



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Ventesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
Legge, coscienza e libertà:
Teologia, Filosofia e Diritto a confronto

STRESA, COLLE ROSMINI, 20-23 AGOSTO 2019

Legge, coscienza e libertà in san Paolo

Giuseppe Pulcinelli

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



Introduzione

Dei termini che compongono il titolo – *Legge, coscienza e libertà* – il più complesso è senz’altro il primo: il ruolo della Legge nel pensiero di Paolo di Tarso. Invece, tra le tante questioni e le distinzioni da considerare, una previa e più semplice la troviamo già risolta: se infatti parliamo di “san” Paolo, allora nella nostra ottica si tratta senz’altro di Paolo apostolo, un giudeo ex-fariseo credente in Gesù messia, morto e risorto per noi, e non (più) di Saulo fervente giudeo o, come dice lui stesso parlando della sua vita precedente, «accanito nel sostenere le tradizioni dei padri» (Gal 1,14).

Di queste tradizioni dei padri la parte principale e determinante era costituita dalla Torah e dalla sua applicazione nella vita concreta. Dunque quando si parla

di “Legge” nel suo epistolario, nella stragrande maggioranza dei casi si tratta della legge mosaica, ciò che caratterizzava (e caratterizza) la religione ebraica¹. Una volta che si è stabilito l’oggetto della ricerca, uno potrebbe supporre che sia agevole riprendere i brani in cui Paolo parla della Torah, analizzarli e trarne un quadro ben delineato, ma in realtà l’operazione si rivela più complicata. La difficoltà di pervenire ad un consenso tra gli studiosi è testimoniata già a partire dall’immensa bibliografia che va proprio sotto il tema: Paolo e la Legge². Proprio a partire dalla prospettiva ebraica

1. Occorre sempre ricordare che già nella LXX la traduzione del termine ebraico *torah* con il greco *nómos* implica un certo slittamento e restringimento di significato: infatti mentre la radice ebraica veicola il concetto prevalente di “istruzione”, “dottrina” (ed anche implicitamente il concetto di “rivelazione”), e soltanto secondariamente quello di “legge”, il *nómos* circoscrive il campo e fa prevalere quest’ultimo significato. Ovviamente la Torah come Pentateuco contiene anche molti testi legislativi, fatti di prescrizioni, codici e norme.
2. Per una prima bibliografia selezionata: F. AVEMARIE, *Tora und Leben*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996; J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Cerf, Paris 1988; A. A. DAS, *Paul, the Law, and the Covenant*, Hendrickson, Peabody,

sorgono infatti grandi domande, che Paolo conosce bene – per coinvolgimento personale e per le obiezioni che si sente rivolgere – per rispondere alle quali deve mettere in campo tutta la sua sapienza e soprattutto la sua esperienza di vita credente: qual è il ruolo della Legge nell'economia salvifica inaugurata da Cristo? In che senso la storia della salvezza contenuta nella Scrittura raggiunge il culmine in Cristo? (e poi, la sorte dei gentili messi a confronto con gli ebrei: se anche i gentili vengono ammessi alla salvezza, che ne è dell'elezione del popolo di Israele?).

Nel rispondere Paolo deve ricorrere a tutta la capacità argomentativa di cui dispone, esegeti ebraica (quella rabbinica iniziava a svilupparsi proprio in quel periodo), e retorica greca, a partire dal mistero pasquale e dalla testimonianza delle Scritture. E se gli studiosi che cercano di seguire tali argomentazioni fanno fatica a ricavarne un pensiero completo e sistematico, è perché Paolo quando scrive le sue lettere non ha questo obiettivo in mente, dal momento che il suo pensiero a tal proposito è stimolato da problematiche contingenti relative alle singole comunità a cui si rivolge.

Nel nostro percorso ci proponiamo di trattare i tre elementi del titolo, e di mostrare la loro interrelazione.

La Legge

Abbiamo abbondanti testimonianze nel NT che attestano come i principali oppositori di Paolo siano generalmente di provenienza giudeo-cristiana, e che la maggiore obiezione che gli viene rivolta è quella di essere un sovvertitore delle tradizioni legate alla Torah³. Tanto che nel II sec. gli Eboniti, che provenivano da quella stessa corrente giudeo-cristiana, arrivarono a definirlo «apostata dalla Legge»⁴; questo gruppo infatti – secondo la descrizione di Eusebio – riteneva «indispensabile la stretta osservanza della legge mosaica, poiché credevano che la sola fede in Cristo e la vita ad essa conforme non sarebbero bastate a salvarli»⁵. Volendo riformulare tale obiezione in forma di domanda: com'è possibile che la giustificazione sia basata unicamente sulla fede senza l'osservanza dei precetti della Torah? E soprattutto, da dove proviene in Paolo questa sua svalutazione della Legge?

Da quanto ne sappiamo, i seguaci di Gesù messia prima di Paolo – certamente eredi dell'atteggiamento del Nazareno nei confronti della legge mosaica⁶ – non avevano infatti una posizione altrettanto critica (a parte forse il gruppo degli ellenisti di Gerusalemme tra i quali spicca la figura di Stefano, cfr. At 6,11-14).

MASS 2001; J. D. G. DUNN, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990; L. GASTON, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987; H. HÜBNER, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Paideia, Brescia 1995; V. KOPERSKY, *What are they saying about Paul and the law?*, Paulist, New York 2001; R. PENNA, «Il problema della legge nelle lettere di S. Paolo», *Riv. Bib.* 38 (1990) pp. 327-352; Id., «Legge e libertà nel pensiero di S. Paolo», in J. LAMBRECHT (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1-4:11)*, Benedictina Publishing, St. Paul's Abbey, Rome 1993, pp. 249-276; A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, EDB, Bologna 2009; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1987 (1983); F. THIELMAN, *Paul and the Law: A Contextual Approach*, Intervarsity, Downers Grove, IL 1994; S. ROMANELLO, «Paolo e la Legge. Prolegomeni a una riflessione organica», in *Riv. Bib.* 54/3 (2006) pp. 321-356. E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989 (Philadelphia 1983).

3. Cfr. At 21,20-21 (Paolo di fronte ai capi e agli anziani della chiesa di Gerusalemme racconta dell'apostolato tra i gentili): «Come ebbero ascoltato, davano gloria a Dio; poi dissero a Paolo: "Tu vedi, fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e sono tutti osservanti della Legge. Ora, hanno sentito dire di te che insegni a tutti i Giudei sparsi tra i pagani di abbandonare Mosè, dicendo di non circoncidere più i loro figli e di non seguire più le usanze tradizionali". Tra i molteplici riferimenti nelle lettere paoline, menzioniamo Rm 15,25-31, dove Paolo esprime la sua apprensione riguardo all'accoglienza che potrà ricevere dalla comunità di Gerusalemme.

4. In IRENEO, *Adv. haer.* 1,26,2.

5. In EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,27,2.

6. Non entriamo qui nel tema del rapporto del Gesù terreno con la legge mosaica; se, com'è noto per tanti aspetti la sua vita rispecchia quella di un giudeo osservante, è indubbio che egli ha manifestato una grande libertà – e implicitamente una superiorità – nei confronti della Legge (cfr. la ripetuta inosservanza del riposo sabbatico, l'opposizione alla concessione del divorzio e alla pratica del digiuno, il superamento dei precetti su ciò che era puro e impuro, la frequentazione di persone che erano notoriamente fuorilegge); pur non avendo mai affermato che la Legge è superata e che non occorre più osservarla, implicitamente Gesù si pone in atteggiamento critico nei suoi confronti, manifestando allo stesso tempo la sua autorità anche su di essa. Su questo tema, cfr. ad es. V. FUSCO, «Gesù e la Legge», *Rassegna di Teologia*, 30 (1989) pp. 528-538.

Effettivamente alcune critiche paoline sono piuttosto forti, non attenuate nemmeno dalla considerazione che sono inserite in sezioni polemiche delle sue lettere; la Legge viene infatti ritenuta «*potenza del peccato*» (1Cor 15,56; cfr. Rm 5,20), causa di maledizione (cfr. Gal 3,10-13; in 3,21-25 viene vista quasi come un carceriere), fonte di conoscenza del peccato (cfr. Rm 3,20), o addirittura stimolo a commetterlo (7,7). E non bastano a controbilanciare le sporadiche affermazioni positive (di cui si intravede la finalità retorica, cfr. Rm 7,12.14.16: “santa”, “spirituale”, “buona” ... ma tuttavia impotente riguardo alla salvezza): la sua svalutazione è evidentemente radicale.

Contestualmente va notato che il suo atteggiamento di critica della Legge non è fondato su singoli argomenti, alcuni dei quali erano non erano sconosciuti nel giudaismo coeve (specialmente ellenistico), come ad esempio il giogo quasi insopportabile rappresentato dall’osservanza dei molti precetti (cfr. At 15,10), o sul connesso problema della loro piena praticabilità da parte del fedele (cfr. Fil 3,6 dove di fatto Paolo definisce il suo *status* pre-cristiano osservante della Legge come «irrepreensibile»⁷).

A monte dei singoli argomenti che gli fanno giudicare negativamente la Legge c’è fondamentalmente la sua esperienza dell’incontro con Cristo sulla via di Damasco, quando tutto il suo mondo ideale di giudeo-fariseo subisce un capovolgimento, e i suoi valori vengono riorganizzati ora intorno ad un inedito principio assoluto, che diventa base di una nuova esistenza: non è più la Legge, e nemmeno un libro sacro, e nessun altra pratica religiosa, ma la persona vivente del Cristo crocifisso e risorto (cfr. Fil 3,5-9; v. 7: «*queste cose* [soprattutto la Legge e la sua osservanza] ... *io le ho considerate una perdita a motivo di Cristo*»⁸). Soprattutto scrivendo ai Galati, parla di quell’evento come di una vera *apocalisse* («*Dio si compiacque di rivelare [apokalýpsai] in me il Figlio suo perché lo annunciasi in mezzo alle genti*», Gal 1,15-16), per cui ora la salvezza viene offerta attraverso una via nuova che egli ha sperimentato per sé e che è valida per tutti, anche per i gentili, mediante la fede in Gesù Cristo (cfr. Gal 2,20; Rm 1,16-17). Perciò l’accesso al Dio d’Israele e alla sua salvezza non è più esclusiva dei giudei, dal momento che l’uomo può ottenere la giustizia (essere ritenuto giusto, cioè santo) non (più) in base al suo comportamento morale conforme alla Legge, ma in base all’accoglienza nella fede del Cristo morto e risorto. Paolo è fermamente convinto dunque che a configurare la nuova comunità messianica non è più la Torah, ma Cristo.

Ovviamente la messa in questione della Legge porta come conseguenza il problema di come fondare la morale: il vuoto lasciato dalla Legge rimane tale o è riempito da qualcos’altro?

A questo proposito bisogna subito precisare che la sua presa di posizione non contempla l’abrogazione della Legge mosaica e di fatto mai egli lo afferma nelle lettere autentiche; anzi, quando sembrerebbe quella la conclusione del suo ragionamento, egli usa parole perentorie per escluderlo (cfr. Rm 3,31: «*Annulliamo dunque la Legge mediante la fede? Non sia mai! Al contrario, confermiamo la Legge*»; in 10,4 usa il termine polisemantico di *télos*, «*fine della Legge è Cristo*»; cfr. invece Ef 2,15), egli infatti continua a riconoscerle il ruolo di manifestazione del piano di Dio (cfr. la Legge come S. Scrittura), e *in qualche modo* una funzione di guida etica, in quanto ciò che essa chiede sul piano del comportamento è buono (Rm 7,12). In questo senso era noto che di fronte al mondo gentile la Legge mosaica stigmatizzava i peccati di idolatria e quelli nel campo del comportamento sessuale (adulterio, incesto, prostituzione, omosessualità, ecc.), che Paolo si trova a rimproverare alle sue comunità di stampo ellenistico.

Della Legge egli invece rifiutava fermamente quei punti distintivi che creavano separazione tra gentili e ebrei (specialmente la circoncisione, le norme alimentari e il sabato), e che continuavano

7. Ciò non implica necessariamente che egli si ritenesse esente da ogni peccato e trasgressione, ma che egli si sentiva al sicuro nel regime della Legge, che prevedeva anche i mezzi per ottenere il perdono (i sacrifici cultuali, le opere di misericordia, il digiuno, ecc.).

8. «Damasco ... è lo scacco della Legge o, più esattamente lo scacco della fede nella Legge che si presenta a Paolo come una folgorazione. Ecco dove conduce la Torah: a mettere in croce il Messia ... al culmine dell’impegno per Dio, al culmine della pietà, l’uomo costruisce una croce per il Dio», D. MARGUERAT, *Paolo l’enfant terrible del cristianesimo*, in *Il Mondo della Bibbia* 53 (2000), p. 6; per una più ampia trattazione, cfr. ID., *Paul et la Loi: le renouement (Philippiens 3,2-4,1)*, in A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT, *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève 2004, pp. 251-275 (spec. Pp. 273-275: “*Validité de la Loi dans l’existence chrétienne*”).

ad essere sostenuti dalla corrente giudeo-cristiana, di impostazione più moralistica e legalistica (cfr. ad es. le figure di Giacomo – e in parte anche di Pietro – in occasione dell’assemblea degli apostoli a Gerusalemme, At 15,1-33; Gal 2,1-14); tale impostazione in qualche modo finiva per ridurre Gesù-messia alla funzione di colui che rende possibile con la sua grazia la piena realizzazione della Torah con i suoi precetti. Non è la stessa cosa che affermare – come fa Paolo in Rm 8,3-4 – che il credente mediante Cristo compie finalmente “la giustizia della Legge” (8,4a: *dikaíoma toū nōmoū*), cioè la sua intenzionalità buona di giustificare l’uomo, giustificazione che la Legge non era in grado di ottenere basandosi sull’osservanza dei precetti.

Per Paolo, invece, non soltanto Cristo occupa il posto della Legge nell’ottenere la giustizia, ma la stessa vita del credente in Cristo, divenuto nuova creatura (cfr. 2Cor 5,17; Gal 6,15), risulta sgan-ciata dalle esigenze della Legge, e diretta ora dall’azione dello Spirito in lui (cfr. Rm 8,1-4; Gal 5,16)⁹. L’etica cristiana per Paolo va a consistere essenzialmente con la “legge di Cristo” (Gal 6,2; cfr. 1Cor 9,21)¹⁰, e il suo atto di autodonazione per amore a favore degli altri diviene la norma assolu-ta per il cristiano (cfr. Gal 2,20). D’altronde, non manca una qualche continuità tra la Torah e la “legge di Cristo”; quando infatti egli parla della Legge intesa come i comandamenti, essa viene ri-presa e riassunta nell’unico comandamento dell’amore del prossimo, come peraltro aveva fatto Ge-sù stesso (in Gal 5,14; Rm 13,8-10; citano Lv 19,18, che tuttavia non fa parte del Decalogo; cfr. Mc 12,28-31 e parall.). In ogni caso quando Paolo vuole indicare ai cristiani la volontà di Dio, egli non rimanda alla Torah, ma invita a compiere un discernimento alla luce di Cristo (cfr. Fil 1,9-11; Rm 12,2: «*per discernere ... ciò che è buono, a lui gradito e perfetto*»).

In definitiva il motivo per esautorare la Legge della sua pretesa salvifica è essenzialmente cri-stologico: di fronte alla grandezza assoluta di Cristo, qualsiasi altra grandezza, anche quella della Legge, risulta messa in ombra e spinta a retrocedere (cfr. Fil 3,7-11). E quando Paolo parlerà di li-bertà del cristiano, come vedremo, essa comporterà anche un affrancamento dal dominio della Leg-ge.

*La coscienza*¹¹

La seconda parola del titolo ha ovvie connessioni con la prima, e specialmente con l’etica per-sonale legata all’osservanza della Legge.

Riguardo a questo tema infatti la discussione tra gli studiosi è dettata soprattutto dalla domanda riguardante i fondamenti della morale: ci si chiede cioè se il concetto paolino di coscienza si situi in continuità con quello preesistente di matrice ellenistica, che riguardava il livello meramente antro-polologico (e pertanto non emergerebbe una sua particolare originalità), oppure se prevalga in lui lo sfondo religioso giudaico – e poi naturalmente l’influsso decisivo della novità della fede cristologi-ca – che lo collega alla sfera del trascendente.

Per quanto riguarda Paolo, proprio per la particolare frequenza con cui usa il vocabolo e per l’antichità dei suoi scritti, viene comunemente considerato colui che ha introdotto il concetto di co-scienza nel cristianesimo.

9. Tommaso d’Aquino riteneva che la critica di Paolo alla Legge riguardasse i precetti rituali e cultuali ormai superati, e non quelli morali (cfr. *S. Th. I-II*, q. 107, a. 2: *Lex nova non evacuat observatiam veteris legis, nisi quantum ad caeremonialia*), ma nel giudaismo del tempo non si faceva questa distinzione; la Legge era vista come un tutt’uno ed ogni precetto, di qualsiasi ti-po, come espressione della stessa volontà di Dio.

10. Per un dibattito su questa espressione, cfr. T. A. WILSON, «The Law of Christ and the Law of Moses: Reflections on a Recent Trend in Interpretation», *Currents in Biblical Research* 5.1 (2006) pp. 123-144.

11. Per una prima bibliografia, cfr. A. FUMAGALLI, «La concezione biblica della coscienza morale: l’originalità di S. Paolo», *Ras-segna di Teologia* 50 (2/2009) pp. 195-216; J. M. GUNDRY-VOLF, “coscienza”, in G. F. HAWTHORNE - R. P. MARTIN - D. G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, (ed. it. a cura di R. PENNA), San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 340-345; D. MONGILLO, «La coscienza nella Lettera ai Romani. Rilettura in dialogo con il commento di san Tommaso», in V. SCIP-PA (ed.), *La Lettera ai Romani. Esegesi e teologia*, Pontificia facoltà teologica San Tommaso d’Aquino, Napoli 2003, pp. 219-242; J. S. SHIN, «Accommodating the Other’s Conscience: Saint Paul’s Approach to Religious Tolerance», in *Journal of the Society of Christian Ethics* 28,1 (2008) pp. 1-23; U. VANNI, «La coscienza (*Συνείδησις*): una novità antropologico-teologica di Paolo?», in L. PADOVESE (ed.), *III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1995, pp. 5-25.

Dal punto di vista statistico, delle trenta occorrenze neotestamentarie di “coscienza” (greco: *syneidēsis*), ben venti si trovano nell’epistolario paolino: quattordici nelle lettere indisputate (otto delle quali concentrate in 1Cor 8–10) e sei nelle deuteropaoline¹². Diciamo subito che in nessuna di queste occorrenze Paolo presenta una definizione del termine, perciò occorre di volta in volta cercare di precisarne il significato sia in base al contesto in cui vengono usati, sia in base ai possibili agganci con gli sfondi culturali precedenti e coevi, soprattutto quello biblico-giudaico e quello della filosofia ellenistica.

Sebbene l’ebraico biblico non abbia una parola specifica per indicare la coscienza (nemmeno gli scritti di Qumran, né la letteratura rabbinica), tuttavia il termine *lev* (“cuore”) comprende anche quel concetto o almeno è ad esso correlato, in quanto per la Bibbia è nel “cuore” dell’uomo – concepito sempre in base alla sua relazione con Dio – che entrano in gioco e vengono soppesati i pensieri, i progetti e le decisioni anche nel loro risvolto morale¹³. Si veda ad es. il passo di 2Sam 24,10: «*Il cuore di Davide gli fece sentire il rimorso*» (lett. “lo colpì”).

Il termine greco *syneidēsis*, deriva dal verbo *synoida* (“conoscere bene”, “essere consapevole”; *sýnoida emautōi* = “sono consapevole”, cfr. 1Cor 4,4), nel mondo greco inizia a comparire sporadicamente tra il V e il III sec. a.C. per designare genericamente la consapevolezza, applicato indistintamente all’ambito conoscitivo e a quello morale, in quest’ultimo caso in associazione con la responsabilità personale. Nella latinità romana abbiamo il termine equivalente *coscientia* ben attestato in Cicerone e Seneca. Soltanto con l’era cristiana il suo uso si fa più frequente e con una connotazione più specifica – anche se non esclusivamente – in ambito morale.

Nell’epoca in cui Paolo ne fa uso nelle sue lettere, la “coscienza” – come è testimoniato da varie attestazioni in Filone, Giuseppe Flavio¹⁴ – era già di venuto un concetto popolare nel mondo greco-romano: questo è particolarmente evidente nella corrispondenza di Paolo con la comunità di Corinto, dove si trova la maggiore concentrazione del termine.

Le otto ricorrenze nella Prima lettera ai Corinti si trovano raggruppate in due pericopi, rispettivamente al cap. 8 e al cap. 10, dove Paolo affronta la questione delle carni immolate agli idoli, se cioè si potevano consumare o meno (1Cor 8,1-13; 10,24-33). Da una parte egli afferma la serena libertà di spirito che il cristiano maturo può e deve avere nei confronti delle credenze pagane (ogni cosa commestibile si può tranquillamente consumare), e dall’altra afferma il primato della carità che spinge a rispettare, oltre alla propria coscienza, anche quella altrui: se cioè il mangiare tali carni dovesse scandalizzare qualcuno che ha ancora una fede debole oppure non ha la fede, allora bisogna rinunciarvi per rispetto della coscienza dell’altro («*per il quale Cristo è morto*», 8,11), anche nel caso fosse erronea. Di qui emerge l’indicazione tipicamente cristiana per la quale in caso di conflitto tra libertà (del cristiano maturo) e carità (verso il fratello debole nella fede), a prevalere dev’essere quest’ultima, e la prima retrocedere. Dallo stesso caso si può far derivare anche il concetto di autonomia e inviolabilità della coscienza individuale.

Nella Seconda lettera ai Corinzi troviamo tre ricorrenze del termine. La prima riguarda la rettitudine di Paolo (e dei suoi collaboratori, cfr. l’uso della prima plurale): la sua serena fierezza è costituita dalla coscienza di essersi comportato in tutta sincerità secondo Dio e la sua grazia (2Cor 1,12: «*la testimonianza della nostra coscienza*», da intendersi come un genitivo soggettivo, è la coscienza che rende testimonianza).

La seconda riguarda il modo in cui l’apostolo si presenta «*davanti ad ogni coscienza umana, al cospetto di Dio*» (2Cor 4,2), per annunciare apertamente e senza nessun sotterfugio tutta la verità del vangelo; anche qui nel concetto di coscienza è implicata una certa apertura verso la trascenden-

12. Ecco l’elenco completo: Rm 2,15; 9,1; 13,5; 1Cor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29[2x]; 2Cor 1,12; 4,2; 5,11; 1Tm 1,5.19; 3,9; 4,2; 2Tm 1,3; Tt 1,15; cfr. inoltre At 23,1; 24,16; Eb 9,9.14; 10,2.22; 13,18; 1Pt 2,19; 3,16.21.

13. Nella LXX *syneidēsis* è rara e compare in testi sapienziali, una volta si riferisce alla consapevolezza riflessiva (Qo 10,20), un’altra intende la coscienza in senso morale (Sap 17,11; cfr. inoltre Sir 42,18: *eídēsis*, “conoscenza”). Una occorrenza si registra nell’apocrifo *Testamento dei Dodici Patriarchi*, Ruben 4,3 (“coscienza dei peccati”).

14. Anche se questi autori preferiscono il termine sinonimo *suneidós*; già si intravede il suo ruolo di giudizio nei confronti del comportamento umano da rapportare alla legge divina.

za («*al cospetto di Dio*»).

Un uso analogo lo troviamo nell'ultima ricorrenza di questa lettera, in cui lascia trasparire il suo desiderio di essere conosciuto – per quello che è – dagli uomini a cui si rivolge, allo stesso modo egli è certo di essere trasparente davanti Dio (2Cor 5,11): «*Consapevoli dunque del timore del Signore, noi cerchiamo di convincere gli uomini. A Dio invece siamo ben noti; e spero di esserlo anche per le vostre coscienze*».

In Rm 2,15 il termine viene applicato esplicitamente alla moralità dei gentili: 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*». Qui viene affermato che anche i gentili hanno una propria moralità, dal momento che quanto è prescritto nella legge mosaica – a cui essi non sarebbero tenuti in quanto non giudei – è comunque insito nella loro coscienza, che agisce come una sorta di tribunale interno. Se in questo testo emerge la natura antropologica universale della coscienza, questo dato non va però estenuato fino ad affermare la sua totale indipendenza dal riferimento a Dio, la cui legge è comunque iscritta nei cuori.

In Rm 9,1 Paolo chiama in causa la propria coscienza, connessa con lo Spirito Santo e con Cristo stesso, per attestare enfaticamente che sta per esprimere la verità in Cristo (sta per parlare della grande sofferenza che egli prova per il fatto che la maggior parte dei giudei non hanno creduto in Cristo). Se negli altri casi esaminati ad emergere maggiormente in primo piano è la componente neutra e naturale della coscienza, in questo caso è evidente la connessione di questa istanza interiore alla trascendenza di Dio.

La terza ed ultima ricorrenza del termine in Rm si trova in un contesto in cui Paolo tratta del rapporto dei cristiani con le autorità civili (13,5): la scelta di collaborare con tali autorità va inquadrata nel sistema di valori tipico del credente in Cristo, e fondata sul fatto che tale autorità in definitiva deriva da Dio.

Bisogna in conclusione riconoscere che sebbene in nessuno di questi casi Paolo parli della coscienza come “la voce interna di Dio” – come viene a volte intesa in termini catechistici – tuttavia nemmeno la si può ridurre ad una pura conoscenza umana in base alla quale regolare la propria condotta.

L'uso paolino del termine, e il concetto che si evince dai vari contesti, lascia emergere che per Paolo la coscienza non è un'istanza meramente antropologica che opera in modo neutrale nel campo della condotta etica, essa investe invece la profondità della persona umana nei suoi valori legati al trascendente ed in particolare nel suo orientamento verso Dio; per il cristiano ciò avviene attraverso Cristo e sotto l'azione dello Spirito.

La libertà cristiana¹⁵

Poche parole come ‘libertà’ sono da sempre soggette al fraintendimento, e invero il rischio era presente anche al tempo di Paolo, come emerge da alcuni passi delle sue lettere, in cui deve mettere

15. C. K. BARRETT, *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*, Westminster, Philadelphia 1985; J. BLUNCK, *Freedom*, in NIDNTT, vol. 1, pp. 715-721; J. K. CAMBLIN, *Libertà*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, pp. 968-973; E. J. EPP, «Paul's Diverse Imaginaries of the Human Situation and His Unifying Theme of Freedom», in R. A. GUELICHE (ed.), *Unity and Diversity in New Testament Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, pp. 100-116; Z. I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella lettera ai Galati*, Ateneo Antonianum, Roma 1986; R. N. LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty*, Harper & Row, New York 1964; M. LUTERO *La libertà del cristiano. Lettera a Leone X*, Claudiana, Torino 1991; F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Aschendorff, Düsseldorf 1976; F. PASTOR RAMOS, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Eapsa, Madrid 1977; PENNA «Legge e libertà nel pensiero di S. Paolo», cit.; P. RICHARDSON, *Paul's Ethic of Freedom*, Westminster, Philadelphia 1979; H. SCHLIER, *eleutheroo*, in GLNT, vol. III, coll. 423-468; ID., «Chiamati a libertà. La concezione paolina della libertà», in *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, pp. 247-265; R. SCHNACKENBURG, «Christian Freedom according to Paul», in ID., *Christian Existence in the New Testament*, Notre Dame, South Bend (IN) 1969, pp. 31-53; F. STANLEY JONES, «*Freiheit* in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie», Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987; S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.

in guardia le sue comunità da derive libertiniste in campo etico fatte erroneamente derivare dalla libertà che viene dal Vangelo di Cristo. Il dato di fatto è che nell'ambito del Nuovo Testamento Paolo è l'autore che insiste di più sul concetto di libertà-liberazione, anche per la ricchezza di vocabolario che impiega nell'esplicitarlo¹⁶. Egli è certamente debitore delle tradizioni giudaiche che attingevano al paradigma fondamentale della liberazione del popolo dalla schiavitù egiziana (cfr. Es 3,18) e dall'affrancamento degli schiavi previsto nel codice di santità (cfr. Lv 17,1-26,46; ivi 25,9-10), ma risente anche – e per certi versi, soprattutto – delle discussioni filosofico-politiche in ambito ellenistico. In ogni caso per Paolo la libertà è senza dubbio quella che scaturisce dall'evento pasquale, costituito dalla morte-risurrezione di Cristo: «*Cristo ci ha liberati per la libertà!*» (Gal 5,1a). Con queste parole, che suonano annuncio e programma insieme, Paolo dà espressione a quanto avviene in concreto nell'incontro dell'uomo con Cristo. Proprio per averne fatto personale esperienza, e spinto dal suo desiderio di farne partecipi gli altri, Paolo diventa il principale annunciatore della libertà cristiana; essa consiste nell'affrancamento che si ottiene in Cristo da tutto ciò che rende schiavo l'uomo: è essenzialmente liberazione dal peccato, inteso come potenza personificata, e dai suoi alleati, la carne (la natura umana decaduta e divenuta nemica di Dio) e la legge mosaica (cfr. Gal 3,19,21; Rm 7,7-8); si viene liberati anche dall'effetto finale del peccato che è la morte (cfr. 1Cor 15,56; Rm 5,21; 6,22-23).

Il brano paolino per certi versi più significativo è quello che inizia con la frase sopra citata (Gal 5,1-12), e che prosegue in tono esortativo: «(Cristo ci ha liberati per la libertà!) *State dunque saldi e non lasciatevi sottomettere di nuovo al giogo della schiavitù*» (5,1).

Si tratta di un brano in cui Paolo trae alcune conclusioni dalla parte dottrinale precedente (Gal 3,1-4,31), soprattutto in rapporto all'affrancamento della Legge e del suo emblema, la circoncisione, e prepara la parte successiva, di genere esortativo (5,1-6,10; cfr. 5,13a: «*infatti voi, fratelli siete stati chiamati a libertà ...*»). Il tema dominante – malgrado una certa complessità di passaggi argomentativi non sempre immediatamente evidenti – emerge tuttavia molto chiaramente: è quello della libertà del cristiano, qui contrapposta con la schiavitù che verrebbe dal sottoporsi alla Legge e alle sue prescrizioni poste come condizione di salvezza. Ben prima di Lutero – e quasi superandolo, l'aveva ben intuito Tommaso d'Aquino, quando commentando la Lettera ai Galati, affermava che «dopo il vangelo, seguire i precetti della Legge è un peccato, come servire l'idolatria» (*post Evangelium servare legalia adeo peccatum est, ut sit sicut servire idolatriae*)¹⁷.

Risulta chiaro dunque che il cristiano grazie a questa liberazione non è più sotto la Legge, ma sotto la grazia (cfr. Rm 6,14; Gal 5,18: «*se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la Legge*»).

La libertà fa parte essenziale dell'annuncio evangelico, anzi, il Vangelo è “buona notizia” proprio per questa liberazione dalla condanna che – data la situazione di peccato – sarebbe inevitabile; in Rm 8,1-2 l'Apostolo lo afferma con tutta la forza e la chiarezza di cui è capace: «*non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Perché la legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù, ti ha liberato* [lo stesso verbo greco di Gal 5,1: *eleutherōō*] *dalla legge del peccato e della morte*». La libertà del cristiano è dunque il risultato di una liberazione, avvenuta attraverso la morte e la resurrezione di Cristo. Lo stesso concetto egli lo esprime altrove anche con un vocabolario diverso, seppur con quello attinente: attraverso il termine “redenzione” (*apolytrōsis*, cfr. Rm 3,24;

16. Limitandoci al termine più specifico, “libertà” (greco: *eleuthería*), esso non ricorre mai nei vangeli, invece si trova sette volte in Paolo (1Cor 10,29; 2Cor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13[2x]; Rm 8,21; inoltre: Gc 1,25; 2,12; 1Pt 2,16; 2Pt 2,19); il verbo “liberare” (*eleutherōō*), tranne due occorrenze in Giovanni (Gv 8,32,36), nel resto del NT si trova soltanto in Paolo (Gal 5,1; Rm 6,18,22; 8,2,21); l'aggettivo “libero” (*eleútheros*) ricorre una volta soltanto in Mt (17,26) e due in Gv (8,33,36), e ben sedici volte in Paolo (1Cor 7,21.22,39; 9,1,19; 12,13; Gal 3,28; 4,22.23.26,30,31; Rm 6,20; 7,3; Ef 6,8; Col 3,11; inoltre: 1Pt 2,16; Ap 6,15; 13,16; 19,18).

17. Poco prima aveva scritto: «*Essendo stati liberati da Cristo dalla schiavitù della Legge, state diritti nella fede rimanendo nella libertà con il piede ben fermo*» (*ex quo per Christum liberati estis a servitute legis, state firma fide, et fixo pede permanentes in libertate*), TOMMASO D'AQUINO, *Super Gal.* cap. 5 l. 1 (ed. R. Cai, Parma 1862, nn. 277-278) cfr. ora l'edizione bilingue curata da B. MONDIN, TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Corpus Paulinum*, vol. 3, *Lettera ai Galati, Seconda lettera ai Corinzi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 781-783 (la sua traduzione del passo sopra citato ne attenua di molto l'incisività: “*dopo il Vangelo osservare i precetti ceremoniali era un peccato così grande da rasentare l'idolatria*”, p. 783 [corsivo nostro]).

1Cor 1,13; Col 1,14), che allude etimologicamente allo scioglimento da legami o ceppi, usato in campo profano per indicare il rilascio di prigionieri di guerra o di schiavi dietro pagamento di un riscatto; oppure con il verbo “riscattare” (*ex-agorazō*), che significa propriamente comprare dei beni o pagare un prezzo per il riscatto degli schiavi; nel caso di Paolo l’accento cade sulla liberazione come passaggio da una signoria ad un’altra, dalla schiavitù del peccato (cfr. 1Cor 6,20 [*agorazō*]) o della Legge (cfr. Gal 3,13; 4,5)¹⁸ alla libertà dei figli: «*non sei più schiavo ma figlio*» (Gal 4,7); la vera libertà viene a coincidere con l’essere reso figlio di Dio (cfr. Rm 8,15).

Da questo punto di vista si può affermare che per Paolo annunciare il Vangelo equivale ad un proclama di liberazione, significa rivelare all’uomo che in Cristo si è liberi, che nel momento stesso in cui si aderisce a lui mediante la fede si viene da lui liberati, senza dilazioni e senza nessun’altra condizione. E dunque per il cristiano la libertà-liberazione precede qualsiasi tipo di obbligazione, e quindi anche la Legge, non è una promessa o un obiettivo da raggiungere, ma prima di tutto un dono. Lo stesso concetto, pur con altre parole, viene espresso quando Paolo parla della giustizia salvifica di Dio che per un atto di grazia interviene a giustificare il peccatore che crede, a perdonare l’empio che si affida a Cristo (cfr. Rm 3,21-26.28; 4,5). E questo dono fa parte già dell’oggi del cristiano, dal momento che quel «*Cristo ci ha liberati*» (Gal 5,1) si riferisce senza dubbio all’evento della sua morte salvifica avvenuta nella storia. Questo è il punto fermo, pre-dato, da cui scaturiscono tutta una serie di implicazioni per la vita del cristiano, anche nel campo dell’etica.

Nel seguito di questa pericope Paolo infatti precisa ulteriormente quali sono tali implicazioni della libertà cristiana: «*Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne; piuttosto mettetevi a servizio gli uni degli altri mediante l’amore. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso*» (Gal 5,13-14). Paolo dunque mette subito in chiaro che la libertà cristiana è tutt’altro che libertinismo (cfr. 1Cor 6,12: «“*Tutto mi è lecito!*”. *Sì, ma non tutto giova.* “*Tutto mi è lecito!*”. *Sì, ma non mi lascerò dominare da nulla*»¹⁹), anzi non c’è niente di più esigente della libertà cristiana, perché in definitiva il cristiano è reso libero da ogni condizionamento negativo (dalle pastoie del peccato, dell’individualismo, della volontà di dominare l’altro) non per rimanere sospeso e gaudente di una sterile libertà segnata da immaturità e infantilismo, ma *libero per amare*: la libertà cristiana si realizza unicamente nell’amore, perché è l’amore agapico l’unica legge, il solo imperativo; è Cristo che libera l’uomo, e lo rende capace di realizzare quell’unico precetto che lo porta a uscire da sé per entrare in relazione con Dio e con gli altri. Così si realizza il tipico paradosso cristiano per cui il cristiano è “libero per servire”, anche perché in ogni caso l’uomo sarà a servizio di qualcosa, o del peccato o della grazia di Dio (cfr. Rm 6,15-22). Tale paradosso era stato colto ed espresso magistralmente da Lutero, quando nel suo trattato *De libertate christiana*, scriveva: «un cristiano è un libero signore sopra ogni cosa, e non è sottoposto a nessuno. Un cristiano è un servo volenteroso in ogni cosa, e sottoposto a ognuno»²⁰.

E tra queste due affermazioni, che appaiono contrastanti, si apre il campo del discernimento che il cristiano è chiamato a compiere lasciandosi guidare dallo Spirito.

La sintesi più riuscita di quanto vuol esprimere Paolo a questo proposito, la troviamo in Gal 5,6: «*in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che agisce mediante l’amore*» (Gal 5,6), un’affermazione davvero fondamentale per il cristiano. Infatti risulterebbe sterile una fede solo intellettuale che non trovi riscontro nel vissuto concreto (cfr. Gc 2,17), e potrebbe essere soltanto vaga filantropia, destinata ad esaurirsi, un amore che non sia a sua volta risposta ad una chiamata amorosa alla relazione.

Pertanto l’esortazione paolina è ben riassunta in Gal 5,13: «*siate a servizio gli uni degli altri*»;

18. E qui emerge chiaramente la presa di distanza dalla concezione che si aveva nel giudaismo, in cui la libertà era strettamente legata alla *Torah*, la legge-rivelazione della volontà di Dio, data sul monte Sinai al popolo appena emancipato dalla schiavitù d’Egitto.

19. Qui sta riprendendo probabilmente uno slogan che veniva attribuito a Paolo («tutto mi è lecito», sottinteso: nella libertà cristiana) e che veniva ripetuto a sproposito per giustificare dei comportamenti lassisti.

20. M. LUTERO, *Libertà del cristiano: Lettera a Leone X* (1520), a cura di G. MIEGGE, Claudiana, Torino 1982, n. 1, p. 25.

e in 6,2: «portate i pesi gli uni degli altri»; così agisce il cristiano nella sua libertà, sotto la guida dello Spirito santo (5,16), senza più alcun bisogno della Legge e delle sue prescrizioni (5,18.23).

Il Vangelo della libertà annunciato da Paolo ha anche implicazioni a livello sociale ed ecclesiastico: se egli non protesta contro la diffusa prassi della schiavitù (anche perché aspettava come imminente la parusia), tuttavia pone in essa il germe potenzialmente trasformante della più profonda liberazione dell'uomo che aderisce a Cristo e che pertanto acquista pari dignità di figlio di Dio, al di là di ogni discriminazione sociale, etnica e sessuale (cfr. Gal 3,28; Fm, 1Cor 7,20-22); a livello ecclesiastico ciò comporta inoltre la pratica del parlare apertamente con coraggio e franchezza (*parrēsía*, cfr. 2Cor 3,12; 7,4), perché la comunità superi la tentazione dei particolarismi e delle divisioni (cfr. Gal 2,11-14).

Conclusione

Legge, coscienza e libertà. Specialmente nelle parti esortative delle lettere di Paolo queste tre grandezze trovano la loro esplicitazione e reciproca interazione, per andare a costituire la base dell'etica cristiana. Questo vale anche per il primo termine, se però viene inteso non come legge mosaica – che come abbiamo visto non costituisce il fondamento delle esortazioni morali – ma come ‘legge di Cristo’ (o ‘legge dello Spirito’²¹), alla quale il cristiano è chiamato a conformarsi²²: «Portate i pesi gli uni degli altri: così adempirete la legge di Cristo» (Gal 6,2).

D'altra parte proprio la natura di queste sezioni, il loro essere cioè “esortazioni” (cfr. il frequente uso del verbo *parakaleō*), richiama il fatto che non sono un elenco di leggi e precetti imposti con la forza o la minaccia della sanzione, quanto piuttosto espressione della sollecitudine pastorale dell'apostolo (cfr. 2Cor 11,28: «il mio assillo quotidiano, la preoccupazione per tutte le Chiese») che si appella alla responsabilità – e quindi alla coscienza e alla libertà – dei cristiani, ormai resi “nuova creatura” in Cristo. Emblematico a questo proposito è ciò che Paolo scrive a Filemone nel raccomandargli di usare benevolenza nei confronti dello schiavo Onesimo: «Pur avendo in Cristo piena libertà di ordinarti ciò che è opportuno [fare da parte tua], ti esorto [a farlo] in nome della carità» (cfr. Fm 8b-9a). È evidente che l'indicazione ad agire non viene da un'autorità legislativa, ma dall'esercizio della paternità e cura pastorale dell'apostolo, e di fatto non si parla di applicare una legge ma di lasciarsi guidare dall'amore cristiano²³. In questo e in tanti altri casi presenti in tali sezioni emerge chiaramente che tale esigenza è molto impegnativa, cosicché il famoso «ama e fa' ciò che vuoi» di agostiniana memoria, e che potrebbe collimare con il pensiero paolino, è tutt'altro che un invito al libertinismo o a un lasciarsi andare alle passioni della “carne” (l'egocentrismo), bensì è un lasciarsi “costringere” dall'amore di Cristo (cfr. 2Cor 5,14), che giunge fino al dono totale di sé a favore dei fratelli²⁴.

A proposito di agire nell'amore è bene sottolineare, a scanso di equivoci di stampo controriformistico cattolico nei confronti del luteranesimo, che Lutero nell'interpretare (correttamente) Paolo, non svaluta affatto le “opere buone” che il cristiano *giustificato* è chiamato a compiere (non appunto per essere giustificato, dal momento che ciò avviene *sola fide*); anzi Lutero arriva ad affermare che per il cristiano «la fede senza le opere è ... pura vanità e un sogno del cuore»²⁵. Di fatto del richiamo a compiere tali opere – e a compierle in abbondanza²⁶ – sono piene le sezioni esortative

21. La “legge dello Spirito” risulta del tutto diversa dalla legge di Mosè (e da ogni altra legge): non è più un codice, ma un principio di azione, un dinamismo interiore; cfr. S. LYONNET, *La Vie selon l'Esprit*, Cerf, Paris 1965, p. 181.

22. Per il Gesù dei vangeli la formulazione più estesa di tale “legge” del cristiano la troviamo del Discorso del Monte (cfr. Mt 5-7) e in particolare nelle Beatitudini.

23. Cfr. PENNA, *Legge e libertà*, cit., pp. 271-272.

24. È interessante notare che l'esatta espressione latina è leggermente diversa: «Dilige, et quod vis fac» (*In epistolam Joannis ad Parthos* 7,8; PL 35,2033), «ama, e ciò che vuoi (in questo amore) fallo!»; un testo simile anche in *Sermones de Scripturis* 46,10; PL 38,965-966).

25. Cfr. le citazioni in V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, pp. 201 e 198. «Buone, pie opere non fanno mai un uomo buono e pio; ma un buono, pio uomo fa buone, pie opere ... La fede, come rende pio, così fa anche buone opere», LUTERO, *Libertà del cristiano*, n. 23.

26. Cfr. 2Cor 9,8: «Dio ha potere di far abbondare in voi ogni grazia perché ... possiate abbondare in ogni opera buona».

delle sue lettere,²⁷ e la frase già citata di Gal 5,6, è una mirabile sintesi: «la fede che agisce mediante l'amore».

«La libertà cristiana non si definisce negativamente come semplice abrogazione di ogni legge, ma positivamente come bene acquisito che pone in essere l'uomo nuovo. Essa sta al di là non solo del nomismo, ma anche dell'antinomismo, poiché appartiene a una categoria diversa, escatologica. La libertà del cristiano perciò non è fatta tanto di un'assenza, quella della Legge, quanto di una pienezza, quella di Cristo e del suo Spirito»²⁸.

27. In 1Ts 1,3 Paolo parla perfino della “opera della fede”, per dire non che la fede sia un’opera, ma che la fede spinge il cristiano ad agire concretamente in base ad essa.

28. PENNA, *Legge e libertà*, cit., p. 275.