

CULTURA CANONICA E CULTURA GIURIDICA EBRAICA

Prof. Andrea Zanotti

1. Le civiltà giuridiche e il tempo: le dinamiche evolutive 2. Immutabilità del diritto divino e dinamiche evolutive: la diversità delle risposte ebraica e canonica tra interpretazione e codificazione. 3. La veridicità dell'opera interpretativa: la convergenza sulla necessità di una garanzia gerarchica 4. La centralità della tradizione 5. Le civiltà giuridiche e lo spazio: l'atteggiarsi dell'universalismo nelle culture ebraico-canonica e gli steccati tracciati dalle giurisdizioni nazionali 6. La secolarizzazione ed il superamento degli stati. Inediti spazi di espansione dell'universalità? 7. Umanesimo e salvezza

1. Le civiltà giuridiche e il tempo: le dinamiche evolutive

Censire convergenze e dissonanze tra la cultura giuridica ebraica e quella canonica – della quale molto darò per conosciuto e scontato, visto il contesto nel quale sono invitato a parlare - in un margine così breve sarebbe impresa disperante e senz'altro azzardata: più utile forse, allora, confrontarsi con i punti chiave con i quali ogni civiltà, giuridica e non, è costretta a fare i conti. E le colonne d'Ercole con le quali ogni comunità umana deve necessariamente misurarsi sono rappresentati dalle categorie dello spazio e del tempo, veri assi portanti che delimitano la sfera d'espansione sia dei soggetti collettivi sia di quelli individuali. Il diritto non sfugge certo a queste due variabili, che ne determinano orientazioni e architetture; e che ne forgiavano, nondimeno, gli istituti e i principi primi. Se tale esercizio è interessante per qualsiasi universo giuridico - che incide su di un determinato territorio e che è chiamato ad interpretare e dare ordine al flusso incessante della storia e delle nuove contingenze che in essa si inaugurano - lo è ancor più per questi due ordinamenti – l'ebraico ed il canonico – che hanno attraversato millenni e sono stati testimoni ed interpreti di rivoluzioni e rivolgimenti grandiosi: e che si collocano, per loro stessa natura ontologica e fondativa, in una prospettiva non già particolare, ma universale. Ed è forse questa connotazione originaria a far sì che entrambe siano stati e siano irriducibili alla forte suggestione esercitata dal giuspositivismo ed al rigore geometrico della dogmatica sulla quale si è cristallizzata, tra Otto e Novecento, la scienza giuridica. Beninteso, entrambe questi ordinamenti hanno prodotto un grado di astrazione – particolarmente rilevante per quanto riguarda il diritto canonico, il quale ha dato vita ad un codice (anzi due nel corso dello stesso secolo XX) che può essere tranquillamente confrontato, dal punto di vista formale, con altre codificazioni

secolari – in grado non solo di qualificarli a pieno titolo come ordinamenti primari, ma di conferire loro il crisma, nei contenuti normativi, della razionalità giuridica: elemento quest'ultimo, posto in discussione da esponenti non secondari della dottrina negli due ultimi secoli. La razionalità delle norme e delle decisioni assunte e la loro efficacia nell'interpretare il mutamento delle variabili di spazio e tempo, poi, sono sostenute, in questi due ordinamenti a base religiosa, da riferimenti scritturali e teologici capaci di rendere le norme non solo adeguate a risolvere i conflitti, ma di collocarle altresì in un contesto in grado di dotarle di senso, rivelando così, in questa prospettiva, una maggiore ricchezza di quella palesata dalla trama dei diritti secolari. Così un grande interprete del diritto ebraico – Robert Cover – poteva affermare che “In questo mondo normativo, il diritto e la narrazione sono inscindibilmente legati tra loro. Ogni prescrizione esige di essere collocata all'interno di un discorso – ossia di essere fornita di una storia e di un destino, di un inizio e di una spiegazione. Allo stesso modo, ogni narrazione esige di essere compresa da una prospettiva prescrittiva”. Questo orizzonte implica necessariamente l'idea di una continuità : essenziale sia per il diritto canonico sia per il diritto ebraico che conoscono, beninteso, logiche evolutive ma che non contemplan roture o crisi radicali, come spesso registriamo, nella storia dei diritti secolari, nei cambi di paradigma avvenuti, ad esempio, tra universo romanistico e barbarico, tra medioevo e modernità, tra assolutismi monarchici e avvento delle democrazie.

2. Immutabilità del diritto divino e dinamiche evolutive: la diversità delle risposte ebraica e canonica tra interpretazione e codificazione.

Calati in questo contesto, il diritto ebraico e il diritto canonico assumono la sfida del tempo entro margini strettissimi di movimento. Da un lato, infatti, essi devono fare i conti con la fissità segnata da un Diritto rivelato: che sfugge, proprio perché proviene da fonte non umana, alla disponibilità degli uomini, connotandosi così di una peculiare immutabilità; che viene dato in un momento storico determinato e molto risalente; che custodisce in sé l'ordine della completezza. Certo il diritto, nelle due culture giuridiche, assume fisionomie e contorni diversi: meno centrale, nella visione cristiana, e di servizio il canonico; essenziale nella visione ebraica e tanto importante nell'economia della salvezza da rappresentare, l'Halachà, l'unica e privilegiata via data al fedele per inverare D-o nel mondo. D'altra parte, la Legge è il modo con il quale D-o testimonia la propria presenza nella storia: e questo assunto non fa apparire eccessivo l'adagio secondo il quale la Torah sarebbe addirittura la figlia che Javhè ha donato agli uomini. Diversi anche il metodo attraverso il quale la Rivelazione arriva

agli uomini ed i contenuti. Nelle fonti ebraiche i primi cinque libri (Pentateuco) sono stati rivelati direttamente da Dio a Mosè sul Monte Sinai; mentre gli altri libri del Tanach (Bibbia) sono divinamente ispirati, ma non direttamente rivelati. Riguardo poi ai contenuti, il Pentateuco racconta e norma i rapporti sia tra Dio e gli uomini, sia quelli tra gli uomini stessi che quelli tra gli uomini e le cose, sostanziando le 613 mizvot: i precetti cioè che l'ebreo deve rispettare. Gli altri libri profetici e agiografici del Tanach, invece, non aggiungono nuovi precetti, ma richiamano e ribadiscono gli insegnamenti del Pentateuco, esortando il popolo d'Israele a camminare sulle strade del Signore.

Ricercheremo invano qualcosa di simile nel Nuovo Testamento, che non si rivolge ad un popolo ma alla coscienza del singolo individuo. Nelle pagine evangeliche il tasso di precettività è basso: il loro interesse focale non è appuntato sul rispetto della legge – angolo prospettico, questo, che risulta spesso totalmente ribaltato dalla metanoia di Gesù in confronto alla tavola di fondazione dell'ebraismo – ma sulla vita e gli insegnamenti di una persona, Gesù Cristo, e di coloro, in particolare gli Apostoli, che ne hanno condiviso l'umana avventura. I Vangeli, libri ispirati ma non direttamente rivelati da Dio, sono la testimonianza dell'Incarnazione: ed è a questo dato che va rapportato il basso profilo giuridico delle proposizioni in essi contenute. Queste fonti non contengono norme in grado di organizzare l'attività dei fedeli o guidarne le condotte nel quotidiano: toccherà all'autorità umana distillarne i precetti indispensabili per dare concretezza giuridica e consistenza storica alla confessione cristiana e per costruire la Chiesa. Ed è questo uno dei punti nodali del nostro procedere: ogni comunità umana – e dunque anche le comunità religiose – ha bisogno del diritto per durare nel tempo, per affrontare i problemi che il mutare delle epoche sottopone volta a volta all'urgenza del cambiamento; e i mutamenti della storia accompagnano il diverso atteggiarsi delle lingue, delle antropologie, la percezione dei fenomeni che accadono intorno a noi. Come può un diritto rivelato, fisso, immutabile, completo, universale, adattarsi, piegarsi e cogliere esigenze così diverse? E a maggior ragione questa domanda si pone oggi, nell'urgenza dettata da una accelerazione della storia che assume proporzioni ormai geometriche. Le risposte delle due culture giuridiche qui a confronto sono assai diverse: il diritto ebraico affida le proprie capacità evolutive all'interpretazione, mentre il diritto canonico, ferma restando l'immutabilità e la sovraordinazione del diritto divino, affida al diritto umano ed alla possibilità di legiferare la sua carica dinamica. A ben vedere, anche nella storia del diritto ebraico ci fu un periodo - quello che va dal ritorno da Babilonia fino alla distruzione del Tempio ad opera di Tito (70 d.C.) – nel quale si registra l'emissione di importanti disposizioni da parte di Saggi i quali affondavano la loro autorità nel diritto biblico. Per esso potevano stabilire dei “rimedi giuridici” (takanòt) ed emanare

decreti (ghezeròt). La situazione cambia radicalmente dopo la già accennata distruzione del Tempio di Gerusalemme, con la conseguente perdita dell'indipendenza (e della giurisdizione) e l'inaugurazione di quella Diaspora che porterà il popolo ebraico a disperdersi ai quattro angoli del mondo. E' l'insieme di questi fattori che porta alla cristallizzazione delle tradizioni e del diritto per evitare che andassero perduti o si contaminassero: e per dare corpo a questa intenzione i Maestri più grandi e riconosciuti diedero origine alla Mishnà. La sequela dei Maestri della Mishnà (Maestri Tannaim), prende origine da Simeone il Giusto (prima generazione) e si chiude con Rabbi Jehudà e Rabbi Natàn (esponente della quarta generazione, morto nel 170). La Mishnà, compilata dunque nel lasso di tempo di circa un secolo, costituisce una sorta di pietra miliare nella costruzione del diritto ebraico ed è, a suo modo, considerata un'opera a carattere codificatorio, dal momento che riporta una quantità ingente di tradizioni e indirizzi (anche minoritari) che segnano un punto fermo nell'attività interpretatoria. Il corpo dell'opera, diviso in sei Ordini, articolati in sessanta Trattati, fu oggetto di studio e commento nelle accademie talmudiche che erano nel frattempo fiorite sia in Giudea e Galilea che in Babilonia. Le molteplici generazioni di Maestri di Talmud (letteralmente studio) che si sono succedute tra il III e V secolo, erano tutte intese a spiegare e discutere la Mishnà, a focalizzare le fonti bibliche dalle quali scaturivano le norme contenute (halachà) e a ricercare, nelle discussioni riportate, lo spazio e lo spunto per soluzioni innovative. Questo lavoro imponente dei Maestri Amoraim ha dato origine, come noto, a due versioni del Talmud: quella palestinese (Erez Israel) e quella babilonese. La redazione del Talmud di Babilonia risulta più vasta e completa: dato anche che la sua stesura ha impiegato quasi un secolo in più (l'ultima rielaborazione di Ravina II si chiude nel 499). È quindi comprensibile come – dopo la revisione generale cui l'opera fu sottoposta alla metà del VI secolo dai maestri che succedettero agli Amoraim, e cioè i Saboraim – questa versione del Talmud si sia affermata definitivamente come la più completa e seguita. In esso – a differenza della Mishnà che presenta una forma espositiva – l'andamento si palesa come il procedere di un verbale delle discussioni avvenute intorno alla Mishnà, esaminata paragrafo per paragrafo: e si qualifica come una compilazione omnicomprensiva della Legge orale, divenuta vincolante per i Saggi (i Maestri di Talmud sono ancora oggi chiamati Chazal, cioè, appunto Saggi) non meno che per il popolo ebraico. Nessuna decisione pratica, nessun responso rabbinico si apre ancora oggi senza la citazione della fonte talmudica cui si attaglia la fattispecie in oggetto. Alla fine di questa lunga gestazione, dunque, di fissa un sistema di fonti primarie formato dalla Thorà, dalla Mishnà e dal Talmud: a questa piramide si dovrà rifare ogni decisore successivo, che necessariamente compulserà e confronterà dialetticamente le interpretazioni già intervenute prima di operare una nuova sintesi

ed esplicitare la propria scelta. Sarà solo dall'opera di interpretazione sull'interpretazione, dunque, che nasceranno e si legittimeranno le dinamiche evolutive dell'ordinamento ebraico. E' questa complessità crescente a far sì che per orientarsi dentro al mare magnum del Talmud e delle sue molteplici accezioni bisognasse disporre di una competenza davvero speciale: e pur dando per acquisito il carattere autoritativo di questa fonte che indicava a tutti quale fosse la halachà da seguire, si cominciarono così a formare scuole con propri indirizzi e Maestri, sotto la guida dei quali il diritto ebraico ha conosciuto, sul torno del primo millennio, una sistematizzazione derivante dalla loro opera di interpretazione teorica e pratica. In questo senso – e solo in questo senso improprio – si può affermare che il diritto ebraico ha conosciuto un processo di “codificazione”: vuol dire la riconduzione ad un ordine sistematico del diritto talmudico - che raccoglieva ormai un materiale eterogeneo ed estesissimo accumulato per sedimentazioni progressive - in base al quale stabilire quali fossero le regole in vigore che si sovrapponevano nella successione spazio-temporale. Alcuni interpreti di questa lunga stagione del diritto ebraico splendono come stelle nel firmamento della cultura giuridica: i nomi di Rav Ghersòm, Rabbi Shelomò Ben Izchak, Maimonide, Jaacov Ben Asher, Rabbi Josef Caro , solo per stare ad alcuni esempi, appartengono non solo alla storia del diritto ebraico, ma, tout court, alla storia del diritto e della cultura. Josef Caro (1488-1575) è l'ultimo grande compilatore e compendiatore di questo ordinamento e le glosse alla sua fondamentale opera “Shulchan Aruch” si spingono fino a lambire un'altra grande stagione della vita ebraica moderna: quella della emancipazione.

Ma a ben vedere, come già abbiamo accennato in precedenza, questo processo di scavo in estensione e profondità che il diritto ebraico ha conosciuto, non è consistito in un'opera codificatoria così come noi la intendiamo: ma piuttosto nel perfezionamento e nel sofisticato compimento di quello strumento di adattamento alle diverse stagioni della storia umana che la cultura giuridica ebraica individua nell'interpretazione.

Totalmente diverso il destino del diritto canonico, che abbiamo detto conoscere nel suo sistema di fonti giuridiche la sfera intangibile del diritto divino: che sostanzia la tavola di fondazione immutabile della Chiesa, ne fissa norme fondamentali, principi impreteribili e valori irrinunciabili; ma che, nondimeno, postula la possibilità di legiferare per i soggetti umani – personali o collegiali - dotati della necessaria capacità. Dunque, nel sistema appare un movimento dinamico più accentuato: da un lato, il diritto divino appare suscettibile - similmente al diritto ebraico, per la cui fede tutto deve ancora compiersi - sempre di nuovi approfondimenti in grado di svelarne progressivamente ambiti originali ed angoli prospettici inediti di cui si nutre il magistero ecclesiastico, dall'altro il diritto umano si pone come cinghia di

trasmissione e strumento di integrazione del diritto divino, adattando così l'ordinamento della Chiesa alle mutevoli esigenze della comunità cristiana. Certo anche il diritto canonico ha conosciuto un notevolissimo sviluppo della sua parte dottrinale e giurisprudenziale – tanto straordinario da influenzare tutta la cultura giuridica occidentale; ma la sua capacità di interpretare la categoria del tempo si è affidata largamente alla capacità legislativa del diritto umano, o ecclesiastico.

Chi getti uno sguardo anche superficiale alla teoria delle fonti del primo secolo cristiano, lo spazio più rilevante è occupato dal diritto divino, anche se va tenuto presente come il diritto divino sia fortemente intrecciato all'intervento umano: ragione per la quale la conoscenza del diritto divino si realizza progressivamente, nutrendosi delle esperienze storiche di cui si nutre la Chiesa pellegrina. In sostanza non possiamo pensare al diritto divino ed al diritto umano come due comparti rigorosamente distinti, come due elementi chimicamente puri e non mescolabili: ma, viceversa, “questa dialettica tra il dato rivelato e la sua traduzione storica risponde alla logica dell'incarnazione che contraddistingue fin dal suo momento costitutivo la religione cristiana.” Certo nella sua produzione – che diventa via via più copiosa nei secoli successivi, infittendosi di canoni conciliari e di decretali pontificie - il diritto umano conosce il limite invalicabile del diritto divino: e la stessa razionalità delle sue norme si ricava dal suo essere riflesso della volontà divina; tuttavia è senza dubbio una Chiesa del diritto quella che si affaccia all'avventura del secondo millennio. Con una singolare coincidenza temporale che lo accomuna al diritto ebraico, anche l'opera di sistemazione del diritto canonico (la sua cosiddetta età aurea) si inverte dopo il mille: e celebra il proprio punto apicale nell'opera di Graziano, che raccoglie e classifica secondo un'inedita ermeneutica giuridica il materiale accumulato nei secoli precedenti. Esso non si sostanzia – come abbiamo visto essere invece per il diritto ebraico – in interpretazioni: ma in un vero e proprio armamentario normativo emanato da pontefici e concili che conteneva contraddizioni ed aporie che andavano “concordate”. Naturalmente in Graziano non troviamo solo fonti normative: ma i suoi “dicta” alimentano la dottrina, così come le notizie e le osservazioni sulla Chiesa dell'epoca costituiscono elementi preziosi per l'ecclesiologia e la storia. Si può senz'altro affermare come il suo *Decretum* si ponga come un grande crocevia: esso da un lato mette ordine nello strumentario in grado di porre in relazione armonica diritto divino e diritto umano, dettando i ritmi e i regoli dell'attività legislativa della Chiesa, nonché le relative attribuzioni e prerogative giurisdizionali; dall'altro segna il punto di svolta nel quale la Chiesa prende consapevolezza definitiva della centralità dello strumento giuridico nella costruzione della società cristiana: e, come noto, la sequela dei grandi pontefici medioevali annovera in misura non secondaria straordinarie figure di canonisti. Da qui in avanti l'autorità di straordinarie figure di

giuristi che poi diventano pontefici legislatori sarà tale da rendere, di fatto, superflua l'elaborazione dottrinale che tenderà nel tempo ad appiattirsi sulla mera esegesi dei testi legislativi: e questa fase storica toccherà il proprio apice nell'epoca del Tridentino e della controriforma. Questo processo è destinato a consolidarsi ulteriormente nei secoli successivi, sino a qualificare il diritto canonico – rispetto all'ebraico – come un diritto di produzione legislativa. Mentre questa prerogativa, affidata alla casta sacerdotale ancora fino all'esistenza del Tempio di Gerusalemme, è venuta meno nel diritto ebraico, essa, già ontologicamente presente nella Chiesa delle origini, si è venuta ampliando e potenziando nello *ius Ecclesiae*, fino a differenziare e caratterizzare due civiltà giuridiche ormai totalmente distinte.

Nella fase storica che viviamo, invece, che vede un notevole fermento legislativo non sempre sostenuto da una pari sapienza giuridica, la ripresa di un'attività dottrinale qualificata e a servizio del legislatore sarebbe del tutto auspicabile: ed anzi, in questa direzione, la cultura giuridica ebraica potrebbe dare, proprio in virtù dell'assoluta rilevanza nel proprio sviluppo dell'attività interpretativa, stimoli ed indicazioni preziose all'universo canonistico.

Così questi due universi giuridici hanno elaborato strumenti e strategie completamente difformi per confrontarsi con la categoria del Tempo e per resistere alla sua usura: la via interpretativa per la civiltà giuridica ebraica, la via legislativa per la civiltà giuridica canonica.

E' probabilmente questa una delle ragioni per le quali il diritto della Chiesa ha prodotto un alto grado di formalizzazione, caratteristica che lo rende suscettibile di essere posto a confronto – in misura più elevata e convincente rispetto agli altri diritti a base religiosa – ai diritti secolari. Essi d'altronde sono debitori al diritto canonico di molti materiali di costruzione con i quali essi si sono andati edificando.

3. La veridicità dell'opera interpretativa: la convergenza sulla necessità di una garanzia gerarchica

Se è vero che le due civiltà giuridiche qui a confronto hanno scelto modalità diverse per assumere il mutamento, vero è anche che condividono invece la necessità per la quale sia l'attività interpretativa sulle fonti in un caso, sia l'attività legislativa, nell'altro, conoscano una *reductio ad unum*: una sorta di garanzia che ponga il sigillo dell'ortodossia sull'evoluzione del sistema. Nel diritto ebraico questo risultato è stato raggiunto ponendo, nel metodo interpretativo, una regola autoritativa. Essa funziona come una sorta di percorso a sbarramenti successivi che non possono essere elusi. Abbiamo già visto che la Legge orale, data secondo la tradizione ebraica a Mosè sul

Sinai insieme alla Legge scritta, è stata raccolta e, per così dire codificata nella Mishnà, da Maestri che erano ancora in rapporto diretto con i grandi sacerdoti del Secondo tempio – i Maestri Tannaim – la cui autorità derivata e l'autorevolezza acquisita era tale da impedire ogni dubbio sulla legittimità e verità della loro opera interpretativa. Questo dato si pone già come non superabile a coloro che saranno chiamati a contribuire alla redazione del Talmud, cosicché per un Amorà – compilatore del Talmud sia nella edizione palestinese che babilonese – non era possibile contraddire un Tannà; e, a cascata, ai Saboraim, maestri revisori della redazione finale del Talmud babilonese, non era concesso contraddire l'interpretazione degli Amoraim di cui si intesse il Talmud. La chiusura del Talmud, considerato testo autoritativo e che da quel momento verrà posto come il fondamento impreteribile nello studio del diritto ebraico, apre a tutte le interpretazioni successive, che non potranno però contraddire quanto fissato nel Talmud. Dopo la diaspora, toccherà ai Gheonim (gheòn, eccellenza) assumere l'attività interpretativa sia teorica, sia pratica: e la loro autorità venne riconosciuta nella molteplicità dei paesi in cui gli ebrei si erano stanziati. Così, pur nella dispersione geografica e nell'assenza di un punto di gravitazione o di coagulo territoriale, il sistema giuridico ebraico - contraddistinto da una alveolarità orizzontale che non ha prodotto un modello di organizzazione gerarchica – ha saputo elaborare un ordine gerarchico-interpretativo tale da garantire l'unità della fede ebraica, la coesione della sua tradizione, la correttezza nella elaborazione e nell'applicazione della Halachà, vera ed unica strada che l'ebreo deve percorrere per rendere presente Dio nelle storia degli uomini.

Per parte sua, il diritto canonico ha dovuto anch'esso fare i conti con il grande tema della trasmissione orale delle verità cristiane: delle quali solo una parte si è cristallizzata in forma scritta. La certificazione di veridicità delle fonti neotestamentarie è opera che la Chiesa ascrive a se stessa ed alla fede nella sua divina fondazione. Qui è l'autorità ed insieme l'autorevolezza del testimone che fonda la fede nel Vangelo: operazione necessitata dal fatto che, come già si è avuto modo di ricordare, i Libri che compongono il Nuovo Testamento sono ispirati da Dio, ma non rivelati direttamente dalla divinità). In questo senso Sant'Agostino poteva dire che egli non avrebbe potuto credere al Vangelo se non avesse creduto nella Chiesa (e nella Tradizione della quale essa è garante). E' dunque la Chiesa a porre il sigillo di autenticità ed il vincolo dell'ortodossia sulla Rivelazione: e questo compito è stato sicuramente reso più agevole dalla sua struttura ecclesiologica che prevede sin dall'origine un ordine ed uno sviluppo gerarchico. E' il primato pontificio l'istanza ultima che assicura l'unicità e l'unità del Credo: e la distillazione dell'ortodossia, che si dipanerà nei secoli successivi, viene resa credibile e forte dal momento collegiale

che ne accompagna l'emersione: la figura, cioè, del Concilio ecumenico che raduna i vescovi a capo di tutte le comunità cristiane. Nella civiltà giuridica canonica è dunque lo sviluppo istituzionale e gerarchico della Chiesa ad assorbire la necessità di una garanzia autoritativa sulla veridicità delle proprie fonti: e da un lato l'ancoraggio al diritto divino sia della figura del Pontefice sia di quelle dei vescovi (successori degli Apostoli, come ribadirà il Concilio Vaticano II), e le procedure che ne presiedono la scelta, dall'altro, sono elementi decisivi che certificano la legittimazione di coloro ai quali toccherà, con la loro attività legislativa, esecutiva e giudiziaria, dare dinamicità allo *ius Ecclesiae*. In questa architettura – nella quale mirabilmente convergono ad unità con la *lex agendi*, la *lex credendi* e la *lex orandi* – è proprio il diritto divino a fungere da limite di espansione del diritto umano: esso costituisce infatti una sfera sovraordinata e non disponibile da parte del legislatore umano, soglia non valicabile nemmeno dal Vicario di Cristo. Queste direttrici di fondo della cultura giuridica canonica sono ontologiche e già rinvenibili, agli occhi dello storico e del giurista nella Chiesa delle origini. Certo la spinta decisiva ed il perfezionamento della costruzione gerarchico-societaria della compagine ecclesiastica si registra nel secondo millennio cristiano: purtuttavia l'emersione di una istanza gerarchica in grado di fornire solide garanzie nel determinare, statuire il *depositum fidei* e vigilare sulla sua formalizzazione ad opera del legislatore umano è certamente coeva alla nascita ed alla prima diffusione del cristianesimo e già totalmente definita all'alba del secondo millennio, come testimonia il *Decretum* di Graziano. Questo dato di fatto connota e differenzia in maniera assai significativa la cultura giuridica canonica da quella ebraica (ed islamica): evidenziando come sin dagli esordi del cristianesimo sia esistita un'autorità legittimata a porre norme vincolanti per tutta la comunità dei fedeli: il Concilio ecumenico ed il Romano Pontefice per la Chiesa universale, i vescovi e i concili particolari per la Chiesa particolare. E, naturalmente, la necessità di una garanzia gerarchica implica che Concilio ecumenico e Pontefice non possano andare contro una norma di diritto divino (ponendo così in essere una norma priva di *rationabilitas*, della necessaria congruenza cioè tra diritto divino ed umano) e, a cascata, che i vescovi e i concili particolari non possano contraddire quanto stabilito da un Papa o da un Concilio ecumenico. E' del tutto evidente come questi diversi atteggiamenti delle due culture giuridiche – ebraica e canonica – nel presidiare le dinamiche evolutive dei due ordinamenti, abbia determinato anche una diversa morfologia del modello organizzativo e due modalità assai diverse nella costruzione delle rispettive architetture teologiche: orizzontale la prima dove lo spazio aperto, ancora incompiuto del diritto ebraico accoglie (persino nelle fonti *Mishnà* e *Talmud*) tutte le opinioni discusse, anche le minoritarie e contrarie, considerato che il futuro è *absconditus* e tutto ancora da determinare;

verticale la seconda, dal momento che la Verità si è rivelata nell'Incarnazione e tocca all'istituzione ecclesiastica vigilare perché i cristiani “*ut unum sint*”, nel vincolo della carità e, al contempo, dell'obbedienza.

4. La centralità della tradizione

Abbiamo già ricordato come la Legge scritta (Thorà) sia stata data a Mosè sul Monte Sinai assieme alla Legge orale: e come essa sia stata poi raccolta – e con quale rilevanza autoritativa – dalla Mishnà e dal Talmud. L'interpretazione della Thorà (dall'ebraismo indicata come la figlia di D_o che non vive più in cielo, dopo la rivelazione sinaitica, ma sulla terra nell'opera di interpretazione e decifrazione di ogni segno in essa contenuto) e della Legge orale fondano dunque la tradizione ebraica e la sua veridica affidabilità, certificata dalla successione storica e autoritativa dei suoi trasmissori. Già abbiamo visto la non trasgredibilità dell'insegnamento *tanna* per un *amorà* o della necessità per un *gaòn* di non discostarsi dall'*halachà* stabilita da un *seborà*: e ciò vale ancora di più, a maggior ragione, per la catena di trasmissione della Legge Scritta. Si legge infatti nel prologo del Trattato dei Padri della Mishnà: “Mosè ricevette la Thorà dal Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè agli anziani e gli anziani ai Profeti; ed i Profeti la trasmisero ai Membri della Magna Congregazione...”. E' dunque per un verso la forza dell'intelligenza e della moralità di un interprete e Maestro a promuoverne l'autorevolezza (e dunque l'autorità); e, per altro verso, è la continuità della tradizione nella quale il Maestro si inserisce che radica la forza cogente delle sue interpretazioni vivificando il tessuto del diritto ebraico. La tradizione si pone come un elemento così centrale nel diritto ebraico da condizionarne persino la narrazione. Non può non colpire, nel corso di una conversazione con un cultore del diritto ebraico, l'uso del tempo presente che spesso viene usato nel ricostruire l'indirizzo elaborato dalla cultura giuridica ebraica su di un determinato argomento: così l'opinione di Maimonide, vissuto nel XII secolo, viene messo a confronto con il responso di Josef Caro, posteriore di quattro secoli, o con il pensiero di Mordechai Eliyahu, morto solo qualche anno fa. E' la tradizione, dunque, e gli anelli della catena che compongono la sua trasmissione a determinare la scansione del Tempo: ed è dunque il tempo che si deve adattare ed attendere l'elaborazione della risposta più consona che il diritto sarà in grado di dare per affrontare i nuovi problemi che l'urgenza del divenire pone.

Anche nella cultura giuridica canonica la Tradizione gioca un ruolo importante, dal momento che pure nel cristianesimo la Rivelazione divina, come abbiamo già visto e come ribadisce il Catechismo della Chiesa cattolica, è sia scritta che orale: e che non

ogni norma di diritto divino e non tutte le cose relative alla vita di Gesù sono infatti contenute nella Scrittura. Verità e norme che si riconducono a Cristo sono state infatti dette e affidate a testimoni particolarmente importanti e solo successivamente sono state riportate per iscritto, sia in libri canonici, sia nelle opere dei Padri della Chiesa o in altri documenti; inoltre, altre verità o norme hanno continuato ad essere tramandate nella credenza e osservanza della comunità dei credenti. Un rilievo particolare, poi, concerne la Tradizione apostolica, elemento invece costitutivo della Rivelazione per l'eccezionalità e la contemporaneità a Gesù degli Apostoli. Ma, in via generale si può senz'altro affermare che a differenza di quanto è successo nel diritto ebraico, nel diritto della Chiesa la tradizione orale non si è consolidata – come è successo per la Mishnà e il Talmud – in un testo autoritativo, ma si trova dispersa in una eterogeneità di fonti di cognizione. Queste considerazioni portano a dire che il peso e la vastità della tradizione risulta nel diritto canonico senz'altro inferiore per vastità, importanza ed estensione a quelle che caratterizzano il diritto ebraico. Pur tuttavia la tradizione, la cui rilevanza è stata contestata radicalmente dalla riforma luterana, mantiene per la Chiesa una centralità assolutamente rilevante: ed il *depositum fidei* da essa custodito è stato affidato dagli Apostoli alla totalità della Chiesa, missione alla quale a tutt'oggi è chiamata. Anche in questa cultura giuridica, infatti, la continuità, l'ermeneutica della continuità – come soleva dire Benedetto XVI – è irrinunciabile. La chiesa ed il suo diritto non conoscono discontinuità, non possono conoscere discontinuità: e se anche il suo criterio evolutivo si incardina sulla sua potestà legislativa, le sue norme legano indeffettibilmente il passato al presente, aprendo ad un futuro di salvezza. Confermando come entrambe queste culture giuridiche abbiano una propria, originalissima concezione del Tempo, chiamato a piegarsi anch'esso alla volontà di un Dio creatore, al quale, come tutte le cose, appartiene.

5. Le civiltà giuridiche e lo spazio: l'atteggiarsi dell'universalismo nelle culture ebraico-canonica e gli steccati tracciati dalle giurisdizioni nazionali

La caratteristica dell'universalità individua una peculiarità presente sia nella cultura giuridica ebraica, sia nella cultura giuridica canonica. Anche se quella con Israele è alleanza che individua tra i molti un solo popolo eletto, ogni uomo è chiamato alla conversione, a riconoscere l'unico D_o, un D_o che bandisce l'idolatria. Ma l'atteggiamento dell'ebraismo, colto da quest'angolo prospettico, non è affatto quello di una religione che favorisca il proselitismo: anzi, il cammino della conversione è lungo e complesso, ed assai stretta la disciplina giuridica che ne regola l'accesso. Una recente riprova se ne è avuta in occasione del grande flusso migratorio, soprattutto di

marca askenazita (di provenienza cioè mitteleuropea), che ha interessato lo Stato di Israele dopo la caduta del Muro di Berlino. Molte famiglie che arrivavano dall'est Europeo erano formate da padre ebreo e madre non ebrea, i cui figli, conseguentemente per il diritto ebraico, erano *mamzherim*: vuol dire, di fatto e pur nell'imbarazzo trasmesso dalle fonti e dalla loro interpretazione, illegittimi. L'unica possibilità di legittimarli pienamente, secondo l'*Halachà*, è quella che contempla la conversione della madre: operazione giuridica, come abbiamo visto, non semplice. Sulla costellazione di restrizioni e condizioni poste alla conversione si è registrato in questi anni un grande sforzo teorico e pratico del Rabbinate israeliano per cercare di risolvere situazioni assai problematiche e foriere di disagio sia individuale che sociale. Oltre che dalla caratteristica ontologica della sua universalità – per quanto interpretata secondo i canoni stretti sopra richiamati – l'atteggiarsi della civiltà giuridica ebraica nella storia è stato condizionato in maniera decisiva dalla mancanza dell'elemento territoriale: essendosi disperso, il popolo d'Israele, in ogni angolo di mondo dopo la distruzione del tempio di Salomone. La condizione degli ebrei – la cui diversità implica una vita precaria ed esposta ai rischi continui di *progrom* – diviene quella tipica di comunità chiuse, che vivono separate pur nel contesto di città e paesi che le includono: e il ghetto diviene per molti secoli emblema e simbolo della separatezza ebraica. Nella vastità spaziale che la diaspora abita, il diritto – applicato sia come volontaria giurisdizione, sia non di rado come concessione fatta volta a volta dalle autorità civili e politiche locali – funge, per così dire, da collante in grado di tenere unito un popolo, una tradizione ed una cultura pur in assenza di una patria: l'osservanza dei precetti religiosi e la fedeltà alla *Halachà* salvaguardano la coscienza e l'unità della nazione ebraica collocandola in una sorta di spazio virtuale. Questa quadro muta drasticamente in epoca moderna, allorchando ebbe corso – tra XVIII e XX secolo – il fenomeno dell'emancipazione. Conquistando la cittadinanza e con essa la parità di diritti e di doveri, il diritto ebraico conosce un'obsolescenza trainata dalla sopravvenienza della giurisdizione nazionale anche in capo ai cittadini ebrei con il conseguente mancato riconoscimento da parte dello Stato delle sentenze dei tribunali rabbinici: perciò la vigenza dell'ordinamento religioso sopravvive soltanto come giurisdizione volontaria. La civiltà giuridica ebraica rischia dunque, ben oltre la contaminazione, la sua stessa sopravvivenza: e gli spazi presidiati dai confini degli stati nazionali che si sono affermati in epoca moderna, finiscono per essere gabbie entro le quali il diritto ebraico trova la sua secolarizzazione e il suo declino.

Rispetto alla categoria dello spazio, l'universalità che nutre la cultura giuridica canonica è di segno assai diverso. Sin dall'origine essa palesa un'espansività evidente e coeva alla nascita della Chiesa: propensione per la quale gli Apostoli si disseminano ai quattro punti cardinali per annunciare la Buona novella. Niente a che vedere con

l'espansionismo militare che caratterizzerà – e ancora caratterizza - l'affermazione dell'Islam: purtuttavia il proselitismo è l'anima che sostiene la diffusione del cristianesimo, ed il battesimo il rito più auspicato. Il popolo di Dio che si viene formando non è un popolo eletto depositario esclusivo di un'alleanza: ma è l'intera umanità ad essere chiamata ad una nuova nascita, nella quale portare il tributo della propria cultura e della propria identità. L'affermarsi del cristianesimo ad ogni latitudine e longitudine implica un processo di inculturazione, di metabolizzazione entro il grande grembo della Chiesa della molteplicità delle culture dell'umano. Questa contaminazione non solo avviene senza che si alteri il nocciolo irrinunciabile dell'identità cristiana: ma essa trova una corrispondenza incentivante proprio nel dogma dell'Incarnazione, per il quale Dio si fa uomo incarnandosi in ogni specifica situazione storica e culturale, assumendone le contraddizioni e ponendo in esse il segno della redenzione. Lo stesso diritto canonico – ed in particolare lo *ius orandi*, vero e proprio diritto vivente – conosce una gamma vastissima di adattamenti, modificazioni e modalità applicative volti ad innestare sulle culture preesistenti gli elementi portanti della nuova fede e della nuova cultura giuridica. E, secondo questa prospettiva, non è decisivo che la forma politica con la quale la Chiesa è chiamata a dialogare sia quella dell'Impero o degli Stati. Nella logica sopra richiamata dell'Incarnazione, la Chiesa ha saputo farsi – come soleva dire Francesco Ruffini – greca con i greci, romana con i romani, barbara con i barbari, qualsiasi sia la concrezione politico-organizzativa che queste culture avessero adottato. Nello spazio europeo - che si proietta al di fuori del vecchio continente nell'epoca delle conquiste coloniali – l'organizzazione politica e sociale tipica che si afferma nell'età moderna è la forma-Stato. Pur nella difficoltà di passare da un unico interlocutore secolare, che per i secoli del Medioevo aveva preso le sembianze dell'Imperatore, ad una molteplicità di re e giurisdizioni sotto i quali si raccoglieva il caleidoscopio di etnie di cui era formata l'Europa, la cultura giuridica canonica riesce a forgiare gli strumenti – trattati e concordati – con i quali regolare i rapporti con le entità statuali, coniugando così lo spazio della propria universalità con le particolarità nazionali definite da confini geografici certi e presidati. Certo il rischio che potesse affacciarsi una linea di fuga secondo la quale l'universalità della Chiesa Romana era destinata a frantumarsi in una pluralità di chiese nazionali era reale, ed è stato corso soprattutto nell'epoca dei giurisdizionalismi: purtuttavia questa linea centrifuga non è prevalsa. Probabilmente la stessa fine dello Stato temporale ha contribuito a rendere la Chiesa più libera nel suo porsi come entità spirituale portatrice di un messaggio di salvezza destinato a tutti gli uomini, a proclamare la natura universale della sua missione salvifica.

6. La secolarizzazione ed il superamento degli stati. Inediti spazi di espansione dell'universalità?

Gli anni del secondo dopoguerra hanno aperto una fase storica completamente diversa, nella quale l'atteggiarsi della cultura giuridica ebraica e canonica di fronte alla variabile rappresentata dallo spazio ha subito mutamenti di notevolissima portata. L'annuncio di Ben Gurion del 14 maggio 1948, relativo alla nascita dello Stato ebraico, comporta un capovolgimento d'orizzonte rispetto ad una storia segnata indelebilmente dalla diaspora ed introduce la novità per la quale l'attesa escatologica e quasi messianica della terra promessa si qualifica come una profezia che si avvera: ponendo, alla cultura giuridica ebraica, il tema dell'edificazione di un Stato. La scelta operata va nella direzione di una secolarizzazione del diritto ebraico, peraltro già avviata dalla emancipazione: e tale scelta conduce all'opzione di costruire una entità statale laica, con un ordinamento giuridico distinto ed autonomo rispetto a quello proprio della tradizione *halachica*. Certo questo percorso di secolarizzazione non è del tutto compiuto: e chi ne voglia la riprova può riflettere su due dati di fatto. Per quanto il diritto ebraico possa essere stato una delle fonti di ispirazione più importanti nell'opera di legislazione dello Stato israeliano, la validità delle norme promulgate dal Parlamento, la *Knesset*, non deriva da Dio ma dal legislatore secolare. Ma su alcuni punti nevralgici che implicano necessariamente una *Weltanschauung* condivisa non c'è ancora una legislazione che assurga ad una completezza esaustiva. Per questa ragione, ad esempio, mancano ancora una forma ed una disciplina civilistica del matrimonio: e chi voglia sposarsi in Israele deve contrarre matrimonio religioso. L'alternativa è quella di sposarsi all'estero e far poi trascrivere questo matrimonio, straniero a tutti gli effetti, presso l'anagrafe israeliana. L'altro dato di fatto è rappresentato dal *Foundation of Law Act*, approvato nel 1980, il quale introduce il principio secondo il quale quando un giudice non riesca a trovare risposte a questioni legali in base alle fonti giuridiche esistenti, i tribunali israeliani giungeranno ad una decisione "*alla luce dei principi di libertà, giustizia, equità e pace dell'eredità di Israele*", dando così cittadinanza al diritto ebraico (*Halakhà*) come fonte sussidiaria all'interno dell'ordinamento giuridico israeliano. Ed è probabilmente grazie ad una serie di Presidenti della Corte Suprema di Israele dotati di grande saggezza – tra i quali si segnalano personalità di giuristi di statura davvero notevole come quella, ad esempio, di Aaron Barak – se Israele ha saputo tenere un equilibrio tra spinte ultraortodosse e movimenti radicalmente contrari alla tradizione religiosa di provenienza. Comunque sia, l'esistenza di uno Stato di Israele segna un punto di non

ritorno nel cammino di secolarizzazione della cultura giuridica ebraica, la cui vocazione universale deve ora fare i conti con uno spazio statale proprio delimitato da confini certi e, nel caso di specie, presidati militarmente in maniera assai significativa. La fine della diaspora impone in qualche modo alla cultura giuridica ebraica di fare i conti con lo *ius soli* e non solo con un principio identitario garantito dalla nascita da donna ebrea. E per una sorta di contrappasso, mentre il diritto ebraico è alle prese con l'esistenza dello Stato di Israele, nel vecchio continente la forma stato sembra in via di superamento. La velocità degli scambi indotta dalla tecnica pare voler archiviare dogane e confini: ed i presidi posti in essere dal diritto pubblico a guarentigia di un'identità e di una appartenenza somigliano più ad orpelli del passato che a materiali di costruzione del futuro. Le stesse giurisdizioni nazionali subiscono erosioni evidenti sia per opera di entità politiche sovranazionali (si pensi solo, per quanto ci concerne, al ruolo sovraordinato ed invasivo dell'Unione europea), sia per opera di organismi tecnici internazionali che dettano regole vincolanti in tema di commercio, parametri relativi alle produzioni industriali, specifiche concernenti la qualità dei prodotti immessi sul mercato. Persino le discipline processuali sembrano sfuggire in misura considerevole alla determinazione ed alla competenza della giurisdizione statale. Anche la cultura giuridica canonica sarà probabilmente chiamata ad interpretare questo cambiamento in atto: e a capire quali potranno essere gli strumenti idonei per inaugurare un dialogo con le forme inedite che assumerà il governo delle cose secolari nel tramonto degli stati nazionali. La scommessa è importante: e le culture giuridiche che alimentano questi due ordinamenti a base religiosa potranno forse indicare qualche via – suggerita dalla loro innata vocazione universale – per costruire un futuro equilibrato dove le esigenze di globalità possano convivere con la valorizzazione della pluralità di popoli e tradizioni delle quali si intesse l'umana avventura. E possano, ulteriormente, comporre armonicamente la dimensione privata e pubblica – come del resto le loro tradizioni insegnano – per evitare, in questo passaggio epocale, di vedere ridotto l'uomo a puro fruitore passivo nel trionfo totemico di un consumismo cieco ed irriflesso.

7. Umanesimo e salvezza

Sta al fondo di queste due culture giuridiche, infatti, una misura dell'uomo inscritta nell'ordine della creazione, inserita in un disegno dove la volontà divina assegna a ciascuno un posto ed un destino irripetibile e realizzabile attraverso il rispetto di leggi poste dalla sua volontà. E questo assunto non si attaglia solo ai credenti: ma si allarga a tutta l'umanità. Nel diritto canonico così come nel diritto ebraico esiste una

categoria di norme cui sono soggetti non sono solo gli appartenenti alla confessione, ma tutti gli uomini. Nelle fonti del diritto canonico questo insieme di norme sostanzia lo *ius divinum naturale*, che Dio iscrive direttamente nel cuore di ogni creatura e che l'uomo riconosce ed identifica attraverso l'uso delle facoltà razionali di cui dispone. Mentre il diritto divino positivo, dunque, obbliga i fedeli, il diritto divino naturale obbliga – oltre naturalmente i fedeli - tutti gli esseri umani. Così il diritto rivelato integra, per così dire, il diritto divino naturale: sicchè, sulla scorta di San Tommaso, il diritto divino si compendia armonicamente nella *lex naturalis* (diritto divino naturale, appunto) e nella *lex aeterna* (diritto rivelato), armonizzandosi, per questa via e con una sintesi del tutto originale che contraddistingue la cultura cristiana, ordine della Natura e ordine della Grazia. Nella cultura giuridica ebraica, pur non esistendo un medesimo *pendant*, una partizione, cioè, così rilevante e pronunciata dell'universo giuridico riconducibile alla nozione di diritto divino naturale, è tuttavia rinvenibile un nucleo di norme – i cosiddetti principi noachidi – preesistenti alla Rivelazione sinaitica e vincolanti per tutti gli uomini. Secondo la dottrina ebraica, tutta l'umanità sarebbe stata governata, prima della comparsa della Thorà, da questi precetti dati da Dio ad Adamo e poi a Noè (noachidi, appunto). Essi, come noto, comprendono il divieto di omicidio, furto e rapina, blasfemia, idolatria, rapporti sessuali illeciti, cibarsi di un arto tratto da animale vivo, nonché, in positivo, l'obbligo di istituire tribunali che amministrino la giustizia. Così, la legge che Dio diede a Mosè avrebbe governato gli ebrei; mentre gli altri uomini avrebbero dovuto continuare ad osservare i principi noachidi, non abrogati ma ribaditi in occasione della Rivelazione. Anche per la dottrina ebraica essi sono conoscibili attraverso la ragione e sono del pari caratterizzati, come le norme di diritto divino naturale nel diritto canonico, da immutabilità, universalità ed obbligatorietà. Anche nella cultura giuridica ebraica, dunque, coesistono due diversi sistemi giuridici, ponendo il tema di quale sia il loro rapporto. E mentre nel codice sinaitico la dottrina individua l'inveramento degli ideali di un popolo collegandolo a Dio, derivando qui la soggezione alla legge da un coinvolgimento piuttosto che da una coercizione, nel codice noachide essa riconosce principalmente uno strumento di controllo sociale per prevenire danni e promuovere l'ordine. Dal punto di vista dei soggetti di diritto, il primo prende in considerazione gli obblighi di una comunità legata da un'Alleanza, il secondo contempla gli obblighi dei membri delle comunità sociali ed illustra come esse possano costruire una città dell'uomo secondo i principi di una moralità condivisa. Il comandamento, in particolare, del *dinin*, che impone la creazione di corti giudicanti nonché l'adozione – secondo alcuni interpreti – di un codice civile, dando origine addirittura a due sistemi giurisdizionali diversi, apre all'idea non solo dell'autonomia della società secolare rispetto alla fede religiosa: esso, ben oltre, mette in gioco il diritto naturale non già

come possibile fondamento per governi ebraici, ma come base legittima per forme di governo non ebraiche. E questo è un approdo, dal nostro punto di vista, assai interessante per le sue possibili implicazioni e sviluppi. Ciò che ci interessa mettere in luce in questa sede, infatti, è che qualsiasi sia l'origine, le finalità e le dottrine che s'intessono intorno ai principi noachidi, essi hanno rappresentato e rappresentano uno snodo centrale anche nella cultura giuridica internazionale. Alla stessa stregua, non sono mancati storici del diritto e delle religioni che hanno individuato nei medesimi un punto di riferimento per l'insegnamento di San Paolo, non meno di una base di partenza per l'elaborazione dello *ius gentium* sviluppato dal diritto romano. E non è neppure secondario che i propugnatori del giusnaturalismo moderno, quali Ugone Grozio, John Selden o Pietro Battista Borgo, solo per citare alcuni nomi, individuassero nelle leggi noachidi i possibili fondamenti di una teoria dello stato civile e del diritto internazionale. La cultura giuridica canonica e la cultura giuridica ebraica registrano dunque, su questo terreno, una qualche affinità e somiglianza, professando entrambe l'idea che esista un diritto naturale preesistente alla Rivelazione, le cui norme riflettono la natura più profonda ed autentica dell'uomo e che sono conoscibili attraverso l'uso della ragione. Oggi questa peculiarità appare densa e foriera di possibili sviluppi, stante, per un verso, la incoercibile spinta indotta dal progredire tecnico, come abbiamo visto, verso forme di organizzazione supernazionale che interpretino uno spazio planetario e non più statale o continentale; ed allo stesso tempo, per altro verso, la conclamata incapacità - in questa fase storica almeno - degli ordinamenti giuridici secolari di elaborare forme narrative e tavole di fondazione per una teoria del diritto in grado di individuare e stabilire principi condivisi. Perdurandone l'assenza, il divenire giuridico appare preda di una sorta di impotenza derivante dalla frammentazione quasi totalitaria dei diritti individuali e dal conseguente imporsi delle volizioni soggettive come istanze che pretendono di essere riconosciute dalla legge e protette dalle guarentigie giudiziarie.

In questo quadro, che rappresenta anche il punto estremo di espansione della dottrina dei diritti individuali (e probabilmente la sua perversione) una stella polare che richiami la necessità di costruire le architetture del diritto secondo l'ordine insito in un'idea di giustizia suscettibile di essere conosciuta e fatta propria dalla coscienza degli uomini, torna ad essere una necessaria utopia. Le culture giuridiche ebraica e canonica custodiscono, a questo proposito, esperienze, elaborazioni e punti di vista originali, generati dalla loro vocazione universalistica, che possono tornare a conoscere, in questo torno di tempo e in questa logica, una inedita forza euristica. D'altronde proprio queste due culture, sono depositarie di un umanesimo che pur dando misura al presente, si proiettano oltre il Tempo. Tempo e spazio allora convergono nell'*eschaton*, e finiscono per coincidere ed aprirsi ad un orizzonte di

salvezza sul quale tutti sono chiamati ad essere presenti. Il diritto divino naturale ed i principi noachidi svelano a queste latitudini la loro carica straordinaria di libertà e apertura all'Altro: contemplando la cultura giuridica canonica una possibilità di redenzione anche per i non appartenenti alla fede cristiana che abbiano però vissuto secondo le norme scritte da Dio direttamente nel nostro cuore; e qualificando il diritto ebraico come *tzaddik*, come giusto e degno di salvezza, colui che, pur non ebreo, abbia vissuto nel rispetto di quelle norme consegnate, all'inizio della Storia, ad Adamo e Noè.

Così le culture giuridiche ebraica e canonica possono, pur nella loro diversità, specchiarsi l'una nell'altra: vedendo muoversi al fondo, come attraverso il baluginare di uno specchio d'acqua increspata, una narrazione giuridica che partendo dal cielo, al cielo, attraverso l'avventura umana, ritorna. E valutando, proprio in questo sguardo che si volge verso l'alto per trovare una misura plausibile dello spazio e del tempo, la distanza ormai incolmabile che li separa dai diritti secolari.

Andrea Zanotti

TESTO PROVVISORIO