili, 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.

Per Paolo, il giudizio di Dio si svolgerà secondo un criterio duplice: per gli ebrei vale l’osservanza della legge codificata nel Pentateuco, mentre quanti appartengono alle genti posseggono una forma di legge morale nei loro cuori, derivante dall’idea, sviluppata da Paolo nel primo capitolo della lettera, di una qualche conoscibilità di Dio a partire dalla osservazione della creazione, anche se la degenerazione etica dell’umanità ha offuscato questa potenzialità⁷. A questo proposito, il pensiero paolino riflette trasparentemente alcune idee di matrice stoica, ma ampiamente diffuse nella *koiné* culturale e filosofica ellenistica, ovvero il concetto di legge naturale o legge non scritta, un nucleo

⁵ *Ibidem*, pp. 59-74.

⁶ Recente messa a punto del concetto di *nomos* in Paolo e negli antecedenti greci e biblici, alla luce delle nuove prospettive di ricerca, in *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe “Paulus neu gelesen”*, pp. 9-25, 128-129.

⁷ Rm 1,18-23.

di contenuti etici universalmente validi e conoscibili quasi istintualmente, e la convinzione della naturale precomprensione del divino (*koine prolepsis*) da parte di ogni uomo, necessariamente rinsaldata dall'osservazione dell'ordine e della bellezza del cosmo⁸. A condizione di non ottundere la propria coscienza, dunque, per Paolo anche ai non ebrei sarebbe stato possibile corrispondere al comandamento divino, codificato nella legge ebraica; solo ed esclusivamente all'interno di questi confini assume senso, per Paolo, il riferimento ad una legge "naturale", sostitutiva di quella mosaica.

Diverso ovviamente risulta il quadro entro cui si muove la successiva esegesi cristiana della pericope paolina; se Paolo si collocava ancora entro l'ebraismo, sia pure dilatandone dall'interno i confini sino al punto di rottura – e se questa sia stata già da lui effettivamente consumata o se invece debba ascrivarsi solo agli sviluppi successivi è oggi tema dibattuto⁹ – i primi commentatori vivono in un mondo in cui la separazione tra ebraismo e cristianesimo era, in qualche misura, un dato di fatto irreversibile.

Inaugura la stagione della matura esegesi patristica della lettera ai Romani il più grande esegeta della chiesa indivisa, Origene; prima di lui, si possono solo cogliere allusioni indirette e brevi citazioni esplicite, volte a sostenere argomentazioni di vario genere e natura, non invece oggetto di specifica attenzione ermeneutica, in Giustino, Ireneo, Tertulliano e Clemente Alessandrino. L'originale greco dei quindici libri consacrati da Origene alla lettera non ci è pervenuto, se non per frammenti; tuttavia possediamo la traduzione latina che ne fece Rufino all'inizio del V secolo, la quale, pur se ridotta a dieci libri, dal confronto con i frammenti greci si dimostra sostanzialmente fedele ai contenuti e all'impostazione dell'originale¹⁰. Complessivamente, Origene si mostra il più risoluto interprete di Paolo in direzione della universalizzazione del messaggio cristiano¹¹. Pur essendo un profondo conoscitore dell'ebraismo coevo, intrattenendo altresì frequenti rapporti con *rabbi* suoi contemporanei, Origene ritiene definitivamente superato l'orizzonte nomistico a favore di un'assunzione del valore dell'Antico Testamento in termini esclusivamente spirituali: la verità storica degli avvenimenti e dei precetti lì contenuti non va messa in discussione, ma si è esaurita nel suo significato letterale; l'unico messaggio attualizzabile risiede nell'interpretazione spirituale, ovvero allegorica, del testo¹². In questo senso, un punto decisivo – che non sarà più raggiunto dall'esegesi successiva che soprattutto con Agostino tornerà a restringere la dialettica paolina al

⁸ Lo studio di riferimento resta Sandbach, *Ennoia and prolepsis*; si veda anche la recente introduzione a una raccolta di testi di Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, pp. 1-71, e specialmente pp. 110-113.

⁹ A partire dallo studio di Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; sulla questione si veda la recente messa a punto di Yinger, *The new perspective on Paul*.

¹⁰ Fondamentale al proposito resta Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin*, alla base anche della successiva edizione del testo rufiniano curata dalla medesima studiosa.

¹¹ Al riguardo si veda Cocchini, *Il Paolo di Origene*, pp. 54-58.

¹² A questo proposito si veda sinteticamente Simonetti, *Origene esegeta*, pp. 18-20.

rapporto tra legge veterotestamentaria e legge di coscienza – risiede proprio nell'interpretazione della pericope in questione.

Origene, infatti, si trova a disagio di fronte alle parole immediatamente precedenti di Paolo¹³, che – come detto – individuano una dicotomia tra “cristiani” ancora legati alle pratiche nomistiche ebraiche e cristiani provenienti dalle genti. Nel terzo secolo inoltrato, Origene non concepisce più una simile condizione e, al termine di un complesso ragionamento esegetico che scompone il testo paolino avvalendosi di una serie di rimandi a parole di Gesù riportate nei vangeli, individua i soli cristiani in quanti ottengono «la vita eterna per la perseveranza nelle opere buone», mentre a giudei e greci sono riservate le affermazioni successive, relative alla retribuzione delle loro azioni buone o cattive. «Per quanto posso capire – conclude Origene – egli dice questo dei giudei e dei gentili entrambi non ancora credenti»¹⁴. In questo modo, la riflessione paolina, originariamente pensata per il superamento delle fratture interne alla comunità dei seguaci di Gesù, giunge ad abbracciare l'umanità intera, così ridisegnata tra cristiani, ebrei, gentili. Su di una tale tripartizione si innesta una analoga e parallela concezione della legge, distinta tra legge di Cristo, legge di Mosè e legge dei pagani, che Origene, come Paolo, identifica con la legge di natura, considerata possesso comune di tutti gli uomini e da essi razionalmente evincibile, ma intorno a cui spende parole significativamente nuove¹⁵.

Anzitutto, Origene si domanda se il riferimento paolino alla legge come criterio della giustizia di Dio possa estendersi, oltretutto alle tre leggi ora individuate, anche a quella pluralità di legislazioni umane «sotto cui ad ognuno dei mortali capita di vivere»¹⁶. Il quesito viene lasciato momentaneamente in sospeso, ma Origene si affretta a chiarire come non sia in riferimento al digiuno o alla circoncisione che Paolo abbia affermato che i gentili fanno per natura ciò che prescrive la legge, ma solo in relazione a precetti quali non commettere omicidio o adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, ovvero tutte quelle prescrizioni che in seguito verranno ricondotte alla cosiddetta “seconda tavola” dei comandamenti mosaici, in sostanza riassumibile nella regola aurea del non fare ad altri ciò che non si vorrebbe fatto a se stessi. Ed è a questo punto che Origene cortocircuita legge del vangelo e legge naturale (pagana), escludendo di fatto la più parte delle osservanze ebraiche: «In re-

¹³ Rm 2,7-11: «Dio renderà la vita eterna a coloro invero che per la perseveranza nelle opere buone cercano la gloria, l'onore e l'incorruttibilità; ci sarà invece ira e sdegno per quelli che sono ribelli e diffidano della verità mentre ubbidiscono all'iniquità. E tribolazione e angustia per l'anima di ogni uomo che opera il male, del giudeo per primo e del greco. Gloria invece e onore e pace per chiunque opera il bene, per il giudeo per primo e per il greco. Presso Dio infatti non vi è preferenza di persone».

¹⁴ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,7.

¹⁵ Sul tema della legge in Origene si veda la dissertazione di Roukema, *The diversity of laws in Origen's Commentary on Romans*; specificamente sulla legge naturale Banner, *Origen and the tradition of natural law concepts*.

¹⁶ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,8.

altà la legge naturale può concordare con la legge di Mosè secondo lo spirito, non secondo la lettera»¹⁷, ovvero proprio secondo quella particolare modalità interpretativa dell'Antico Testamento che i cristiani avevano messo a punto sulle orme di Paolo. È la legge secondo lo spirito che può essere adempiuta anche dai gentili per via naturale, in quanto sembra scritta da Dio nei loro cuori «non con l'inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente» (2 Cor 3,3). Così, quelle norme scritte nel cuore di ogni uomo appaiono ad Origene concordare piuttosto con le leggi del Vangelo, dove tutte quante le prescrizioni vengono ricondotte alla giustizia naturale¹⁸.

È questa la premessa per il più audace passo esegetico di Origene, che lo conduce a legittimare pienamente un ambito di giurisdizione autonomo e specifico per le concrete legislazioni umane, risolvendo il quesito più sopra ricordato. Commentando Rm 13,1-7¹⁹, il celebre passo sulla sottomissione necessaria alle *sublimiores potestates*, Origene ricorda come gli Apostoli, riuniti nel concilio di Gerusalemme ricordato dagli Atti (At 15,22-29), si fossero limitati a dettare ai cristiani precetti di esclusiva natura religiosa, quali astenersi dagli idoli, dal sangue e dalla fornicazione, senza indicare alcuna norma specifica né per l'omicidio, né per il furto, né per tutti gli altri crimini che vengono normalmente puniti dalle leggi della città. Ora, prosegue Origene, se i cristiani dovessero osservare solo i precetti indicati dagli apostoli, se ne potrebbe erroneamente concludere che fosse stata loro concessa ogni licenza riguardo a tutto il resto. Naturalmente non è questo il caso, ma lo Spirito santo ha stabilito un ordinamento tale per cui i crimini non previsti dalle disposizioni del concilio di Gerusalemme risultano già puniti dalle leggi secolari e sarebbe stato quindi superfluo che venisse proibito dalla legislazione divina quanto è già castigato a sufficienza dalla legislazione umana; tanto che Origene può concludere che il giudice terreno, colui che nelle parole di Paolo porta la spada, mette in esecuzione la maggior parte della legge stabilita da Dio, ovvero la *lex naturalis*²⁰. In un simile quadro, Origene non si perita di affermare che, sul piano meramente storico ed effettuale, le leggi di Atene o di Roma risultino decisamente superiori a quelle di Gerusalemme, laddove queste ultime non vengano prese in termini allegorici²¹. In questo modo, nella visione origeniana, un potenziale conflitto tra legislazione divina in senso stretto, che nell'economia del vangelo si limita alla normazione di aspetti religiosi, e legislazione umana può insorgere solo nel caso in cui quest'ultima vada contro la legge di natura o si rivolga esplicitamente contro il vangelo, nel qual caso vale il monito di Pietro riportato negli Atti (At 5,29), secondo cui occorre obbedire

¹⁷ *Ibidem*, II,9. Su questo aspetto si veda Rizzi, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene*, pp. 183-189.

¹⁸ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,9.

¹⁹ Ho trattato più diffusamente questo aspetto in Rizzi, *Cesare e Dio*, pp. 70-73.

²⁰ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,28.

²¹ Origene, *Omelie sul Levitico*, VII,5. Sul valore che Origene assegna al *nomos* mosaico si veda Perrone, *Die "Verfassung der Juden"*.

a Dio, piuttosto che agli uomini, anche a costo della testimonianza suprema della vita²². Sarà poi compito del giudizio di Dio punire il legislatore o il sovrano che abbia travalicato i confini legittimi, perché rispettosi della *lex naturae*, del suo potere²³.

2. *In Occidente: Ambrogio e il suo doppio*

Entro queste coordinate si svolgerà anche il dibattito esegetico dell'occidente latino, dove, come detto, il testo origeniano venne veicolato dalla traduzione di Rufino e di cui Ambrogio mostra di avere diretta conoscenza²⁴. Tuttavia, il contesto storico ha conosciuto un cambiamento di grande momento, determinato dalla cristianizzazione del potere imperiale e dal conseguente venir meno della sua estraneità al campo religioso così come teorizzato da Origene. Ambrogio, il suo più diretto discepolo occidentale, si mostra ben consapevole dei rischi insiti in questa nuova situazione, ben al di là dei fraintendimenti del suo pensiero nella storiografia moderna, più condizionata dall'immagine posteriore del vescovo che sottomette gli imperatori che non attenta alle sfumature e alle articolazioni del suo pensiero²⁵. In una coppia di lettere a Studio²⁶, Ambrogio affronta il problema del rapporto tra misericordia e giustizia da una prospettiva dichiaratamente cristiana, affermando che il problema si è fatto più delicato da quando anche i vescovi hanno iniziato a prendere parte attiva nell'accusa dei processi pubblici, arrivando al punto di chiedere e ottenere la pena capitale²⁷. Ambrogio si domanda: «Che dicono costoro di diverso da quello che dicevano i giudei, che cioè i colpevoli di delitti dovevano essere puniti dalle legge pubbliche e che perciò era opportuno che fossero accusati dai sacerdoti nei pubblici giudizi quelli che a loro parere dovevano essere puniti secondo le leggi?»²⁸ Ambrogio sembra qui voler conservare lo scarto origeniano tra legge mosaica e legge evangelica, che dovrebbe far tenere distinti gli ambiti del giudizio religioso da quello secolare, pubblico, tanto da affermare che Cristo vuole che nessuno sia condannato, ma tutti assolti, e da consigliare apertamente Studio di optare per la misericordia, anziché per la pena capitale, quando si trova a dover giudicare²⁹. Tuttavia, esami-

²² Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,27.

²³ *Ibidem*, II,26.

²⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, I,1,16-21. Sulla dipendenza di Ambrogio dal commento di Origene si veda anche Wilbrand, *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief*; più in generale, Savon, *Ambroise lecteur d'Origène*, non però condivisibile nella conclusione laddove si vuole vedere Ambrogio più vicino alla concezione della grazia e del peccato agostiniano.

²⁵ Ho cercato di chiarire questo punto in Rizzi, *Some remarks on Ambrose's political theology*.

²⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, VII,50; IX,68.

²⁷ Il riferimento è con ogni probabilità alle richieste formulate agli imperatori in ordine alla repressione dell'eresia.

²⁸ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, IX,68,3.

²⁹ *Ibidem*, VII,50,3; IX,68,17.

nando il celebre caso dell'adultera del vangelo di Giovanni, Ambrogio, da fine giurista, osserva che Gesù non emette una sentenza di assoluzione in senso proprio; piuttosto, ella può essere rimandata perché nessuno si è dimostrato senza peccato così da poterla accusare; di che cosa dunque si sarebbero potuti lamentare quanti per primi avevano rinunciato a perseguire il crimine?³⁰

Da questa nuova prospettiva, in una serie di lettere indirizzate a Ireneo³¹ Ambrogio ripensa pure il problema della successione e del nesso tra legge naturale, legislazione mosaica, legge evangelica³² che per primo aveva analizzato Origene. A differenza di quest'ultimo, Ambrogio ritiene che la legge di natura, originariamente assorbita dalle intelligenze umane, sia stata falsata e alterata dal peccato di Adamo; per questo si rese necessaria la promulgazione di una legge, quella mosaica, che aveva la caratteristica di essere legislazione scritta; e qui Ambrogio ritiene che il *nomos* veterotestamentario non fosse ristretto ai soli ebrei, ma riguardasse anche le genti, come dimostrerebbe il caso dei proseliti. Infine, la comparsa della perfetta legge, quella evangelica, ha svuotato di senso i precetti mosaici, pensati per un popolo, quello ebraico, incostante e debole, e perciò bisognoso delle cure severe di un pedagogo, rappresentato appunto dalla legge, secondo l'immagine di Paolo³³. È interessante osservare come Ambrogio colga le tracce della presenza dell'originaria legge naturale nei bambini, che ai suoi occhi risultano privi di avarizia, ambizione, inganno, crudeltà, arroganza³⁴. Così, il momento dell'acquisizione della consapevolezza intellettuale, coincidente con l'uscita dall'infanzia, determina la fuoriuscita dall'innocenza originaria e, al tempo stesso, la possibilità di conoscere per via razionale quella stessa legge di natura che l'uomo dovrebbe osservare almeno per timore del giudizio divino³⁵. Nelle sue riflessioni, Ambrogio si guarda dal mettere in gioco la legislazione positiva romana, perché originariamente egli riconosce spazi di giurisdizione distinti tra autorità secolare e autorità religiosa, come mostra la sua esegesi dell'episodio dell'adultera. Anche quando ne chiederà l'intervento, Ambrogio ammetterà che la produzione legislativa e l'amministrazione della giustizia risultano di pertinenza della *potestas* politica, su cui il vescovo può agire per via di persuasione o con altri mezzi di pressione, ma non con un esercizio diretto della sua autorità³⁶.

All'incirca nel medesimo torno di anni, a Roma viene redatto un commento all'epistolario paolino e una serie di note su luoghi dell'Antico e del Nuovo Testamento ad opera di un anonimo che, erroneamente identificato con Ambrogio nel corso del medioevo, verrà denominato in epoca rinascimentale

³⁰ *Ibidem*, IX,68,19.

³¹ *Ibidem*, IX,63-65.

³² Al riguardo si veda Pizzorni, *Sulla questione della legge naturale in Lattanzio, Ambrogio e Agostino*.

³³ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, IX,63,6-9; 64,3; 65,4-5.

³⁴ *Ibidem*, IX,63,4. Sulla posizione di Ambrogio, si veda Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, pp. 219-227.

³⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, IX,63,5.

³⁶ Su questo punto si veda più ampiamente Rizzi, *Cesare e Dio*, pp. 80-84.

Ambrosiaster³⁷. Ancora una volta, la riflessione ritorna sulla successione storica delle differenti forme di legge; come Ambrogio, l'Ambrosiaster individua nella regola aurea e nella conoscenza istintiva del divino l'essenza della legge naturale; di essa, ai primordi dell'umanità non si dava necessità di fissazione scritta, proprio per la sua autoevidenza³⁸. Solo la consuetudine del peccato portò all'affievolirsi dell'efficacia della legge naturale e la legge mosaica, fissata in forma scritta, svolse la funzione di richiamare il ruolo di giudice finale svolto da Dio³⁹. Tuttavia, quest'ultimo aggiunse ad essa una serie di oneri ulteriori, a motivo di quella che l'Ambrosiaster definisce la *perfidia Iudeorum*, mentre egli osserva che la legge delle XII tavole conservate in Campidoglio rappresentava la codificazione della *lex naturae* disponibile a quei romani cui Paolo scriveva⁴⁰. Così, per l'Ambrosiaster, l'uomo perfetto nasce dalla combinazione di legge naturale e *lex fidei* portata da Cristo, che riabilita la legge mosaica da quegli oneri aggiuntivi imposti agli ebrei e la riconduce alla sua originaria dimensione naturale⁴¹. Sembrano qui riecheggiare echi origeniani; tuttavia per l'Ambrosiaster in ultima analisi non si danno spazi autonomi di giurisdizione: la natura stessa dell'uomo, in quanto ragione naturale, riconosce il proprio creatore non genericamente nel Dio unico, bensì nella figura specificamente cristiana del Padre e del Figlio; così, i gentili del v. 14 dell'epistola paolina non sono più quanti si trovano al di fuori del giudaismo, come intendeva Paolo, bensì vengono identificati *tout court* con i cristiani, proprio perché «sotto la guida della natura credono in Dio e in Cristo, cioè nel Padre e nel Figlio: perché questo è osservare la legge: riconoscere il Dio della legge», conclude l'Ambrosiaster⁴². La cristianizzazione della legge naturale risulta qui esplicitamente compiuta, ben oltre la semplice regola aurea o la *koiné prolepsis: iustitia legis fides est christiana*⁴³.

3. Agostino e il destino dell'Occidente

Gli accenti antigudaici presenti nell'Ambrosiaster risultano radicalizzati dalla critica antinomistica del manicheismo, con cui dovette confrontarsi a fondo Agostino, così come vediamo ad esempio nel *Contra Faustum*. Per il vescovo manicheo⁴⁴, Paolo individuerrebbe tre generi di legge: la prima è quel-

³⁷ La più recente monografia su questo autore è quella di Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*; per quello che qui interessa, si vedano soprattutto i due studi di Geerlings, *Römisches Recht und Gnadentheologie*; e *Das Verständnis von Gesetz im Galaterbrief des Ambrosiaster*.

³⁸ Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 4,1.

³⁹ *Ibidem*, 4,2.

⁴⁰ *Ibidem*, 75,2.

⁴¹ *Ibidem*, 75,5.

⁴² Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, 2,14.

⁴³ *Ibidem*, 2,26.

⁴⁴ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XIX,2. Su questo passo si veda Gathercole, *A Conversion of Augustine*, pp. 149-153. Sull'esegesi agostiniana di Rm 2,12-15 si vedano ancora Verschoren, «*Lex in cordibus scripta*» and conscientia (*Romans 2:15*) according to Augustine;

la degli ebrei, legge del peccato e della morte; la seconda è quella dei gentili, che Paolo indicherebbe con il nome di legge di natura appunto nel passo qui esaminato; e il terzo genere di legge è la verità. Nella ricostruzione di Fausto, la legge naturale, riconducibile ai precetti come quello di non uccidere o non rubare, si sarebbe manifestata in tempi remotissimi con gli insegnamenti di sapienti quali Enoc o Seth, che a loro volta li avevano ricevuti dagli angeli, perché moderassero la natura selvaggia dell'umanità⁴⁵. Questa catena sapienziale, destinata a culminare in Mani, sarebbe stata contaminata e corrotta dagli ebrei, con l'introduzione della circoncisione, dei digiuni e delle altre pratiche legali, «abominevoli e turpissimi precetti», che Fausto non esita a bollare come «lebbra e rogna», «macchie e scabbia», «verruche e turpitudini»⁴⁶. Il rovesciamento dell'originaria prospettiva paolina si spinge sino al punto di negare la qualifica di "legge" ai precetti mosaici; solo l'uso improprio di questo termine da parte ebraica e cristiana ha potuto generare la confusione tra le *hebraicae institutiones* e la vera legge, quella di natura, conservatasi invece tra gli altri popoli. Ne consegue l'espulsione dell'intera tradizione veterotestamentaria dall'orizzonte della legge e della verità, la prima, per i seguaci di Mani, destinata a guidare le azioni degli uomini nella vita terrena, la seconda, invece, necessaria agli eletti per la salvezza trascendente. Dal trattato agostiniano si può ricostruire la serrata polemica condotta dai manichei verso tutti quegli episodi dell'Antico Testamento in cui appaiono legittimate pratiche in contrasto con l'idea della legge di natura, quali la poligamia o le uccisioni in nome e per conto di Dio⁴⁷.

A distanza di quasi due secoli, Agostino si trova così a dover ribattere le medesime accuse che intorno alla metà del secondo secolo Marcione aveva mosso al Dio dell'Antico Testamento; senonché l'attenzione di Fausto a limitare il significato della legge alle più antiche tradizioni umane e ad espellere dall'orizzonte del termine "legge" qualsiasi implicazione di natura religiosa pare sorgere dall'esperienza delle persecuzioni che lo stesso Mani aveva dovuto subire, sino alla morte, nel mondo sasanide e i suoi seguaci anche in quello romano, e dal conseguente timore, ben fondato, che la legislazione dell'impero cristiano potesse prima o poi volgersi nuovamente contro di loro⁴⁸.

Il problema della legge acquisisce così per Agostino una duplice valenza. Da un lato, esso si colloca al centro delle sue riflessioni in tema di grazia e libero arbitrio, in cui la legge mosaica è assunta nell'originaria prospettiva paolina di codificazione delle osservanze, secondo quanto verrà poi compendiato nel dualismo soteriologico di opere e fede. Dall'altro, però, il problema

Oliveira Freitas, *Notas sobre la doble interpretación de Rm 2,14-16*.

⁴⁵ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XIX,3.

⁴⁶ *Ibidem*, XXII,2.

⁴⁷ *Ibidem*, XXII,47.

⁴⁸ L'unica monografia sul *Contra Faustum* apparsa recentemente è quella di Massie, *Peuple prophétique et nation témoin*; sulle posizioni di Fausto circa il *nomos* mosaico e la tripartizione della legge, si vedano le pp. 128-143; sulla visione agostiniana della legge mosaica in risposta alle tesi di Fausto, pp. 458-476.

della legge mantiene la sua concreta dimensione storica, sia per il contesto dell'impero ormai cristiano entro cui si muove Agostino, sia per la necessaria rivendicazione della continuità tra Antico e Nuovo Testamento, ormai un punto fermo della dottrina cattolica proprio da quando il marcionismo era stato liquidato nel corso del secondo e terzo secolo, sia pure distinguendo all'interno del *nomos* mosaico quanto dovesse essere interpretato con Paolo in senso spirituale e quanto invece conservasse un proprio valore effettivo.

A questo fine, Agostino ripensa, nella linea di Ambrogio e dell'Ambrosiaster, la successione storica e la reciproca relazione tra le forme della legge naturale e quelle della legge divina, entro cui ovviamente ricomprende senza esitazione anche la legislazione mosaica⁴⁹. Anche la condizione prelapsaria conosceva una propria legge, trasgredita la quale si instaura nel mondo la «legge del peccato e della morte» che, per Agostino sulle orme di Paolo, ci rende tutti colpevoli di fronte al giudizio di Dio⁵⁰. In questa situazione, la legge naturale si riassume nella regola aurea, che si arriva a conoscere quando si giunge all'uso della ragione⁵¹. A differenza di Ambrogio, però, Agostino non riconosce alcuna esenzione per i bambini dalla «legge del peccato», segnati indelebilmente come sono anch'essi dagli effetti della caduta dei protoplasti⁵². Ovviamente questo tema è particolarmente rilevante per la difesa agostiniana dell'uso del battesimo degli infanti, ma implicitamente può essere ricompreso pure nella difesa della lettura simbolico-spirituale dell'Antico Testamento, in quanto il pedobattesimo rappresenta il *pendant* della circoncisione ebraica quale segno dell'appartenenza dalla nascita al nuovo popolo di Dio, la chiesa.

È però nel rapporto tra legge di natura, legislazione mosaica, codificazione scritta che Agostino introduce elementi di rilevante novità. Egli ammette la presenza della legge di natura anche presso gli ebrei precedenti a Mosè⁵³, ma può affermare – proprio per la riduzione della legge naturale alla sola regola aurea – che la legge divina, di cui quella mosaica è diretta espressione, restaura, convalida o rafforza la *lex naturae*⁵⁴, che raggiunge così la sua pienezza e la sua massima cogenza; proprio potendo contare su di una simile legislazione più efficace di ogni altra, gli ebrei si sono resi molto più colpevoli degli altri popoli agli occhi di Dio. È evidente, allora, come l'ultima e definitiva manifestazione della legge divina, quella evangelica, rappresenti non solo il necessario superamento in senso spirituale del nomismo veterotestamentario, ma debba condizionare anche, a questo punto della storia, ogni concreta

⁴⁹ Si veda Pizzorni, *Sulla questione della legge naturale*, pp. 359-365.

⁵⁰ Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 157,3,15.

⁵¹ Sulla regola aurea in Agostino si veda Catapano, *La regola d'oro in Agostino*.

⁵² Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 157,3,8; *Enarr. Ps. CXVIII*,25,5. Sul problema del pedobattesimo in Agostino si può vedere l'ancora utile Nagel, *Kindertaufe und Taufaufschub*, pp. 119-161 su Agostino; più di recente, Carpin, *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*.

⁵³ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XIX,19.

⁵⁴ Augustinus Hipponensis, *Enarr. Ps. CXVIII*,25,4. Sull'esegesi sviluppata nell'*enarratio* sul salmo 118 si veda Gathercole, *A Conversion*, pp. 153-159.

legislazione umana, proprio perché essa possa compiutamente corrispondere a quella legge di natura iscritta da Dio nell'*ordo* della creazione e, ancor più, condurre l'uomo alla salvezza, emancipandolo dalla «legge del peccato e della morte» per cui la *lex naturalis* non risultava comunque sufficiente.

Il punto emerge dalla riflessione condotta da Agostino sulla poligamia dei patriarchi, in risposta alle obiezioni mosse da Fausto a questo riguardo. Il vescovo di Ippona introduce una distinzione che relativizza la portata della trasgressione a seconda che essa riguardi la natura, le usanze (*mores*) o i comandamenti divini (*praecepta*). Ebbene, dato che la poligamia di Giacobbe non era finalizzata alla lussuria, bensì alla procreazione, la *lex naturae* risultava pienamente salvaguardata; e dato che il costume non percepiva la poligamia come una trasgressione, Agostino può concludere: «Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est»⁵⁵. Risulta così evidente la discontinuità introdotta dal vangelo nella serie delle codificazioni legislative. Lungi dal limitarsi a normare lo specifico religioso, come voleva Origene, il messaggio cristiano si fa necessariamente legge proprio perché è l'unico a volgere il costume dell'uomo nella direzione che gli può garantire la salvezza – e ovviamente la poligamia ne risulta esclusa. Il relativismo storicizzante di Agostino, se gli permette di salvare la lettera dell'Antico Testamento, sottraendola alla critica radicalmente distruttiva di Fausto, si deve però arrestare di fronte alla rivelazione definitiva di Cristo, in cui legge naturale e legge divina sono, come visto, portate a coincidenza al di fuori delle ambiguità legate al *nomos* mosaico; le due leggi sono pertanto destinate ad essere traslate nelle concrete codificazioni storiche in corrispondenza e al tempo stesso a sostegno dei nuovi *mores* introdotti dal cristianesimo, senza che peraltro ciò significhi, per Agostino, sciogliere il mistero del giudizio finale di Dio o garantire chicchessia di fronte ad esso.

Sta qui, in radice, l'ambigua sovrapposizione tra reato e peccato, da cui ancora Ambrogio aveva avuto l'accortezza di tenersi lontano, sottolineando l'aspetto cogente della misericordia di Cristo anche per un giudice cristiano, quale era Studio; la concreta conoscenza dei processi legislativi e giudiziari, derivante dalla sua diretta esperienza di alto funzionario dell'impero, gli suggeriva di lasciare ad altri la responsabilità di operare in questo campo, senza che i vescovi né tanto meno la chiesa in quanto tale vi intervenissero direttamente, pur non rinunciando a dire – eccome! – la loro e a condizionare l'azione del potere civile⁵⁶.

L'opzione agostiniana, destinata a segnare i secoli successivi dell'occidente cristiano tanto sul piano politico della produzione normativa (basti pensare alla legislazione religiosa dei carolingi), quanto su quello ecclesiale dell'elaborazione di un proprio *corpus* giuridico destinato ad assumere pro-

⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XXII,47.

⁵⁶ Anche la cosiddetta pratica della *episcopalis audientia* (Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, V,24) riguardava il diritto privato, non certo quello penale, e si può assimilare in ultima analisi ad un arbitrato; su Ambrogio si veda Cimma, *L'Episcopalis*, pp. 71-75.

gressivamente valore universale, inizierà ad essere messa in discussione solo a partire dalla riscoperta di Aristotele e dal rilancio della ragione naturale ad opera di Tommaso. Non sarà un caso che nella sua polemica contro le pretese giurisdizionalistiche del papato, Marsilio da Padova si richiamerà alla distinzione tra legislazione religiosa e legislazione civile propria dell'esegesi origeniana alla lettera di Paolo ai Romani⁵⁷. Al contrario, volendo ricondurre il compito del legislatore umano alla tutela di entrambe le tavole del decalogo mosaico, Melantone dovrà apertamente dichiarare il suo dissenso dalla prospettiva alessandrina⁵⁸. Neppure la radicale risoluzione del rapporto con la verità religiosa propugnata dai *politiques* nel XVI secolo e da Grozio alle soglie del successivo, *etsi Deus non daretur*, riuscirà a districare un groviglio problematico destinato a riproporsi in modi inattesi un po' dappertutto nell'odierno Occidente, dai conflitti sull'aborto negli Stati Uniti, alla polemica sui cosiddetti "valori non negoziabili" in Italia, e persino alla sanzione della circoncisione da parte della corte suprema tedesca.

⁵⁷ Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, II,4,9-10; si veda Rizzi, *Cesare e Dio*, pp. 153-158, anche sull'allontanamento dall'idea di legge naturale da parte di Marsilio.

⁵⁸ Nel suo *Argumentum in Epistulam Pauli ad Romanos*, che si legge in *Melanchthons Werke*, V, p. 31.

Opere citate

- W.A. Banner, *Origen and the tradition of natural law concepts*, in «Dumbarton Oaks papers», 8 (1954), pp. 49-82.
- A. Carpin, *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*, Bologna 2005.
- G. Catapano, *La regola d'oro in Agostino*, in *La regola d'oro come etica universale*, a cura di C. Vigna, S. Zanardo, Milano 2005, pp. 103-138.
- M.R. Cimma, *L'Episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989.
- F. Cocchini, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma 1992.
- Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsgeschichten aus zwei Jahrtausenden*, hrsg. C. Breytenbach, Neukirchen-Vluyn 2012.
- E. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Roma 2008.
- H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin 2009.
- S.J. Gathercole, *A Conversion of Augustine: From Natural Law to Restored Nature in Romans 2.13-16*, in *Engaging Augustine on Romans*, eds. D. Patte, E. TeSelle, Harrisburg 2002, pp. 147-172.
- W. Geerlings, *Römisches Recht und Gnadentheologie. Eine typologische Skizze*, in «Homo spiritualis». *Festgabe für L. Verheijen*, hrsg. C. Mayer, Würzburg 1987, pp. 357-372.
- W. Geerlings, *Das Verständnis von Gesetz im Galaterbrief des Ambrosiaster*, in *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für W. Wickert*, hrsg. D. Wyrwa, Berlin 1997, pp. 101-113.
- P.A. Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973.
- C. Grenholm, *Romans interpreted. A comparative analysis of the commentaries of Barth, Nygren, Cranfield, and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans*, Uppsala 1990.
- C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg 1985.
- R. Jewett, *Romans. A commentary*, Minneapolis 2007.
- D. Martin Luthers Werke*, Weimar 1883-1929.
- A. Massie, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le «Contra Faustum manichaeum» de Saint Augustin*, Paris 2011.
- Melanchthons Werke in Auswahl. Studienausgabe*, Gütersloh 1951-1971.
- J. Murphy-O'Connor, *Paul. A critical life*, Oxford 1996.
- E. Nagel, *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis von 3.-5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus*, Frankfurt a.M. 1980.
- NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe "Paulus neu gelesen"*, hrsg. N. Baumert, Würzburg 2010.
- H.D. Oliveira Freitas, *Notas sobre la doble interpretación de Rm 2,14-16 en el «De spiritu et littera» de Agustín de Hipona*, in «Revista Agustiniana», 50 (2009), pp. 323-358.
- L. Perrone, *Die "Verfassung der Juden". Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes' «Contra Celsum»*, in «Zeitschrift für antikes Christentum», 7 (2003), pp. 310-328.
- R.M. Pizzorni, *Sulla questione della legge naturale in Lattanzio, Ambrogio e Agostino*, in *Letica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Roma 1996, pp. 353-368.
- M. Rizzi, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel «Contro Celso» di Origene*, a cura di L. Perrone, Roma 1998, pp. 171-206.
- M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009.
- M. Rizzi, *Some remarks on Ambrose's political theology*, in «Synthesis», 3 (2014), 1, pp. 155-169.
- R. Roukema, *The diversity of laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988.
- F.H. Sandbach, *Ennoia and prolepsis*, in *Problems in stoicism*, ed. A.A. Long, London 1971, pp. 22-37.
- E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion*, London 1977.
- H. Savon, *Ambroise lecteur d'Origène*, in «Nec timeo mori», Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16 centenario della morte di sant'Ambrogio, a cura di L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, pp. 221-234.
- M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

- J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft, München 1993.
- M. Verschoren, «*Lex in cordibus scripta*» and conscientia (*Romans 2:15*) according to Augustine, in «*Augustiniana*», 58 (2008), pp. 75-93.
- W. Wilbrand, *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, in «*Biblische Zeitschrift*», 8 (1910), pp. 26-32.
- K.L. Yinger, *The new perspective on Paul. An introduction*, Eugene 2011.

Marco Rizzi
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
marco.rizzi@unicatt.it