

Premesse

La mia riflessione intende compiere un “passo indietro” (*Scrirtt züruck*) di stile heideggeriano rispetto alle considerazioni svolte dal giurista. Si tratta di indietreggiare per poter compiere il “salto dalla metafisica all'essenza della metafisica”, ovvero dal pensiero rappresentativo espresso dal “principio di identità” per lanciarsi “nell'abisso dell'evento”, cui appartengono l'essere e l'uomo¹. E anche quando mi rivolgerò ai testi biblici, piuttosto che un lavoro di “filologia storica” (metodo della critica storica), pur necessario e sotteso alle riflessioni che seguono, il tentativo qui proposto risponde ai criteri di quello che lo stesso Heidegger chiamerebbe un “dialogo di pensiero”, dove “è più alto il rischio dell'errore, e sono più frequenti le mancanze”².

Se le scienze giuridiche e quelle teologiche appartengono a livello accademico alla struttura base dell'*universitas studiorum* (accanto alle arti e alla medicina), ponendoci a livello più fondativo ed originario dobbiamo constatare che il diritto (che trova il suo corrispettivo epistemologico nella giurisprudenza) e la fede (che si esprime nella teologia) si intrecciano e si incrociano, in quanto rappresentano due esperienze fondamentali dell'esistenza, ovvero dell'umano. Ed è inevitabile che ciò accada, con la relativa attenzione a prendere le distanze da ogni inclusivismo fondamentalista, quale quello che potrebbe insinuarsi dal ritenere ad esempio il testo ispirato come fonte del diritto e quindi trasferibile nella legislazione senza le necessarie mediazioni filosofiche, culturali, ecclesiali (per quanto concerne il diritto canonico) e appunto giuridiche. Da tale tentazione può valere a metterci in guardia lo studio critico di un momento particolarmente significativo dell'incontro fra la scienza giuridica (in particolare il diritto romano) e l'apologetica (dell'età patristica), espresso nell'opera e nella figura del grande Tertulliano (che secondo una ipotesi accreditata sarebbe il giurista citato nelle *Pandette*), il cui esito montanista risulta istruttivo ed inquietante ad un tempo.

Ma a tal proposito non possiamo non lasciarci interpellare dal magistrale discorso di Benedetto XVI al parlamento tedesco (Berlino, 22 settembre 2011), che, dopo aver citato la frase agostiniana secondo cui “Togli il diritto – e allora che cosa distingue lo Stato da una grossa banda di briganti?” (*De civitate Dei*, IV, 4, 1), fornisce indicazioni e suggestioni, di cui non possiamo non tener conto nelle nostre riflessioni e che coincidono con la tesi appena enunciata: la Scrittura non è né può essere fonte del diritto:

“Nella storia, gli ordinamenti giuridici sono stati quasi sempre motivati in modo religioso: sulla base di un riferimento alla Divinità si decide ciò che tra gli uomini è giusto. Contrariamente ad altre grandi religioni, il cristianesimo non ha mai imposto allo Stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto – ha rimandato all'armonia tra ragione oggettiva e soggettiva, un'armonia che però presuppone l'essere ambedue le sfere fondate nella Ragione creatrice di Dio. Con ciò i teologi cristiani si sono associati ad un movimento filosofico e giuridico che si era formato sin dal secolo II a. Cr. Nella prima metà del secondo secolo precristiano si ebbe un incontro tra il diritto naturale sociale sviluppato dai filosofi stoici e autorevoli maestri del diritto romano. In questo contatto è nata la cultura giuridica occidentale, che è stata ed è tuttora di un'importanza determinante per la cultura giuridica dell'umanità. Da questo legame precristiano tra diritto e filosofia

¹ Cf M. HEIDEGGER, “La struttura onto-teologica della metafisica”, in Id., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2013², in particolare 63-66.

² M. HEIDEGGER, “Prefazione alla seconda edizione” (1950), in Id., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, 7.

parte la via che porta, attraverso il Medioevo cristiano, allo sviluppo giuridico dell'Illuminismo fino alla Dichiarazione dei Diritti umani e fino alla nostra Legge Fondamentale tedesca, con cui il nostro popolo, nel 1949, ha riconosciuto 'gli inviolabili e inalienabili diritti dell'uomo come fondamento di ogni comunità umana, della pace e della giustizia nel mondo' [...] Per lo sviluppo del diritto e per lo sviluppo dell'umanità è stato decisivo che i teologi cristiani abbiano preso posizione contro il diritto religioso, richiesto dalla fede nelle divinità, e si siano messi dalla parte della filosofia, riconoscendo come fonte giuridica valida per tutti la ragione e la natura nella loro correlazione. Questa scelta l'aveva già compiuta san Paolo, quando, nella sua Lettera ai Romani, afferma: 'Quando i pagani, che non hanno la Legge [la *Torah* di Israele], per natura agiscono secondo la Legge, essi sono legge a se stessi. Dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza...' (*Rm* 2,14s)".

Ma queste parole costituiscono anche un monito, oltremodo necessario, onde evitare il rischio di intendere la "teologia del diritto" nei termini di una sorta di tentativo di giustificazione teologica del diritto, senza tener conto del processo di secolarizzazione che la stessa teologia cristiana ha innestato e attuato di fronte a tendenze integraliste e fondamentaliste, che non le appartengono. Ed è interessante notare come siano le stesse Scritture a richiamarne la necessità, qui evocate attraverso il rimando alla *Lettera ai Romani* e al rapporto legge/grazia, che ne costituisce uno dei temi teologici più significativi.

Le vicende dell'ermeneutica contemporanea hanno spesso accostato teologia e giurisprudenza sulla base dell'interpretazione di cui entrambe si nutrono. Sarebbe tuttavia limitativo e datato ritenere che tale attività interpretativa, che costituisce il compito fondamentale di entrambi gli ambiti del sapere, riguardasse semplicemente il rapporto coi testi giuridici e religiosi (ricordo sempre a tal proposito un famoso testo di Platone, nel quale anche si sostiene che in tal modo si conosce solo ciò che è stato detto, ma "se sia vero non l'ha appreso" – *Epimenide*, 975c). Si tratta invece innanzitutto di interpretare l'esistenza che precede, accompagna e segue le attestazioni testuali ed è questa la linea che cercherò di adottare nella mia riflessione. Da queste schematiche premesse si può evincere che il compito che ci accingiamo a sostenere consiste piuttosto nel mostrare gli intrecci-incroci fra la rivelazione ebraico-cristiana e il diritto, col fondamentale riferimento a Gesù di Nazareth e all'esperienza del protocristianesimo. Né possiamo dimenticare la fondamentale distinzione eminentemente teologica, ma con forte valenza giuridica, fra *norma normans* e *norma normata*, laddove il primo sintagma si riferisce alla parola di Dio attestata nelle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, e la seconda a tutto quanto da essa si può ricavare a livello etico-normativo e, oserei dire, dottrinale.

1. Le dieci parole (debarim=דְּבָרִים) come "clausole" dell'alleanza

Muoverò quindi dal terzo termine presente nel titolo del nostro simposio, ossia dalla "norma", che intendo interpretare nel senso di "clausola" dell'alleanza, così come essa viene vissuta e celebrata nell'Antico Testamento.

In occasione della giornata canonistica interdisciplinare, celebrata presso la nostra Università nel marzo 2016 e dedicata al tema "Persone, accoglienza e diritto", l'illustre collega Innocenzo Cardellini, ha dedicato la sua attenzione al diritto e all'accoglienza dello straniero nell'esperienza biblica veterotestamentaria, assumendo come punto di partenza un'analisi molto accurata ed erudita, di genere storico-critico sul diritto mesopotamico. Lo ringrazio di cuore per avermi amichevolmente donato il testo della sua relazione, che mi suggerisce alcune fondamentali sottolineature in ordine all'argomento che sto trattando.

Certo nell'Antico Testamento troviamo diversi racconti da cui si può evincere la pratica giudiziaria in Israele, tuttavia - osserva Cardellini - questa non è oggetto di interesse diretto, come invece avviene in Mesopotamia e in seguito come si legge nei papiri trovati a Elefantina, a Tebtunis, a Wadi Murabba'at, a Nahal Hever e a Masada. E allora ci chiediamo: cosa si evince da questo contesto, che comunque presenta numerosi intrecci con quello veterotestamentario?

In primo luogo che “il cosmo è basato su alcune verità immutabili che le leggi devono salvaguardare sia di fronte al re che di fronte ai sudditi. L’insieme di queste verità che sorreggono il cosmo nella sua intrinseca natura (c’è qualcosa in tutto ciò che sfugge pure agli dei) è chiamato *kittum*. Perché *kittum* rispecchi l’immutabilità delle verità universali e venga rispettato, si stabilisce (*šakānum*) l’istituzione detta *mīšarum*, da *ešēru* (andare diritto), la cui essenza è rappresentata da quell’insieme di valori in funzione dell’equità e indica il rimettere le cose al loro posto, il riparare ciò che è rotto e il raddrizzare ciò che è storto; oggi lo definiremmo grosso modo con la frase: rendere giustizia”.

In secondo luogo – e Cardellini poggia sull’analisi delle tavolette di El Amarna – si registra una sorta di corrispondenza semantica fra i termini “giustizia” e “fedeltà”. “Infatti, *kittum* riflette la struttura sociale del tardo bronzo e significa saldezza nel rapporto di fedeltà al proprio signore, essere saldo al proprio posto nel mondo, alla propria missione e a chi tutto ciò ha stabilito, cioè la divinità. Si tratta in fondo di giustizia nel senso cosmico, come corrispondenza del proprio comportamento alla norma stabilita. L’origine di *kittum* e di *mīšarum* non è umana, Shamash è la prima autorità definita come *bel kittim ū mīšarim*. Egli è presentato come il ‘supremo giudice degli dèi’”.

Il che porta in qualche modo a concludere che “la giustizia e il diritto nascono e si sviluppano in ambito religioso. Gli stessi dèi più che la sorgente originaria sono i conservatori e i responsabili del *kittum ū mīšarum*, cioè di quell’ordine superiore primordiale a cui essi stessi sono sottomessi. L’autorità sulla terra a cui è stata affidata l’applicazione del diritto e della giustizia è il re, perché a lui gli dèi hanno consegnato *kittum ū mīšarum*. Essi hanno inviato il re Hammurapi a portare la giustizia (*mi-ša-ra-am*) nella regione e, alla fine del prologo, si sottolinea che egli è autorizzato anche da Marduk di introdurre nel paese *ki-it-tam ū mi-ša-ra-am* contro il potente a favore del debole, secondo il volere di Shamash, il dio della giustizia. Il re giusto (*šar mīšarim*) è solo un esecutore ed è legittimato nel suo essere re solo se la sua attività è conforme alle norme divine. L’insieme *kittum* e *mīšarum* è superiore alla corona. La divinità garantisce, per mezzo del re, la giustizia e la rettitudine, perché il popolo e i poveri siano giudicati con equità”. Questa conclusione relativa all’origine religioso-sacrale del diritto presenta sorprendenti analogie con quanto andavamo indicando attraverso il richiamo al discorso ratzingeriano citato.

Ma, il riferimento alla “fedeltà” consente un ulteriore passaggio verso una modalità decisiva propria delle Antiche Scritture, che le Nuove richiamano e superano nello stesso tempo: si tratta dei “codici delle alleanze”. Una “categoria” biblica fondamentale, che possiamo considerare come una frontiera fra diritto e teologia è senz’altro quella della *b’rit* (= alleanza), che, nella sua duplice valenza di noachica e sinaitica, possiamo per analogia riferire rispettivamente alla distinzione fra diritto “naturale” e diritto “positivo”.

Quanto alla prima³ dimensione risulterà interessante ai fini del nostro nesso il settimo ed ultimo fra i precetti che impone anche ai *goyim* di istituire tribunali giusti, nei quali sia possibile

³ Stipulata da Dio con Noè un'alleanza cosmica, in ebraico *B'rith 'Olam* (ברית עולם), l'"alleanza noachica" si compone dei 7 precetti così enunciati: 1) non abbandonare la fede in Dio e quindi non commettere idolatria; 2) non uccidere né suicidarsi: "Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo" (*Gen 9,6*: fondamento della "legge del taglione", nell'esegesi ebraica con ciò intendendo il risarcimento pecuniario); 3) non rubare e/o non rapire; 4) non compiere le relazioni sessuali illecite non ammesse dalla *Torah* (omosessualità, incesto, zoerastia, stupro); 5) non bestemmiare; 6) divieto di mangiare parti del corpo di animali ancora vivi; 7) istituire tribunali giusti (distinguendo quindi tra testimonianza vera, falsa testimonianza nonché *Lashon hara*, ovvero "maldicenza", esaminando però i vari casi) (*Talmud, Sanhedrin 56b*).

distinguere fra vere e false testimonianze. Più in generale questo precetto viene interpretato come “precetto di amministrare la giustizia” (“Dal dì che nozze, tribunali ed are, diero alle umane genti esser pietose”). Le influenze del codice di Hammurabi e dei suoi precetti su queste “codificazioni” vanno ulteriormente approfondite, e dati i limiti di questo intervento non posso qui ulteriormente esporle.

Quanto alla dimensione sianitico-positiva, mi preme segnalare come numerosi studi anche recenti giungano a mostrare che lo schema soggiacente le alleanze che Dio di volta in volta stipula con il suo popolo, o con singoli rappresentanti di esso, è quello dei patti o trattati di vassallaggio, nei quali non si dà affatto rapporto paritario fra i contraenti, al contrario si manifestano le pretese (= clausole) di una tribù più forte che ha soggiogato una tribù debole e per farle grazia esige un atteggiamento di profonda soggezione, che si manifesta appunto attraverso il rispetto delle clausole dell'alleanza. In questo senso è stato notato che “il termine ebraico *b'êrît* (accadico, *biritu*), più generico del vocabolo giuridico del diritto giustiniano, riassume nel vocabolo tre concetti: 1. rapporto tra potenze (Egitto-Hatti) che determinano le relazioni in modo paritetico; 2. imposizione della volontà del sovrano al vassallo; 3. riconoscersi suddito o figlio adottivo attraverso il pagamento del tributo. I LXX traducono la radice ebraica con un inusitato *diatheke* (267 volte su 287), che ha la valenza di mettere insieme, mediare, e trascurano il termine *spondé* (mangiare e bere), termine e concetto in voga nel diritto internazionale sin dal II millennio. La scelta dei LXX, come di norma, esprime la volontà di sottolineare, attraverso un termine inesistente nel linguaggio comune, un significato teologico particolare: comunione tra Dio ed Israele, obbedienza di Israele al suo Sposo e Signore”⁴.

Un esempio significativo di carattere contestuale ci viene offerto dalla struttura dei trattati hittiti di vassallaggio, che prevedevano i seguenti momenti:

“1. Preambolo: i titoli del gran re. 2. Prologo storico: elenco dei benefici concessi dal sovrano al vassallo. 3. Stipulazione in forma condizionale per sollecitare la fedeltà del vassallo in prospettiva di benefici futuri per sé e per la propria discendenza. 4. Rilettura periodica del trattato per rinfrescare la memoria dei contraenti, soprattutto del vassallo, che in questo modo conferma la sottomissione al sovrano: visita annuale ad limina e consegna del tributo. 5. Invocazione delle divinità tutrici del trattato. 6. Formula breve di benedizioni e di maledizioni. 7. Custodia del documento nel tempio delle rispettive capitali. 8. Banchetto di comunione a suggello del trattato”⁵.

Particolarmente significativo può risultare il confronto con l'alleanza del Sinai, attestata tra l'altro in *Es* 19-20, dove, dopo una spettacolare teofania, Dio detta le dieci parole (*debarim*), che costituiscono appunto le clausole della sua alleanza col popolo e alle quali fanno da premessa l'autopresentazione (“Io sono il Signore, tuo Dio” - *Es* 20, 2) e un prologo storico, nel quale viene richiamato alla memoria del popolo l'evento fondatore dell'alleanza stessa (“che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù” - *Es* 20, 2). Alla esposizione delle parole, talvolta accompagnate da benedizioni e maledizioni, farà seguito l'accoglienza-consenso da parte del popolo (*Es* 24,3: “Tutti i comandi che ha dati il Signore, noi li eseguiremo!”) e la celebrazione del sacrificio dell'alleanza (“Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!»” *Es* 24, 8) con l'aspersione dei contraenti: l'altare e il popolo (cf *Es* 24, 6).

La corrispondenza degli elementi di questo schema (presentazione – prologo storico – clausole – sacrificio cruento – aspersione dei contraenti – benedizioni/maledizioni – eventuale riferimento ai testimoni) con quelli soggiacenti ai patti di vassallaggio oltre che indicare l'asimmetria della relazione con Dio, mostra il profondo rapporto fra la Sua automanifestazione e la storia e la cultura del popolo cui è destinata, in quanto ne adotta la lingua, i costumi, la mentalità, secondo una legge fondamentale della rivelazione biblica, che, per noi cristiani, troverà in Cristo il suo compimento: la legge

⁴ A. LEPORE, “La *b'êrît* nella duplice accezione di obbedienza e di comunione”, in *Rassegna di Teologia* 42 (2001) 867-890.

⁵ *Ib.*, 869.

dell'incarnazione: “La storia, quindi, diventa il luogo in cui possiamo costatare l'agire di Dio a favore dell'umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano, senza il quale non riusciremmo a comprenderci”⁶.

Di particolare interesse, ai fini di una contestualizzazione giuridica dell'alleanza, può essere il riferimento alla “procedura del *rib*”, recentemente evocata come chiave interpretativa del cap. XVI di *Ezechiele*⁷. Si tratta della “lite”, ovvero di quello che oggi chiameremmo “contraddittorio” e poco importa se tale procedura si realizzi in ambito affettivo-familistico e non preveda la presenza di un giudice terzo, mentre è importante sottolineare come in essa sia possibile non solo un esito di condanna o di assoluzione, bensì una elargizione di “perdono”, gratuito e inatteso e comunque affatto corrispondente alla colpa che viene imputata⁸. L'assenza di un giudice risulta ovviamente necessaria proprio allorché il contraddittorio vede come protagonisti Dio e Israele. Inoltre perché si dia la possibilità di “celebrare” tale rito giudiziario bisogna che i litiganti siano legati da un vincolo relazionale, che nel caso del rapporto Dio/Israele è appunto l'alleanza. Il fine di tale procedura sarà comunque dato dalla possibilità di ritrovare una relazione pacificata e chi accusa persegue tale obiettivo non tanto attraverso la ricostruzione dei fatti, bensì per il tramite del riconoscimento della propria colpevolezza da parte dell'accusato, perché si possa ricominciare da un punto fermo veritativo non solo oggettivamente, ma anche soggettivamente.

Riguardo comunque al contesto veterotestamentario, oltre il richiamo – sempre in senso analogico – di termini come “legge”, “codice” e “clausole” (nel nostro caso “norme”) e in relazione a quanto emerso dallo studio di Cardellini sul contesto mesopotamico, mi sembrano particolarmente suggestivi e teologicamente pertinenti – anche se storicamente ovviamente discutibili – a) il rimando ad un contesto profondamente religioso da cui sgorga quella che possiamo considerare la “legge fondamentale” o “costituzione” di Israele come popolo; b) la tematica della “fedeltà” come modalità della giustizia; c) il tema della “sovranità”, che ha certo a che fare con una teologia, oltre che una filosofia, del diritto. Ma è anche interessante notare come l'alleanza risulti la codificazione sacrale e al tempo stesso “civile” della relazione fra popoli e nasca, almeno per quanto concerne le Scritture sante, in ambito nomadico, assumendo una categoria culturale propria del contesto circostante piuttosto che inventare qualcosa di radicalmente inedito.

In ultima analisi, se il diritto è chiamato a regolare le relazioni fra persone, gruppi e società, anche la relazione di Dio con gli uomini è una questione di diritto. Si tratta di chiedersi se siamo di fronte a semplici assonanze terminologiche oppure ad analogie concettuali (sempre naturalmente nell'orizzonte della maggior dissimilitudine). Optando per la seconda ipotesi sopraggiunge una ulteriore domanda: si tratta di concetti giuridici con valenza teologica o viceversa? Se nel contesto credente potrebbe apparire più plausibile la seconda ipotesi, che giustificerebbe una fondazione rivelativa del diritto, sul piano storico e in questo senso ancor più profondamente teologico, dato che l'alleanza non l'ha inventata la Bibbia, è vero il contrario. E anche questa opzione non sarà di scarso rilievo per il prosieguo del discorso.

2. La svolta di Gesù di Nazareth e il richiamo alla “coscienza”

Un luogo particolarmente significativo del Nuovo Testamento, in cui rinveniamo il termine *b^erit* / *diatheke* è quello della cena ed in particolare delle parole pronunziate sul “calice della nuova alleanza”: ciò accade testualmente già nella narrazione più antica dell'evento *1Cor* 11, 23-26:

⁶ *Fides et ratio*, 12.

⁷ Cf O. PETTIGIANI, “Ma io ricorderò la mia alleanza con te”. La procedura del *rib* come chiave interpretativa di *Ez* 16, Gregorian Biblical Press, Roma 2015.

⁸ Cf P. BOVATI, “Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento”, in *CivCatt* IV (1997) 3537, 225-239.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσαύτως ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

“Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me". Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga”.

L'esegesi ci invita a cogliere a un lato la continuità delle parole sul calice con l'alleanza sinaitica e dall'altro la profonda e radicale novità che l'evangelo mette in campo. Dal punto di vista della continuità “bere il vino offerto da Gesù corrisponde all'atto culturale compiuto sul monte Sinai così da venire assunti in comunione con Dio stesso”⁹.

Ciò che invece dà maggiormente a pensare è la discontinuità: “l'alleanza di cui parla Gesù si distingue da quelle che lo hanno preceduto per un motivo fondamentale: essa non ha clausole! Qui sta tutta l'originalità evangelica: l'alleanza attuata da Gesù è senza condizioni! Si riprende così l'idea di una *b'rit/diatheke* totalmente gratuita, quale quella che Dio aveva sancito con Abramo. Sicché la bilateralità mosaica cede il passo all'unilateralità rivelatasi in Gesù Cristo”¹⁰.

La figura fondamentale veterotestamentaria di riferimento per il credente cristiano non sarà quella del legislatore Mosé, bensì quella abramitica, come si può facilmente evincere dalla teologia paolina. Per cui la fede cristiana non può in alcun modo essere esposta come una religione dei dieci comandamenti, col rischio di smarrirne la novità e il senso. In tale orizzonte la teologia recepisce l'ossimoro della “legge dell'amore”, che non sopporta obbligazioni, sanzioni, codificazioni, ma rimanda in maniera decisiva alla libertà. È proprio questa discontinuità/differenza ovvero alterità della nuova e definitiva alleanza, comprendente l'irriducibilità normativa della legge dell'amore a far sì che la rivelazione neotestamentaria non possa tradursi immediatamente in termini giuridici, consentendo così la presa di distanza, sottolineata da Benedetto XVI, del cristianesimo e della teologia da trasposizioni giuridico-politiche e dal conseguente pericolo del fondamentalismo, sempre in agguato.

D'altra parte tale discontinuità può essere rilevata nei comportamenti del Gesù storico rispetto alla legge mosaica, che in alcuni casi giunge a trasgredire. Del resto proprio tale discontinuità con l'ambiente giudaico del suo tempo costituisce uno dei criteri fondamentali di accesso al livello gesuano degli *ipsissima facta et ipsissima verba Christi*. Tra queste trasgressioni mi preme sottolineare il “caso di coscienza” che Gesù pone ai suoi interlocutori riguardo all'osservanza del riposo sabbatico: “Allontanatosi di là, andò nella loro sinagoga; ed ecco un uomo che aveva una mano paralizzata. Per accusarlo, domandarono a Gesù: "È lecito guarire in giorno di sabato?". Ed egli rispose loro: "Chi di voi, se possiede una pecora e questa, in giorno di sabato, cade in un fosso, non l'afferra e la tira fuori? Ora, un uomo vale ben più di una pecora! Perciò è lecito in giorno di sabato fare del bene". E disse all'uomo: "Tendi la tua mano". Egli la tese e quella ritornò sana come l'altra. Allora i farisei uscirono e tennero consiglio contro di lui per farlo morire” (Mt 12, 9-14). [Καὶ μεταβάς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν· καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· Εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασιν θεραπεύειν; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἓν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου.

⁹ R. PENNA, *La cena del Signore*. Dimensione storica e ideale, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 43.

¹⁰ *Ib.*, 44-45.

ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν. τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· Ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα· καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιῆς ὡς ἡ ἄλλη. ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.].

Saranno proprio trasgressioni di tal genere a determinare la scelta dell'erudito ebreo contemporaneo Jacob Neusner, grande specialista della letteratura rabbinica antica, di abbandonare l'ipotesi di farsi discepolo di Gesù, ritenendo di dover continuare a credere nella *Torah*, piuttosto che negli insegnamenti del presunto messia. La sua onestà intellettuale venne riconosciuta da Benedetto XVI, che giunse a scrivere: “questo libro mi ha aperto gli occhi sulla grandezza della parola di Gesù e sulla scelta di fronte alla quale ci pone il Vangelo”¹¹. Neusner così si esprime, rivolgendosi idealmente a Gesù e prendendo ovviamente come punto di riferimento il più giudaizzante dei vangeli, quello secondo Matteo: “Sembra quasi che ti consideri Mosé o superiore allo stesso Mosé. La Torah di Mosé non mi dice che Dio sta per dare insegnamenti al di fuori di Mosé e degli altri profeti oppure che ci sarà un'altra Torah. Non so davvero che cosa fare di queste tue affermazioni. Tu parli attraverso un io, ma la Torah parla soltanto a noi, a noi che formiamo, insieme a te Israele”¹². Agli occhi del pio israelita infatti Gesù di Nazareth doveva apparire e appare ancora oggi come un maestro che si stacca o si pone al di sopra della legge mosaica. E l'accento sull'io pone proprio al centro la tematica della coscienza personale, come luogo o tabernacolo in cui si incontra l'Assoluto trascendente.

Particolarmente significative in questo contesto mi sembrano le pagine appassionate e lucidissime che Neusner dedica alla parola “Onora il padre e la madre” e al tema della famiglia. Ciò che Gesù dice a riguardo lo spaventa e lo preoccupa, in quanto contraddirebbe direttamente la *Torah* affermando che è venuto a mettere l'uomo contro suo padre e la figlia contro sua madre¹³. Sintetizzo con le sue stesse parole ciò che il rabbino sostiene: “[...] io non definisco personale, ma pubblico, sociale e corporativo il comandamento che riguarda l'onore dovuto al padre e alla madre. Gesù mette in discussione, dunque, il primato della famiglia nella scala delle mie responsabilità, la centralità della famiglia nell'ordine sociale [...]”¹⁴. Sarebbe oltremodo interessante seguire il testo passo passo, in quanto esso risulta molto rigoroso e pregnante, non solo per i contenuti, ma per la *forma mentis* che viene ad esprimere. In ogni caso riteniamo di dover concedere al rabbino Neusner il fatto che parole di Cristo, come queste, non si spiegano finché lo si considera un semplice uomo, per quanto eccezionale, come il *summus philosophus* di spinoziana memoria. Solo Dio può chiedere che lo si ami più dei genitori e che per seguirlo si rinunci anche ad assistere alla loro sepoltura. Per i cristiani questa è una prova ulteriore che Gesù è Dio, per Neusner è la ragione per cui non lo si può seguire.

E siamo così ad un momento decisivo della nostra riflessione, che ho già avuto modo di richiamare in altre occasioni: l'invito di Gesù ad “abbandonare” i genitori non vale solo nel caso della sequela richiesta al discepolo rispetto alla sua persona, ma anche nel momento della scelta dell'amata, e proprio perché il dinamismo della metafora sponsale fa sì che essa stia ad indicare sacramentalmente l'unione dell'umano col divino. Inoltre va notato che in quella occasione Gesù non risveglia le coscienza dei suoi contemporanei, assopite di fronte alla possibilità del divorzio, riferendosi alla legge mosaica, che comunque lo concedeva, ma alla parola originaria di Dio e al suo progetto sulle creature. Per il testo preferiamo qui riferirci al vangelo di Marco, come a quello più prossimo al livello del Gesù storico: “Alcuni farisei si avvicinarono e, per metterlo alla prova, gli domandavano se è lecito a un marito ripudiare la propria moglie. Ma egli rispose loro: “Che cosa vi ha ordinato Mosè?”. Dissero: “Mosè ha permesso di scrivere un atto di ripudio e di

¹¹ J. NEUSNER, *Un rabbino parla con Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

¹² *Ib.*, 63.

¹³ Cf *Ib.*, 74, ma si legga attentamente tutto cap. 4, 69-91.

¹⁴ *Ib.*, 75.

ripudiarla". Gesù disse loro: "Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma dall'inizio della creazione li fece maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola. Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divide quello che Dio ha congiunto". A casa, i discepoli lo interrogavano di nuovo su questo argomento. E disse loro: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio" (Mc 10, 2-12) [Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; οἱ δὲ εἶπαν· Ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην· ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· ἕνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ· ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. Καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν. καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.].

Il carattere "profetico" dell'insegnamento gesuano si mostra non solo nel riferimento alla metafora sponsale, ma anche nella critica rivolta all'insegnamento mosaico, che in tale prospettiva non sarebbe giustificato.

Sarà interessante, proprio in relazione a questa problematica, il lavoro dei tavoli 4 e 5, dove entra in gioco il "conflitto di coscienza" fra la clausola dell'onore dovuto ai genitori e la scelta che la coppia sta compiendo e/o vivendo, laddove possiamo individuare l'ingerenza della famiglia di origine a due livelli. Il primo sta nel tentativo, più o meno esplicito, di condizionare la scelta a monte, il che confligge peraltro con la prima delle domande che vengono poste ai futuri coniugi nel momento in cui si accingono ad esprimere il consenso: "siete venuti a celebrare il matrimonio senza alcuna costrizione, in piena libertà e consapevoli del significato della vostra decisione?". L'appello alla coscienza e alla libera volontà delle persone sarà infatti decisivo per la validità stessa del sacramento. L'ingerenza in questo caso sarebbe letale. Il secondo si riferisce alle continue ingerenze delle famiglie di origine nella vita della coppia già costituita, anche per quel che concerne l'educazione della prole. Ascolteremo a tal proposito le risultanze del lavoro dei gruppi.

Per concludere

Come abbiamo avuto occasione di ribadire più volte l'*Amoris laetitia* non fa che proporre, attualizzandolo, il vangelo dell'amore, superando una prospettiva moralistica nell'affrontare la tematica del matrimonio. E proprio in quanto assume tale ispirazione fondamentale non può non fare i conti con l'umana fragilità e con l'obnubilamento delle coscienze cui si propone l'ideale evangelico. In questo l'esortazione apostolica risulta perfettamente allineata con la tradizione ecclesiale, in quanto, ad esempio, lo stesso Concilio di Trento, nel *Decreto sulla giustificazione*, al capitolo IX afferma: "nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum" ["nessuno può sapere con certezza di fede, scevra da ogni possibilità di errore, di aver ottenuto la grazia di Dio"] (DH 1534). E più avanti lo stesso decreto al cap. XVI, mentre ribadisce che ai giustificati non manca nulla per conseguire la vita eterna, introduce una clausola limitativa e riconosce che il loro adempimento della legge è pieno "per quanto è possibile in questa vita (*pro huius vitae status*)" (DH 1546). La grazia ha carattere dinamico e dunque va sempre invocata e, in quanto incondizionata, non deriva dall'osservanza di norme, ma dal dono di Dio e della sua misericordia.

I termini entro cui muove il titolo del nostro simposio interpellano la teologia fondamentale, in quanto chiamano in causa la stessa rivelazione, la sua attestazione nelle Scritture e la sua trasmissione nella vita della chiesa. Oltre che la dimensione cosmico antropologica della rivelazione stessa (es. alleanza noachica) e quella storico-escatologica (es. alleanza mosaica e sue clausole in rapporto alla nuova alleanza), si tratta infatti di pensare insieme il carattere esteriore/attestato del dato rivelato e la rivelazione interiore, in quanto, come aveva affermato il legato Marcello Cervini a Trento, rispondendo alla domanda su dove si rinvenivano i principi fondamentali della fede cattolica, sosteneva che essi si trovano: a) nei *Libri santi*, scritti per ispirazione dello Spirito Santo; b) nel *Vangelo*, impiantato da Cristo “non su pergamena”, ma “nei cuori” dei credenti, e di cui gli evangelisti hanno messo per iscritto alcuni elementi; c) nell’*azione dello Spirito Santo* che “nel cuore dei fedeli, rivela i misteri e che deve, fino alla fine dei tempi, insegnare alla Chiesa ogni verità”¹⁵.

Il pensiero del Novecento ha prodotto un’ermeneutica della testimonianza, anche a livello filosofico, che, a proposito di queste due dimensioni (interiore ed esteriore) così si esprimeva: “La coscienza non avanza verso l’io più interiore se non al prezzo della più estrema attenzione, adoperandosi a spiare i segni, *gli indizi dell’assoluto* nelle sue figure. Alla più grande interiorità dell’atto corrisponde la più grande esteriorità del segno. Questa *alleanza* [tra interiorità ed esteriorità] è il carattere proprio della percezione del divino in una coscienza finita. È in effetti un fatto di finitudine che l’affermazione originaria non possa appropriarsi di sé in una riflessione totale di carattere intuitivo, ma che debba fare il percorso dell’interpretazione dei segni contingenti che l’assoluto offre di sé nella storia [tema chiave del “discernimento”]. Che la coscienza di sé sia sospesa a qualche decisione, a qualcosa esprime la finitudine della coscienza a cui è negato il sapere assoluto. [...] Tra la filosofia del sapere assoluto e l’ermeneutica della testimonianza bisogna scegliere”¹⁶.

Né si tratta di assecondare atteggiamenti lassisti, perché, lasciatemelo dire coi versi di una vecchia canzone, interpellata nello spirito della *pop-theology*: “L’amore ha i suoi comandamenti”, il primo dei quali è la fedeltà (“primo non tradirla mai”). Resta sempre e comunque profondamente vero l’antico adagio *pacta sunt servanda*.

Nello spirito dialogico e interdisciplinare che ispira la nostra giornata, vorrei chiudere ponendo una domanda ai colleghi giuristi qui presenti, primo fra tutti il relatore che mi ha preceduto. Il card. G. Müller, nella prefazione al recente libro di R. Buttiglione, dedicato alla *correctio filialis*, così si è espresso a proposito della possibilità dei sacramenti ai divorziati risposati: “Se il secondo legame fosse valido davanti a Dio, i rapporti matrimoniali dei due partner non costituirebbero nessun peccato grave ma piuttosto una trasgressione contro l’ordine pubblico ecclesiastico, quindi un peccato lieve”. C’è dunque qualcosa da cambiare a questo proposito nell’ordine pubblico ecclesiastico, ovvero nella giurisprudenza, perché meglio esprime il vangelo dell’amore e la *norma missionis*?

¹⁵ CTA V, 11.

¹⁶ P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 103-104, 108).