

Parrocchia di san Smpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l’apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

Schede

Presentazione	3
1. Un’introduzione: lettura luterana e ricerca recente	7
Il pensiero di Paolo	7
Il tema della libertà	7
Paolo, l’idea di libertà e la “nuova prospettiva”	9
2. Gli inizi: difesa della libertà del pagano dalla legge	10
Il pensiero di Paolo secondo Lutero	10
La prima figura della libertà, dalla legge	11
3. Libertà dalla carne e guida dello Spirito	13
La legge scritta nel cuore fuori di Paolo	13
Ripresa <i>Galati</i>	13
Libertà dalla carne in <i>Romani</i> 7	13
Libertà dallo Spirito in <i>Romani</i> 8	15
4. La libertà e il servizio dei fratelli	16
Libertà come servizio dei fratelli	16
L’amore come servizio	16
Servizio dei fratelli e servizio di Dio	17
Il modello cristologico	17
Le radici nell’Antico Testamento	18
Servizio e figliolanza: la parabola dei due figli	18

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l’apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

Testo

1. Un’introduzione: lettura luterana e ricerca recente	19
Il pensiero di Paolo	19
Il tema della libertà	21
Paolo, l’idea di libertà e la “nuova prospettiva”	24
Krister Stendahl.....	25
(b) Sanders	26
2. Gli inizi: difesa della libertà del pagano dalla legge	27
Il pensiero di Paolo secondo Lutero.....	27
Paolo e la “nuova prospettiva”	29
(b) Krister Stendahl.....	29
L’origine: difesa della libertà dalla legge	32
3. Libertà dalla carne e guida dello Spirito	35
La legge scritta nel cuore fuori di Paolo	35
Ripresa <i>Galati</i>	37
Libertà dalla carne in <i>Romani</i>	37
Il primo sviluppo	37
Secondo sviluppo	39
Libertà dallo Spirito in <i>Romani</i>	40
4. La libertà e il servizio dei fratelli.....	42
Libertà come servizio dei fratelli	42
L’amore come servizio.....	43
Servizio dei fratelli e servizio di Dio	44
Il modello cristologico	45
Le radici nell’Antico Testamento	46
Servizio e figliolanza: la parabola dei due figli	48

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l’apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

Presentazione

Fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri.
(Gal 5,13)

L’anno dedicato alla celebrazione del secondo millennio dalla nascita di Paolo sta per finire. Quando sia nato Paolo in realtà noi non lo sappiamo bene; l’anno scelto in maniera congetturale è l’8 dopo Cristo. L’anno giubilare indetto da Benedetto XVI si estende dal 28 giugno 2008 al 29 giugno 2009; terminerà dunque in occasione della prossima festa dei santi Pietro e Paolo. Partecipiamo a questa celebrazione della Chiesa universale con questa iniziativa, l’ultimo ciclo di catechesi del presente anno pastorale. In quattro incontri proporremo una recensione sintetica del messaggio di Paolo. Più precisamente, ci occuperemo di un nucleo assolutamente qualificante del vangelo di Paolo; esso assume i tratti di una chiamata alla libertà: Voi fratelli siete stati chiamati a libertà (Gal 5,13).

La libertà, tema centrale in Paolo, è tema molto caro anche a tutti noi. L’umanesimo occidentale infatti, l’apprezzamento della persona sempre come fine e mai come mezzo, appare strettamente legato all’ideale della libertà. Le idee oggi più diffuse in fatto di libertà appaiono però assai sospette. Paolo ci aiuta a rivederle? Certamente sì; come cercheremo di capire. Nel pensiero di molti oggi la Chiesa cattolica sarebbe tendenzialmente contro la libertà; quanto meno, contro gli eccessi delle libertà moderne. L’immagine della libertà, che ne ha fatto l’ideale civile egemone in Occidente, è quella che vede in essa l’autonomia del singolo da ogni costrizione sociale. Una libertà così intesa subito si spezza in molteplici libertà: di parola, e addirittura di pensiero, poi anche di movimento, di iniziativa, eccetera. A proposito di questa concezione è stata coniata la definizione di libertà negativa; essa è intesa appunto come libertà da, come esonero dalla dipendenza nei confronti di questo o quell’altra costrizione. Nei confronti di questa libertà in effetti la Chiesa cattolica pare sospettosa.

E tuttavia occorre riconoscere che il grande apprezzamento della libertà in Occidente nasce proprio dal cristianesimo. Uno dei massimi interpreti della storia moderna della libertà, il filosofo Hegel, affermava in maniera esplicita che l’idea di libertà è entrata nella storia dello spirito con il cristianesimo. In che senso? I greci certo apprezzavano l’autarchia, la capacità cioè del saggio di non dipendere da agenti esteriori; non conoscevano però la libertà, né tanto meno la sapevano apprezzare; parlo della libertà intesa come capacità del singolo di volere, di disporre di sé, di decidersi in maniera incondizionata. La possibilità di una libertà così intesa è legata alla possibilità di pensare la relazione immediata del singolo con il suo Dio. In tal senso appunto Hegel riconosce che l’idea di libertà è entrata nel mondo con il cristianesimo; esso afferma la relazione immediata dell’anima singola con il suo Dio. Libero è colui che può disporre di sé per rapporto al Signore del cielo e della terra.

Chi ha introdotto il termine libertà nel vocabolario cristiano è appunto Paolo. Egli ha assegnato alla libertà un posto assolutamente centrale nel suo messaggio. Il suo vangelo la buona notizia portata dalla sua predicazione apostolica è appunto questa: sono finiti i tempi della schiavitù e sono stati inaugurati i tempi della libertà. Di quale schiavitù si tratta, e di quale libertà? La risposta appare nominalmente facile: ma la risposta facile è insieme una risposta non soddisfacente.

La risposta facile è quella che deve elencare molteplici padroni, che prima di Cristo tenevano l'uomo in condizione di schiavitù: la legge, la carne, il peccato, la morte; da tutti questi padroni è liberato il cristiano; ma quale sia il rapporto tra questi padroni, e in che cosa consista positivamente la libertà che consente di non dipenderne, non appare subito chiaro, né appare facile dirlo. Per andar oltre una ricostruzione del pensiero di Paolo che sia soltanto nominale occorre per un primo lato ricostruire la genealogia del pensiero di Paolo, e in tal modo riconoscere i nessi tra il diversi pensieri da lui espressi; occorre per altro lato riferirsi alla esperienza umana universale, alla quale Paolo obiettivamente rimanda. Queste due cose ci pare non siano fatte in maniera soddisfacente, specie nella predicazione corrente della Chiesa.

Del pensiero di Paolo in genere, e in specie del suo pensiero sul tema della libertà, si è occupato soprattutto il pensiero protestante, al seguito di Lutero. Agli occhi di Lutero la dottrina di Paolo ha assunto - come noto - la consistenza di una specie di canone, alla luce del quale doveva essere letto il vangelo stesso di Gesù.

La dottrina centrale di Paolo è per Lutero, più precisamente, quella della giustificazione mediante la fede e non mediante le opere. Sullo sfondo sta l'idea che tutti gli uomini sono peccatori, per quel che dipende dalla loro nascita, dunque dal loro destino inesorabile di figli di Adamo: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù (Rm 3, 23-24). Della redenzione gli uomini si appropriano appunto mediante la fede. L'eventuale pretesa dell'uomo peccatore di trovare la propria giustizia mediante l'obbedienza a una legge genera per un lato ipocrisia, e per altro lato angoscia. La legge mostra infatti d'essere usata soprattutto per giudicare gli altri; e questo illustra l'ipocrisia. Quando poi uno cerchi nella legge gli argomenti per convincersi della propria giustizia, va a finire che vive sempre angosciato da invincibili sentimenti di colpa: Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? (Rm 7, 24).

L'immagine raccomandata da Lutero, quella che rappresenta Paolo come un uomo oppresso da angoscianti sensi

di colpa, non pare affatto convincente. Molti studiosi contemporanei la mettono decisamente in dubbio. In particolare, la mettono in dubbio i rappresentanti della cosiddetta "nuova prospettiva" su Paolo, che relega la dottrina della giustizia mediante la fede e non mediante le opere solo ai margini del pensiero di Paolo; essi sostengono insieme che nella stessa tradizione comune del giudaismo la giustizia non nasceva dalle opere della legge, ma dal dono preveniente di Dio. La "nuova prospettiva" è alimentata per una parte decisiva dalle nuove conoscenze sul giudaismo dei tempi di Gesù; sotto altro profilo, da obiettivi di dialogo ebraico cristiano.

Nell'ottica di questa nuova prospettiva, insieme al tema della giustificazione mediante la fede, svanisce nell'ombra lo stesso tema del peccato, e quindi il dramma di questa ragione di schiavitù umana; alla schiavitù nei confronti del peccato è poi strettamente connessa quella nei confronti della carne e della morte. Non pare proprio che si tratti di una linea di ricerca promettente.

La direzione nuova, nella quale debbono muoversi gli studi su Paolo, è a mio giudizio quella della genesi del pensiero dell'apostolo, e quindi del suo radicamento nelle situazioni concrete delle chiese da lui fondate. Esse erano - come si sa - chiese costituite fundamentalmente da pagani, convertiti alla fede cristiana ovviamente; convertiti però appunto dal mondo pagano e non da quello giudaico.

Paolo - con Barnaba e altri della Chiesa di Antiochia – fu convinto fautore fin dal primo momento della tesi che a questi convertiti non dovessero essere imposte le osservanze della legge giudaica.

Nell'interpretazione dei maestri di corrente farisaica – una corrente nella quale Paolo stesso era stato educato – tali osservanze erano molto minuziose; miravano oltre tutto a un obiettivo assai sospetto: non quello di rendere giusti davanti a Dio, ma quello di garantire una puntigliosa separazione dei giudei dai pagani. Uno studioso recente definisce la legge, come pensata e praticata dai farisei, quale *distinctive marker*, quale criterio cioè che deve servire all'obiettivo di separare giudei da non giudei. Gesù stesso, nelle sue dispute con gli scribi, formula in molti modi questa accusa ai farisei: di curare il lato esteriore del piatto assai più che quello interiore; di curare assai più l'apparenza davanti agli uomini che il volto della vita noto soltanto a Dio; di essere straordinariamente abili nel sostituire ai comandamenti di Dio comandamenti inventati da loro.

Paolo, fin dalla sua conversione, ma poi soprattutto a partire dal momento in cui cominciò a predicare il vangelo di Gesù ai pagani, scoprì con sorpresa - e possiamo immaginare anche con un po' di vergogna - che tra i pagani ch'egli prima aveva tanto disprezzato c'erano molti che apparivano migliori dei Giudei osservanti e gelosi della loro separazione dai pagani. I fatti mostravano con evidenza che quella legge, tanto orgogliosamente difesa e apprezzata dai Giudei, riusciva a fare ipocriti assai più che giusti. Erano in tal modo predisposte le condizioni che preparavano la sua successiva tesi clamorosa: la legge non serve a diventare giusti. Anzi, la legge è data soltanto per i peccatori, per gli uomini cioè che non conoscono Dio e non sono ancora in grado di realizzare la sua giustizia. La legge serve a tenere sotto tutela i figli minorenni, che ancora non sanno giudicare con la loro testa. Ma venuto Cristo, noi siamo finalmente resi giusti mediante la fede e siamo liberati dal giogo della legge.

Questa tesi Paolo enuncia per la prima volta in termini assai espliciti nella lettera ai Galati. Questa lettera è scritta in un momento di stupore e irritazione. Invece di cominciare con un ringraziamento, come fa di solito, Paolo comincia appunto con un'espressione di stupore:

Mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate ad un altro vangelo. In realtà, però, non ce n'è un altro; solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. (Gal 1, 6-7)

I personaggi a cui Paolo qui allude sono i cosiddetti giudaizzanti, gente che viene da Gerusalemme (la lettera ricorda a un certo punto alcuni da parte di Giacomo, 2, 12) e insegna ai Galati che, a meno di farsi circoncidere, e dunque a meno di sottoporsi a tutte le osservanze della legge giudaica, il battesimo non servirebbe a nulla. Paolo al contrario afferma che, se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla (5,2).

L'annuncio di Paolo, che il Signore Gesù ci libera dal giogo della legge, si espone prevedibilmente a molte obiezioni; esse perseguiteranno gli scritti di Paolo lungo tutta la storia del cristianesimo; ma esse erano state espresse già dai contemporanei di Paolo e ad esse Paolo stesso aveva dato iniziale risposta. Appunto la risposta

a quelle obiezioni propizia lo sviluppo delle tesi di Paolo a proposito della giustificazione mediante la fede, e della libertà cristiana quale libertà non soltanto dalla legge, ma dalla carne e dal peccato, che rendevano necessaria la legge; o meglio rendevano necessaria quella precisa e deteriore figura della legge, che è il divieto.

La prima obiezione alla tesi di Paolo è questa: se la legge non serve a rendere giusti, perché mai Dio l'avrebbe data? La risposta di Paolo assume forme diverse nei diversi contesti. Per un primo lato, nella stessa lettera ai Galati Paolo ricorre alla metafora del figlio bambino, che non sa ancora valutare le situazioni ed è affidato a un baby sitter; Paolo dice a un pedagogo:

Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. (Gal 3, 24-25)

Per altro lato invece Paolo si riferisce al potere schiavizzante del peccato, che come potenza impersonale opera sull'uomo costringendo la legge stessa a produrre effetti altri rispetto a quelli intesi da Dio:

Il peccato, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! E' invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene. (Rm 7, 11-13b)

La seconda obiezione alla libertà dalla legge proclamata da Paolo è quella dei libertini; essi intendono quella libertà quasi autorizzasse i cristiani a non dare alcuna importanza ai comportamenti. Paolo risponde denunciando la schiavitù della carne e proponendo come fonte della libertà vera la guida dello Spirito:

Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. (Gal 6, 23)

Come già nel racconto dell'Esodo, anche nella prospettiva della fede cristiana la libertà procurata da Dio è quella che consente il servizio dei fratelli; c'è un nesso stretto tra libertà e amore. Come pure c'è un nesso stretto tra la libertà dalla legge e la docilità alla guida dello Spirito.

Queste considerazioni, certo qui espresse in maniera troppo laconica, giustificano le articolazioni dei nostri incontri.

Don Giuseppe

PROGRAMMA DEGLI INCONTRI

4 maggio Un'introduzione: lettura luterana e ricerca recente

11 maggio Gli inizi: difesa della libertà del pagano dalla legge

18 maggio Libertà dalla carne e guida dello Spirito

25 maggio La libertà e il servizio dei fratelli

Gli incontri si terranno in Facoltà, entrando da via dei Chiostrì, 6; si svolgeranno dalle ore 21.00 alle 22.30.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

1. Un'introduzione: lettura luterana e ricerca recente

Perché *Paolo*? Al di là del millennio, una questione aperta nel confronto tra cattolici e protestanti.

- Perché la *libertà*? Un tema molto caro a tutti noi, che entra nel lessico cristiano ed europeo in genere con Paolo, che appare oggi più confuso che mai.

Il pensiero di Paolo

Paolo nella tradizione protestante è il canone per leggere il vangelo di Gesù: la giustificazione mediante la fede, Cristo come *fine* della legge (Rm 10,4).

Il Gesù secondo Matteo (5,17) contro Paolo?

I problemi della lettura luterana di Paolo:

- il pessimismo antropologico: l'uomo peccatore; il desiderio spontaneo come desiderio colpevole; *eros* contro *agape*.
- il sospetto sistemico nei confronti della legge, del dovere, della morale in genere. La cattiva fama che la morale ha nella cultura moderna per molta parte dipende dall'equazione luterana tra dovere e ipocrisia.
- la operazione tra uomo interiore e uomo esteriore; la visione della vita civile come mera rappresentazione; la svalutazione della cultura e della storia; la fede cristiana quale esperienza solo interiore, incapace di dare forma alle relazioni umane nelle loro forme effettive.
- le conseguenze nefaste in occasione dell'esperienza nazista: cristiani tedeschi e chiesa confessante; tra i principi affermati nella dichiarazione di Barmen, del 1934, c'è anche questo:

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui ci sarebbero settori della nostra esistenza nei quali non appartenemmo a Gesù Cristo ma ad altri signori; settori, in cui non ci sarebbero necessarie la sua giustificazione e la sua santificazione.

La riflessione teologica prodotta da Bonhoeffer in quegli anni espressamente sottolinea la necessità di superare la dottrina della grazia a poco prezzo. Mi riferisco al suo scritto *Sequela*, del 1937, dedicato appunto al tema del prezzo elevato della grazia, che consiste anzitutto nel primo passo: non si può conoscere il comandamento di Dio proclamato da Gesù se non seguendo Gesù stesso, e dunque camminando dietro di lui e apprendendo al suo seguito il prezzo della grazia.

* Dalla visione luterana di Paolo vengono conseguenze problematiche anche per ciò che si riferisce alla concezione della fede, tanto celebrata: essa, staccata dalle opere, diventa sentimento, mera fiducia interiore, difficilmente verificabile; a motivo di questa suo tratto inverificabile, tale da esporre l'uomo a incontrollabili dubbi a proposito di se stesso; la tesi della giustificazione mediante la sola fede minaccia di rendere l'uomo angosciato a proposito della genuinità della propria fede e quindi della propria salvezza.

Da oltre 40 anni è stata progettata una "nuova prospettiva" su Paolo, che mette radicalmente in dubbio la lettura di Lutero; ma neppure essa convince.

Il tema della libertà

L'idea di libertà è entrata nella nostra storia grazie al cristianesimo. Essa fino ad oggi qualifica l'identità dell'Occidente, è oggetto privilegiato del suo orgoglio identitario. Proclamiamo a gran voce i diritti della persona

come diritti naturali e universali, che debbono essere realizzati in tutti i continenti e in tutte le culture; quei diritti sono figli degli ideali di libertà.

Al grande apprezzamento della libertà corrisponde – pare - una crescente evacuazione dell'idea corrispondente. Siamo liberi di fare quello che ci pare; ma non sappiamo fissare la volontà su nulla che ci convinca.

Un'esperienza emblematica: lo *zapping* televisivo. La grande "libertà", lo sterminato numero dei canali, induce l'effetto facile che lo spettatore non guardi nulla. Mancano i criteri per scegliere; lo spettatore rinuncia e si fa scegliere dallo spettacolo; cambia continuamente canale, sempre da capo distratto da un dubbio: forse altrove è meglio! Così accade anche nella vita in genere: il cittadino cambia sempre da capo canale – cambia relazioni umane, partner, consumi, luoghi di vacanza – mosso dal sospetto che altrove sia meglio.

Come nel caso della televisione, in ogni situazione della vita consistente è il rischio che il singolo non sappia governare la complessità e si affidi alla forza di seduzione delle proposte offerte.

La denuncia di F. Nietzsche: l'uomo moderno, aperto e "democratico", senza certezze e "dialogico", è incapace di volere; ha soltanto voglie, sempre esposte alla possibilità d'essere cambiate, a fronte dell'emergenza di nuove evidenze, o di nuove sensazioni.

Un grande interrogativo: è davvero possibile volere? Che cosa vuol dire volere?

A fronte di tale evacuazione, che la libertà occidentale conosce a seguito della moltiplicazione delle possibilità esistenziali, nasce la domanda: è adeguata la definizione di libertà, che appare a prima vista come la più ovvia, che la concepisce come il potere di fare quel che si vuole? O non si deve forse definire piuttosto la libertà come il potere di volere quello che si fa?

La *libertà* oggi è invocata come diritto del singolo, che consente di esonerarsi dal dovere nei confronti di altri. L'appello alla libertà giustifica la distanza nei confronti di altri: *Sono forse il guardiano di mio fratello?* La libertà dal compito di provvedere al fratello, giudicato come eccessivo, dispone lo sfondo per la progressiva indifferenza reciproca. La libertà come assenza di vincoli.

Ma non si deve riconoscere che proprio il difetto di vincoli dispone lo spazio per l'esperienza deludente di un difetto di autorizzazione della vita? Se la mia vita non è attesa da nessuno, io stesso non so che farmene. Disporre di molti beni di consumo, di molti beni dunque che possono essere apprezzati unicamente nella prospettiva della loro attitudine a spegnere una voglia, non basta a riempire di senso la libertà rivendicata.

Un sospetto: non sarà che davvero libera – suscettibile d'essere voluta in maniera incondizionata – sia soltanto la vita che assume la forma di servizio, di dedizione senza condizioni a un obiettivo che abbia per rapporto alla mia volontà il valore di un imperativo? Un testo di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* 21:

Questa dignità si esprime nella disponibilità a servire, secondo l'esempio di Cristo, che *non è venuto per essere servito, ma per servire*. Se dunque alla luce di questo atteggiamento di Cristo si può veramente "regnar" soltanto "servendo", in pari tempo il "servire" esige una tale maturità spirituale che bisogna proprio definirlo un "regnar".

Per poter degnamente ed efficacemente servire gli altri, bisogna saper dominare se stessi, bisogna possedere le virtù che rendono possibile questo dominio. La nostra partecipazione alla missione regale di Cristo – proprio al suo "ufficio regale" – è strettamente legata ad ogni sfera della morale, cristiana ed insieme umana. (n. 21)

Il legame tra libertà e servizio è già agli inizi della storia di Israele: l'esodo come liberazione (*Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù*), che rende disponibili per il servizio: del culto, della legge, del Sinai. La libertà del popolo non è l'esito immediato del gesto di liberazione del Signore. Un nesso stretto lega il gesto di Dio al servizio al quale è chiamato il popolo di Israele. Il legame tra la *liberazione da* e la successiva *dedizione a* è espressamente affermato in alcuni testi:

Gli riferirai: Il Signore, il Dio degli Ebrei, mi ha inviato a dirti: Lascia partire il mio popolo, perché possa servirmi nel deserto; ma tu finora non hai obbedito. (Es 7, 16)

Poi il Signore disse a Mosè: «Và a riferire al faraone: Dice il Signore: Lascia andare il mio popolo perché mi possa servire! (Es 7, 26)

Poi il Signore disse a Mosè: «Alzati di buon mattino e presentati al faraone quando andrà alle acque; gli riferirai: Dice il Signore: Lascia partire il mio popolo, perché mi possa servire! (Es 8, 16; vedi anche 9, 1.13; 10, 3.7.26; 12,31)

Fin dall'inizio, nella pericope del roveto, è promessa a Mosè questa meta (intermedia) del viaggio:

«Eccoti il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte». (Es 3,12)

La meta (intermedia) del viaggio, il Sinai, è il luogo del culto (*abodà*); il senso sintetico del culto è la celebrazione dell'alleanza, dunque la promessa di obbedire alla legge, e in tal modo *servire*.

Conferma lo stesso nesso la scansione del libro dell'Esodo: i cc. 25-31 prima, e poi anche i cc. 35-40 successivi al rinnovo dell'alleanza, sono dedicati alla costruzione della dimora, e dunque al culto.

La ripetuta mormorazione nel deserto come ritrattazione del consenso iniziale al viaggio. È possibile evitare la ritrattazione? A una sola condizione: che non ci si affidi alla saturazione del desiderio, ma alla parola

uscita dalla bocca di Dio. Che si riconosca come i primi benefici di Dio sono gravidi di una promessa e insieme di un comandamento.

Paolo, l'idea di libertà e la "nuova prospettiva"

Il lessico della libertà viene alla tradizione cristiana da Paolo; in diverse occasioni egli si fa artefice del vangelo della libertà. Il suo messaggio è esposto fin da principio a fraintendimenti, proprio per la sconosciuta insistenza sulla libertà. La libertà da lui affermata non comporta l'esonero da ogni debito, ma la contrazione del debito in una sola direzione, o due: Dio e il prossimo (*Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze*, Dt 6, 5; *Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge*, Rm 13,8).

(b) Krister Stendahl

La "nuova prospettiva" vuole correggere l'impostazione tradizionale senza entrare nella riflessione teorica. Denuncia l'anacronismo dell'immagine di Paolo uomo lacerato (K. Stendahl, 1963); la sterilità della legge non deriverebbe da pretese esperienze di divisione interiore di Paolo, ma da una evidenza elementare: i Giudei non sono affatto migliori dei pagani. Il confronto tra pagani e giudei non si produce a procedere dalla prospettiva della coscienza e dal suo rapporto con Dio; ma per riferimento alle forme complessive della vita comune realizzate dai due popoli.

(b) Ed Parish Sanders

Anche Sanders colloca Paolo sullo sfondo della dialettica tra i due popoli, giudei e gentili. Le fonti giudaiche gettano luce nuova sulla figura di Paolo fariseo. Il suo studio su *Paolo e il Giudaismo* (1977) cita una gran messe di testi. Ma la sua lettura del giudaismo non è convincente; soprattutto, non è istruita dalla lettura del vangelo di Gesù. Due limiti di fondo: il difetto di un interesse teologico e insieme il difetto di interesse antropologico.

Nostro proposito è mostrare che:

- a) l'agire è assolutamente rilevante in ordine alla appropriazione della grazia; la fede, che giustifica, è inseparabile dall'agire;
- b) l'agire necessario alla giustificazione è un agire le cui condizioni debbono essere poste mediante la vicenda effettiva attraverso la quale il singolo giunge alla decisione; tali condizioni mancano ai figli di Adamo e sono disposte da Gesù.
- c) In tal senso appunto Gesù libera l'uomo da una condizione servile.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

2. Gli inizi: difesa della libertà del pagano dalla legge

Riprendiamo l'ultima parte (non svolta) dello schema precedente: la “nuova prospettiva” su Paolo che si stacca dalla vulgata luterana. Prima mettiamo a fuoco tale vulgata per riferimento al tema della libertà.

Il pensiero di Paolo secondo Lutero

Da Paolo Lutero apprende soprattutto il teorema del servo arbitrio; ma anche quello della libertà del cristiano. Alludo ai titoli di due saggi distinti dedicati da Lutero al tema della libertà.

(a) Il primo saggio, *La libertà del cristiano*, del 1520; propone una netta scissione tra la vita spirituale, del tutto libera, e vita corporale, soggetta all'amore per il prossimo e quindi anche vincolata.

Affinché possiamo comprendere a fondo che cosa sia un uomo cristiano, e la libertà che Cristo gli ha acquistata e donata, della quale molto scrive Paolo, stabilirò le due proposizioni seguenti:

- 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.

Le due proposizioni si trovano chiaramente in Paolo. 1 Cor 9: *Io sono libero in ogni cosa, e mi son fatto servo ad ognuno*. Parimenti in Rm 13: *Non dovete essere debitori di alcuna cosa e nessuno, se non di amarvi gli uni gli altri*. Ma l'amore è servizievole e sottoposto a colui che ama. Così anche di Cristo, in Gal 4: *Dio ha mandato il suo Figliuolo nato da una donna, e lo ha fatto soggetto alla legge*.

Per intendere queste due affermazioni contraddittorie della libertà e della sottomissione dobbiamo considerare che ogni cristiano ha una doppia natura, spirituale e corporale. Secondo l'anima, è detto uomo spirituale, nuovo, interiore; secondo la carne e il sangue, è detto uomo corporale, vecchio ed esterno. E a motivo di questa differenza si dicono di lui nella Scrittura cose del tutto contrarie tra loro, come ho detto ora della libertà e soggezione.

(b) Il secondo scritto è il *de servo arbitrio*, del 1525, che risponde al *de libero arbitrio* di Erasmo. Assai più che opera di teologia sistematica, appare opera di teologia biblica, aderente alla lettera degli scritti di Paolo. Non deve ingannare però tale forma: in apparenza il discorso è “scientifico”; nella sostanza è una difesa appassionata della causa della sua “protesta”.

Lutero, nella prima esperienza di monaco, ha vissuto un cristianesimo ossessivo; il pensiero ossessivo era il sentimento della colpa e la salvezza personale. Lutero trovò elementi per elaborare la sua ossessione in Agostino, nella sua polemica anti-pelagiana (peccato, grazia e predestinazione). Divenuto dottore in teologia nel 1513, trovò la soluzione liberante nelle lettere di Paolo: *il giusto vivrà della fede*. Il senso complessivo del cristianesimo mutò profondamente. Lo sforzo per ottenere la salvezza attraverso le buone opere è impossibile; la malvagità umana è incorreggibile. Alla domanda originaria – che fare per essere salvati? – risponde la dottrina della giustificazione mediante la fede. L'uomo non può far nulla per salvarsi; le sue opere sono dettate dalla *concupiscentia*; occasionali opere conformi alla legge non sono buone, sono dettate dalla paura dell'Inferno, non dall'amore di Dio. La volontà umana è serva del male.

Quanto a me, io lo confesso: se la cosa fosse possibile, non vorrei che mi fosse dato il libero arbitrio o che a mia disposizione fosse lasciato alcunché, con cui poter tendere alla salvezza, [...] qualunque opera avessi compiuto, sussisterebbe sempre lo scrupolo se ciò piacesse a Dio, o se Egli richiedesse qualcosa di più, così come prova l'esperienza di tutti coloro che si sono dati alle opere e come io ho dovuto apprendere in tanti anni con grave mia

sofferenza. Ma ora, poiché Dio ha avocato a sé la mia salvezza, escludendola dal mio arbitrio, e ha promesso di salvarmi non a motivo delle mie opere e del corso della mia vita, ma per la sua grazia e misericordia, io sono tranquillo e sicuro che Egli mi sarà fedele e non mi mentirà.

Paolo e la “nuova prospettiva” (vedi scheda passata)

La prima figura della libertà, dalla legge

Paolo difende l'immunità dei gentili convertiti dalla legge. Più precisamente, dalle osservanze della legge che noi qualificiamo come “esteriori”. Esse permettono di distinguere chi è giudeo da chi non lo è. Queste osservanze erano quelle più curate dai rabbini. Negli stessi testi canonici la redazione più recente della legge (*Levitico*) metteva l'accento su questo aspetto: la legge separa il puro da chi è impuro. Su questo aspetto della legge è vivace la polemica di Gesù nei confronti degli scribi. Gesù *dichiarava mondi tutti gli alimenti; attraverso la sentenza che non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo* (cfr. Mc 7, 15.19). L'abolizione della legge sulla purità rituale era un passo decisivo nella direzione dell'abolizione della legge intesa come *distinctive marker*.

L'altro grande aspetto era il superamento dell'interpretazione casistica della legge culturale: *Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!* Non si può capire che cosa chiede la legge sul sabato se non si guarda all'uomo che pratica la legge; che ne è di lui? attraverso la considerazione di ciò che ne è di lui si capisce se la verità del comandamento è realizzata oppure no. In tal senso, *il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato*; lui solo ne porta a compimento la verità, mostrando attraverso le sue opere l'opera di Dio finalmente perfetta. Dai racconti dei vangeli si trae la conclusione sintetica che Gesù ha condannato in radice l'*halakàh*; ma certo egli non chiede ai discepoli di abbandonare la legge.

Paolo invece difende con puntiglio la libertà dei convertiti dal paganesimo dalla legge giudaica:

Ora quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: «Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a giudaizzare? (Gal 2,14)

La difesa della libertà dei pagani dalla legge non ha soltanto il significato di ridurre gli ostacoli alle conversioni; ha un senso rigorosamente teologale. Non praticare la legge giudaica non è soltanto permesso, è comandato. In *Galati* Paolo dichiara espressamente che la scelta di farsi circoncidere avrebbe l'effetto di vanificare la fede nel vangelo di Gesù:

Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (Gal 5, 2-6)

La dichiarazione comporta che la legge non è semplicemente inutile, ma dannosa; la pratica della legge, e quindi l'attesa connessa, comporta la perdita della grazia di Cristo. Appunto per riferimento all'esonero dall'osservanza della legge Paolo parla come dei credenti come di persone libere, e definisce la legge come principio di schiavitù: *Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù* (5,1).

Perché allora la legge? Perché Dio l'ha data? Tanto più forte appare l'obiezione quando si consideri che Paolo in *Galati*, per argomentare la tesi che la giustificazione viene dalla sola fede, si appella alla figura di Abramo; espressamente dice che i pagani sono discendenza di Abramo. La legge, aggiunta soltanto poi, non poteva introdurre condizioni per la benedizione promessa ad Abramo. Come spiegare la strana aggiunta di una legge, che non serve a rendere giusti?

Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della *discendenza* per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore. Ora non si dà mediatore per una sola persona e Dio è uno solo. La legge è dunque contro le promesse di Dio? Impossibile! Se fosse stata data una legge capace di conferire la vita, la giustificazione scaturirebbe infatti davvero dalla legge; invece la Scrittura ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo. (3, 19-22)

La legge provvede dunque ai tempi dell'“ignoranza”, nei quali il figlio non sa ancora provvedere a sé stesso. Proprio perché prima della fede, resa possibile dal vangelo di Gesù, l'uomo non è in grado di conoscere la giustizia di Dio, deve essere tenuto sotto tutela:

Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio per

la fede in Cristo Gesù, ²⁷poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; 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. (3, 23-29)

Il *pedagogo* a cui pensa Paolo non è il pedagogo moderno, l'educatore, ma solo il guardiano. Questa immagine della legge come guardiano per il figlio ignaro non descrive tutta la verità della legge; essa è anche educatrice. È educatrice nel senso che attraverso l'obbedienza ad essa si apprende la giustizia alla quale la legge fa riferimento, e che da sola non basta a garantire. La legge che assolve a questo compito è la legge intesa non come recinto, ma come indice che rimanda. Gesù, venuto non per abolire, ma per portare a compimento la legge (Mt 5,17), ci aiuta a capire la differenza tra la legge recinto e la legge che rimanda a una giustizia più grande. Pensiamo alle antitesi del discorso del monte; per esempio alla prima antitesi (Mt 5, 21-22); la proibizione di uccidere è interpretata come proibizione di adirarsi, di dire anche solo un insulto; diventa in fin dei conti equivalente al comandamento di amare. Ma per capire l'equivalenza occorre praticare il comandamento, e non invece esaminarne solo l'enunciato.

In *Galati* Paolo segnala un possibile fraintendimento del suo messaggio della libertà del cristiano:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. (6, 13-14)

Per non trasformare la libertà dalla legge in un pretesto occorre riconoscere nella carità, nell'amore cristiano, la forma perfetta della legge; per rapporto ad essa Gesù non è venuto ad abolire.

Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!

Paolo suggerisce con efficacia retorica quanto sia assurda la comprensione del suo principio – il cristiano è libero dalla legge – in termini tali da rendere quel principio pretesto per vivere secondo la carne, cioè secondo l'impulso del momento. Per non dipendere dal desiderio impulsivo, occorre dare forma al desiderio; e questo si fa appunto mediante la disciplina, e dunque mediante la legge. Ma una legge non considerata in maniera feticistica, piuttosto intesa come pedagoga alla giustizia.

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne (vedi 5, 16-23).

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

3. Libertà dalla carne e guida dello Spirito

La legge che non salva è quella fatta di prescrizioni esteriori, che non hanno occhi per il *cuore* dell'uomo; guarda alle opere a prescindere dal cuore.

La legge scritta nel cuore fuori di Paolo

Il tema non è soltanto di Paolo, ma anche di *Giacomo*, distante da Paolo; egli è testimone del rilievo che nella prospettiva della fede assume Ger 31,31ss e del nesso tra ripresa di quel testo e concezione cristiana della libertà. egli pare in polemica con Paolo;

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede. (Gc 2, 14-18)

Le opere non opposte alla fede, ma documento di essa, plasmano il cuore; incidono nel cuore la legge, e più precisamente incidono quella *legge perfetta della libertà*, di cui si parla in due passi della lettera:

Chi [invece] fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (1, 25)

Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio. (2, 11-12)

L'espressione *legge della libertà* ha nella letteratura giudaica riscontri che documentano il suo rapporto con i testi di Ger 31 ed Ez 32; il nesso tra legge e libertà nasce dalla logica del rapporto tra legge e alleanza, e tra alleanza e liberazione dalla condizione servile; la legge è un'istruzione a proposito della strada che consente di proseguire il cammino di libertà iniziato mediante il passaggio del mare. Il lessico della libertà (*chêrût*) non appartiene ai libri della legge, ma sì alla letteratura giudaica del I sec. (*breve documentazione*).

Gc 1,21, *accogliete con docilità la parola che è stata seminata in voi e che può salvare le vostre anime*, rimanda a Ger 31, 31-34, dice della legge scritta nei cuori; l'annuncio, riferito certo nella tradizione giudaica al tempo futuro, è interpretato come annuncio di un a legge che sarà perfettamente conosciuta e osservata da tutti; questo potrà avvenire perché sarà tolto l'ostacolo, l'istinto cattivo che prima impediva di osservare la legge. Anche in questa tradizione giudaica la legge scritta nel cuore è identificata con la legge perfetta della libertà.

Anche la singolare espressione *legge regale* trova corrispondenze preziose nell'AT.

Ripresa Galati

In *Galati* Paolo, per argomentare il principio gelosamente difeso della libertà dei gentili dalla legge giudaica, propone un'immagine *schiaivizzante* della legge; la necessità della legge è intesa come legata al desiderio cattivo. Il tema è ripreso con sviluppi esuberanti in *Romani*.

Libertà dalla carne in Romani 7

Il testo fondamentale è Rm 7,7-25, che in risposta alla domanda: la legge è peccato? propone due sviluppi

paralleli (7-13 e 14-25); essi corrispondono a due interlocutori distinti, i giudei e i greci. Le immagini e la lingua usate nei due sviluppi sono diverse.

Primo sviluppo Una chiave ermeneutica: sullo sfondo della argomentazione di Paolo sta il peccato di Adamo (Gn 3, 1-7): al serpente corrisponde qui il peccato ipostatizzato; al comando di non mangiare la legge riassunta tutta nel comandamento: *Non desiderare*. La figura del peccato come ipostasi è suggerita a Paolo da IV *Esdra* (3, 20), che parla espressamente di *cor malignum* che rende sterile la legge. Quanto al X comandamento, notiamo che esso non si aggiunge agli altri, ma indica il senso sintetico di tutti.

Che diremo dunque? Che la legge è peccato? la legge non può assolvere ad altro compito che alimentare il peccato? Paolo non può rispondere altro che no; e tuttavia *io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare*. Le due affermazioni debbono essere intese come equivalenti: Io ho conosciuto il peccato mediante la legge nel senso che proprio la proibizione (*non desiderare*) conferisce al desiderio il suo volto prepotente. Vedi il caso dei bambini: basta porre un divieto, perché subito il loro desiderio si accenda.

Davvero il desiderio cattivo è acceso dal divieto? No, ma il desiderio si accorge d'essere cattivo soltanto perché qualcuno protesta, qualcuno oppone ad esso un divieto. Appunto a fronte di quel divieto si misura il prezzo della fedeltà. Il divieto che altri oppone al mio desiderio rende manifesto il debito che io ho nei confronti di altri; il debito inizialmente non mi pareva un vincolo oneroso. Ma quando altri mi richiama espressamente ad esso, mi pare come un limite alla mia libertà.

Le formule usate da Paolo sono suggerite dal tacito riferimento al testo di Gen 3; esso illumina il senso delle affermazioni di Paolo. La donna non aveva fissato l'attenzione sul divieto di Dio e sull'albero prima che il serpente attirasse su di esso la sua attenzione. L'esagerata insinuazione del serpente descrive un effetto facile del divieto: esso pare chiudere ogni spazio per la libertà.

Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete»

Dio dunque non proibisce arbitrariamente, ma istruisce la coppia; l'albero è velenoso. Soltanto a quel punto il serpente opera nel senso di distorcere il precetto; *Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male*. Alla radice del precetto ci sarebbe dunque la gelosia di Dio, la sua difesa del proprio privilegio. Appunto questa distorsione del desiderio ha il potere di far cambiare aspetto all'albero:

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò.

Un trinomio che tornerà altre volte nella Bibbia.

a) *l'albero era buono da mangiare*: il desiderio della bocca;

b) *gradito agli occhi*: il desiderio degli occhi;

c) *e desiderabile per acquistare saggezza*: il progetto di una sapienza senza obbedienza.

I due desideri è anche in Dt 5, 21 e la sintesi della legge in Rm 7,7, *non desiderare*. La ripresa del trinomio in I *Giovanni*:

Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno! (1 Gv 3, 15-17)

Gli occhi della donna vedono nell'albero la promessa della sapienza, che nasce dalla superbia, dalla prova di tutto. Di fatto i loro occhi si aprono, ma sulla nudità, sul tratto impresentabile della persona:

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

La vita appare ormai possibile soltanto a prezzo di una maschera. I profeti in molti modi denunceranno il carattere finto e inaffidabile della vita comune:

Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti. (Is 6,5)

Principio del male non è la legge, ma la suggestione del serpente, nella lingua di Paolo il peccato ipostatico. La verità rappresentata da questa figura letteraria è l'iscrizione del progetto superbo del desiderio nelle forme della vita comune dei figli di Adamo.

Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte.

Così la legge è santa e santo è giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me?

No davvero! È invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento.

Secondo sviluppo Inizia a questo punto il secondo sviluppo, che ricorre al lessico della divisione interiore dell'uomo.

Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me.

La deprecazione del proprio stato da parte dell'uomo in Adamo (l'io che qui parla certo non è un Paolo autobiografico) si conclude con una invocazione:

Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato.

L'uomo venduto schiavo del peccato invoca un liberatore; Paolo annuncia il vangelo.

Libertà dallo Spirito in Romani 8

Alla descrizione del circolo vizioso del desiderio prepotente, che la legge fatta di divieti scatena, è accostata la figura di un altro uomo capace di realizzare la giustizia della legge; alla *legge del peccato e della morte* è opposta una *legge dello Spirito che dà vita*.

Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte, mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito. (8, 1-4)

Il Figlio ha condannato il peccato nella carne offrendo la propria carne per la vita del mondo; rinunciando a difenderla, l'ha trasformata in carne che serve e non comanda. La giustizia della legge che si adempie in noi, che camminiamo secondo lo spirito e non secondo la carne. Si realizzano le profezie di Ger 31, 31ss e di Ez 36,26ss.

Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. (Ger 31, 33)

... vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti. (Ez 36, 26-27)

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

4. La libertà e il servizio dei fratelli

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri! (Gal 5, 13-15)

Libertà come servizio dei fratelli

La libertà cristiana secondo questo testo di Paolo si esprime nel servizio fraterno. Questa immagine corregge il fraintendimento facile, che concepisce la libertà come esonero dalla necessità di rispondere di sé davanti ai fratelli, riconoscendosi in debito nei loro confronti. Intendere la libertà come esonero da tale necessità equivale a pensarla come autorizzazione a vivere per se stessi, in maniera egocentrica; questo è il senso della vita secondo la carne. Essa non è affatto una vita libera, ma schiava.

La descrizione più precisa della schiavitù in questione è offerta da *Giovanni: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato* (8,34, in genere vv. 31ss) Il testo di Giovanni è illuminante sul tema della libertà in particolare a motivo di questi due aspetti:

a) suggerisce come la libertà abbia bisogno di verità: *conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (vedi anche Gv 18, 37, Pilato e Gesù).

b) la conoscenza della verità che rende liberi si produce non attraverso le parole, ma attraverso la pratica della parola. In Paolo, l'opposizione tra vita secondo la carne e vita secondo lo Spirito non prevede una descrizione delle forme nelle quali si edifica progressivamente il soggetto spirituale.

È vero però che l'alternativa alla vita secondo la carne è descritta in Paolo come vita che si mette al servizio: *mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri*. La carità è ovviamente *agape*, e *agapàn* è il verbo per esprimere il comandamento supremo: *Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso*.

L'amore come servizio

La morale cristiana riconduce tutta la legge al comandamento dell'amore; concepisce l'amore come servizio. Amare significa mettersi al servizio. La categoria del servizio descrive la differenza che separa l'*eros* greco dall'*agape* cristiana: l'*eros* cerca il bene proprio, l'*agape* il bene dell'altro. In realtà le due forme di amore non si oppongono; Benedetto XVI in *Deus caritas est* mostra come *eros* sia all'origine di *agape*; genera *agape* attraverso una pratica. La consuetudine di vita o genera l'*agape*, oppure inevitabilmente finisce. Appunto la concezione di amore come servizio rinnova il nesso antico tra libertà e servizio.

Paolo propone questa immagine della libertà come servizio in *1 Corinzi*, dove oppone la libertà che serve alla più comune immagine della libertà come indifferenza all'altro.

Ma non tutti hanno questa scienza; alcuni, per la consuetudine avuta fino al presente con gli idoli, mangiano le carni come se fossero davvero immolate agli idoli, e così la loro coscienza, debole com'è, resta contaminata. Non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio; né, se non ne mangiamo, veniamo a mancare di qualche cosa, né mangiandone ne abbiamo un vantaggio. Badate però che questa vostra libertà non divenga occasione di caduta per i deboli. Se uno infatti vede te, che hai la scienza, stare a convito in un tempio di idoli, la coscienza di quest'uomo debole non sarà forse spinta a mangiare le carni immolate agli idoli? Ed ecco, per la tua scienza, va in rovina il debole, un fratello per il quale Cristo è

morto! Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro coscienza debole, voi peccate contro Cristo. Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello. (1 Cor 8, 7-13)

Quanto poi alle carni immolate agli idoli, sappiamo di averne tutti scienza. Ma la scienza gonfia, mentre la carità edifica. (1 Cor 8, 1-2)

L'opposizione tra la carità che *edifica*, e scienza che *gonfia*, è uno degli schemi retorici che ritorna più frequentemente nell'esortazione morale di Paolo.

La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine. (1 Cor 13, 4-8)

Servizio dei fratelli e servizio di Dio

La concezione dell'amore cristiano quale servizio del prossimo è determinazione del principio generale: la libertà dello Spirito ha in genere la forma di servizio. La prima determinazione del servizio è data per riferimento a Dio:

Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sì da sottomettervi ai suoi desideri; non offrite le vostre membra come strumenti di ingiustizia al peccato, ma offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio. (Rm 6 12-13)

Ma il servizio di Dio già qui assume il volto di servizio alla *giustizia*, e dunque al fratello. Il servizio libero nei confronti della giustizia si oppone alla soggezione servile al peccato, messa in rilievo dalla simultanea soggezione a una legge; soltanto l'offerta delle nostre membra a Dio rende possibile che il peccato non domini più su di noi (Rm 6, 14). Per denunciare l'equivoco che intende la libertà dalla legge come pretesto per vivere secondo la carne, Rm 6 descrive il comportamento corrispondente come assoggettamento al potere del peccato.

Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? E' assurdo! Non sapete voi che, se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia? Rendiamo grazie a Dio, perché voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso e così, liberati dal peccato, siete diventati servi della giustizia. (Rm 6, 15-18)

Quando infatti eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ma quale frutto raccoglievate allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna. Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore. (6, 20-23)

Il modello cristologico

Il servizio della giustizia è dunque, più concretamente, il servizio dei fratelli. L'idea dell'amore cristiano quale servizio dei fratelli non è certo esclusiva di Paolo; trova invece la sua prima e fondamentale definizione attraverso l'insegnamento di Gesù, e soprattutto attraverso la sua testimonianza personale di Gesù. Richiamo delle tre profezie della passione e delle tre istruzioni ai discepoli. In specie seconda e terza:

Giunsero intanto a Cafarnao. E quando fu in casa, chiese loro: «Di che cosa stavate discutendo lungo la via?». Ed essi tacevano. Per la via infatti avevano discusso tra loro chi fosse il più grande. Allora, sedutosi, chiamò i Dodici e disse loro: «Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti». E, preso un bambino, lo pose in mezzo e abbracciandolo disse loro: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me; chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato». (Lc, 33-36)

Allora Gesù, chiamatili a sé, disse loro: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». (Mc 10, 42-45)

Luca sposta questa istruzione nel contesto della cena; la figura del servizio del Figlio dell'uomo è quella del

servizio a tavola:

Sorse anche una discussione, chi di loro poteva esser considerato il più grande. Egli disse: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve. (Lc 22, 24-27)

Il testo dispone lo sfondo per intendere il gesto profetico della lavanda dei piedi, riferito soltanto da Giovanni.

Quando dunque ebbe lavato loro i piedi e riprese le vesti, sedette di nuovo e disse loro: «Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. In verità, in verità vi dico: un servo non è più grande del suo padrone, né un apostolo è più grande di chi lo ha mandato. (Gv 13, 12-16)

Le radici nell'Antico Testamento

Rilettura del nesso tra servizio di Dio e servizio dei fratelli alla luce dell'alleanza mosaica (vedi Is 6, 1-8 come ripresa di Es 20, 20, 18-21).

Il culto di Israele è la celebrazione dell'alleanza. Rilettura del nesso tra i due servizi attraverso i dieci precetti del decalogo.

a) I comandamenti della prima parte non prescrivono opere. Attraverso precisi divieti tengono aperto lo spazio per il Dio imprevedibile, non immaginabile, in nessun modo figurabile, che dovrà riempirlo. Il quarto comandamento poi mostra come la santificazione di Dio si produca non mediante opere umane, ma correggendo la superstizione delle opere.

b) I comandamenti della seconda tavola riguardano invece l'agire. Esso ha sempre a che fare con i rapporti umani. La tipologia di tali rapporti nei cinque precetti della seconda tavola: i due rapporti primari (uomo/donna, genitori/filgi) e i tre modelli del vincolo umano: a) La *presenza* (non *uccidere*); b) lo *scambio reale* (non *rubare*); c) lo *scambio verbale* (non *non pronunciare falsa testimonianza*).

Servizio e figliolanza: la parabola dei due figli

La parabola dei due figli, o del figliol prodigo, appare assai illuminante a questo riguardo.

** Le parole stupite del padre, di fronte alla protesta del figlio maggiore:

Egli si arrabiò, e non voleva entrare. Il padre allora uscì a pregarlo. Ma lui rispose a suo padre: Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando, e tu non mi hai dato mai un capretto per far festa con i miei amici. Ma ora che questo tuo figlio che ha divorato i tuoi averi con le prostitute è tornato, per lui hai ammazzato il vitello grasso. Gli rispose il padre: Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato». (Lc 15, 28-32)

** La conversione del figlio minore: dal ritorno in atteggiamento di servo alla scoperta stupita della propria figliolanza, dunque della propria libertà (leggi in specie Lc 15, 17-24)

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

1. Un'introduzione: lettura luterana e ricerca recente

Il tema di questo ciclo di incontri è suggerito dall'attenzione a due temi distinti, entrambi di rilievo strategico nel momento presente cattolicesimo.

Il primo tema è il pensiero di Paolo. L'attenzione al tema è raccomandata certo anche da motivi contingenti: sta per concludersi l'anno paolino, un anno convenzionalmente fissato come corrispondente al 2000° anno dalla sua nascita. Ma l'interesse per Paolo non è raccomandato soltanto da motivi celebrativi. Le molte iniziative che sono state promosse per l'anno giubilare hanno avuto sapore soltanto "divulgativo", forse anche meno; soltanto "celebrativo". Non ho l'impressione che sia stato prodotto qualche cosa di effettivamente significativo sotto il profilo dell'approfondimento teorico. Eppure ce ne sarebbe urgente bisogno. E cercherò subito di spiegarne il perché.

Il secondo tema, che è al centro di questi incontri, è la libertà. Esso è raccomandato non da motivi celebrativi, ma di merito. La riflessione sul tema è raccomandata da una crisi obiettiva dell'idea di libertà nel nostro tempo; non solo dell'idea, ma della pratica. Il rischio è che le sempre crescenti libertà plurali – di parola, di pensiero, di movimento, di scelte esistenziali, di cambiare il proprio aspetto, di fabbricare un figlio, magari anche di accelerare la propria morte, di divorziare ovviamente, e così via – si traducano in crescente arbitrio. Come distinguere la libertà dall'arbitrio?

Che cosa c'entra il tema della libertà con quello di Paolo? Moltissimo.

- Anzi tutto la libertà è entrata nel lessico cristiano, e quindi dell'Occidente tutto, attraverso la lingua di Paolo.
- Inoltre il suo messaggio paradossale circa la libertà del cristiano (dalla legge, dal peccato e dalla carne) si mette di traverso nei rapporti tra cattolici e protestanti
- Esso non può essere chiarito se non a prezzo di un approfondimento della riflessione sull'esperienza pratica, dunque sulla dinamica dell'agire e sul concorso decisivo che tale dinamica ha per rapporto alla configurazione dell'identità umana.

La difficoltà appariscente ad uscire dai circoli viziosi della polemica confessionale, a rivedere dunque i luoghi comuni sui quali si consuma il conflitto tra cattolici e protestanti, ha bisogno di un'istruzione antropologica, dunque riferita alla questione dell'agire e della libertà.

Il pensiero di Paolo

Il primo tema è quello del pensiero di Paolo.

Esso ha nella tradizione protestante addirittura il rilievo di un *canone*. I protestanti leggono anche il vangelo, certo; leggono molto meno l'Antico Testamento; Lutero ritiene che tra Legge e Vangelo sussista un rapporto alternativo, a tutto vantaggio del vangelo. L'avvento del vangelo di Gesù determinerebbe la fine del regime antico della Legge. Nella lettera ai Romani è scritto che *il termine della legge è Cristo* (10,4); la traduzione *il termine* è il mezzo per non scegliere tra due interpretazioni alternative, entrambi possibili:

- *la fine della legge è Cristo*
- *oppure il fine della legge è Cristo?*

Qual è il senso giusto? Nell'ottica di Lutero la prima; nell'ottica cattolica invece la seconda.

Nel vangelo di Matteo Gesù dice espressamente: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento* (Mt 5, 17). Questo detto certamente non

risale a Gesù stesso; è posto da Matteo sulla sua bocca, per precisare il senso del suo insegnamento di contro a coloro che pensavano fosse venuto appunto per abolire. Chi erano costoro?

a) Anzitutto gli scribi del partito farisaico, i quali in molte forme si oppongono a Gesù accusandolo appunto di trasgredire la legge, e di disprezzare la legge. Con le parole che *Giovanni* pone sulla bocca dei Giudei: *Questo uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato* (Gv 9,16).

b) Attribuiscono a Gesù la volontà di abolire la legge anche alcuni dei suoi discepoli; Paolo stesso, nella lettura che molti ne danno. Effettivamente nei suoi scritti sono numerose le sentenze sprezzanti nei confronti della legge.

Tra queste sentenze sono anche quelle nelle quali Paolo dice che Cristo ci ha liberati dal giogo della legge; ne cito uno tra i più netti e sorprendenti:

Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. (Gal 5, 1-4)

Il Gesù di Matteo condanna Paolo? ovviamente no; ma l'interpretazione che i cattolici danno del vangelo di Gesù contraddice quella che i protestanti danno del vangelo di Paolo. Essi dicono infatti che la giustificazione viene dalla fede soltanto (*sola fide*) e non dunque dalla pratica della legge; la legge ha assolto un ministero di condanna, che ora è cessato.

L'interpretazione di Paolo ispirata da Lutero, e prima ancora da Agostino, è stata per secoli quella assolutamente prevalente. Essa ha plasmato anche le forme della ricerca erudita del Novecento su Paolo.

I cattolici, che si sono cimentati con gli scritti di Paolo nel complesso soltanto dopo i protestanti, spesso e in molti modi ne hanno recepito l'interpretazione. Certo essi sottolineeranno che essenziale è anche l'agire, sono in tal senso anche le opere; e tuttavia le opere (buone) non nascerebbero dall'obbedienza alla legge, ma da un cuore rettificato ad opera della grazia.

Già Tommaso definiva la *lex nova* del vangelo in questi termini:

Quello che più conta nella legge del Nuovo Testamento, quello in cui consiste tutto il suo valore, è la grazia dello Spirito Santo, che viene data mediante la fede in Cristo.¹

Dunque, mediante la fede sarebbe meritata la grazia, la quale diverrebbe una sorta di legge interiore e non scritta del credente. In tal senso l'agire buono sarebbe soltanto successivo a una giustificazione dell'uomo, che proviene dalla fede soltanto.

Questa comprensione di Paolo comporta alcune conseguenze problematiche, per rapporto alla concezione complessiva della vita umana che ne risulta, e per rapporto alla stessa comprensione del testo di Paolo.

- Una prima serie di conseguenze è il pessimismo antropologico. L'uomo, e già il bambino, al di fuori della fede, sarebbe sempre e solo un peccatore. La visione dell'uomo propria del cristianesimo protestante comporta un sospetto sistematico nei confronti del desiderio naturale, della spontaneità affettiva, dell'*eros*; non a caso, l'opera di Nygren² che pregiudizialmente oppone *eros* ad *agape*, che dunque intende l'amore cristiano come una benevolenza senza desiderio, ha avuto tanto successo.

- Una seconda serie di conseguenze è quella che si riferisce al sospetto sistematico nei confronti della legge, del dovere, e alla fine più in generale nei confronti della forma morale della vita umana, e della visione morale del mondo. La morale ha una cattiva fama nella cultura moderna, e non a caso; essa è stata sostanzialmente proscritta dal novero dei temi di cui deve occuparsi il pensiero; uno dei massimi cespiti di tale cattiva fama è appunto la lettura che Lutero dà di Paolo e del cristianesimo in genere. Non dalle forme dell'agire, né dalla volontà umana, ma soltanto dalla *grazia* di Dio nascerebbe la giustizia umana. È preparato in tal modo il passaggio dall'etica all'estetica, a una visione della vita che mette alla radice la *grazia*, o il *bello*, in ogni modo ciò che seduce.

- Nell'interpretazione luterana di Paolo trova alimento una visione dell'uomo che nettamente separa l'interiore e dall'esteriore, i modi di sentire dai modi di fare, alla fine la religione dalla politica. La legge certo rimane in vigore anche per Lutero; ma rimane in vigore unicamente per riferimento alla vita esteriore,

¹ *Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi*, 106, 1c.

² Ci riferiamo a A. NYGREN, *Eros e Agape* (1930), Il Mulino, Bologna 1971; DE ROUGEMONT D., *L'amore e l'Occidente* (1939), Rizzoli, Milano 1977.

civile e politica, la quale va nettamente separata dalla vita interiore, quella della fede. Il regno della legge è il regno della mano sinistra di Dio; vige in esso il principio della forza e della costrizione. L'esperienza traumatica del nazismo trasmetterà un segnale assai allarmante a questo regime di netta separazione tra fede e politica, che è caratteristico della tradizione luterana. Le chiese luterane si allineeranno nel loro complesso con il nazismo (*Deutschen Christen*); nascerà però un movimento di resistenza, quello della *Chiesa confessante* (*Bekennende Kirche*), illustrata da figure come quelle di Barth, Bonhoeffer; tra i principi affermati nella dichiarazione di Barman, del 1934, c'è anche questa:

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui ci sarebbero settori della nostra esistenza nei quali non appartenremmo a Gesù Cristo ma ad altri signori; settori, in cui non ci sarebbero necessarie la sua giustificazione e la sua santificazione.

Dunque, c'è la riconosciuta necessità di uscire dal regime di separazione tra interiore ed esteriore. La riflessione teologica prodotta da Bonhoeffer in quegli anni espressamente sottolinea la necessità di superare la dottrina della grazia a poco prezzo. Mi riferisco al suo scritto *Sequela*, del 1937, dedicato appunto al tema del prezzo elevato della grazia, che consiste anzitutto nel primo passo: non si può conoscere il comandamento di Dio proclamato da Gesù se non seguendo Gesù stesso, e dunque camminando dietro di lui e apprendendo al suo seguito il prezzo della grazia.

- Finalmente, dalla visione luterana di Paolo vengono conseguenze problematiche anche per rapporto alla concezione della tanto celebrata fede: essa, staccata dalle opere, diventa una fede sentimentale, una mera fiducia interiore, difficilmente verificabile, e proprio a motivo di questa sua in verificabilità tale da esporre l'uomo a incontrollabili dubbi a proposito di se stesso. La tesi della giustificazione mediante la sola fede minaccia di rendere l'uomo sempre più angosciato a proposito della genuinità della propria fede e quindi della propria salvezza.

Questi segnali di crisi dell'interpretazione di Paolo proposta dalla scolastica luterana convenzionale stenta per altro a tradursi in una nuova lettura di Paolo che ottenga un consenso proporzionalmente diffuso. L'ostacolo non è costituito – come è facile intuire – da questioni di ordine filologico, ma da questioni di ordine teorico; più precisamente, le questioni da chiarire riguardano la dottrina dell'uomo, e più precisamente il rilievo dell'agire per rapporto alla identità sintetica dell'uomo.

L'insufficienza degli argomenti filologici è stata messa in ulteriore evidenza dalla nuova ricerca avviata – o in ogni caso, enunciata come un programma – da un paio di decenni a questa parte. Ce ne occuperemo brevemente soltanto dopo aver considerato il secondo tema a cui intendono riferirsi questi nostri quattro incontri.

Il tema della libertà

Il secondo tema è la libertà. L'idea di libertà è entrata nella storia dell'Occidente grazie al cristianesimo.

L'idea di libertà non è soltanto entrata, ma nel passato e fino ad oggi qualifica ha qualificato l'identità stessa dell'Occidente, l'oggetto privilegiato del suo orgoglio identitario. La correttezza politica ci impone di essere non “eurocentrici”, e neppure occidente-centrici; e tuttavia essa non ci impedisce di proclamare a gran voce i diritti soggettivi, i diritti della persona singola dunque come diritti naturali e universali, che debbono essere realizzati presso tutti i continenti e in tutte le culture. Ora quei diritti sono fondamentalmente figli degli ideali liberali, degli ideali di libertà.

Al grande apprezzamento della libertà in Occidente – e sempre più nel mondo intero – corrisponde per altro una crescente evacuazione dell'idea corrispondente. Siamo liberi di fare quello che ci pare; ma non sappiamo fissare la nostra volontà su nulla che ci convinca.

Rappresenta efficacemente l'evacuazione della libertà dell'uomo occidentale un'esperienza se si vuole abbastanza laterale e secondaria della sua vita, ma molto indicativa: mi riferisco alla esperienza della visione della televisione. La grande “libertà” che essa consente, e cioè lo sterminato numero dei canali possibili, pare indurre l'effetto facile che lo spettatore non guardi nulla, ma faccia zapping. Come dobbiamo interpretare questa pratica? Essa corrisponde al difetto di criteri per scegliere; lo spettatore rinuncia a scegliere, e si fa scegliere dallo spettacolo. Egli cambia continuamente canale, sempre da capo distratto dalla visione del singolo spettacolo da un dubbio: forse altrove è meglio!

Così accade anche nella vita in genere: il cittadino cambia sempre da capo canale – cambia relazioni umane, partner, consumi, luoghi di vacanza – mosso dal sospetto che altrove sia meglio. Come nel caso della televisione,

anche in ogni altra scelta della vita il rischio consistente è che il singolo non sappia governare la complessità e si affidi alla forza di seduzione che le singole possibilità esistenziali sanno esercitare su di lui. Il singolo anziché decidere, si fa scegliere; meglio, soltanto auspica che gli capiti la scelta che lo convinca. Il rischio consistente è che passi la vita facendo zapping.

Il rischio è stato denunciato con molta forza da F. Nietzsche. Egli ha formulato in molti modi questa denuncia forte: l'uomo moderno, quello aperto e "democratico", senza certezze dogmatiche e dialogico, sarebbe incapace di volere; avrebbe soltanto voglie, sempre e solo congetturali, sempre esposte all'eventualità di essere cambiate, a fronte dell'emergenza di nuove evidenze, o di nuove sensazioni. Sullo sfondo della denuncia Nietzsche formula anche il grande interrogativo: ma è davvero possibile per l'uomo volere? Che cosa vuol dire volere? Sono questi gli interrogativi sottesi al suo gran discorrere di volontà di potenza.

A fronte di tale evacuazione, che la libertà occidentale conosce a seguito della moltiplicazione delle possibilità esistenziali, a fronte di tale evacuazione che si produce da dentro e non per repressione esteriore, nasce ovvia la domanda: è davvero adeguata la definizione di libertà che appare come la più ovvia a prima vista, quella cioè che la concepisce come il potere di fare quel che si vuole? O non si deve forse definire piuttosto la libertà come il potere di davvero volere quello che si fa?

La libertà oggi è invocata soprattutto come un diritto del soggetto individuale; e come diritto che soprattutto consente di esonerarsi dal dovere nei confronti di altri. L'appello alla libertà serve in tal senso a giustificare un atteggiamento di distanza nei confronti di altri: *Sono forse il guardiano di mio fratello?* così rispose Caino al Signore che gli chiedeva notizie di Abele, suo fratello; Caino rispose dunque che non lo sapeva, che era suo diritto ignorare il fratello; non era infatti il guardiano di lui. La rivendicata libertà dal compito di provvedere al fratello, giudicato come evidentemente eccessivo, dispone lo sfondo per la progressiva indifferenza verso tutti gli altri; e quindi per l'equivalenza tra libertà e assenza di vincoli. Ma è vera libertà quella che risulta dal mero difetto di vincoli? Non si deve invece riconoscere che proprio il difetto di vincoli dispone lo spazio per l'esperienza deludente di un difetto di autorizzazione della vita? Se la mia vita non è attesa da nessuno, io stesso non so che farmene. Disporre di molti beni di consumo, di molti beni dunque che possono essere apprezzati unicamente nella prospettiva della loro attitudine a spegnere una voglia, non basta a riempire di senso la libertà rivendicata.

Una voglia non ha la consistenza di una vera volontà. Il mercato promette al singolo la possibilità di consumare molti beni senza che ne scaturisca per lui alcun impegno, alcun legame; dunque nel segno della libertà. Ma ciò che non lega neppure appare nostro. I beni consumati spengono la voglia; ma con la voglia spengono anche il soggetto, quella "parte" di sé che il soggetto ha investito nella voglia. Per non perdere a piccole dosi tutta la vita, il soggetto ha bisogno di una causa *sacra*; di un a causa alla quale dunque egli possa consacrarsi, e il cui apprezzamento non si riduca alla forma della saturazione della propria voglia.

Nasce un sospetto: che davvero libera – e cioè voluta in maniera incondizionatamente – possa essere soltanto quella vita che assume la forma del servizio, della dedizione dunque senza condizioni a un obiettivo che abbia per rapporto alla mia volontà il valore di un imperativo. Un teorema del genere è certo presente nella tradizione cristiana. Lo formula in maniera sintetica Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptor hominis*; ricordando come tratto di nobiltà del cristiano la sua partecipazione alla regalità di Cristo così si esprime:

Questa dignità si esprime nella disponibilità a servire, secondo l'esempio di Cristo, che *non è venuto per essere servito, ma per servire*. Se dunque alla luce di questo atteggiamento di Cristo si può veramente "regnare" soltanto "servendo", in pari tempo il "servire" esige una tale maturità spirituale che bisogna proprio definirlo un "regnare". Per poter degnamente ed efficacemente servire gli altri, bisogna saper dominare se stessi, bisogna possedere le virtù che rendono possibile questo dominio. La nostra partecipazione alla missione regale di Cristo – proprio al suo "ufficio regale" – è strettamente legata ad ogni sfera della morale, cristiana ed insieme umana. (n. 21)

Il nesso tra libertà e servizio è iscritto alle radici stesse della rivelazione biblica a proposito della libertà. Mi riferisco in particolare all'Esodo: al libro che porta questo nome e all'epopea da esso ricordata. Israele esce dal paese di Egitto e dalla casa di schiavitù per *servire* nel deserto. La formula stereotipa, attraverso la quale l'esodo è sempre da capo ricordato, è nota: *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù*. Il verbo *far uscire* è quello tecnico per dire dell'atto di liberare uno schiavo. Anche il termine *go'el*, usato per riferimento a Dio che libera e alla radice del termine cristiano di *redentore*, è usato per indicare chi paga il prezzo della libertà dello schiavo. La descrizione più concisa e nota della condizione servile in Egitto è quella offerta dal racconto di *Esodo* 1:

Per questo gli Egiziani fecero lavorare i figli d'Israele trattandoli duramente. Resero loro amara la vita costringendoli a fabbricare mattoni di argilla e con ogni sorta di lavoro nei campi: e a tutti questi lavori li obbligarono con durezza. (1, 13-14)

La libertà del popolo non è però l'esito immediato del gesto di liberazione compiuto dal Signore. Un nesso stretto lega il gesto di Dio, la liberazione dalla condizione servile, al servizio al quale è chiamato il popolo di Israele. *Dalla servitù al servizio*³, così felicemente intitola Georges Azou il suo commento al libro dell'*Esodo*. Il nesso positivo e qualificante che lega la *liberazione da* alla successiva *dedizione a* è espressamente affermato in alcuni testi, e risulta dalla struttura complessiva del racconto del libro. Per ciò che si riferisce a testi singoli, ricordiamo a titolo di esempio:

Gli riferirai: Il Signore, il Dio degli Ebrei, mi ha inviato a dirti: Lascia partire il mio popolo, perché possa servirmi nel deserto; ma tu finora non hai obbedito. (Es 7, 16)

Poi il Signore disse a Mosè: «Và a riferire al faraone: Dice il Signore: Lascia andare il mio popolo perché mi possa servire! (Es 7, 26)

Poi il Signore disse a Mosè: «Alzati di buon mattino e presentati al faraone quando andrà alle acque; gli riferirai: Dice il Signore: Lascia partire il mio popolo, perché mi possa servire! (Es 8, 16; vedi anche 9, 1.13; 10, 3.7.26; 12,31)

Fin dall'inizio, nella pericope del roveto, è promessa a Mosè questa meta (intermedia) del viaggio:

«Eccoti il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte». (Es 3,12)

La meta (intermedia) del viaggio è il Sinai, il luogo del culto (*abodà*); il senso sintetico del culto di Israele d'altra parte è la celebrazione di un'alleanza; è dunque la promessa che Israele fa di obbedire alla legge, e in tal modo *servire* appunto Jahwè. Il servizio, nel quale si esprime la libertà d'Israele e insieme trova la sua conferma, evitando che torni ad apparire come meta desiderabile la condizione servile d'Egitto, è quello realizzato dall'obbedienza alla legge, che è come dire che il luogo è la fede, o il timore di Jahwè. Temere Jahwè e obbedire alla legge diverranno infatti presto espressioni equivalenti.

Conferma lo stesso nesso tra servizio in senso culturale e meta del cammino di liberazione la scansione del libro dell'*Esodo*: i cc. 25-31 prima, e poi anche i cc. 35-40 successivi al rinnovo dell'alleanza, sono dedicati alla costruzione della dimora, e dunque al culto⁴.

Al di là degli indici letterari, documento del rischio a cui è esposto il positivo apprezzamento della liberazione dall'Egitto è la ripetuta mormorazione del popolo nel deserto; essa comporta la ritrattazione del consenso che il popolo in prima battuta era parso accordare all'esodo. È possibile evitare che si produca una simile ritrattazione? A quali condizioni? A una sola condizione: che Israele, per apprezzare il vantaggio dell'esodo, non si affidi alla saturazione del desiderio, ma a una parola uscita dalla bocca stessa di Dio. Che riconosca, in altri termini, come i primi beni conosciuti nel cammino della libertà – l'esodo, poi in generale tutti i benefici che rendono possibile il cammino nel deserto – sono gravidi di una promessa e insieme di un comandamento; soltanto attraverso il credito accordato alla promessa e l'obbedienza pratica al comandamento è possibile dal ritornante sospetto nei confronti di Dio.

Il nesso tra la vera libertà e l'esperienza laboriosa del deserto è portato ad evidenza dalle formule usate nel libro del *Deuteronomio*. Esso già mette a frutto le acquisizioni della predicazione profetica; attraverso il riferimento narrativo alla vicenda dei quarant'anni interpreta da capo evidenze dischiuse soltanto dalla successiva vicenda sedentaria; o forse meglio, traendo insegnamento dell'esperienza deludente della monarchia, rende esplicite verità, che pure erano almeno virtualmente iscritte fin dall'inizio nell'esperienza dei quarant'anni. Mi riferisco in particolare ai versetti del capitolo 8, che interpretano i quarant'anni:

Baderete di mettere in pratica tutti i comandi che oggi vi do, perché viviate, diveniate numerosi ed entriate in possesso del paese che il Signore ha giurato di dare ai vostri padri. Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. Il tuo vestito non ti si è logorato addosso e il tuo

³ EDB, Bologna 1968; vedi nello stesso senso il titolo simile di L. MANICARDI, *L'esperienza dell'esodo: liberati per servire*, in «La Libertà», in «Parola Spirito e Vita» 23 (1991) 9-33;

⁴ Vedi in tal senso L. Manicardi, art. cit., p. 18.

piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni. Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te. (Dt 8, 1-5)

La cornice del discorso è, ancora una volta, la raccomandazione di «mettere in pratica tutti i comandi che oggi vi do», perché soltanto una tale pratica consente di vivere, di diventare numerosi ed entrare in possesso della terra promessa; soltanto tale pratica consente dunque di portare a compimento il cammino iniziato per miracolo. L'esortazione è accompagnata qui dal richiamo alla memoria; Israele deve ricordare tutto il cammino che il Signore gli ha fatto percorrere nei quarant'anni nel deserto; con quel cammino il Signore perseguiva l'obiettivo di umiliare il popolo e metterlo alla prova, per portare alla luce quello che fino ad allora rimaneva nascosto nel cuore. Quello che è nascosto viene alla luce appunto attraverso la scelta alternativa, osservanza o no dei suoi comandi. La fame è l'esperienza attraverso la quale occorre passare, per essere in grado di apprezzare la manna, il cibo designato in prima battuta mediante la domanda, *che cos'è?*; appunto quel cibo, che Israele prima non conosceva, introduce alla comprensione della verità nascosta del pane che pure appariva noto, del pane del quale si nutrono i bambini. Attraverso il nuovo pane il popolo deve capire che *l'uomo non vive soltanto di pane, ma vive di quanto esce dalla bocca del Signore*. Attraverso la scuola del deserto Israele deve riconoscere che, *come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te*. Non è qui usato il lessico della libertà, ma quello della figliolanza; libero è appunto il figlio, che sta nella casa per sempre.

L'idea di libertà è entrata in Occidente grazie all'apporto determinante – anche se non esclusivo – del cristianesimo; ma quell'idea si è progressivamente staccata dalle matrici cristiane. Nell'ottica della fede cristiana la libertà appariva strettamente legata al rapporto immediato che il credente ha con il suo Dio; appunto tale rapporto lo emanciperebbe da ogni dipendenza da signori terreni. La libertà nella prospettiva biblica, e quindi anche (almeno in linea di principio) nella prospettiva cristiana, è strettamente legata al servizio: di Dio e rispettivamente dei fratelli. Volere è possibile unicamente a una condizione, che il soggetto abbia nella vita un obiettivo caro, una causa sacra da servire, la quale consenta una dedizione addirittura incondizionata.

Paolo, l'idea di libertà e la “nuova prospettiva”

A fronte della crisi evidente dell'idea di libertà nella esperienza contemporanea conviene tornare alle radici cristiane del lessico della libertà.

Il termine di libertà, d'altra parte, è stato introdotto nel lessico cristiano proprio da Paolo. Egli non solo usa il termine, ma in diverse occasioni caratterizza la sua predicazione intera – o il suo vangelo, come egli si esprime (cfr. Rm 2,16; 2 Tm 2,8) – esattamente quale vangelo della libertà. Fin da principio il suo messaggio si espose a fraintendimenti, esattamente a motivo della sua sconsiderata insistenza sulla libertà. Di tali fraintendimenti egli stesso si occupò nelle sue lettere. Ritornare dunque alla considerazione della sua elaborazione sul tema della libertà promette di apportare chiarimenti preziosi, alla comprensione dei tratti specifici che assume l'idea di libertà nella prospettiva cristiana, e certo anche alla comprensione del tanto frainteso messaggio di Paolo a proposito della giustificazione.

Per quel che si riferisce alla comprensione della idea cristiana di libertà in genere, si deve subito sottolineare che essa certo non ha la fisionomia dell'emancipazione del cristiano da ogni dovere; ha invece la fisionomia della contrazione del debito cristiano in una sola direzione, o in una duplice direzione: Dio e il prossimo. Del debito verso il prossimo Paolo dice espressamente: *Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge* (Rm 13,8).

Che quello dell'amore possa essere considerato un debito forse stupisce; il pensiero comune oggi ritiene infatti che l'amore non possa essere altro che spontaneo, mentre il debito corrisponde a un obbligo; il tratto singolare della morale cristiana – e di quella paolina in specie – è proprio questo: tra debito e spontaneità non sussiste alcuna contraddizione. Quanto poi all'amore di Dio, la formula dello *shemà Israel* chiaramente segnala come esso sequestri tutte le energie dell'uomo: *Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze* (Dt 6, 4-5).

Come si possa comandare l'amore, che cosa significhi un tale comando, e che cosa voglia dire che un tal comando, lungi dal mortificare la libertà, è la condizione essenziale perché la libertà diventi possibile – tutto questo si può comprendere soltanto ripercorrendo con pazienza la genealogia della dottrina di Paolo sulla libertà.

Il difetto delle esposizioni correnti ci sembra essere quello di voler ricostruire il pensiero di Paolo a procedere da presupposti troppo dubbi.

Krister Stendahl

Questo è vero per l'impostazione luterana convenzionale. Ha sostanziale ragione sotto tale profilo la critica che ad essa rivolge Krister Stendahl in un contributo che ha ormai oltre quarant'anni e che sta all'origine della nuova ricerca sui Paolo⁵.

Egli denuncia l'anacronismo dell'immagine di Paolo quale uomo interiormente lacerato. La sterilità della legge, e quindi la sua conseguente caducità, non derivano affatto a suo giudizio da una pretesa esperienza di divisione interiore conosciuta dal Paolo fariseo; la tesi della sterilità della legge registrerebbe invece quest'evidenza: i Giudei non sono affatto migliori dei pagani. Il confronto tra pagani e giudei, d'altra parte, non si produce per Paolo a procedere dalla prospettiva della coscienza personale e dal suo rapporto con Dio; una prospettiva come questa non sarebbe in alcun modo accessibile al giudizio degli uomini; si produce invece per riferimento alle forme complessive della vita comune realizzate dai due popoli. L'unica economia di salvezza sarebbe in tal senso quella aperta da Gesù Cristo. Il teorema che dichiara l'obsolescenza della legge nascerebbe dalla negazione della necessità di divenire Giudei per accedere alla grazia di Cristo, e dunque al superamento della divisione etnica, che la legge giudaica pareva sancire.

Il senso di colpa, e dunque l'enfasi posta sul presunto peso opprimente del peccato, nascerebbe per Stendahl soltanto con Agostino; la prospettiva interiore da lui disegnata troverebbe poi approfondimento sistemico nel medioevo, nel quadro della esasperata disciplina penitenziale del tempo.

Le considerazioni che egli propone per caratterizzare l'esperienza della colpa che ossessiona Lutero e tutto il medioevo sono piuttosto sommarie; ma pertinente appare il suo argomento di fondo: una tale esperienza non è quella di Paolo, né prima della conversione, né tanto meno poi. Non ci sono testi autobiografici che possano raccomandare la figura di Paolo come un uomo tormentato e interiormente diviso. Una figura di Lutero come questa è possibile soltanto dando una lettura psicologica di Rm 7; ora questa lettura è certo abusiva. La conclusione è radicale:

... per secoli l'occidente ha supposto in modo erroneo che gli scrittori biblici si confrontassero con problemi che sono senza dubbio nostri, ma che non hanno mai fatto parte della loro consapevolezza.⁶

Stendahl prospetta a questo punto una possibile obiezione, alla quale potrebbe ricorrere chi ha a cuore una tradizione tanto cospicua come quella di Lutero e vuole evitare l'esito di una sua cassazione in radice:

Si potrebbe sostenere, naturalmente, che questi uomini dell'antichità, senza saperlo, si trovassero di fronte agli stessi problemi che abbiamo noi, dato che l'uomo è sempre lo stesso nel fluire dei secoli.

All'obiezione oppone la qualità solo positiva della ricerca storica:

... lo storico si preoccupa giustamente di sottolineare l'importanza di avere un quadro adeguato di ciò che quelle persone erano convinte di dire. Lo storico sarà sempre sospettoso di ogni forma di "attualizzazione", sia essa fatta per scopi apologetici, dottrinali o psicologici⁷.

Senza pregiudizio per la necessità che si affronti la questione ermeneutica e la si articoli in maniera precisa con il momento logicamente previo della ricostruzione storica, rimane pertinente il dubbio sollevato da Stendahl: che la sintesi del pensiero di Paolo alla quale ci ha abituati la teologia luterana corrisponda alla sua esperienza appare dubbio.

Si dovrà però rispondere a questo interrogativo: supposto pure che il pensiero di Paolo nasca da altro che dalla sua divisione interiore, nasca dal rapporto tra giudei e pagani, come escludere che il chiarimento di tale questione comporti per sua natura il superamento della figura della legge propria della tradizione giudaica? Esattamente quella figura, infatti, è all'origine del vanto giudaico nei confronti dei pagani. Non potrebbe essere accaduto che proprio tale superamento abbia condotto al riconoscimento che la legge non ha alcun significato univoco, a monte rispetto alla qualità che assume la coscienza di chi è impegnato nella sua osservanza? E non potrebbe essere stato proprio un tale approfondimento a propiziare in Paolo il senso di

⁵ K. STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Philadelphia 1976, pp. 78-96; il contributo era già apparso in «Harvard Theological Review» 56 (1963) 199-215; esso è disponibile anche in traduzione italiana, K. STENDAHL, *L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente*, in IDEM, *Paolo tra gli Ebrei e i pagani*, Claudiana, Torino 1995, pp. 21-45, dalla quale citiamo.

⁶ P. 43.

⁷ *Ibid.*

colpa, riferito al suo passato di fariseo, che in effetti non doveva conoscere ancora Saulo nel momento della pratica farisaica della legge? Non appare comprensibile, e addirittura prevedibile a priori, che Paolo esprima una denuncia severa della pretesa dei suoi correligionari di un tempo, d'essere migliori dei pagani? Alla luce della nuova visione, che la fede in Gesù Cristo genera del suo stesso passato farisaico, non doveva esso apparirgli di necessità come un passato ipocrita? È ragionevole pensare che a Paolo convertito la precedente sicurezza di fariseo dovesse apparire ora come una deprecabile illusione.

(b) Sanders

La nuova prospettiva di lettura di Paolo trova positiva e distesa realizzazione soltanto nella ricerca di Sanders. Nel suo caso, la collocazione di Paolo sullo sfondo della dialettica tra i due popoli, giudei e gentili, è propiziata da una precisa conoscenza delle fonti giudaiche. La sua ipotesi di fondo è appunto questa: le fonti giudaiche getterebbero una luce nuova e decisiva sulla figura di Paolo fariseo, e quindi anche sulla critica che egli, divenuto cristiano, rivolge alla tradizione giudaica relativa alla legge. Il suo studio su *Paolo e il Giudaismo*⁸ ha goduto di un successo sorprendente, eccessivo. Nonostante la gran messe di testi citati, la lettura del giudaismo che Sanders propone non appare convincente; soprattutto, non è in alcun modo istruita dalla conoscenza del vangelo di Gesù. Il successo dell'opera è dovuto all'uso abbondante di fonti giudaiche e al trasparente atteggiamento simpatetico nei confronti del Giudaismo.

I limiti di fondo che viziano la ricerca di Sanders sono due: il difetto di un interesse teologico e insieme il difetto di interesse antropologico.

a) La negazione di ogni interesse teologico è dichiarata. La sua ricerca si propone come ricerca di carattere storico positivo; riprendendo un luogo comune diffuso, Sanders sostiene che la conoscenza storica potrebbe e dovrebbe sospendere ogni riferimento a convinzioni religiose personali.

b) Questa negazione induce inevitabilmente l'altra, che rimuove cioè ogni riferimento alla prospettiva propriamente teorica, dunque alla prospettiva della verità. L'immagine che egli ha della conoscenza storica è rigorosamente positiva, dunque positivistica. Una visione come questa appare obsoleta, all'indomani della grande ondata del pensiero ermeneutico che caratterizza la seconda metà del Novecento. L'assunto condanna la ricerca su Paolo e sul giudaismo coevo ad assumere la forma di ricerca solo linguistica. L'immagine di Paolo e del suo pensiero, alla quale giunge, ha la figura di un relitto archeologico senza interesse per l'uomo di oggi, per la sua comprensione di Dio, della religione e della esperienza tutta.

La tesi di fondo di Sanders può essere riassunta in poche affermazioni. L'esegesi cristiana, egemonizzata dalla tradizione protestante, attribuisce a Paolo una concezione della legge assolutamente distante da quella del giudaismo coevo, e anche da quella sottesa alla sua critica alla legge. La concezione è quella che vede nella legge la norma a cui le opere debbono conformarsi per giustificare chi le compie; per rapporto a tale immagine della legge Paolo affermerebbe la sua tesi della decadenza della fede a vantaggio della sola fede. Di contro a tale lettura, Sanders sostiene che già nel giudaismo, in tutte le sue correnti, la concezione della legge comporta il riconoscimento che principio della giustizia non sono le opere, ma solo l'iniziativa preveniente di Dio.

La legge avrebbe per il giudaismo la funzione di fissare le condizioni non per *entrare* nell'alleanza, e dunque per essere giustificato, ma solo per *rimanere* in essa. In tal modo è annullata ogni necessità dell'agire per entrare nella alleanza; è riconosciuta soltanto la possibilità che con le opere (cattive) si decada dall'alleanza. In tal modo è ancora una volta sconnessa la fede dall'agire.

Il nostro proposito è quello di mostrare:

d) che l'agire è assolutamente rilevante in ordine alla appropriazione della grazia; la fede, che giustifica, è inseparabile dall'agire;

e) che l'agire necessario alla giustificazione è agire le cui condizioni debbono essere poste mediante la vicenda effettiva attraverso la quale il singolo giunge alla decisione; quelle condizioni mancano ai figli di Adamo e sono disposte da Gesù.

f) In tal senso appunto Gesù libera l'uomo da una condizione servile.

⁸ Lo studio in questione, E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (1977, 1984³), ed. it. a c. di M. Pesce, Paideia, Brescia 1986, è il primo; segue E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico. Studio comparativo su modelli religiosi*, (1983), tr. it. Paideia, Brescia 1989, che già risponde ad alcune critiche suscitate dal primo studio; si aggiunge una raccolta di studi, E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, SCM/Trinity, 1990, non tradotta; l'autore ha prodotto anche un piccolo saggio di carattere divulgativo, E.P. SANDERS, *San Paolo* (1991), a cura di M. Pesce, tr. it. di P. Ursino, Melangolo, Genova 1997.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

2. Gli inizi: difesa della libertà del pagano dalla legge

Riprendo l'ultima parte (non svolta) dello schema precedente: e dunque la “nuova prospettiva” su Paolo che si stacca dalla vulgata luterana. A questo scopo merita tuttavia fermarsi prima un poco a tratteggiare meglio la vulgata luterana. Essa riguarda tutti gli aspetti della dottrina paolina, non solo il tema della libertà, ma anche quel tema.

Il pensiero di Paolo secondo Lutero

Da Paolo Lutero apprende – per quel che qui ci interessa – per un lato il teorema del *servo arbitrio*; per altro lato quello della *libertà del cristiano*. Alludo in tal modo al titolo di due saggi distinti dedicati da Lutero al tema della libertà.

(c) Il primo saggio è quello intitolato *La libertà del cristiano*: è del 1520; nel gennaio di quell'anno si riunì a Roma il primo concistoro contro Lutero; in giugno fu emanata la bolla *Exsurge Domine*, che intimava a Lutero di ritrattare ufficialmente le sue posizioni, pena la scomunica. Nell'agosto dello stesso anno Lutero replica pubblicando la lunga lettera *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca: del miglioramento dello Stato cristiano*, con la quale invitava i nobili, i capi tutti della Germania alla lotta contro la Chiesa di Roma, contestando il primato del papa, il monachesimo e il celibato clericale; nuovamente stigmatizza i mali di Roma e confessa di aver voluto «assalire violentissimamente il papa, come l'Anticristo». Segue, in ottobre, il trattato teologico *De captivitate babilonica*, nel quale Lutero passa in rassegna i sacramenti, accettandone soltanto tre: battesimo, eucarestia e penitenza, ma soprattutto l'ultimo in forma molto relativizzata. Sempre nel 1520 Lutero pubblica *Della libertà del cristiano*, in cui propone una netta scissione tra vita spirituale, completamente libera, e vita corporale, soggetta all'amore per il prossimo e quindi vincolata. Il cristiano è libero nell'interiorità, ma schiavo esteriormente. L'umanità è concepita come una massa di dannati, dove il male impera. La sua concezione dell'uomo appare assai pessimistica, vede dappertutto la presenza del diavolo nel mondo. Per rapporto a questa visione fosca s'intende la sua concezione del potere politico, che deriva direttamente da Dio; anche se i principi non si comportano in maniera retta, occorre in ogni caso obbedire; ed essi debbono comunque punire chi si oppone. I ministri della parola di Dio invece non possono proporla altro che nel segno della libertà.

Affinché possiamo comprendere a fondo che cosa sia un uomo cristiano, e la libertà che Cristo gli ha acquistata e donata, della quale molto scrive Paolo, stabilirò le due proposizioni seguenti:

- Un cristiano è un libero signore sopra ogni cosa, e non è sottoposto a nessuno.
- Un cristiano è un servo volonteroso in ogni cosa, e sottoposto a ognuno.

Queste due proposizioni si trovano chiaramente in Paolo, I Cor. 9: «Io sono libero in ogni cosa, e mi son fatto servo ad ognuno».

Parimenti in Rm 13: «Non dovete essere debitori di alcuna cosa e nessuno, se non di amarvi gli uni gli altri». Ma l'amore è servizievole e sottoposto a colui che ama. Così anche di Cristo, in Galati 4: «Dio ha mandato il suo Figliuolo nato da una donna, e lo ha fatto soggetto alla legge».

Per intendere queste due affermazioni contraddittorie della libertà e della sottomissione dobbiamo considerare che ogni cristiano ha una doppia natura, spirituale e corporale. Secondo l'anima, è detto uomo spirituale, nuovo, interiore; secondo la carne e il sangue, è detto uomo corporale, vecchio ed esterno. E a motivo di questa differenza si dicono di lui nella Scrittura cose del tutto contrarie tra loro, come ho detto ora della libertà e soggezione.

(d) Il secondo scritto sulla libertà, il *de servo arbitrio*, del 1525, risponde al *de libero arbitrio* di Erasmo. Nella realizzazione di quest'opera Lutero mise tutto se stesso; essa gli fu sempre particolarmente cara fra tutte. Assai più che opera di teologia sistematica, appare formalmente opera di teologia biblica, molto aderente alla lettera degli scritti di Paolo. Non deve però ingannare la forma: nella forma del discorso "scientifico" Lutero pronuncia in realtà un'arringa appassionata in difesa della causa per la quale ha optato fin dall'inizio della sua "protesta".

Occorre a tale riguardo ricostruire la sua prima vicenda. Lutero, nella sua prima esperienza di monaco agostiniano, ha vissuto un cristianesimo ossessivo; il pensiero ossessivo era più precisamente quello della salvezza personale; l'ossessione era il sentimento della colpa, l'onnipresenza del diavolo, il dubbio ingovernabile a proposito della qualità delle proprie vere intenzioni. Lutero cercò e trovò elementi per elaborare questa ossessione della colpa nel pensiero di Agostino; in particolare dell'ultimo Agostino, quello della polemica anti-pelagiana, dunque centrata sui grandi temi del peccato, della grazia e della predestinazione.

Divenuto dottore in teologia e iniziato l'insegnamento nel 1513, trovò la soluzione liberante dalle sue angosce commentando le lettere di Paolo ai suoi studenti. Decisiva fu la lettera ai Romani, e il teorema li chiaramente enunciato: *il giusto vivrà della fede*. Da allora il senso complessivo del cristianesimo mutò profondamente ai suoi occhi. Lo sforzo per ottenere la propria salvezza attraverso le buone opere, dunque mediante l'adempimento della legge di Dio, è effettivamente impossibile; la malvagità umana è radicale e incorreggibile. Alla domanda originaria di Lutero – che fare per essere salvati dalla perdizione? che fare per essere giusti ai suoi occhi? – risponde appunto la dottrina della giustificazione mediante la fede. L'uomo non può fare proprio nulla per salvarsi; tutte le sue opere sono dettate dal desiderio distorto (la *concupiscentia*); anche occasionali opere conformi alla legge non sono buone, perché dettate dalla paura dell'Inferno, piuttosto che dall'amore di Dio. I desideri cattivi, più sono repressi, più si fanno sentire. Le opere sono inutili per la salvezza; sono manifestazione della malvagità umana; la salvezza la si può ottenere *sola fide*, secondo il principio chiaramente fissato da Paolo. Con il peccato originale la ragione umana si è corrotta e non può far altro che essere serva del male: l'arbitrio dell'uomo è secondo Lutero servo del male e non potrà mai scegliere il bene.

Quanto a me, io lo confesso: se la cosa fosse possibile, non vorrei che mi fosse dato il libero arbitrio o che a mia disposizione fosse lasciato alcunché, con cui poter tendere alla salvezza, non solo perché non avrei la capacità di resistere e conservarlo fra tante avversità e pericoli e fra tanti assalti diabolici, poiché, essendo un solo demonio più forte di tutti gli uomini, nessuno degli uomini si salverebbe, ma perché, anche se non ci fossero pericoli, avversità, demoni, io sarei costretto a travagliarmi continuamente nell'incertezza e a dare pugni nell'aria: infatti la mia coscienza, anche se vivessi e operassi eternamente, mai potrebbe conseguire una tranquilla certezza di quanto dovesse fare per soddisfare Dio. E, qualunque opera avessi compiuto, sussisterebbe sempre lo scrupolo se ciò piacesse a Dio, o se Egli richiedesse qualcosa di più, così come prova l'esperienza di tutti coloro che si sono dati alle opere e come io ho dovuto apprendere in tanti anni con grave mia sofferenza.

Ma ora, poiché Dio ha avvocato a sé la mia salvazione, escludendola dal mio arbitrio, e ha promesso di salvarmi non a motivo delle mie opere e del corso della mia vita, ma per la sua grazia e misericordia, io sono tranquillo e sicuro che Egli mi sarà fedele e non mi mentirà, e inoltre così possente e grande, che nessun demonio, nessuna avversità potranno piegarlo o strapparmi a Lui. "Nessuno, Egli dice (*Giovanni*, 10, 28 e segg.), me li strapperà di mano, perché il Padre, che mi li ha dati, è più grande di tutti". Così avviene che, se non tutti, alcuni però, anzi molti, vengano salvati, mentre per la forza del libero arbitrio non sarebbe preservato addirittura nessuno, ma saremmo dannati tutti, dal primo all'ultimo.

Noi siamo dunque tranquilli e sicuri di piacere a Dio, non per merito delle nostre opere, ma per il favore della misericordia da Lui promessaci, e, anche se avremo fatto meno del dovuto e agito male, siamo certi che Egli non ci imputerà questo, ma ci perdonerà e correggerà paternamente. Questa è la glorificazione di tutti i Santi nel Dio loro.

Paolo e la “nuova prospettiva”

L'interpretazione di Paolo che nasce da questa vulgata luterana è messa in discussione in una parte della letteratura esegetica recente. La contestazione ha certo ragioni pertinenti; mi pare però che rimanga lontana da una comprensione adeguata dei testi di Paolo, e dell'apporto che il pensiero di Paolo e la tradizione cristiana in genere hanno dato alla nascita e al successo del concetto moderno di libertà.

Il lessico della libertà entra nella tradizione cristiana a procedere soprattutto da Paolo, che ne fa grande uso. Il suo messaggio sul tema è fin da principio esposto a fraintendimenti. Più precisamente, è inteso quasi egli affermasse – come afferma Lutero – che l'obiettivo di rendere giuste le opere sarebbe impossibile, e che dunque non vale la pena neppure di tentare. Il cristiano sarebbe in tal senso esonerato da ogni obbligo legale. La libertà affermata da Paolo in realtà non comporta in alcun modo l'esonero da ogni debito; comporta semmai la contrazione del debito in una direzione sola, o in una duplice direzione, Dio e il prossimo:

Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (Dt 6, 5)

Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge (Rm 13,8).

Il debito è istituito dalla presenza, o dalla prossimità dell'altro, non invece da un principio di carattere generale, come appare appunto la legge, proclamata sul monte.

La “nuova prospettiva” vuole correggere appunto l'impostazione luterana. Cerca di farlo però senza entrare nel merito di una riflessione di carattere teorico sull'agire e la sua norma morale. Il primo denominatore comune dei rappresentanti di tale prospettiva è la negazione che le affermazioni di Paolo a proposito della giustificazione mediante la fede nascano da un'esperienza ossessiva della colpa quale quella conosciuta da Lutero. Il secondo denominatore comune è la negazione che la concezione della legge propria del giudaismo attribuisca alla legge stessa il compito di provvedere alla giustificazione dell'uomo. La legge non serve a rendere giusti, ma a conservare giusti, e cioè a conservare nella condizione di eletti, nella quale si è introdotti grazie alla iniziativa preveniente e gratuita di Dio.

(b) Krister Stendahl

Quale iniziatore remoto della nuova prospettiva è riconosciuto Krister Stendahl, per un suo articolo che risale a oltre quarant'anni fa; esso porta il titolo significativo *L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente*⁹; il titolo allude a un nesso, che intende mettere in discussione: quello tra cultura moderna del soggetto e pensiero di Paolo. Esprime una denuncia nei confronti dell'immagine di Paolo quale uomo interiormente lacerato; essa sarebbe assolutamente anacronistica e proiettiva; la proiezione prima che di Lutero è ovviamente di Agostino. Paolo non avrebbe affatto conosciuto un'esperienza di colpa inesorabile e di divisione interiore. La sterilità della legge, e quindi la sua conseguente caducità, non derivano affatto a suo giudizio da una pretesa esperienza di divisione interiore conosciuta dal Paolo fariseo. La denuncia appare sostanzialmente pertinente.

Meno pertinente è l'interpretazione alternativa: la tesi che Paolo che proclama, la sterilità della legge, nascerebbe dalla registrazione di questa evidenza: i Giudei non sono affatto migliori dei pagani. Il sotteso confronto tra pagani e giudei, d'altra parte, non si produce agli occhi di Paolo a

⁹ K. STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Philadelphia 1976, pp. 78-96; il contributo era già apparso in «Harvard Theological Review» 56 (1963) 199-215; esso è disponibile anche in traduzione italiana, K. STENDAHL, *L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente*, in IDEM, *Paolo tra gli Ebrei e i pagani*, Claudiana, Torino 1995, pp. 21-45, dalla quale citiamo.

procedere dalla considerazione della coscienza del singolo nel suo rapporto con Dio; una prospettiva come questa non sarebbe in alcun modo accessibile al giudizio degli uomini; si produce invece per riferimento alle forme complessive della vita comune realizzate dai due popoli.

L'unica economia di salvezza sarebbe in tal senso quella aperta da Gesù Cristo. Il teorema che dichiara l'obsolescenza della legge nascerebbe dalla negazione della necessità di divenire Giudei per accedere alla grazia di Cristo, e dunque dal superamento della divisione etnica che la legge giudaica pareva sancire. Un testo eloquente a tale riguardo è il passo della lettera ai Romani, in cui Paolo afferma appunto che per i Giudei avere la legge non è affatto un vantaggio.

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. Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio vangelo. (Rm 2, 14-16)

Il senso di colpa, l'enfasi posta sul presunto peso opprimente del peccato, nascerebbe per Stendahl soltanto con Agostino; la prospettiva interiore da lui disegnata troverebbe poi approfondimento sistemico nel medioevo, nel quadro della esasperata disciplina penitenziale del tempo.

Le considerazioni che egli propone per caratterizzare l'esperienza della colpa che ossessiona Lutero e tutto il medioevo sono piuttosto sommarie; appare però pertinente l'argomento di fondo: una tale esperienza non è quella di Paolo, né prima della conversione, né tanto meno poi. Non ci sono testi autobiografici che possano raccomandare la figura di Paolo come un uomo tormentato e interiormente diviso. Una figura di Lutero come questa è possibile soltanto dando una lettura psicologica di Rm 7; ora questa lettura è certo abusiva. La conclusione è radicale:

... per secoli l'occidente ha supposto in modo erroneo che gli scrittori biblici si confrontassero con problemi che sono senza dubbio nostri, ma che non hanno mai fatto parte della loro consapevolezza.¹⁰

Stendahl prospetta a questo punto una possibile obiezione, alla quale potrebbe ricorrere chi ha a cuore una tradizione tanto cospicua come quella di Lutero e vuole evitare l'esito di una sua cassazione in radice:

Si potrebbe sostenere, naturalmente, che questi uomini dell'antichità, senza saperlo, si trovassero di fronte agli stessi problemi che abbiamo noi, dato che l'uomo è sempre lo stesso nel fluire dei secoli.

All'obiezione oppone la qualità solo positiva della ricerca storica:

... lo storico si preoccupa giustamente di sottolineare l'importanza di avere un quadro adeguato di ciò che quelle persone erano convinte di dire. Lo storico sarà sempre sospettoso di ogni forma di "attualizzazione", sia essa fatta per scopi apologetici, dottrinali o psicologici¹¹.

Senza pregiudizio per la necessità che si affronti la questione ermeneutica e la si articoli in maniera precisa con il momento logicamente previo della ricostruzione storica, rimane pertinente il dubbio sollevato da Stendahl: che la sintesi del pensiero di Paolo alla quale ci ha abituati la teologia luterana corrisponda alla sua esperienza appare dubbio.

Si dovrà però rispondere a questo interrogativo: supposto pure che il pensiero di Paolo nasca da altro che dalla sua divisione interiore, nasca dal rapporto tra giudei e pagani, come escludere che il chiarimento di tale questione comporti per sua natura il superamento della figura della legge propria della tradizione giudaica? Esattamente quella figura, infatti, è all'origine del vanto giudaico nei confronti dei pagani. Non potrebbe essere accaduto che proprio tale superamento abbia condotto al riconoscimento che la legge non ha alcun significato univoco, a monte rispetto alla qualità che assume la coscienza di chi è impegnato nella sua osservanza? E non potrebbe essere stato proprio un tale approfondimento a propiziare in Paolo il senso di colpa, riferito al suo passato di fariseo, che in effetti non doveva conoscere ancora Saulo nel momento della pratica farisaica della legge? Non appare comprensibile, e addirittura prevedibile a priori, che Paolo esprima una denuncia severa

¹⁰ P. 43.

¹¹ *Ibid.*

della pretesa dei suoi correligionari di un tempo, d'essere migliori dei pagani? Alla luce della nuova visione, che la fede in Gesù Cristo genera del suo stesso passato farisaico, non doveva esso apparirgli di necessità come un passato ipocrita? È ragionevole pensare che a Paolo convertito la precedente sicurezza di fariseo dovesse apparire ora come una deprecabile illusione.

(b) Sanders

La nuova prospettiva di lettura di Paolo trova positiva e distesa realizzazione soltanto nella ricerca di Sanders. Nel suo caso, la collocazione di Paolo sullo sfondo della dialettica tra i due popoli, giudei e gentili, è propiziata da una precisa conoscenza che Sanders ha delle fonti giudaiche. La sua ipotesi di fondo è appunto questa: quelle fonti getterebbero nuova e decisiva luce sulla figura di Paolo fariseo, e quindi anche sulla critica che, divenuto cristiano, egli rivolge alla tradizione giudaica relativa alla legge. Il suo studio su *Paolo e il Giudaismo*¹² ha goduto di un successo sorprendente, a mio giudizio anche eccessivo. Nonostante la gran messe di testi citati, la lettura del giudaismo che Sanders propone appare decisamente poco convincente. Soprattutto, essa non è in alcun modo istruita dalla conoscenza del vangelo di Gesù, e dalla critica che Gesù oppone alla interpretazione farisaica della legge. Il successo dell'opera è dovuto all'uso abbondante di fonti giudaiche e al trasparente atteggiamento simpatetico nei confronti del Giudaismo.

Due limiti di fondo viziano la ricerca di Sanders: l'assenza di un interesse propriamente teologico, e cioè teorico, per il tema della legge; e quindi l'impossibilità di apprezzare lo stesso apporto della rivelazione cristiana, e paolina in specie, alla comprensione dell'esperienza umana universale.

a) La negazione di ogni interesse teologico è espressamente dichiarata. La sua ricerca si propone come ricerca di carattere storico positivo; riprendendo un luogo comune diffuso, Sanders sostiene che la conoscenza storica potrebbe e dovrebbe sospendere ogni riferimento a convinzioni religiose personali.

b) Questa negazione induce inevitabilmente l'altra, che rimuove cioè ogni riferimento alla prospettiva propriamente teorica, dunque alla prospettiva della verità. L'immagine che egli ha della conoscenza storica è rigorosamente positiva, dunque positivista. Una visione come questa appare decisamente obsoleta, specie all'indomani di quella grande ondata del pensiero ermeneutico, che caratterizza la seconda metà del Novecento. L'assunto condanna la ricerca su Paolo e sul giudaismo coevo ad assumere la forma di ricerca solo linguistica. L'immagine di Paolo e del suo pensiero, alla quale giunge, ha la figura di un relitto archeologico senza interesse per l'uomo di oggi, per la sua comprensione di Dio, della religione e della esperienza tutta.

La tesi di fondo di Sanders può essere riassunta in poche affermazioni. L'esegesi cristiana, egemonizzata dalla tradizione protestante, attribuisce a Paolo una concezione della legge che appare assolutamente distante da quella del giudaismo coevo, e anche da quella sottesa alla sua stessa critica alla legge. La concezione protestante è quella che vede nella legge la norma a cui le opere debbono conformarsi per giustificare chi le compie; per rapporto a tale immagine della legge Paolo affermerebbe la sua tesi della decadenza della fede a vantaggio della sola fede. Di contro a tale lettura, Sanders sostiene che già nel giudaismo, in tutte le sue correnti, la concezione della legge comporta il riconoscimento che principio della giustizia non sono le opere, ma solo l'iniziativa preveniente di Dio.

La legge avrebbe per il giudaismo la funzione di fissare le condizioni per *rimanere* nell'alleanza, e invece quella di fissare le condizioni per *entrare* in essa, e dunque per essere giustificato. Mediate una tale tesi è negato che le forme dell'agire un rilievo e una necessità originarie per entrare

¹² Lo studio in questione, E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (1977, 1984³), ed. it. a c. di M. Pesce, Paideia, Brescia 1986, è il primo; segue E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico. Studio comparativo su modelli religiosi*, (1983), tr. it. Paideia, Brescia 1989, che già risponde ad alcune critiche suscitate dal primo studio; si aggiunge una raccolta di studi, E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, SCM/Trinity, 1990, non tradotta; l'autore ha prodotto anche un piccolo saggio di carattere divulgativo, E.P. SANDERS, *San Paolo* (1991), a cura di M. Pesce, tr. it. di P. Ursino, Melangolo, Genova 1997.

nell'alleanza; è riconosciuta soltanto la possibilità che a motivo delle opere (s'intende cattive) si possa uscire dall'alleanza. In tal modo è introdotta ancora una volta una sconnessione tra la fede e l'agire.

Il proposito della nostra rilettura di Paolo sul tema della libertà è invece quello di mostrare:

- g) Anzitutto che l'agire è assolutamente rilevante in ordine alla appropriazione della grazia; la fede, che giustifica, è inseparabile dall'agire;
- h) che l'agire necessario alla giustificazione è agire le cui condizioni debbono essere poste mediante la vicenda effettiva attraverso la quale il singolo giunge alla decisione; quelle condizioni mancano ai figli di Adamo e sono disposte da Gesù.
- i) In tal senso appunto Gesù libera l'uomo da una condizione servile.

L'origine: difesa della libertà dalla legge

Paolo difende l'immunità dei pagani convertiti dalla *legge*. Più precisamente, difende la loro immunità da quelle osservanze, che noi facilmente qualifichiamo come esteriori. Appunto tali osservanze permettono di distinguere chi è giudeo da chi non lo è. L'espressione sintetica di tali osservanze esteriori è la circoncisione. Le determinazioni materiali della legge esteriore sono quelle che concretano la disciplina del puro e dell'impuro.

Questo aspetto della legge era quello assolutamente più curato dai rabbini, e in particolare dai rabbini di indirizzo farisaico, i più zelanti nei conforti della legge. È da considerare per altro che negli stessi testi canonici della Bibbia la redazione più recente della tradizione mosaica era appunto quella sacerdotale (*Levitico*), dunque quella che metteva l'accento esattamente su questo aspetto della legge: essa separa il puro da chi è impuro.

Questo aspetto della legge è insieme quello per rapporto al quale vivace è stata la polemica di Gesù nei confronti degli scribi. Cito un paio di testi più significativi.

In Mc 7 espressamente è detto che Gesù *dichiarava così mondi tutti gli alimenti*; così come? attraverso la sua sentenza che: *non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo* (cfr. Mc 7, 15.19). L'abolizione della legge sulla purità rituale costituiva un passo decisivo nella direzione dell'abolizione della legge intesa come *distinctive marker*.

L'altro grande aspetto di innovazione era il superamento della legge culturale, dunque in particolare quella del sabato e del digiuno. in questo caso in realtà Gesù non aboliva la legge, ma rifiutava l'interpretazione casistica, e dunque feticistica della legge. Gesù dice che *Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!* Che cosa vuol dire? Non si può capire che cosa chiede la legge sul sabato senza guardare all'uomo che pratica quella legge; che ne è di lui? attraverso la considerazione di ciò che ne è di lui si capisce se la verità del comandamento del sabato è realizzata oppure no. In tal senso Gesù aggiunge che *il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato*; lui solo ne porta a compimento la verità, mostrando attraverso le sue opere – i suoi benefici, che guariscono la vita dell'uomo – che l'opera di Dio è finalmente perfetta.

Dai racconti dei vangeli penso sia giustificato trarre la conclusione sintetica che Gesù ha condannato in radice l'*halakàh* dei rabbini, praticata in specie da quelli di indirizzo farisaico. Ma certo Gesù non chiede ai suoi discepoli di abbandonare la pratica della legge.

Paolo invece difende con puntiglio la libertà dei cristiani convertiti dal paganesimo dalla legge giudaica:

Ora quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: «Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a giudaizzare [= vivere alla maniera dei Giudei]?

Questa difesa della libertà dei pagani dalla legge non ha soltanto il semplice e più banale significato di propiziare le conversioni, dunque di non moltiplicare gli ostacoli all'ingresso dei pagani nella Chiesa. Ha invece un senso rigorosamente teologale. Non praticare la legge giudaica non è soltanto permesso ai pagani; è addirittura comandato. Nella lettera ai Galati Paolo dichiara espressamente che la scelta di farsi circoncidere avrebbe l'effetto di vanificare la fede nel vangelo di Gesù:

Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (Gal 5, 2-6)

Questa dichiarazione di Paolo comporta il riconoscimento che la legge non è semplicemente inutile, ma dannosa; insinua che la pratica della legge, e quindi l'attesa connessa a tale pratica, che cioè da essa venga una giustificazione, comporta la perdita della grazia di Cristo.

Appunto per riferimento a questo esonero dei cristiani dall'osservanza della legge Paolo parla come di essi come di persone libere; parla in maniera correlativa della legge come di un principio di una schiavitù: *Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù* (5,1).

Il senso ed la necessità di un a legge così intesa è dichiarato da Paolo in risposta a una domanda, o meglio a un'obiezione, che egli esplicitamente prevede: *Perché allora la legge?* Come si giustifica che Dio abbia dato una legge, se essa non serve a giustificare?

L'obiezione appare tanto più forte quando si consideri il fatto che Paolo nella lettera ai Galati, per argomentare la negazione che la legge possa giustificare, per argomentare dunque la tesi che la giustificazione viene dalla sola fede, si appella alla figura di Abramo; espressamente sottolinea come Abramo venga molto prima di Mosè e della Legge. Non solo, egli espressamente qualifica i pagani come la discendenza di Abramo, dunque come la discendenza che ad immagine di Abramo è giustificata mediante la sola fede. La legge fu aggiunta soltanto poi; certo essa non poteva introdurre una condizione per la benedizione già promessa ad Abramo. Come spiegare la strana aggiunta di una legge, che non serve a rendere giusti?

Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della *discendenza* per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore. Ora non si dà mediatore per una sola persona e Dio è uno solo. La legge è dunque contro le promesse di Dio? Impossibile! Se fosse stata data una legge capace di conferire la vita, la giustificazione scaturirebbe infatti davvero dalla legge; invece la Scrittura ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo. (3, 19-22)

La legge provvede ai tempi dell'"ignoranza". Ai tempi nei quali il figlio non sa ancora provvedere a sé stesso. Proprio perché l'uomo prima della fede, resa possibile dal vangelo di Gesù, non è ancora in grado di conoscere la giustizia di Dio che sta al di là della legge, egli deve essere tenuto sotto tutela:

Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, ²⁷poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; 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. (3, 23-29)

Il *pedagogo* a cui pensa Paolo non è il pedagogo moderno, non è l'educatore, ma solo il guardiano del figlio. Ora questa immagine della legge come un guardiano per il figlio ignaro, che in nulla si distingue da un servo, non descrive tutta intera la verità della legge. La legge è anche educatrice. Più precisamente, la legge è educatrice nel senso che attraverso l'obbedienza effettiva alla legge si apprende quella giustizia alla quale la legge rimanda, e che da sola non basta a garantire. Ma la legge che assolve a questo compito è la legge intesa non come recinto che divide, intesa invece come indice che rimanda.

Gesù, venuto non per abolire, ma per portare a compimento la legge (Mt 5,17), ci aiuta a capire la differenza tra la legge recinto e la legge che rimanda a una giustizia più grande. Pensiamo alle antitesi del discorso del monte; per esempio alla prima antitesi:

Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. (Mt 5, 21-22)

La proibizione di uccidere è interpretata da Gesù come proibizione di adirarsi, di dire stupido e di dire raca. La proibizione di uccidere diventa in fin dei conti equivalente al comandamento di amare. Ma per intendere questa equivalenza occorre praticare di fatto il comandamento, e non invece esaminarne semplicemente l'enunciato.

Subito in Galati Paolo segnala il fraintendimento del suo messaggio, della libertà del cristiano dalla legge:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. (6, 13-14)

La lettura della libertà dalla legge, che non trasforma tale libertà in pretesto per vivere secondo la carne, è la lettura che riconosce nella carità, nell'amore cristiano, la forma compiuta e perfetta della legge; la forma per rapporto alla quale si deve dire che Gesù non è venuto per abolire, ma per portare a compimento.

Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!

Paolo suggerisce con efficacia retorica quanto sia assurda la comprensione del suo principio – il cristiano è libero dalla legge – in termini tali da rendere quel principio pretesto per vivere secondo la carne. Per vivere cioè secondo l'impulso del momento. Occorre non dipendere dal desiderio impulsivo. Occorre dare forma a quel desiderio; e questo si fa appunto mediante la disciplina, e dunque mediante la legge. Ma una legge non considerata in maniera feticistica, piuttosto intesa come pedagoga alla giustizia.

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

3. Libertà dalla carne e guida dello Spirito

La libertà secondo Paolo è definita in prima battuta come libertà dalla legge. La legge che non salva, che anzi diventa principio di schiavitù, è quella di fatta di prescrizioni esteriori; è la legge che non ha occhi per il *cuore* dell'uomo, ma soltanto per le opere che si vedono fuori; definite nella loro qualità a prescindere da ogni riferimento al cuore. La letteratura teologica, e teologico biblica in specie, propone con frequenza questo appello al cuore, alla legge scritta nel cuore.

La legge scritta nel cuore fuori di Paolo

Il tema non è soltanto di Paolo. Anche l'autore del Nuovo Testamento più distante da Paolo, addirittura in polemica almeno apparente con lui, e cioè Giacomo, è testimone del rilievo che assume nella prospettiva della fede cristiana l'idea della libertà, e più precisamente tale idea istruita mediante la ripresa del testo di *Geremia* 31, 31ss. Lutero – come si sa – ha proposto non a caso una definizione sprezzante della lettera di Giacomo, la “lettera di paglia”; la definizione ha alimentato per lungo tempo la ripetizione automatica della tesi di un'opposizione di fondo tra Giacomo e Paolo. Il disprezzo che Lutero ha per la lettera lo induce addirittura a dubitare per un certo tempo della sua canonicità; quel disprezzo ha come motivo determinante l'enfasi che la lettera mette sul valore delle opere; appunto esse sarebbero l'unico documento sicuro della fede. Mi riferisco in particolare a questo testo:

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede. (Gc 2, 14-18)

Queste opere, che non si oppongono alla fede, che anzi ne sono il documento più sicuro, sono le opere che plasmano insieme il cuore; che addirittura incidono la legge nel cuore; più precisamente incidono nel cuore quella *legge perfetta della libertà*, di cui si parla in due passi della lettera:

Chi [invece] fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (1, 25)

Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio. (2, 11-12)

L'espressione *legge della libertà* ha riscontri precisi nella letteratura giudaica, ed essi documentano il rapporto dell'idea con i testi di Ger 31 e anche Ez 36. Il nesso tra l'idea di legge e l'idea di libertà non sorprende; è prevedibile a priori. Esso nasce anzi tutto dal nesso stretto che lega la legge e l'alleanza, che lega rispettivamente l'alleanza alla liberazione da una condizione servile. La legge è istruzione (*torah*) a proposito della strada che consente di proseguire il cammino della libertà; un cammino questo iniziato in maniera “magica” e sorprendente, mediante il passaggio del mare. Il lessico preciso della libertà (*chêrût*) non

appartiene propriamente ai libri mosaici, alla Legge dunque in senso tecnico; appartiene invece alla letteratura giudaica del I sec. Prima di Cristo:

Nei commenti rabbinici a Es 32, 16b si afferma che “la libertà di Israele è sulle tavole della legge”. Cioè la libertà è un dono di Dio fatto al suo popolo mediante la legge, o meglio la libertà ha la sua garanzia nella legge. Infatti lo stesso testo biblico viene interpretato nei testi rabbinici in questo senso: “Solo chi si occupa della legge è libero” (*Ab. VI,2*).

Questa sentenza del *Talmud* si spiega alla luce di una traduzione singolare di Es 32,16. Il versetto tradotto alla lettera suona così: *Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole*. La traduzione rabbinica è suggerita dall'assonanza tra *harut* (= scolpita) e *chêrût* (= libertà, appunto); la scrittura di Dio era dunque libertà sulle tavole della legge.

L'interpretazione rabbinica trova riscontro nei *targumim* aramaici; essi introducono il termine *chêrût* anche nella traduzione di Lv 26,13: *Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto; ho spezzato il vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta*: appunto questa ultima espressione è tradotta *vi ho fatto camminare a libertà*. Anche il *targum* su un altro passo di *Levitico* suggerisce l'identità tra l'obbedienza alla legge e la libertà:

Se non è riscattato in alcuno di quei modi, se ne andrà libero l'anno del giubileo: lui con i suoi figli. Poiché gli Israeliti sono miei servi; miei servi, che ho fatto uscire dal paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio. (Lv 25, 54-55)

Il passo è interpretato quasi che il cammino nel segno dell'obbedienza alla legge renda gli israeliti (i *miei servi*) liberi. La verità indubitabile di sempre – la legge custodisce la libertà donata da Dio ad Israele – trova espressione linguistica in questa affermazione, che il dono della legge è insieme dono della libertà.

L'espressione di Gc 1,21, *accogliete con docilità la parola che è stata seminata (ton émphiton logon) in voi e che può salvare le vostre anime*, consente qualche passo ulteriore. In questo caso il rimando è appunto a Ger 31, 31-34, che dice di una legge che sarà scritta nei cuori; l'annuncio, riferito certo nella tradizione giudaica al tempo futuro, ed è interpretato come annuncio di una legge che sarà perfettamente conosciuta da tutti e osservata da tutti; questo potrà avvenire soltanto perché allora sarà tolto l'ostacolo, l'istinto cattivo (il *cor malignum*) che prima impediva di osservare la legge. Anche in questa tradizione giudaica la legge scritta nel cuore è identificata con la legge perfetta della libertà.

Anche la singolare espressione *legge regale (basilikos nomos)*¹³ trova corrispondenze preziose nell'AT; l'espressione è qui riferita al comandamento che già nella letteratura rabbinica appare in molti modi come il supremo, quello dell'amore (Lv 19,18), ed è accompagnata da un richiamo al principio – spesso ripetuto nella filosofia popolare di epoca ellenistica – che afferma la solidarietà di tutti i precetti della legge:

Certo, se adempite quella che secondo la Scrittura è la legge regale: *amerai il prossimo tuo come te stesso*, fate bene. Ma se fate favoritismi personali, commettete un peccato e siete accusati dalla Legge come trasgressori. Poiché chiunque osservi tutta la Legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: *Non commettere adulterio*, ha detto anche: *Non uccidere*. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della Legge. (2, 8-11)

Questi richiami di sfondo hanno dunque un duplice intento:

a) Sottolineare come la promessa profetica di una nuova legge scritta nel cuore abbia una presenza significativa nella prima predicazione cristiana, che riflette la precedente presenza del tema nel giudaismo.

b) Rilevare come il cuore biblico non debba essere confuso certo con il cuore romantico; esso dice di un orientamento radicale della persona, ma configurata dalle forme dell'agire, e dunque della scelta. Appunto in questa prospettiva deve essere intesa la libertà di Paolo, come libertà dalla carne e rispettivamente come

¹³ La nuova traduzione CEI è tornata appunto all'espressione *legge regale*, abbandonando la precedente parafrasi, *il più importante dei comandamenti*.

libertà dello spirito.

Ripresa Galati

Abbiamo visto come in *Galati* Paolo, per argomentare il principio gelosamente difeso della libertà dalla legge giudaica dei gentili convertiti proponga della legge stessa un'immagine *schiaivizzante*: essa è come un guardiano (*paidagogos*) che controlla il figlio minore, che in nessun modo si distingue da un servo; la necessità della legge è in tal senso intesa come strettamente legata al desiderio cattivo, del quale gli uomini. La liberazione da questo

Libertà dalla carne in Romani

Il testo fondamentale è quello di Rm 7; più precisamente, i vv. 7-25, che propongono due sviluppi paralleli in risposta alla domanda: forse che la legge è peccato? E cioè, forse che la legge è data all'uomo soltanto per trarlo in inganno? La domanda nasce – come subito si capisce – dalle obiezioni mosse a Paolo; egli afferma che *in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato* (Rm 3,20). Il testo è uno dei più discussi e controversi; spazio alla discussione e alla controversia offre anche il genere retorico del testo, che ricorre a iperboli e paradossi. Ritengo tuttavia che la sostanza sia assai più chiara di quanto le discussioni vive fino ad oggi lascino intuire.

I due sviluppi paralleli – vv. 7-13 e 14-25 – corrispondono a due distinti generi di interlocutori ideali: i giudei nel primo caso, i greci nel secondo. Le immagini usate nei due sviluppi, e anche la lingua, sono significativamente diverse.

Il primo sviluppo

Per aiutare la comprensione, suggeriamo preliminarmente una chiave ermeneutica di carattere sintetico: sullo sfondo della argomentazione di Paolo sta un preciso testo di Genesi, quello del peccato di Adamo (Gn 3, 1-7): al serpente corrisponde qui il peccato ipostatizzato; al comando di non mangiare la legge riassunta tutta nel comandamento: *Non desiderare*.

La figura del peccato quale ipostasi è suggerita a Paolo, presumibilmente, da una precisa tradizione giudaica: nel *IV Esdra* (un libro apocalittico giudaico del I secolo, che sarà molto popolare tra i cristiani) parla espressamente di un *cor malignum* (*yets'er ha rà*) che renderebbe la legge sterile di frutti per i figli di Israele (leggi 3, 20).

Quanto al decimo comandamento del decalogo occorre notare come esso non si aggiunga agli altri, ma indichi il senso sintetico sotteso a tutti i precedenti comandamenti. La questione alla quale Paolo intende rispondere, laconicamente espressa dalle prime parole, è quella della problematica composizione tra la legge di Dio e il peccato: non ha forse la legge l'unico effetto di generare i peccati degli uomini?

Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto⁹ e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita¹⁰ e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte.¹¹ Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte.¹² Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento.¹³ Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! E' invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento.

Che diremo dunque? Che la legge è peccato? E cioè dovremo dire che la legge non può assolvere ad altro compito che a quello di alimentare il peccato? Alla domanda formulata in maniera così tendenziosa Paolo non può rispondere ovviamente altro che no; e tuttavia *io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare*. Le due affermazioni debbono essere intese come equivalenti: Io ho conosciuto il peccato mediante la legge nel senso che proprio

la proibizione (*non desiderare*) conferisce al desiderio il suo volto prepotente.

Questa legge appare abbastanza nota e convincente, per riguardo ai bambini: basta porre un divieto, perché subito il desiderio si accenda. Papà e mamma parlano tra di loro di tutto e il figlio non sta in alcun modo ad ascoltare; basta che parlino abbassino la voce, che lascino trasparire un segnale di esclusione nei confronti del figlio, che subito il desiderio del figlio si accende ed egli tende l'orecchio all'ascolto. In questo senso appunto la legge – tipicamente, il divieto (*non desiderare*) – scatena il peccato.

Ma perché si dice il peccato? Davvero è peccato volere ascoltare i genitori? Se essi vogliono che i loro discorsi rimangano nascosti, ascoltare è come spiare. Sempre accade così? di necessità accade che il desiderio sia acceso dal divieto? Davvero il desiderio cattivo e prepotente è acceso soltanto dal divieto? Ovviamente no. Ma l'uomo che desidera si accorge della cattiveria del proprio desiderio soltanto perché qualcuno protesta, oppone ad esso un divieto. Appunto a fronte di quel divieto si misura il prezzo della fedeltà. Il divieto che altri oppone al mio desiderio rende manifesto il debito che io ho nei confronti di altri; il debito inizialmente non mi pareva un vincolo oneroso. Soltanto quando altri mi richiama espressamente a quel vincolo, esso mi appare come un limite alla mia libertà.

Le formule usate da Paolo sono suggerite dal tacito riferimento al testo di Gn 3; appunto quel testo illumina il senso delle affermazioni di Paolo. In quel testo appare con chiarezza come la donna non avesse in alcun modo fissato la propria attenzione sul divieto di Dio, e sul misterioso albero della conoscenza, prima che il serpente attirasse su di esso la sua attenzione. E le formule con le quali il serpente attira quell'attenzione sono clamorose: *È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino? L'esagerata insinuazione del serpente descrive bene un effetto facile del divieto: ogni divieto opposto al desiderio pare chiudere tutt'intero lo spazio della libertà. La donna diligentemente precisa che si tratta di un albero solo:*

Rispose la donna al serpente: «*Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete*»

In queste parole della donna il pensiero di Dio appare ancora riflesso in maniera abbastanza fedele: Egli non proibisce arbitrariamente; piuttosto, con il suo divieto avvisa la coppia che l'albero è velenoso. Soltanto a quel punto il serpente cessa di esprimere un mero sospetto, e opera positivamente nel senso di distorcere il precetto: *Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male.* Alla radice del precetto ci sarebbe dunque la gelosia di Dio, la sua difesa del proprio privilegio.

Appunto questa distorsione del desiderio, o meglio della intenzione, o metaforicamente dell'occhio, ha il potere di far cambiare aspetto all'albero:

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò.

Le formule sono molto studiate. Esse disegnano un trinomio che tornerà altre volte nella Bibbia. Che cosa vide la donna?

- a) *l'albero era buono da mangiare*: prima immagine del desiderio, quella offerta dal desiderio della bocca;
- b) *gradito agli occhi*: la seconda immagine del desiderio è appunto quella offerta dal desiderio degli occhi; gli occhi non sono mai sazi di guardare; è quasi inesorabile l'inclinazione degli occhi a fermarsi su tutto ciò che si propone ad essi.
- c) *e desiderabile per acquistare saggezza*: l'albero dunque promette di guadagnare la sapienza, la conoscenza del segreto per vivere.

Da notare che la formula dei due desideri è anche in Dt 5, 21:

Non desiderare la moglie del tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo.

Per la moglie si usa il desiderio degli occhi (*hamad*), mentre per la casa e le altre cose si usa il verbo che dice il desiderio della bocca ('*awa'h*). Rm 7,7 riassume non a caso tutta la legge in quest'unico precetto, non desiderare.

La ripresa più matura e precisa del trinomio di Gn 3,6 è quella proposta dalla *I Giovanni*:

Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno! (1 Gv 3, 15-17)

La promessa che gli occhi della donna videro nell'albero era appunto quello della sapienza, ma di quella sapienza che nasce dalla superbia, dalla proba di tutto. Dio fatto i loro occhi si aprirono, come aveva promesso il serpente, ma si aprirono sulla loro nudità:

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

Gli occhi si aprono sull'evidente tratto impresentabile della rispettiva persona. La vita appare ormai come non possibile se non a prezzo di maschera. I profeti di Israele in molti modi denunceranno il carattere finto e inaffidabile della vita comune:

Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti. (Is 6,5)

Il principio del male non è la legge, è la suggestione del serpente, è dunque – fuori di metafora – la suggestione del desiderio vago e prepotente; nella lingua di Paolo, è il peccato ipostatizzato. La verità rappresentata da questo artificio letterario è l'iscrizione del progetto superbo del desiderio nelle forme della vita comune dei figli di Adamo.

Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte.

L'affermazione qui proposta, che senza legge il peccato è morto, è da intendere per riferimento al tempo della vita immediata, addirittura infantile, nel qual la spontaneità genera la prossimità e anche il dono, senza che se ne misuri il prezzo. La legge insorge a fronte del prospettarsi della possibile trasgressione; e la legge, intensa a sventare la trasgressione, si mostra invece impotente a tale riguardo.

Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento.

Secondo sviluppo

Inizia a questo punto il secondo sviluppo sul medesimo tema. Esso abbandona lo schema suggerito dal racconto di Gn 3 e ricorre invece al lessico della divisione interiore dell'uomo. Più precisamente, della divisione che separa l'uomo interiore da quello esteriore:

Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto.

Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me.

La legge è spirituale, nel senso che ha la forma del principio di carattere universale, suscettibile d'essere approvato da tutti; il fatto che io sia di carne fa riferimento invece al carattere immediato del desiderio, il quale trascina in una direzione determinata e ignota senza passare per la parola, senza passare dunque per la promessa. Appunto questo desiderio senza impegno, o meglio il comportamento scaturente dal desiderio senza impegno, è qualificato senz'altro come peccato: l'io fatto di carne è venduto al peccato. Il peccato non è propriamente voluto, non è oggetto di scelta; ad esso sono come venduto, nel senso che esso mi porta a fare ciò che non potrà essere riconosciuto come davvero mio. La legge è spirituale, mentre io, di carne, sono *venduto come schiavo del peccato*. La schiavitù è descritta come contraddizione tra l'io che vuole e l'io che fa: *Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto*. Ora, se faccio quello che non voglio, se riconosco l'estraneità del mio fare al mio volere, in qualche modo *riconosco che la legge è buona*; ma riconosco insieme che principio del mio agire non è la legge approvata dall'io interiore, ma *il peccato che abita in me*.

Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra.

La deprecazione del proprio stato da parte dell'uomo in Adamo – l'io che qui parla non è l'io di Paolo inteso in accezione biografica, ma appunto quello dell'uomo in Adamo – si conclude con una invocazione:

Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato.

L'uomo venduto schiavo del peccato invoca un liberatore; Paolo risponde con l'annuncio del vangelo

Libertà dallo Spirito in Romani

Alla descrizione del circolo vizioso del desiderio prepotente, che è scatenato dalla legge fatta di divieti, succede in maniera immediata – o in ogni caso senza troppo visibili mediazioni - la descrizione della libertà dell'uomo che è mosso dallo Spirito. Paradossalmente, quell'uomo non è qui descritto come semplicemente libero dalla legge, piuttosto come l'uomo che è capace di realizzare quella giustizia della legge che l'uomo di carne non sa realizzare. Alla legge del peccato e della morte è opposta una legge dello Spirito che dà vita.

Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. (8, 1-2)

Dunque, Dio non ci ha liberati dalla legge in genere, ma soltanto da quella particolare legge che è caratterizzata come *legge del peccato e della morte*; si tratta della legge che all'uomo mosso dal desiderio della carne oppone un divieto; questa legge non può distogliere dal desiderio, né giustificare: *la carne la rendeva impotente*. Ad essa è opposta un'altra legge che rende possibile la giustificazione:

... mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito. (8, 3b-4)

Il Figlio ha condannato il peccato nella carne offrendo la propria carne per la vita del mondo. Appunto attraverso l'abdicazione alla difesa della propria vita nella carne Gesù ha reso impotente la pretesa della carne di valere come *eghemonikòn*, come signore e padrone dell'uomo.

La giustizia della legge che si adempie in noi, che camminiamo secondo lo spirito e non secondo la carne, realizza le profezie di Geremia e di Ezechiele, di una legge nuova, iscritta nel cuore, corrispondente al dono di un cuore nuovo.

La profezia di Geremia risuona nell'espressione *legge dello spirito della vita* di 8,2. Il testo di Geremia non fa intervenire la figura dello Spirito, e tuttavia qualifica la legge della nuova alleanza come essa stessa legge nuova, e legge scritta nel cuore:

Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato». (Ger 31, 33-34)

Sussiste una parentela stretta, di contenuti ma anche letteraria, tra il testo di Geremia e quello di poco posteriore di Ezechiele:

... vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio. (Ez 36, 26-28)

Il cambiamento del cuore, come l'iscrizione della legge nel cuore, rende possibile quella conoscenza di Dio, che la legge scritta sulla pietra o sulla carta, la legge fatta di decreti e di divieti, non poteva in alcun modo garantire.

La figura della legge dello Spirito scritta nel cuore mediante la fede è alla base di quell'antitesi tra lettera e spirito, che è uno dei canoni della teologia paolina:

... la nostra capacità viene da Dio, che ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza, non della lettera ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita. (2 Cor 3,5-6)

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su
La libertà cristiana secondo l'apostolo Paolo.

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di maggio 2009

4. La libertà e il servizio dei fratelli

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri! (Gal 5, 13-15)

Libertà come servizio dei fratelli

Il tema che ci proponiamo di affrontare è proposto con la massima concisione e precisione appunto dai pochi versetti di Paolo citati in esergo. L'immagine che Paolo propone della libertà cristiana è quella che si esprime nel servizio fraterno.

Tale immagine è proposta di contro a un fraintendimento facile: quello che consiste nella concezione della libertà come esonero dalla fastidiosa necessità di rispondere del proprio comportamento davanti ai fratelli, riconoscendosi dunque in debito nei loro confronti. Intendere la libertà come esonero da una tale necessità equivarrebbe a concepirla come autorizzazione all'arbitrio, e dunque a vivere per se stessi, in maniera egoistica, o in ogni caso in maniera egocentrica. Appunto questo è il senso di quella che Paolo chiama vita secondo la carne.

Essa non è affatto una vita libera, ma una vita schiava. Lo dice espressamente Gesù nel vangelo di Giovanni: *chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*. Questa dichiarazione di Gesù è proposta a commento della protesta dei Giudei di essere già liberi. I giudei in questione avevano creduto alle sue parole. Ad essi Gesù dichiara che, per diventare davvero suoi discepoli, non basta che credano alle sue parole, debbono rimanere in esse; rimanere nelle sue parole significa metterle in pratica; soltanto a tal condizione essi diventeranno davvero discepoli, conosceranno la verità e la verità li farà liberi. A quel punto essi obiettano appunto: *Siamo già liberi, siamo figli di Abramo*. E Gesù risponde che *chi commette il peccato è schiavo del peccato*.

Illustra la verità di questa affermazione un preciso argomento: chi commette peccato suscita liti, entra in conflitto con il fratello, si sente rimproverare – e con ragione – colpe che non sapeva di avere; mostra dunque di non essere vero artefice dei propri comportamenti, di essere appunto schiavo del peccato. L'intenzione cattiva, e addirittura omicida dei Giudei nel c. 8 di Giovanni diventa evidente attraverso la loro decisione, alla fine del dialogo con Gesù, di prendere in mano le pietre: *Allora raccolsero pietre per scagliarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio* (8, 59).

Il testo di Giovanni appare illuminante sul tema della libertà in particolare a motivo di due aspetti:

a) suggerisce espressamente come la libertà abbia bisogno di verità: *conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*. Per intendere questa affermazione è utile accostarla a quella che Gesù fa davanti a Pilato, in occasione del processo. Pilato gli aveva chiesto se davvero lui, Gesù, fosse re, e Gesù risponde:

Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». (Gv 18, 37)

A questa affermazione solenne Pilato risponde, come si sa, chiedendosi scettico: *Che cos'è la verità?* Proprio

per il fatto di non conoscere la verità Pilato neppure sa quello che fa; e fa quello che non vuole. Nel caso, firma la condanna a morte di Gesù, pur essendo convinto della sua innocenza.

b) il passo di Giovanni è interessante anche per un altro aspetto, che certo non si trova così chiaramente affermato in Paolo, anche se certo esso è oggettivamente implicito nelle sue affermazioni. Mi riferisco a questo aspetto; la conoscenza della verità che sola rende liberi è conoscenza che si produce non attraverso le parole, ma soltanto attraverso la pratica della parola. In Paolo, l'opposizione tra vita secondo la carne e vita secondo lo Spirito si produce in termini perentori e assoluti, senza abbozzare una descrizione delle forme nelle quali si edifica il soggetto spirituale.

È vero che anche in Paolo l'esito del comportamento secondo la carne è indicato chiaramente come un esito distruttivo: *Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!* (Gal 5,15)

È vero inoltre che l'alternativa alla vita secondo la carne, prima ancora che essere descritta nei termini della soggezione alla guida dello Spirito, è descritta come corrispondente alla scelta di mettersi al servizio gli uni degli altri: *mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri*. Il termine greco qui tradotto con *carità* è ovviamente *agape*, come *agapàn* è il verbo usato per esprimere il comandamento supremo della legge: *Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso*.

L'amore come servizio

Non basta dire che la morale cristiana riconduce al comandamento supremo dell'amore tutta la legge; occorre insieme rilevare come la concezione cristiana dell'amore trova la sua espressione suprema appunto nel servizio. Amare altri significa mettersi al loro servizio. Anche attraverso questa categoria del servizio possiamo descrivere quella differenza tanto spesso richiamata che separa l'idea greca di *eros* da quella cristiana di *agape*: l'*eros* cerca il bene proprio, l'*agape* il bene dell'altro. In realtà – come opportunamente sottolinea Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* – non è vero che le due forme di amore si oppongono a priori. L'*eros* è all'origine dello stesso *agape*; *eros* genera *agape* attraverso una pratica, non attraverso un'istruzione verbale. La consuetudine di vita o genera l'*agape*, e cioè la capacità e la volontà di servizio. oppure accade che inevitabilmente essa comprometta l'iniziale *eros*.

Appunto la concezione dell'amore come servizio rinnova l'associazione antica tra libertà e servizio. Paolo propone questa medesima immagine della libertà come servizio nella *I Corinzi*; in quel contesto appare ancor più esplicito il senso dell'opposizione paradossale della libertà che serve alla più comune comprensione della libertà come indifferenza all'altro. Si tratta di uno dei molti svolgimenti di Paolo a proposito di un a questione che appare abbastanza lontana da noi e minaccia di apparire ai nostri occhi marginale; che in realtà è molto illuminante per comprendere il passaggio da una morale della legge esteriore delle opere a una morale delle intenzioni. Mi riferisco alla questione degli idoli. La questione è se si possano mangiare o no le carni sacrificate agli idoli. Il sacrificio era ormai in atto molto esteriore, di nessuna rilevanza affettiva; tanto che venivano offerti agli idoli anche gli animali uccisi per essere venduti al mercato. Proprio per rapporto a tale svuotamento del senso religioso del gesto, Paolo dice che non effettivamente non vede difficoltà al fatto che un cristiano mangi carni sacrificate agli idoli. Paolo vede però che ci sono cristiani *deboli*, e cioè dalla coscienza vulnerabile, che sono scandalizzati dal comportamento dei cristiani forti o emancipati, che non si fanno scrupoli a mangiare carni sacrificate agli idoli. Appunto in considerazione di costoro Paolo osserva che la libertà non consiste nella mera emancipazione dalla legge, consiste invece nell'attenzione all'altro e nel privilegio delle necessità dell'altro rispetto ai propri diritti.

Ma non tutti hanno questa scienza; alcuni, per la consuetudine avuta fino al presente con gli idoli, mangiano le carni come se fossero davvero immolate agli idoli, e così la loro coscienza, debole com'è, resta contaminata. Non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio; né, se non ne mangiamo, veniamo a mancare di qualche cosa, né mangiandone ne abbiamo un vantaggio. Badate però che questa vostra libertà non divenga occasione di caduta per i deboli. Se uno infatti vede te, che hai la scienza, stare a convito in un tempio di idoli, la coscienza di quest'uomo debole non sarà forse spinta a mangiare le carni immolate agli idoli? Ed ecco, per la tua scienza, va in rovina il debole, un fratello per il quale Cristo è morto! Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro coscienza debole, voi peccate contro Cristo. Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello. (1 Cor 8, 7-13)

Il principio sotteso è riassunto in termini molto concisi ed efficaci proprio all'inizio di quel c. 8 della *I Corinzi*; mi riferisco alla massima che dice *la scienza gonfia, la carità edifica*:

Quanto poi alle carni immolate agli idoli, sappiamo di averne tutti scienza. Ma la scienza gonfia, mentre la carità edifica. (1 Cor 8, 1-2)

Questa opposizione tra la carità che *edifica*, e dunque costruisce una grandezza vera dello spirito umano, e la scienza invece che soltanto *gonfia*, è uno degli schemi retorici che ritorna più frequentemente nell'esortazione morale di Paolo. Anche nel testo forse più bello e famoso che Paolo propone a lode della carità – e cioè il famoso inno alla carità di 1 Cor 13 – tra gli attributi usate per definire l'*identikit* dell'amore cristiano c'è anche questo, la carità non si gonfia:

La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine. (1 Cor 13, 4-8)

Servizio dei fratelli e servizio di Dio

La concezione dell'amore cristiano quale servizio del prossimo è la determinazione più precisa del principio generale secondo il quale la libertà dello Spirito ha in generale la forma del servizio. Certo, la prima determinazione del deliberato servizio, in cui consiste la vera libertà, è quella data per riferimento a Dio, e non immediatamente per riferimento al prossimo:

Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sì da sottomettervi ai suoi desideri; non offrite le vostre membra come strumenti di ingiustizia al peccato, ma offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio. (Rm 6 12-13)

Il servizio di Dio già qui assume più precisamente il volto di servizio alla sua *giustizia*, e con la sua giustizia c'entra certo il fratello. Il servizio libero nei confronti della giustizia si oppone alla soggezione servile al peccato, messa in rilievo dalla simultanea soggezione a una legge che il peccatore non è in grado di osservare, e che quindi assume il volto di documento della sua schiavitù; soltanto mediante l'offerta delle nostre membra a Dio è possibile che accada questo: *il peccato infatti non dominerà più su di voi poiché non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia* (Rm 6, 14). Anche il c. 6 di Romani ricorda la comprensione pretestuosa della libertà cristiana dalla legge predicata da Paolo, quella comprensione che fa della libertà dalla legge un pretesto per vivere secondo la carne; la condanna di questo fraintendimento si produce in questo caso descrivendo il comportamento corrispondente come deliberato assoggettamento al potere del peccato. È descritta dunque questa alternativa: tra un servizio al peccato che rende schiavi e un servizio alla giustizia che rende liberi:

Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? E' assurdo! Non sapete voi che, se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia? Rendiamo grazie a Dio, perché voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso e così, liberati dal peccato, siete diventati servi della giustizia. (Rm 6, 15-18)

La descrizione delle due opposte libertà, come pure rispettivamente delle due opposte schiavitù – quella dallo Spirito e quella dal peccato – prosegue nei versetti che seguono; essi mostrano in maniera eloquente come per Paolo non si possa dire della libertà e della schiavitù in generale; esse sono cosa diversa, e di diverso valore, a seconda dal termine per rapporto al quale sono caratterizzate. La servitù non è un male, se definita per rapporto al padrone che è la giustizia; la libertà non è un vantaggio, quando il frutto che se ne raccoglie è la morte. L'apprezzamento del servizio alla giustizia si produce appunto per rapporto al frutto che tale servizio produce, e cioè la vita eterna:

Quando infatti eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ma quale

frutto raccogliete allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna. Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore. (6, 20-23)

Il modello cristologico

Il servizio della giustizia è dunque, più concretamente, il servizio dei fratelli. La libertà cristiana assume secondo Paolo il volto concreto del servizio nei confronti dei fratelli. La concezione dell'amore cristiano quale servizio dei fratelli non è certo esclusiva di Paolo; trova invece la sua prima e fondamentale definizione attraverso l'insegnamento di Gesù, e soprattutto attraverso la sua testimonianza personale di Gesù.

Particolarmente rilevanti a tale riguardo sono le istruzioni proposte da Gesù in maniera riservata ai discepoli negli ultimi tempi della sua presenza accanto a loro. Ormai molte volte ho richiamato l'attenzione su questo aspetto assolutamente qualificante della parabola biografica di Gesù: da un certo momento in poi, tipicamente dopo Cesarea, Gesù si sottrae alle folle che non hanno colto la sua identità messianica e si dedica ai discepoli seguaci, tipicamente ai dodici, che lo hanno confessato Messia. Ad essi annuncia la sua passione prossima, con scarso successo per altro. Ai tre annunci che egli fa della sua passione lungo il cammino verso Gerusalemme – si tratta di uno schema narrativo di Marco, volto evidentemente a obiettivi didascalici – segue la triplice notizia di una incomprensione tra i Dodici, e quindi di un loro litigio reciproco. Perdendo il contatto con Gesù essi perdono la comunione tra loro. Nei tre casi Gesù li riprende e li corregge. L'insegnamento che in tutti e tre i casi propone è quello del servizio, a imitazione del Figlio dell'uomo; nel secondo e nel terzo caso poi il servizio è espressamente qualificato come servizio reciproco. Al secondo annuncio segue la notizia della discussione tra i discepoli a proposito di chi tra loro è il più grande:

Giunsero intanto a Cafarnao. E quando fu in casa, chiese loro: «Di che cosa stavate discutendo lungo la via?». Ed essi tacevano. Per la via infatti avevano discusso tra loro chi fosse il più grande. Allora, sedutosi, chiamò i Dodici e disse loro: «Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti». E, preso un bambino, lo pose in mezzo e abbracciandolo disse loro: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me; chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato». (Mt, 23-27)

Nel terzo caso il litigio è occasionato dalla richiesta dei figli di Zebedeo di sedere uno alla destra e uno alla sinistra di Gesù, quando egli *siederà nella sua gloria*; Gesù corregge la loro richiesta; ma poi corregge tutti anche gli altri dieci, che si erano sdegnati con Giacomo e Giovanni:

Allora Gesù, chiamatili a sé, disse loro: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». (Mc 10, 42-45)

Luca, che non sviluppa il terzo annuncio della passione di Gesù con una scena di correzione dei Dodici, sposta questa istruzione di Gesù addirittura nel contesto della cena; questo gli consente di precisare la figura del servizio del Figlio dell'uomo come servizio reso a tavola:

Sorse anche una discussione, chi di loro poteva esser considerato il più grande. Egli disse: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. Infatti chi è il più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve. (Lc 22, 24-27)

Il testo dispone lo sfondo per intendere il gesto profetico della lavanda dei piedi, riferito soltanto da Giovanni. Mediante quel gesto Gesù interpreta appunto la sua passione, e insieme crea il nesso tra la sua passione e i suoi compagni; la passione è un servizio reso ad essi. Il comandamento nuovo, quell'amore reciproco, assume questa forma più precisa, di lavarsi i piedi gli uni gli altri, dunque di servirsi:

Quando dunque ebbe lavato loro i piedi e riprese le vesti, sedette di nuovo e disse loro: «Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. In verità, in verità vi dico: un servo non è più grande del suo padrone, né un apostolo è più grande di chi lo ha mandato. (Gv 13, 12-16)

Le radici nell'Antico Testamento

Fin dall'inizio – come già ricordavamo – il cammino di Israele è descritto come cammino che conduce dalla schiavitù di Egitto al servizio libero, che è quello reso nei confronti di Dio. appunto questo servizio libero nei confronti di Dio si concretava, secondo la tradizione mosaica, nella forma del servizio reso ai fratelli nel rapporto quotidiano con loro.

La libertà dall'Egitto – equivalente alla libertà dalla carne e dal peccato – dispone le condizioni perché il cristiano possa servire. Servire è detto qui anzitutto per riferimento a Dio. In tal senso il primo significato del servizio di cui si parla è il culto (*abodah*). Nei racconti dell'Esodo la prima meta del cammino che conduce fuori dalla casa di schiavitù è appunto il culto della montagna.

L'affermazione di Mosè che in Egitto non si può celebrare il culto di Dio, che per farlo i figli di Israele debbono andare nel deserto, appare sospetta; ha di che apparire come un mero pretesto per fuggire al servizio imposto da faraone ai figli di Israele. In realtà ha una verità spirituale, che – come sempre – emergerà soltanto mediante la predicazione profetica.

Appare suggestivo a tale riguardo il racconto della vocazione di Isaia. Quando egli vide il Signore nel tempio, e udì il canto dei serafini – *Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria* – si spaventò moltissimo e disse:

Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6,6)

La formula, assai concentrata, è di una straordinaria eloquenza. Isaia si sente incapace di sostenere la presenza di Dio. sperimenta sulla sua carne quanto tutti i figli di Israele dicevano ai piedi del Sinai: cessi di manifestarsi a noi il Signore, perché noi non possiamo sostenere la sua presenza. Così appunto si espresse il popolo ai piedi del Sinai:

Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano. Allora dissero a Mosè: «Parla tu a noi e noi ascolteremo, ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo!». Mosè disse al popolo: «Non abbiate timore: Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore vi sia sempre presente e non pecciate». Il popolo si tenne dunque lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura, nella quale era Dio. (Es 20, 18-21)

L'incapacità del popolo di sostenere la presenza del suo Signore manifesta il suo vero senso appunto tramite l'esperienza del profeta, che vive la propria vita in mezzo ad un popolo dalle labbra impure come un contagio, che impedisce a lui stesso di stare alla presenza del suo Dio. Il profeta sarà condotto fuori da questo popolo dalle labbra impure, attraverso il gesto purificatore del serafino, che gli brucia le labbra.

Il racconto introduce infatti a quel punto *uno dei serafini, che volò verso di me;*

teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e mi disse: «Ecco, questo ha toccato le tue labbra,
perciò è scomparsa la tua iniquità
e il tuo peccato è espiato».

Soltanto allora il profeta è in grado di rispondere alla chiamata del suo Signore e di andare incontro ai suoi fratelli:

Poi io udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». E io risposi: «Eccomi, manda me!».

Il culto di Israele ha la forma della celebrazione dell'alleanza. E le condizioni che stanno al centro dell'alleanza sono quelle codificate nella legge. E la legge si riferisce, d'altra parte, ai rapporti umani.

Preciso questa affermazione attraverso una breve ponderazione del decalogo. Esso è chiaramente scandito nelle due parti: rapporto con Dio e rapporti con gli uomini.

a) I comandamenti della prima parte tuttavia non prescrivono stranamente alcuna particolare opera di culto. Attraverso precisi divieti provvedono soltanto a tenere aperto lo spazio per il Dio imprevedibile, non immaginabile, in nessun modo figurabile, che dovrà riempirlo.

- non avrai altri dei
- non ti farai immagine
- non pronuncerai invano il suo nome.

Il quarto comandamento – che ancora appartiene alla prima tavola – è in forma sintatticamente positiva: *Ricordati del giorno di sabato per santificarlo*. Ma alla formulazione positiva non corrisponde l'indicazione di alcuna concreta opera mediante la quale sarebbe possibile santificare il sabato. La santificazione si realizza mediante il riposo, o più precisamente l'astensione da ogni opera lavorativa.

Sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro. (Es 20, 9-11)

Il quarto comandamento mette in forma questo principio: che la santificazione di Dio si produce non mediante opere umane, ma correggendo piuttosto la superstizione delle opere. Superstizione è quella degli uomini che pensano di provvedere attraverso l'opera delle loro mani alle necessità della loro vita. La religione vera, che si oppone ad ogni superstizione, trova la sua espressione precisa appunto nella interruzione dell'opera umana. Quella superstizione infatti induce per se stessa gli umani a non sospendere mai la propria opera, nell'attesa – illusoria – che essa possa giungere a una conclusione. Espressione della fede è appunto l'interruzione dell'opera delle proprie mani, per tornare alla considerazione dell'opera delle mani di Dio, che è l'unica portata a compimento.

b) I comandamenti della seconda tavola invece riguardano appunto l'opera delle mani dell'uomo; meglio, riguardano l'agire. Come abbiamo cercato di suggerire già parlando della libertà dalla legge, il lessico delle opere – usato da Paolo per dire in particolare delle *opere della legge* che non possono giustificare – suggerisce la figura di un distacco tra l'agire e il soggetto.

I comandamenti della seconda tavola riguardano dunque l'agire; e l'agire ha sempre a che fare con i rapporti umani. se si considera un poco attentamente la seconda tavola del decalogo, senza lasciarsi distrarre dall'apparente disordine, ci si accorge che vi si tratta di tutti i rapporti fondamentali. Anzi tutto dei rapporti che stanno all'origine della vita: certo quello tra genitori e figli, ma anche quello tra uomo e donna. La parola nasce dal rapporto tra uomo e donna. Fin dall'inizio il Creatore vide che non è bene per l'uomo essere solo. Solo l'uomo non può conoscere alcun bene. Se dal rapporto tra uomo e donna nasce la parola, allora nasce anche il senso di tutte le cose. Nasce addirittura la vita dell'uomo: non in senso materiale, ma in senso simbolico.

Dunque sono considerati i due rapporti umani primari, e poi sono considerate le tre forme elementari nelle quali si produce il legame tra gli umani: la presenza, lo scambio reale, e lo scambio simbolico.

a) Alla **presenza** si riferisce il *non uccidere*: non a caso il primo omicidio raccontato nella Bibbia, quello che suggerisce il paradigma di ogni omicidio, dice della uccisione di un fratello. Proprio nel caso del fratello, il più prossimo tra tutti i prossimi, la presenza appare impegnativa e inquietante. Perché Caino uccise il fratello Abele? Solo perché la presenza di Abele gli ricordava la sua ingiustizia. Gli ricordava l'attesa del Padre comune, Dio stesso, che Caino cercava invece di rimuovere.

b) allo **scambio reale** – dunque allo scambio di cose e di servizi – si riferisce il comandamento *non rubare*. Abbiamo bisogno dello scambio di cose. Anche attraverso tale scambio si tesse il rapporto di prossimità, il vincolo di alleanza, e certo non marginalmente. Ma proprio questo vincolo di prossimità tessuto mediante lo scambio delle cose rende la vita di ciascuno vulnerabile ad opera del fratello. Mi sento ripetere abbastanza spesso questa constatazione desolata: i rapporti umani nella città sembrano talora anche cordiali, se non addirittura amichevoli; ma quando si mettono di mezzo i soldi si irrigidiscono in maniera incredibile. Nello scambio domestico, tipicamente tra genitori e figli, non c'è il mio e il tuo; tutto è nostro, almeno finché il figlio è piccolo. Nelle forme dello scambio civile invece lo scambio diventa in fretta mercantile; tutto ha un prezzo, e la vigilanza sulla proporzione di prezzi diventa ossessiva. Anche nei rapporti famigliari d'altra parte accade facilmente che, crescendo i figli, si accresca l'attenzione al mio e al tuo, e quindi al prezzo dello scambio.

c) La terza forma nella quale si tesse il vincolo che lega l'uomo a l'altro uomo è la più sottile, la più pervasiva e anche la più delicata: è quella della **parola**. Il comandamento dice *non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo*; nel suo significato originario il comandamento si riferiva alla situazione processuale. Ma tutta la vita è come un processo. La vita di ciascuno di noi appare esposta in maniera particolarmente vulnerabile alla testimonianza di altri.

Il comandamenti della seconda tavola mostrano dunque come praticamente – e cioè per quanto si riferisce alle forme dell'agire – il servizio di Dio si realizza mediante il servizio del prossimo. Meglio dobbiamo dire, con formula più cauta, che si realizza mediante la fedeltà all'alleanza con il prossimo. Ma tale fedeltà comporta appunto che ciascuno si disposto a servire. I comandamenti sono espressi in forma negativa: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non pronunciare falsa testimonianza, non desiderare.

Fa eccezione il primo della serie: *Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio* (Es 20, 12). Proprio attraverso la testimonianza delle origini arcaiche della vita, e dunque attraverso la fedeltà pratica alla memoria, è garantito l'adempimento della promessa di cui la vita è gravida fin dall'inizio.

Servizio e figliolanza: la parabola dei due figli

La parabola dei due figli, più nota come parabola del figliol prodigo, appare assai illuminante a questo riguardo.

** Mi riferisco anzi tutto alle parole stupite del padre, di fronte alla protesta del figlio maggiore, per la generosità del padre a fronte del figlio sprecone che torna a casa:

Egli si arrabbiò, e non voleva entrare. Il padre allora uscì a pregarlo. Ma lui rispose a suo padre: Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando, e tu non mi hai dato mai un capretto per far festa con i miei amici. Ma ora che questo tuo figlio che ha divorato i tuoi averi con le prostitute è tornato, per lui hai ammazzato il vitello grasso. Gli rispose il padre: Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato». (Lc 15, 28-32)

Il padre, giustamente, è sorpreso del fatto che il figlio maggiore protesti di non aver avuto neppure un capretto, mentre il fratello ha avuto un vitello grasso; è un modo mercantile di considerare le cose. Il padre pensava che tutto quello che era in casa fosse del figlio come era suo proprio; che non ci fosse il mio e il tuo in casa. Pensava – soprattutto – che il figlio tornato fosse anche fratello del figlio maggiore. Il figlio maggiore mostra invece di avere una mentalità servile e mercenaria, non filiale, nei confronti del padre.

** Mi riferisco poi alla conversione del figlio minore. Egli espressamente dichiara, nei suoi ragionamenti segreti (*rientrato in se stesso*), di sentirsi servo e non figlio del padre:

Allora rientrò in se stesso e disse: Quanti salariati in casa di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! Mi leverò e andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato contro il Cielo e contro di te; non sono più degno di esser chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi garzoni. Partì e si incamminò verso suo padre. (Lc 15, 17-20)

Il fatto di trovare il padre che lo attendeva e che in fretta organizzò una festa per lui spiazzò il figlio minore e ne determinò la conversione. La parabola è raccontata da Gesù per interpretare il fatto che i peccatori credessero e si convertissero al suo vangelo, mentre i farisei osservanti si rattristassero e mormorassero a proposito della festa di Gesù con i peccatori.

La parabola offre un'illustrazione molto eloquente di questo teorema: libero e non servi è il figlio, che conosce l'amore del padre e che trova in quell'amore autorizzazione per accogliere il fratello. Servo è invece il figlio che non riconosce la prossimità del fratello e si rapporto a lui in maniera mercantile.