

## L'UMANO E IL GIURIDICO PLURALISMO DELLE VERITÀ E DIRITTO NATURALE NELL'EPISTOLA AI ROMANI

PAOLO HERITIER  
professore associato (Università di Torino)

### 1. Il problema del rapporto tra diritto e teologia

Il rapporto tra teologia e diritto è stato soggetto, nel corso della modernità, a un fondamentale pregiudizio teorico, in quanto correlato a una distinzione ritenuta indicativa di una separazione di ambiti, quella tra razionalità e irrazionalità: la prima, considerata dominio della ragione, la seconda della fede e dunque anche della teologia.

Indicativo di questo luogo comune nella filosofia del diritto positivista è, ad esempio, uno dei testi di Norberto Bobbio, dedicato all'analogia giuridica<sup>1</sup> in cui il filosofo del diritto torinese prende le distanze dalla visione dell'analogia teologica tomista, come interpretata da autori come Renard,<sup>2</sup> lettura considerata confusa e non attinente ai problemi del diritto. Con riferimento proprio all'intera storia del concetto di analogia, Bobbio rileva come “*l'uso grammaticale e l'uso teologico avevano a dir la verità assai scarsa attinenza coi problemi della scienza del diritto*”.<sup>3</sup>

Indipendentemente dalle complesse valutazioni possibili sul punto, collegate all'uso politico dell'analogia giuridica compiuta dal governo fascista italiano per scardinare la legislazione allora vigente,<sup>4</sup> la visione di Bobbio del tema dell'analogia è indicativa di un atteggiamento positivistico generale nei confronti dell'uso del

---

<sup>1</sup> N. BOBBIO: *L'analogia nella logica del diritto*, Memorie dell'Istituto Giuridico Serie II Memoria XXXVI della Regia Università di Torino, Torino 1938, recentemente ripubblicato, a cura di P. DI LUCIA, Milano: Giuffrè, 2006, in seguito la voce *Analogia* in *Novissimo digesto italiano*, Torino: Utet, 1957, 601–607., ora in *Contributi ad un dizionario giuridico*, Torino: Giappichelli, 1994.

<sup>2</sup> R. G. RENARD: *La théorie de l'institution*. Paris: Recueil Sirey, 1930 e il suo successivo articolo *De l'institution à la conception analogique du droit*, apparso nel 1935 sugli *Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique*, Paris: Sirey, 81–145, intorno al quale Bobbio scrive due articoli critici: *Istituzione e diritto sociale*. in *Riv. Int. di fil. del dir.*, 1936, 385–418., *Sulla filosofia dell'istituzione*. in *Riv. Int. di fil. del dir.*, 1938, 100–107. Occorre dire, a favore di Bobbio, che l'interpretazione del tomismo di Renard è condotta in modo piuttosto libero e discutibile, per la verità.

<sup>3</sup> N. BOBBIO op. cit. 49.

<sup>4</sup> Come rileva P. NERHOT: *Diritto Storia*. Padova: Cedam, 1994, 53s.

ragionamento teologico nel diritto: la ricerca della certezza richiederebbe di non riferirsi alla teologia (considerata disciplina “irrazionale”), ma alla logica formale.

Oggi il quadro epistemologico complessivo è molto differente, anche sulla specifica questione del ragionamento analogico,<sup>5</sup> dopo l'emersione delle problematiche legate alla distinzione tra principi e prescrizioni, in seguito alla teoria di Dworkin<sup>6</sup> e più in generale alla ripresa in conto del problema del rapporto tra diritto e morale, alle recenti prospettive del neocostituzionalismo e conseguentemente al rinnovato interesse teorico osservabile per il *diritto naturale*.

E tuttavia non è tanto sulle classiche questioni concernenti il diritto naturale che intendo soffermarmi in questo articolo, quanto su tematiche più propriamente di antropologia filosofico-giuridica, al fine di sostenere la tesi della rilevanza dell'analisi filosofico-giuridica della teologia del Novecento ai fini della configurazione di una teoria della giustizia: mostrando in particolare la rilevanza *giuridica* di un testo classico della teologia cristiana come l'*Epistola ai Romani*.

## 2. Oltre la distinzione razionale/irrazionale: la rivalutazione teologica del sentire umano

Uno dei contributi interessanti della teologia novecentesca per l'antropologia contemporanea, legato alla direzione di ricerca aperta da von Balthasar, è proprio inerente al superamento della opposizione tra razionale e irrazionale, come emerge nella rivalutazione, operata in sede di teologia fondamentale, della figura del *sentire*, intesa come forma di conoscenza aventi pari dignità della ragione. Come nota il teologo milanese Pierangelo Sequeri, la concezione moderna dell'io, ancora incumbente, tende ad allineare il *pensiero* alla ragione universale, riconducendo invece i *sentimenti* alla sfera della soggettività singolare. Proprio questo appare il punto critico, egli precisa: “la percezione comune andrebbe invece fenomenologicamente elaborata e condotta a comprendersi nel solco di una nuova persuasione dell'*originaria competenza del sentire a riguardo dell'universale umano*”.<sup>7</sup> Il recupero epistemologico del carattere non soggettivistico del sentire, finalmente ritenuto *sapere affidabile* ai fini dell'attestazione della realtà comune che l'umano di trova di fronte, implicherebbe il recupero della *coscienza affettiva*, che, “oggi ridotta alla clandestinità epistemologica,

<sup>5</sup> Ho preso in conto le ragioni della ripresa dell'interesse filosofico-giuridico per la dottrina teologica dell'analogia, tra l'*analogia fidei* di K. Barth e E. Jüngel e l'*analogia entis* di E. Przywara in P. HERITIER: L'analogia, settanta anni dopo. In *Metodo linguaggio scienza del diritto. Omaggio a Norberto Bobbio (1909–2004). Quaderni della Riv. Int. di fil. del dir.* (a cura di A. PUNZI) Milano: Giuffrè, 2007, 221–248.

<sup>6</sup> R. DWORKIN: *Taking Right Seriously*. Cambridge: Harvard U.P. Mass., 1977 e tutto l'ampio dibattito che ne è seguito.

<sup>7</sup> P. SEQUERI: Logos, legami e affetti. Intersezioni etiche nella teo-logia. In *Affetti e legami*. (a cura di F. BOTTURI–C. VIGNA) 93. Di Sequeri, vice preside della Facoltà di teologia dell'Italia Settentrionale, musicologo e compositore, ordinario di teologia fondamentale e docente di estetica teologica alla Accademia di Belle Arti di Brera, ricordiamo *Il Dio Affidabile. Saggi di teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana, 1996; *L'umano alla prova. Soggetto, identità. Limite*. Milano: Vita e Pensiero, 2002, *Musica e Mistica. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose*. Roma: Libreria editrice Vaticana, 2005.

verrebbe restituita al suo ruolo determinante per il riconoscimento ontologico della qualità umana universale”.<sup>8</sup> precisamente perché il sentire umano affonda le proprie radici nella referenza propriamente ontologico-simbolica, e non meramente ontico-empirica, come si è portati tradizionalmente a pensare, a seguito del razionalismo moderno.

Il recupero della coscienza affettiva, centrale per la configurazione della coscienza credente, non è solo, tuttavia, un tema teologico, volto a ridare unità al conoscere umano, non più diviso così tra una sfera (razionale) assoggettata alla ragione e una (irrazionale) ascritta al domino della fede e delle passioni. La teologia del novecento appare infatti il luogo in cui è stata elaborata la figura della “coscienza credente”: l’idea semplice che l’uomo possa *sentire* il vero; che la fede, il credere siano una forma di conoscenza di cui l’uomo dispone, insieme alla ragione e non al sotto di essa.

Il punto appare centrale anche per il discorso giuridico, e in particolare per la teoria della giustizia, della quale il rinnovo d’interesse per la questione del nesso tra morale e diritto sembra implicare una radicale riconfigurazione in senso antropologico. Superando la visione ingenua che vede il giudizio come esito esclusivo di un ragionamento razionale, esso emerge anche come questione di sensibilità. Il diritto quindi, anche quello positivo, non può fare a meno di questo *sentire*: dispositivo delicato, da affinare e custodire come un talento artistico e musicale, che si manifesta nelle situazioni quotidiane, ad esempio di fronte ai problemi ermeneutici concernenti il comprendere il fatto giudiziale e l’interpretare la norma. La *coscienza “giuridica”* del giurista è, oltre che *razionale*, anch’essa una *coscienza credente, credente nella possibilità di una giustizia praticabile*, volta ad affinare costantemente il proprio senso di giustizia e non solo conoscitrice di norme. Essa non crede necessariamente in qualche Dio, ma crede all’idea di giustizia, e ritiene di sentirla, percepirla, avvertirla, almeno nella forma di un sentimento, fallibile, criticabile, ma a tratti in grado di individuare l’ingiustizia laddove essa si presenta, per contrastarla. L’idea *paolina* dello *spirito della legge*, mai definitivamente sepolta questione ermeneutica che oppone la lettera e lo spirito, deve essere compresa su questo piano antropologico, piuttosto che su quello della teologia politica *à la Schmitt*.<sup>9</sup>

L’analisi del nesso tra diritto e teologia pone così in termini nuovi per la filosofia del diritto il *problema del rapporto tra il vero, il sentire individuale e il giusto* come questione non solo teorica (di una astratta teoria della giustizia), ma concretamente antropologica, attinente alla quotidianità della vita di ciascuno (e del giurista in primo luogo). In questa prospettiva antropologica, *istituzione sociale e giuridica dell’umano, articolazione affettiva e coscienziale dell’io e principalità del divino* devono essere pensate insieme. Il concetto antropologico elaborato da Sequeri di *“istituzioni dell’umano”* investiga questo profilo, mostrando come la questione della radice istituzionale dell’antropologico sia essenziale per configurare il soggetto e come pertanto

---

<sup>8</sup> SEQUERI op. cit. 93.

<sup>9</sup> J. TAUBES: *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*. Milano: Adelphi, 1997.

la concezione del diritto che ne risulta sia necessariamente più ampia di quella del mero diritto positivo.<sup>10</sup> *Le istituzioni dell'umano* sono per Sequeri quelle che presiedono al discorso e agli affetti, alla generazione e al lavoro, alla cura e alla riparazione, all'apprendimento e al riconoscimento, all'*ethos* e alla comunità, all'estetico e al sacro, a tutti questi aspetti propri dell'uomo, tra i quali primo è il linguaggio: esse rappresentano il nucleo irriducibile dell'umano, accessibile a tutti per la sola qualità di essere vivi: «sono le forme universali in cui si struttura l'esistenza dell'uomo come esistenza umana: quelle che la fanno nascere e se ne prendono cura, l'attrezzano per la responsabilità, le riconoscono un valore, le assegnano uno scopo. La loro origine custodisce tenacemente l'enigma di un cominciamento inaccessibile e misterioso; eppure sono realmente a disposizione dell'uomo e mutano realmente forma e contenuto in connessione con il divenire della storia e della società umana».<sup>11</sup> Ancora, esse individuano uno spazio terzo e intermedio tra l'individuale e il collettivo, non essendo puro spirito ma neppure mero materiale grezzo per la produzione dell'ego individuale: non indicano «la pura trasparenza di una legge della natura umana che replica mondanamente l'intenzione divina; però costituiscono il referente simbolico della natura umana per ogni legge ...».<sup>12</sup>

In questa prospettiva, la nozione di "*umano comune*", così declinata e legata al progetto di riconfigurazione di un umanesimo come frutto maturo della tradizione cristiana,<sup>13</sup> richiede un riconoscimento istituzionale concreto in ogni epoca, visibilità storica da cui dipende che non è semplicemente collegata a una definizione di una natura umana considerata eterna e così sempre presupposta. Essa indica un nucleo antropologico che rinvia ad un'evidenza fenomenologica<sup>14</sup> che, essendo simbolica, non è riducibile al piano del materialmente esistente e tuttavia necessita di una forma visibile di manifestazione, precisamente giuridico-istituzionale oltre che ontologico-

<sup>10</sup> Due punti, questi, su cui concorda anche lo storico del diritto P. Legendre, attento a pensare insieme il processo speculare di costituzione dell'individuo e quello delle istituzioni, ove la categoria "estetico-referenziale" di terzietà delle istituzioni svolge un ruolo centrale da un lato, e impegnato a individuare la nozione di *nomogramma* dall'altro: "Il fenomeno della scrittura non può più essere definito solo mediante il criterio storico o etnologico di un supporto materiale durevole che ne conserva la traccia, ma nella prospettiva dell'istituzione dei segni e della legalità della ripetizione del segno, che rende le manifestazioni che chiamiamo grafiche produzioni essenzialmente simboliche, dipendenti quindi dalla costruzione sociale del Terzo, costruzione d'essenza normativa...Così abbiamo a che fare, in ogni *sistema culturale*, con un *sistema di nomogrammi*, diversificati ma dominati dalla rappresentazione del terzo fondatore, unificatore delle produzioni scritturali. È questo sistema di nomogrammi che la ricerca di oggi ha il compito di circoscrivere". Sono nomogrammi secondo Legendre gli emblemi, il rito, la danza, la pittura, il cinema: forme di segno normativo socialmente rilevanti. P. LEGENDRE: *Leçons VI. Les Enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*. Paris : Fayard, 1992, 60. Si veda anche P. LEGENDRE: *Della società come testo. Lineamenti di antropologia dogmatica*. (a cura di P. HERITIER) Torino: Giappichelli, 2005. Sui nomogrammi, P. GOODRICH: *A theory of the Nomogram*. In P. GOODRICH-L. BARSHACK-A. SCHÜTZ (eds.): *Law, text, terror*. New York: Routledge-Cavendish, 2006, 13-34.

<sup>11</sup> SEQUERI op. cit. 54.

<sup>12</sup> SEQUERI op. cit. 59.

<sup>13</sup> H. DE LUBAC: *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*. Milano: Jaca Book, 1977.

<sup>14</sup> In tema G. COLOMBO (a cura di): *L'evidenza e la fede*. Milano: Glossa, 1988.

simbolica, come si è detto. Ancora, essa è volta a sottrarre lo spazio delle istituzioni a una possibilità di manipolazione totale da parte dell'uomo, fondando così fenomenologicamente la nozione *giuridica* di *limite* (vi possono ben essere, pertanto, assetti istituzionali, che, semplicemente, non possono essere definiti "umani", laddove non tengano conto di quel minimo comune denominatore che consente l'instaurarsi di un rapporto sostenibile tra lo spazio della libertà individuale e le forme istituzionali della vita collettiva: ad esempio i totalitarismi del Novecento, in cui il valore della legge è rovesciato).

### 3. Il problema della pluralità della manifestazione del vero nell'Epistola ai Romani.

In questo articolo, a partire da tale contesto antropologico di sfondo e senza naturalmente poter che sfiorare il tema, mi occuperò di due punti particolari, che hanno una rilevanza nei confronti del problema della pluralità della verità (e delle verità), a partire da un testo classico della teologia (ma anche del pensiero della legge) occidentale.

Il pensiero paolino è uno dei luoghi in cui la riflessione sulla nozione di legge raggiunge una notevole finezza antropologica, ad esempio quanto all'analisi della dinamica tra il desiderio e la legge, cuore pulsante del pensiero di Paolo di Tarso. Egli infatti non propone l'eliminazione della figura giuridica e morale della legge, ma semplicemente, una difesa dal formalismo, dalla riduzione legalistica del contenuto vitale, antropologico, della legge: l'Apostolo, nell'Epistola, pone la figura alternativa della *legge dello spirito*, della legge della fede (Rm 3, 31 "Aboliamo dunque la legge mediante la fede? No! Al contrario diamo una base alla legge!"). Impostando così al tempo stesso un problema centrale per la storia e la teoria dell'interpretazione giuridica (peraltro già presente nella cultura giuridica ebraica), vale a dire la questione del rapporto tra la lettera o lo spirito della legge<sup>15</sup> poi divenuto questione della *ratio legis*.

A partire dal quadro teorico indicato nel precedente paragrafo, proporrò dunque un'interpretazione di alcuni punti della Lettera ai Romani volta a notare come in essa sia posta l'idea di un pluralismo di vie conoscitive del vero e mantenuta al tempo stesso la centralità della nozione di verità. L'interpretazione verterà su due luoghi: in primo luogo, sul riferimento al diritto naturale (Rm 2, 14-16), in secondo luogo su quel che concerne la pluralità di religioni, o meglio il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo (Rm 9-11).

L'Epistola paolina è stata infatti considerata uno dei testi fondatori del giusnaturalismo cristiano: in essa, il problema del rapporto tra l'antropologico e il diritto naturale mi pare poter essere configurato come la posizione dell'idea che il diritto naturale (o, per meglio dire, l'umano comune), può essere conosciuto secondo *forme plurali*. Muovendo, in questa impresa, dal presupposto che vi sia una *resistenza antropologica* che l'umano comune, nella sua concretezza, oppone ai

<sup>15</sup> Ancora recentemente, sul piano filosofico-giuridico V. FROSINI: *La lettera e lo spirito della legge*. Milano: Giuffrè, 1994, senza tener conto del precedente dibattito tra il positivista Uberto ScarPELLI e l'ermeneutico Emilio Betti sul tema della *ratio legis*, e del secolare dibattito sul punto.

continui tentativi di piegarlo e ridurlo alle specifiche differenze culturali (come sarebbe possibile cogliere le differenze culturali se non su un *fondo* comune dell'umano?)

L'idea di un *umano comune* può ovviamente anche essere mantenuta nella sua forma *normativa*, nelle diverse epoche storiche e in relazione ai differenti dibattiti teorici in cui si inserisce (non dovrebbe allora destare scandalo il parlare di un "dogma" del diritto naturale, del suo "eterno ritorno", forse che il positivismo giuridico non ha i suoi "dogmi" secolarizzati, come la completezza del sistema o la coerenza?).

Emerge così la questione del rapporto con le grandi costruzioni giusnaturaliste del passato, nella loro dimensione "imperitura". In questa direzione, l'antropologia teologica cristiana, in particolare, sembra essere tenuta al rispetto delle monumentali sintesi che i grandi pensatori cristiani, riferiamoci solo ad Agostino e Tommaso, hanno compiuto nelle varie epoche.

E tuttavia la tentazione, sempre possibile, da evitare nel confrontarsi con questi grandi autori, come in generale con il problema del diritto naturale nelle sue vicende storiche,<sup>16</sup> è quella di ripetere semplicemente gli esiti delle loro elaborazioni teoriche, assolutizzandole e, al tempo stesso, nell'assolutizzarle, sclerotizzandole, facendo venir meno quella caratteristica centrale di qualsiasi discorso giuridico che è appunto la vitalità, il suo interno dinamismo.<sup>17</sup>

Il fondamento del dibattito circa il giusnaturalismo cristiano è il noto passo 2,14–16 dell'Epistola ai Romani,<sup>18</sup> letto in modi assai diversi nelle diverse epoche.

Questo è il contesto, riferito precisamente alla comune condizione dei Giudei e dei Gentili di fronte a Dio, in cui si inserisce il brano nell'Epistola che ha dato luogo a tante diatribe intorno al giusnaturalismo cristiano.<sup>19</sup>

"[...] 9 Tribolazione e angoscia su ogni uomo che attua il male, Giudeo in primo luogo o Greco, 10 gloria, onore e pace a chiunque opera il bene, giudeo in primo luogo o Greco, 11 poiché Dio non fa distinzioni di persona. 12 Quanti peccarono senza la legge, periranno senza la legge, e quanti peccarono con la legge saranno giudicati secondo la legge. 13 Infatti non quanti ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quanti la mettono in pratica saranno dichiarati giusti – 14 quando infatti i pagani, che non hanno legge, per natura agiscono

<sup>16</sup> Ha indubbiamente scritto pagine di grande equilibrio su questo delicato punto nevralgico del dibattito S. COTTA: *Diritto, persona, mondo umano*. Torino: Giappichelli, 1989, in particolare *Il giusnaturalismo come problema storiografico*. 123 ss. Rileva Cotta, individuando la portata storico-teorica della questione: "Si tratta cioè di accertare se il giusnaturalismo sia una specifica manifestazione culturale di un'epoca determinata, oppure sia un *motivo speculativo* capace di presentarsi (sia pure in forme diverse) nel corso della storia del pensiero indipendentemente da rigide determinazioni di epoche", p. 124; concludendo in seguito che "[...] il giusnaturalismo non appare un'esperienza racchiusa unicamente nel passato e come tale, benché culturalmente preziosa come ogni memoria di ciò che l'uomo ha vissuto, priva di ogni possibilità di sviluppo o di prolungamento", p. 128.

<sup>17</sup> Coglie bene quest'esigenza plurale nella dinamica del giuridico E. ROBILANT: *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*. In P. HERITIER (a cura di): *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008, 163–198. e in E. ROBILANT: *Diritto, società, persona. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1998–99*. Torino: Giappichelli, 1999.

<sup>18</sup> Cito dalla Nuovissima versione della Bibbia.

<sup>19</sup> Questione che a mio avviso è errato isolare e astrarre dell'insieme del testo paolino e dalla logica che lo ispira.

secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi. 15 Mostrano che l'opera voluta dalla legge è scritta nei loro cuori, dato che la loro coscienza rende testimonianza e i loro ragionamenti si accusano o difendono tra di loro – 16 nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini secondo il mio vangelo, per mezzo di Gesù Cristo” (*Rm* 2, 9–16).

La possibilità interpretative del brano sono certo molteplici, e dipendono dal senso che viene attribuito alla parola *legge* nelle diverse occorrenze, come mostrano i diversi commentari. Senza entrare nell'universo della storia degli effetti di questo testo, è certo fuori di dubbio che la formulazione dei versi 14 e 15 è suscettibile di essere interpretata in senso giusnaturalistico, allorché si nota come i pagani, che non hanno legge, possano agire secondo la legge, conosciuta “nei loro cuori”.

Quel che mi sembra possibile sostenere è che Paolo di Tarso ponga qui il problema della “duplicità delle vie di conoscenza”: che egli indichi, nel contesto dell'universalizzazione dell'Alleanza, come Dio non possa far “distinzioni di persona”, mostrando come proprio la *conoscenza* della legge sia l'elemento problematico, da spiegare antropologicamente. Se infatti la conoscenza della legge non è necessaria, o è necessaria solo in certi casi per certe persone e invece altre possono conoscerla di fatto col cuore, a cosa servono la legge positiva e la sua promulgazione? È chiaro che incontriamo già, almeno *in nuce*, il problema logico che, quanto al diritto naturale, sarà poi sollevato dall'ipotesi empia di Grozio, che, nell'escludere Dio, aprirà la stagione del giusrazionalismo moderno: se v'è possibilità di conoscere “la legge” per via naturale, che senso ha il riferimento a Dio (e alla sua legge “positiva”, rivelata nel testo sacro)?<sup>20</sup>

Questa formulazione del problema, di grande attualità, potrebbe essere riassunta, in forma naturalmente assai semplificata, secondo modalità “epistemologiche”: *laddove si postula una pluralità di vie per giungere a un medesimo risultato, come è poi possibile mantenere contemporaneamente la non indifferenza tra tutte le vie potenzialmente “alternative”? Come si collegano allora pluralismo culturale e verità?*

In altre parole, laddove si dà la possibilità di una via giuridica ulteriore al comando per definire la giustizia (come fa Paolo sospendendo la lettera della legge<sup>21</sup>) non si finisce per innescare un meccanismo in grado di minare la rilevanza sociale della stessa legge posta (etica o giuridica), depotenziandola e progressivamente delegittimandone l'autorità?

Lasciando sullo sfondo la questione, dibattuta, se le opere della legge che i pagani compiono senza conoscere siano i contenuti della legge naturale oppure i comandamenti positivi della legge mosaica,<sup>22</sup> rimane da spiegare antropologicamente *come* i pagani

<sup>20</sup> Problema coinvolgente anche la nozione di soprannaturale, in relazione alla quale, con un movimento analogo, si darà avvio all'opzione ateistica e alla progressiva eliminazione della sfera del soprannaturale dall'ambito della conoscenza del naturale, definita in modo esclusivo dalla “scienza” (pregiudizio da cui il tenore del dibattito moderno complessivo non è più riuscito a emanciparsi).

<sup>21</sup> Ad es. in 2Cor 3,5–6: “Non che ci crediamo capaci di pensare qualcosa da noi stessi, ma la nostra capacità viene da Dio, che ci ha abilitati a essere ministri di una nuova alleanza, non della lettera ma dello Spirito: la lettera uccide, lo Spirito vivifica”.

<sup>22</sup> Essa non appare determinante in questa sede, nel senso che non sposta la sostanza della questione epistemologica impostata: che la legge che i pagani trovano nei loro cuori siano i contenuti della legge mosaica o le verità della legge naturale, la domanda metodologica impostata non si modifica. Si veda in proposito S. LÉGASSE: *L'epistola di Paolo ai Romani*. Brescia: Queriniana, 2004, 130ss.

possano conoscere la legge scritta nei cuori e di conseguenza possano agire *per natura* secondo la legge stessa.

Il problema può essere letto in rapporto ad altri luoghi dell'Epistola (Rm 1, 20),<sup>23</sup> ma ciò che qui interessa è individuare come la medesima questione epistemologico possa essere reperita anche in relazione all'interpretazione dei capitoli 9–11, riferiti al tema del pluralismo religioso: se diverse religioni consentono di giungere allo stesso Dio unico, qual è la differenza tra l'una e l'altra via? Non si apre la via a una valutazione potenzialmente equiparatrice di tutte le religioni? Il processo di secolarizzazione non ha preso avvio proprio in questo modo?

Per rispondere a questo interrogativo, occorre allora affrontare sinteticamente la questione ermeneutica posta dai capitoli 9–11 dell'Epistola.

L'Epistola ai Romani è stata ritenuta, a torto o a ragione, uno dei luoghi fondatori da un lato della stessa nozione di teologia cristiana (il popolo che si riunisce intorno agli apostoli non ha ancora neppure assunto la denominazione di "cristiano). Paolo di Tarso prende in considerazione, nei capitoli 9–11, le ragioni della distinzione tra i seguaci di Cristo e gli ebrei, interrogandosi a partire da una prospettiva che pone un problema centrale per la fede, riguardante la stessa *affidabilità di Dio*. Sarebbe infatti la figura di un Dio capriccioso e volubile – e dunque non credibile – quella che, avendo posto un'alleanza tra sé e il popolo eletto nella e attraverso la storia, semplicemente non tenesse fede in qualche modo a quell'alleanza, revocandola o cambiando semplicemente alleato (prima gli Ebrei, poi il popolo dei Cristiani). Come credere a un simile Dio? La rilevanza della questione è chiaramente teologica. D'altra parte, e qui il problema diviene giuridico. un'alleanza non può mai essere soggetta impunemente a qualsivoglia violazione da parte di uno dei contraenti senza perdere la propria natura di alleanza. L'umano non può imbrigliare il divino in un sistema di regole, non può rendere la grazia divina uguale a un gesto dovuto e scontato, non può considerare Dio come una legge di natura che si applica sempre allo stesso modo alla realtà: occorre dunque che la libertà di Dio e quella dell'uomo siano conservate senza che Dio rinunci ad essere se stesso. Se è vero che il Cristo è la verità, cosa fare di coloro che non credono e ancor più di quelli da cui il Cristo è venuto, il popolo eletto? Teologica e giuridica è quindi la portata della questione posta da Paolo.

Concepire la grazia e la salvezza come automatismi significherebbe infatti generare paradossi insuperabili per la fede, analoghi a quelli già osservati circa la legge che diviene fonte di peccato e di violazione delle regole. L'argomento, ancora una volta psicologico, oltre che teologico, con il quale Paolo di Tarso si confronta è riferito all'uomo cinico e calcolante concepite la salvezza tramite la grazia come un necessario automatismo: l'idea blasfema che proprio il permanere nel peccato implichi il venire della grazia (Rm 6, 1 "Che diremo dunque? Rimaniamo nel peccato perché abbondì la grazia? No!"). Costringere Dio a tenere un certo comportamento stabilito dall'uomo implica la figura di un Dio ambiguo che premia e punisce secondo logiche misteriose

---

<sup>23</sup> Ho provato altrove a abbozzare una lettura basandomi sulla traduzione del brano di Zeller. D. ZELLER: *La lettera ai Romani*. Brescia: Morcelliana, 1998, 82. Non appare possibili qui sviluppare il punto. P. HERITIER: *Teologia giuridica. Una lettura dell'Epistola ai Romani*. in preparazione.



e incomprensibili, talora vendicativo, talora buono, a suo arbitrio. Si staglia sullo sfondo di questa ipotesi il sospetto che il male in qualche modo sia necessario al manifestarsi del bene, il problema di un Dio che dispenserebbe bene e male secondo piani che sfuggono alla ragione: un Dio che assomiglierebbe troppo all'opportunismo di uno dei tanti capi politici o dittatorucoli di cui è piena la storia. È la questione su cui si sono concentrate le dispute tra i cattolici e protestanti intorno all'Epistola. Un tale Dio, non sarebbe un Dio degno di fede, né credibile, ma una divinità ambigua che necessiterebbe del male per fare il bene, precipitando se stesso e il mondo in un dualismo gnostico irrisolvibile e in un conflitto potenzialmente infinito. Questo è il problema che cerca di risolvere l'Apostolo.

La posta in gioco della separazione tra Ebrei e Cristiani, presa in conto da Paolo (Rm, 9,2 "Ho in cuore un grande dolore") è dunque perfino più alta di quella del rapporto tra due popoli e due religioni cui l'Apostolo sente di appartenere: non è solo la propria separazione dal popolo cui appartiene nell'atto della fondazione di un altro popolo, i cristiani. Si tratta di una interrogazione sullo stesso concetto di popolo, *sulla non identificabilità di un popolo in una razza, in una nazione, in un'etnia*: riflessione collegata alla questione stessa della comprensione dell'agire del Dio cristiano. Il tradimento di Giuda, ad esempio, non può essere inteso come un male necessario affinché un bene superiore possa manifestarsi: la figura di un Dio che scenda a patti con il male non può essere credibile e non è degno di fede: tale è la portata del problema.

Emerge così la *dinamica del resto*, che interpreto come non limitata alla contingente situazione esistente del rapporto tra i due popoli, ma come problema messianico e politico.

Il problema che Paolo solleva è che, nonostante la destinazione agli Ebrei del Vangelo, la maggior parte di essi non credono, ed egli stesso si considera un resto di quel popolo (Rm 11,1 "Mi dico allora: Dio ripudiò forse il suo popolo? No! Infatti io stesso sono israelita, della discendenza di Abramo..."). Si potrebbe allora pensare che il popolo cristiano sia il nuovo "resto d'Israele", quella parte del popolo eletto che sarà salvata, che mantiene al presente l'alleanza con Dio (Rm 11,5 "Così anche al presente vi è un resto, scelto per grazia").

Dio avrebbe "cambiato alleanza" di fronte all'incredulità degli Ebrei: sarebbero i cristiani, ovviamente Paolo in particolare, i suoi nuovi alleati. Ma tale lettura è incompatibile con un Dio affidabile.<sup>24</sup> Occorre comprendere bene questo problema. La nozione di *resto* non è certo una novità dell'Apostolo; è un concetto profetico, rintracciabile ad esempio in Isaia e in Osea, ed è da leggere in opposizione al tutto, all'intero: il popolo che fa l'alleanza con Dio non è mai l'intero, nella storia narrata dalla Bibbia l'alleanza viene sempre rifiutata da qualche uomo, fin dai tempi di Eva e di Caino. Gli uomini sono liberi di rompere una relazione, e tuttavia sempre permane nella storia un resto di uomini giusti, che perpetuano l'alleanza in forme sempre nuove (Rm 11,2 "Dio non ripudiò il suo popolo, da lui eletto nella sua prescienza" – vale a dire fin da principio). Paolo stesso riporta l'accusa di Elia al

<sup>24</sup> Sul concetto di affidabilità, SEQUERI, op. cit.

popolo di Israele “Signore, *uccisero i tuoi profeti, demolirono i tuoi altari e cercano di togliermi la vita. Ma cosa dice la risposta divina? Riservai per me settemila uomini, che non piegarono i ginocchi davanti a Baal*” (Rm 11,5 tratto da 1Re 19,18). Ecco che la “dinamica del resto”, della elezione del resto già presente in Israele, non è certo esclusiva del rapporto tra cristianesimo ed ebraismo: è la stessa logica dell’azione di Dio, che mantiene la sua alleanza con un resto e non con l’intero. La forma dell’alleanza non è mai prevedibile a priori.

Si potrebbe dire: non è la lettera dell’alleanza che salva, ma lo spirito. Questo non è una verità solo teologica, ma anche giuridica, concernente il fondamento della legge, essa serve a comprendere qualcosa del complesso problema dell’interpretazione della norma, in cui la legge non è mai identificabile interamente col bene, ma neppure ne può totalmente prescindere: ciò che indica simbolicamente l’esperienza dei totalitarismi del Novecento, in cui, nel luogo terzo del fondamento delle istituzioni, si è insediato il Male.

Ma questo resto di uomini giusti, possiede la verità? Si può vantare del suo possesso? Ne può fare un’arma politica e militare? Secondo l’apostolo, no.

Il “resto” scelto non deve gloriarsi dell’essere un resto: è quanto si evince leggendo il testo dell’Epistola, col ricorso alla figura dell’olivo selvatico innestato su un olivo preesistente (esempio che simboleggia bene l’impossibilità di pensare il “resto” in modo identitario): Rm 11, 17–23.

“Se alcuni rami sono stati tagliati e tu, olivo selvatico, sei stato innestato al posto loro, diventando così partecipe della linfa proveniente dalla radice dell’olivo, non ti gloriare contro i rami! Ma se ti glori, non sei tu che porti la radice: è la radice che porta te. Dirai: i rami furono tagliati perché io fossi innestato. Bene: furono tagliati per mancanza di fede, mentre tu stai in piedi grazie alla fede. Non insuperbirti, ma abbi timore! Se Dio non risparmiò i rami naturali, tanto meno risparmierà te! Vedi dunque la bontà e la severità di Dio: la severità per coloro che sono caduti; per te invece la bontà di Dio, se rimani aderente a questa bontà; altrimenti tu pure sarai tagliato. Anch’essi, se non rimarranno nell’incredulità, saranno innestati: Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo...”

Credo che la *dinamica del resto* qui mostrata indichi con precisione come il rilievo del discorso paolino non sia semplicemente teologico, ma anche giuridico. Nessun popolo ha la possibilità di richiudere Dio in un’alleanza, non si può fare di Dio una funzione, non si può sbandierare Dio come emblema, il che non esclude affatto che si possa parlare di alleanza con Dio e dunque di verità. Si tratta però di una verità non posseduta in modo definitivo da alcuno, ma portata dalla radice, che può essere sempre perduta, smarrita dagli uomini. Pensare di possedere la verità come individuo, come popolo è già insuperbirsi, il che non vuol dire che essa non possa parlare in qualcuno, ma è sempre essa ad attraversare l’uomo e non l’uomo a possederla trattenendola o imprigionandola: ciò che, in lingua greca, è chiamato il Principio,<sup>25</sup> il Logos. Non è neppure possibile pensare che vi sia una necessità strumentale del

<sup>25</sup> Per la rilevanza della nozione di Principio nella filosofia del diritto: F. CAVALLA: *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*. Padova: Cedam, 1996.

“taglio” degli increduli (gli Ebrei increduli) al fine di consentire ad altri (i Cristiani) di entrare nel popolo: Dio, dice Paolo, non condanna alcuni per poter salvare altri.

L'olivo innestato non deve insuperbirsi: potrà anch'egli sempre essere tagliato, vale a dire uscire dall'alleanza. Il popolo del Dio cristiano è sempre aperto a nuovi arrivi, il che significa nuove comprensioni della stessa verità, non può essere diversamente. Qui Paolo di Tarso costruisce un dispositivo interessante per difendere Dio dall'uomo che parla impadronendosi *del suo nome* e credendo di essere diventato Dio: costruisce una figura del limite per l'uomo fondata sull'idea di verità.

La dinamica costruita mi pare centrale, e la si ritrova anche come schema nel pensiero paolino sulla legge, nell'opposizione tra lettera della legge e spirito della legge, che tanta influenza ha avuto sulla storia dell'interpretazione giuridica; ma qui è centrale per cogliere il problema della verità, in un'accezione che è compresa nell'attuale dibattito delle teorie filosofiche della verità (coerentiste, correspondentiste, pragmatiste che siano).

Riprendiamo il concetto di resto, da intendere come problematica *messianica e politica*.

Il resto non è mai il tutto, non è mai l'intero popolo, non coinciderà mai con tutti i popoli: la pluralità delle religioni (almeno quella di cristianesimo e ebraismo, secondo Paolo) rimarrà fino alla fine del mondo. Senza entrare nel problema della pluralità delle religioni, (l'Islam non era ancora sorto, Induismo e Buddismo non erano certo familiari a Paolo), l'apostolo fondatore del Cristianesimo afferma nell'Epsitola che il problema della *pluralità storica delle verità* è irrisolvibile da parte dell'uomo, non ci sarà mai una sola Chiesa. La pluralità di religioni resterà fino alla fine della storia. Qui certo Paolo di Tarso mitizza il concetto di resto, in qualche modo: questione rilevante.

In ogni caso, per l'apostolo, solo alla fine dei tempi (fuori dal tempo, escatologicamente) la divisione tra cristianesimo ed ebraismo potrebbe essere superata: fino ad allora la differenza tra le due religioni non potrebbe non permanere (Rm 11,25–26 “[...] l'indurimento d'una parte d'Israele è in atto fin che la totalità dei gentili non sia entrata, e così tutto Israele sarà salvato, come sta scritto: *da Sion uscirà il Salvatore...*”). Senza poter approfondire il punto, torniamo alla questione di partenza.

Non mi pare possibile, neppure in relazione a un testo come l'Epistola, interpretato anche in modi esattamente contrari a questo, dire che essa contempla la possibilità che un popolo, una Chiesa, “rinchiuda” l'azione di Dio, impossessandosi dell'alleanza e riducendo il divino a proiezione umana: non è questo che sostiene l'Apostolo. Paolo, nel fondare il cristianesimo e la teologia, ci presenta una situazione per la quale due religioni si dividono la scena, e saranno riunificate solo alla fine dei tempi, e da Dio, non dall'uomo.

Ugualmente la conoscenza delle leggi di natura, tema sul quale non abbiamo qui la possibilità di soffermarci, nel testo della Epistola ai Romani è sempre possibile attraverso due vie distinte equivalenti, attraverso la conoscenza *e messa in pratica* della legge e attraverso la messa in pratica senza la conoscenza della legge. Le due possibilità rappresentano sempre vie *diverse* per conoscere la legge naturale e metterla in pratica. In altre parole, il resto appare essere una costante del popolo eletto, che crea continuamente un resto, e il resto del resto, facendo entrare sempre altri soggetti nel nuovo resto, tramite nuovi “innesti”: questa è la *dinamica del resto*,

risolvibile, secondo Paolo, solo escatologicamente (alla fine dei tempi). Dinamica che potrebbe essere addotta come cifra atta anche a spiegare storicamente le divisioni interne al cristianesimo: essa sostiene chiaramente come non sia possibile per l'uomo appropriarsi in modo definitivo dell'Alleanza con Dio, che rimane sempre libero di difendersi dal tradimento dell'alleanza agendo in modo nuovo e non previsto.

Oltre questo lato, che è specificamente teologico, v'è un aspetto filosofico, giuridico e politico da tenere in conto: il discorso paolino intorno al resto è *una fondazione religiosa del carattere aperto della verità*. Non è possibile appropriarsi della verità: essa è la radice che porta i rami dell'olivo, li pota e li innesta. Questo linguaggio immaginifico, tradotto in realtà politica, dice che non v'è una religione che si possa pensare come la definitiva rivelazione del divino: sarà sempre possibile, al suo interno tracciare divisioni, individuare resti, e far accedere all'alleanza nuovi resti provenienti da fuori. Chi può sciogliere questo nodo, è solo Dio. Questo dice Paolo di Tarso, nell'aprire a tutti la possibilità della fede, e negando allo stesso tempo che qualcuno se ne possa appropriare in maniera definitiva.

Ecco allora che questo tratto paolino si traduce in una concezione della verità come la qualifica Sequeri, *non dispotica*, vale a dire tale da non poter essere imposta, perché sempre potenzialmente aperta. La verità *limita* l'uomo, non lo installa al posto mitico della verità e del potere. Essa deve sempre essere creduta, non dimostrata. Se l'uomo vuole confrontarsi con essa deve accettare la responsabilità di scegliere: nessuna verità di ragione è sufficiente ad eliminare l'onere (e il peso) della scelta individuale.

In questo dispositivo *teologico-giuridico* sta la garanzia della possibilità del dialogo tra le religioni e tra gli individui *nel nome della verità*, che non può mai tradursi in forme che non facciamo riferimento alla fede, alla scelta: la verità divina non può imporsi come una dimostrazione scientifica, che è verità dispotica in quanto non interpella la libertà dell'umano; imponendosi indipendentemente da questa, pur in ambiti circoscritti. La verità divina non può essere ridotta all'umano, perché dell'umano è la radice e nessun popolo, nessuna razza, nessuna Chiesa se ne può impossessare e farne cosa esclusivamente propria, senza generare almeno la possibilità di un resto: questo il dispositivo messo in atto da Dio secondo Paolo di Tarso.

L'idea di verità non dispotica è un guadagno irrinunciabile della modernità, come precisa Sequeri. Il problema che il teologo denuncia ne *Il Dio Affidabile* mi pare la condivisione, da parti opposte (fondamentalismi religiosi, tecno-scientifici, economici, politico-comunicativi) della concezione *dispotica della verità*, soggiacente alla maggior parte delle impostazioni di pensiero. Vale a dire quella concezione, negatrice della libertà, che si presenta "tale da 'costringere' infine all'assenso nella forma dell'assoggettamento e da poter vantare come qualità essenziale la propria assoluta 'indifferenza' al credito che le si accorda, alla fiducia che le si neghi, agli affetti insomma".<sup>26</sup> La verità dispotica, potremmo dire, è una verità senza fede che non è degna di fede, letteralmente, e le teorie epistemologiche della verità filosofica contemporanee che si presentano come non implicanti alcuna forma di sapere-della-fede, ricadono in

---

<sup>26</sup> SEQUERI op. cit.

un razionalismo positivistico e post-positivistico fondato sull'opposizione moderna tra fede e ragione: senza quella distinzione, esse non stanno in piedi, non sono sostenibili.

Che la verità non debba essere declinata da nessuno (partiti politici, religioni, neuroscienze, ecc.) in termini dispotici è guadagno irrinunciabile anche e soprattutto ai tempi del preteso superamento del relativismo, ove, con la scusa di buttare via gli eccessi relativisti del moderno, nuove ontologie e concezioni forti si dirigono forse troppo speditamente verso nuove forme di verità dispotica, idea che oggi nutre indubbe nostalgie. Nostalgie che rischiano, però, di gettare al vento, insieme al relativismo postmoderno e all'ermeneutica, anche la singolarità del soggetto e del suo *sentire*, e la sua libertà di fronte alla verità, frutto maturo ed esito positivo della modernità e del Novecento, conquistato a caro prezzo. Di queste nuove concezioni dispotiche della verità, l'opposizione tra fede e ragione è il suggello: una concezione della fede come rapimento mistico e una concezione della ragione come produttrice di dimostrazioni che non necessitano di alcuna partecipazione del singolo si spartiscono l'*intero*, il *tutto* della scena mediatica e politica, aprendo di fatto a una società che rischia di non prendersi cura dell'umano comune e delle istituzioni giuridiche e politiche libere che ne tutelano l'esercizio.

Il *carattere aperto della verità* mi pare allora essere anche la soluzione al tema della pluralità di vie di conoscenza del diritto naturale che l'apostolo propone in Rm 2, 14–16, in precedenza indicato. Viene mostrata così la necessità della configurazione di un'antropologia filosofico-giuridica che contempra la pluralità di vie di conoscenza del vero senza rinunciare alla categoria della verità, fondandola tuttavia su una nozione, quale quella di umano comune, che deve essere difesa filosoficamente, sul piano della filosofia del diritto<sup>27</sup> e non solo su quello di una verità di fede già confessionale.

Uscire dall'opposizione tra fede e ragione caratteristica della modernità mi pare allora il compito di una filosofia del diritto che non intenda trattenere la verità all'interno degli orizzonti di una singola religione, ma intenda aprirla alla ragione di tutti gli uomini.

---

<sup>27</sup> Sul punto, recentemente, il concetto di 'buona ragione' in P. NERHOT: *La métaphore du passage. Le concept de temps chez saint Augustin, fondement d'une nouvelle éthique*. Paris: L'Harmattan, 2008.

