

LEGGE E LIMITE NELL'EBRAISMO

Francesco Lucrezi* **

1. Diritto ebraico

La questione di un limite posto alla legge in diritto ebraico impone, preliminarmente, di considerare cosa si voglia intendere con l'espressione "diritto ebraico" e, specificamente, con la parola "legge".

Alla prima domanda si può facilmente rispondere che la locuzione menzionata fa riferimento al complesso della cultura giuridica elaborata dal popolo ebraico nel corso della sua millenaria esperienza storica, fin dalle remote epoche del nomadismo e semi-nomadismo, passando poi per le varie fasi dell'insediamento stanziale in Erez Israel, del Primo e del Secondo Tempio, e poi per le lunghe e accidentate peregrinazioni della diaspora, fino, dopo la tragedia della Shoah, alla riconquista di una moderna sovranità nazionale nella famiglia delle nazioni¹.

Un percorso storico di tale ampiezza – che copre quattro millenni e i cinque continenti –, evidentemente, potrebbe apparire difficilmente sintetizzabile attraverso categorie unitarie. Eppure, è indubbia l'esistenza di una linea di continuità, formale e sostanziale, che permette di parlare di un "diritto ebraico" come di un fenomeno storico esattamente identificabile nella sua intrinseca identità: una continuità che, evidentemente, è strettamente intrecciata a quella della religione mosaica, di cui il diritto rappresenta, geneticamente e funzionalmente, un aspetto.

Va tenuto presente che, diversamente da quanto avvenuto in altre tradizioni giuridiche – soprattutto quella romana –, quella ebraica non ha conosciuto – per lo meno, fino al XIX secolo, con la cd. *haskalah*, l'emancipazione di parte degli ebrei d'Europa e d'America² – la separazione tra preceppo religioso e preceppo civile, tanto che l'espressione *mishpāt*

1 Cfr. F. Lucrezi, *Ebraismo e Novecento. Diritti, cittadinanza, identità*, Livorno 2009, *passim*.

2 Cfr. Lucrezi, *Ebrei a Napoli*, in *Ebraismo e Novecento* cit., 21ss. e *passim*.

* Professore ordinario di Storia del diritto romano, Diritti dell'antico Oriente mediterraneo e Storia dell'Oriente mediterraneo presso l'Università di Salerno.

** Saggio elaborato nell'ambito di una ricerca interdisciplinare condotta presso il Centro Studi sui Fondamenti del diritto antico dell'Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, destinato a confluire, con modifiche, in un volume collectaneo su "Legge e limite nei diritti antichi", a cura del medesimo Centro Studi. Dedicato al Professor Laurens Winkel con grande stima.

ivri – traduzione, alla lettera, di “diritto ebraico” – rappresenta una locuzione moderna, essendo difficilmente riscontrabile, nell’ebraico antico, un concetto analogo a quello della consueta accezione, moderna e occidentale, di diritto, proprio perché non sussiste una differenza qualitativa tra norme quali, per esempio, l’obbligo del risarcimento, o la sanzione dell’omicidio, e precetti relativi invece al culto, l’abbigliamento, l’alimentazione ecc³.

2. Legge

La Legge, nell’ebraismo, è solo quella divina, e Dio ha parlato solo nella Torah. Non c’è Legge, pertanto, all’infuori delle *mitzvòt* (precetti): non può esistere, nella storia d’Israele, un sovrano legislatore.

E’ importante sottolineare il carattere religioso di tale filo di continuità, ossia il fatto che il diritto ebraico non è scindibile dall’osservanza religiosa. Se si intendesse, infatti, con tale espressione qualsiasi elaborazione giuridica fatta dal popolo ebraico – o da parte di esso –, anche fuori o contro l’osservanza della Torah (e quindi, per esempio, anche il moderno diritto israeliano), ciò porterebbe a dilatare eccessivamente la nozione in esame, facendone in definitiva perdere i contorni distintivi.

Si può pertanto definire come diritto ebraico l’aspetto precettivo della religione ebraica, identificabile essenzialmente nella cd. *halachah* (via, strada), ossia quella parte della Torah (= insegnamento: termine ebraico, com’è noto, con cui si indicano quelli che, nella tradizione greca e cristiana, sarebbero poi diventati i primi cinque libri della Bibbia, il cd. Pentateuco) in cui Dio esprime, in modo imperativo, una coattiva regola comportamentale, e che si contrappone così alla cd. *haggadah* (= racconto), ossia quella parte, quantitativamente maggioritaria, di Scritture (anche esterne alla Torah) in cui il testo risponde a varie esigenze narrative (storiche, omiletiche, simboliche, poetiche, sapienziali ecc.), ma non a propositivi normativi.

Il diritto ebraico è quindi quello scaturente dalla *halachah*, ossia dall’insieme di norme (*mitzvòt* = precetti) formulate nei cinque libri della Torah. Esse possono essere studiate essenzialmente da tre distinti punti di vista:

- (a) Antropologico: riguardo alla genesi, in un determinato contesto storico, di un dato divieto (p. es., l’obbligo della circoncisione, il tabù del sangue ecc.). Si tratta di un tipo di analisi, evidentemente, che non riguarda il ragionamento giuridico;
- (b) attuativo: riguardo alla interpretazione e applicazione del precetto al giorno d’oggi. È un’analisi connessa all’attuazione concreta della norma, per la quale il diritto è studiato come attualmente vigente, ai fini della sua concreta e possibile attuazione;
- (c) giuridico: riguardo all’ inserimento della norma nel suo contesto storico. Un’analisi collegata alla precedente, ma da essa distinta, in quanto scevra di funzioni pratiche.

3 Cfr. A.M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino 2002, 3ss.; Id, *Diritto ebraico*, ora in Id., *Ebraismo e diritto. Studi sul diritto ebraico e gli ebrei nell’impero romano scelti e raccolti da Francesco Lucrezi*, Un. Di Salerno, Soveria Mannelli, 2009, II, 101ss.

Alla Torah, *fons fontium*, va poi affiancata la cd. Mishnah (= ripetizione, ossia il testo in cui, secondo la tradizione, tra il II e il III secolo, fu messa per iscritto la Legge orale che, insieme a quella scritta, sarebbe stata consegnata a Mosè sul monte Sinai). E fondamentale importanza, ai fini dell'intellettuale del senso della *halachah*, assume il commento alla Mishnah (*ghemarà*) che sarebbe stato elaborato, tra il IV e il VI secolo, dalle Accademie rabbiniche (*yeshivot*) di Palestina e Babilonia, poi confluito nelle due grandi raccolte del Talmùd (Palestinese e Babilonese). Ma, pur assumendo il testo talmudico altissima importanza ai fini della corretta interpretazione del senso dell'*halachah*, esso resta comunque sempre un'elaborazione umana, non di origine divina (come la Torah e la Mishnah), e pertanto oggetto di libera interpretazione e contraddizione.

Perduta, nel 70 d.C., la sovranità nazionale in Terra d'Israele, il popolo ebraico sceglie di perpetuare, nelle terre dell'esilio, la propria identità nazionale, osservando – attraverso la cosiddetta ortoprassia, ossia il rispetto minuzioso e quotidiano delle *mitzvòt*⁴ –, pur nella diversità delle latitudini, delle lingue e dei costumi, una medesima Legge, quella della Torah, nuova “patria ambulante” del popolo d'Israele.

3. Diritto israeliano

Com'è noto, il progetto sionista, sfociato nella rinascita di Israele come Stato sovrano e indipendente, dotato di libere e democratiche istituzioni, ha anche significato un grande processo di rinascita giuridica, portato avanti, fin dagli inizi del XX secolo, da generazioni di giuristi ebrei che, fuggiti dalla vecchie, ostili nazioni europee, si sono impegnati – soprattutto dopo il 1948 – nel grande e comune impegno dell'elaborazione di un diritto civile israeliano, nuovo, autoctono e originale: un progetto, com'è noto, che è andato procedendo in parallelo con l'altro, grandioso compito dell'inedito processo costituente “a tappe”, che ha visto la Knesset approvare, a partire dal 1958, una serie di “Leggi Fondamentali” volte a definire nel dettaglio i principi fondanti dello Stato ebraico, in armonia con le irrinunciabili linee di fondo scolpite nella Dichiarazione d'Indipendenza⁵.

E' nato, e sta nascendo, così, un nuovo diritto – pregno di influenza anglosassone e, in misura minore, continentale, ma fortemente segnato di identità ebraica –, quello del moderno Israele. In esso, però, la radice ebraica non è esclusiva, né prevalente. L'idea, coltivata, per qualche tempo, negli anni a cavallo tra il XIX e il XX secolo, dai primi pionieri del sionismo, di riesumare, in Erez Israel, la biblica *halachah* come unico diritto nazionale d'Israele, fu rapidamente abbandonata, per la sua evidente inapplicabilità pratica⁶, e l'edificazione del diritto civile israeliano ha preso un altro percorso, quello di una legislazione (quantunque permeata dei valori biblici di libertà, uguaglianza e

4 Cfr. Lucrezi, *Ebrei a Napoli* cit. 15ss.

5 Cfr. Lucrezi, *Sul valore giuridico della Dichiarazione d'Indipendenza di Israele*, in *Teoria del Diritto e dello Stato* 3 (2003) 525ss. = *Sulla Dichiarazione d'Indipendenza d'Israele*, in Id., *Ebraismo e Novecento* cit. 105ss.

6 Cfr. Lucrezi, *Il tempo nell'ebraismo*, in Id. (cur.), *Tempo e Torah. Riflessioni sul Giubileo ebraico*, Napoli 1999, 13ss. = *Israele e il tempo*, in Id., *Ebraismo e Novecento* cit. 167ss.

giustizia, e fortemente tributaria, soprattutto in alcuni campi – come la bioetica⁷ – verso i principi dell'ebraismo) informata ai valori occidentali di laicità e democrazia e alle esigenze della modernità, fortemente tributaria, in quanto tale, verso le esperienze del Common Law e Civil Law.

Perciò, pur essendo il diritto dello Stato ebraico, il diritto israeliano, in quanto diritto laico di uno Stato democratico e non confessionale, non può essere definito diritto ebraico. Così come un sovrano, neanche un Parlamento può essere, sul piano halachico, legislatore.

4. Il diritto ebraico come diritto positivo

Nel panorama dei diritti antichi, il diritto ebraico occupa una posizione decisamente peculiare.

Esso, innanzitutto, può ormai dirsi definitivamente affrancato dalla presupposta appartenenza alla cosiddetta famiglia dei “diritti orientali” (per non dire della leggendaria comunità dei diritti “semiti”⁸), fra i cui componenti, come è ormai evidente, corre un grado di affinità quanto mai vago e opinabile.

Demolita la credenza in suggestive e fantasiose parentele e radici comuni⁹, e al di là della valutazione del patrimonio di fonti documentali disponibili – che vede il materiale giudaico, prodotto nell'arco di millenni, in quantità largamente superiore rispetto a quello degli antichi documenti assiri, sumeri, ittiti o babilonesi a nostra disposizione – è evidente che il diritto ebraico appare un *unicum*, tra tutti i diritti antichi (e moderni), per il semplice, sorprendente dato di fatto di essere, in assoluto, l'unico diritto dell'antichità a potersi dire ancora, a tutti gli effetti, un diritto vigente, positivo: studiato e applicato in quanto tale nelle *yeshivot* e nei *batè-din*, nelle Accademie e nei tribunali rabbinici di Tel Aviv come di Mosca, di Brooklyn come di Buenos Aires o di Roma, rispettato come “ortoprassia” cogente, condotta di vita quotidiana, da centinaia di migliaia di ebrei osservanti, in Terra di Israele e in tutte le nazioni della diaspora¹⁰.

5. *Halachah e haggadah*

La Torah, come detto, non comprende solo la *halachah*, ma anche – e in misura quantitativamente prevalente – la *haggadah*, ossia quella multiforme parte di scrittura che non si presenta come normativa. Ma la Torah si considera un testo unitario, che va interpretato nel suo insieme, e nel quale scorre un senso circolare, continuo e ininterrotto, senza che alcuna cesura separi e distingua le parti narrative da quelle normative; e, ai fini dell'applicazione pratica del diritto – e della concreta realizzazione degli ideali di

7 Cfr. F. Lucrezi, F. Mancuso (curr.), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Un. di Salerno, Soveria Mannelli 2010, *passim*.

8 Cfr. Lucrezi, *Storia di cose e storie di parole* (rec. a Herholt, *Antisemitismus in der Antike*), in *Index* 41 (2013) 507ss.

9 Cfr. Lucrezi, *L'uccisione dello schiavo in diritto ebraico e romano. Studi sulla “Collatio”* I, Torino 2001, 8ss.

10 Cfr. Lucrezi, *Presentazione* di A.M. Rabello, *Ebraismo e diritto* cit. I, 5ss.

giustizia (*tzèdek*) a cui il diritto deve essere funzionale – i riferimenti alla *haggadah*, come criterio di ispirazione per un retto giudizio, sono continui ed essenziali¹¹, a ogni livello, dal Talmud ai commenti medioevali di Rashi e Maimonide, dai responsi dei “decisori” fino alle sentenze contemporanee dei Tribunali rabinici.

Ci si potrebbe quindi porre la domanda se la *halachah* possa essere intesa come una forma di “limite” nella interpretazione della *haggadah*, nel senso che impedirebbe che dalla lettura del racconto biblico possa essere distillato un significato che contraddica il dettato della Legge. Se, per esempio, dal racconto della creazione si ricava una pari dignità di uomo e donna, tale insegnamento si arresterebbe di fronte al preceitto divino che impone di escludere le figlie femmine dalla successione ereditaria¹². Ma, in realtà non può dirsi che ci sia, tra *halachah* e *haggadah*, un rapporto di tipo gerarchico, risultando entrambe essenziali ai fini della determinazione della condotta umana¹³. E’ vero che il senso della *haggadah* trova il suo limite nell’osservanza della *halachah*, ma anche quest’ultima trova il proprio limite nel rispetto dell’intera Torah, il cui testo – articolato nelle varie *parashòt*, lette e commentate settimanalmente, ed al quale non può essere sottratto un solo carattere – rappresenta un tutt’uno, nel quale, come “non c’è un prima e un dopo” (T.J., *Meghillah* 1.5), non c’è neanche una parte sovraordinata all’altra.

6. Il limite della tradizione

L’interpretazione della Legge è sempre libera, e la molteplicità e contraddittorietà delle varie letture della Torah è uno dei tratti distintivi del diritto ebraico, caratterizzato da grande e continua vivacità e dialettica interna.

Tale libertà interpretativa è emblematicamente espressa dal racconto della rivelazione sinaitica, dove si narra che il Signore, dopo avere consegnato a Mosè, una prima volta, le Tavole della Legge direttamente incise dalla mano divina, e dopo che esse furono spezzate da Mosè, adirato per la condotta idolatra del popolo (Esodo 32.19), le consegna, la seconda volta, senza scrittura, chiedendo che a scriverne il contenuto sia la mano del profeta (Esodo 34.27). O, ancora, da un famoso passo talmudico (T.B., *Babà Mezià* 59a-59b) che racconta che, in una disputa dottrinale tra Rabbi Eliezer e Rabbi Jehoshua, il primo chiamò le stesse forze del cielo a testimoniare che era lui a essere nel giusto; una voce celeste gli diede effettivamente ragione, ma ciò non bastò a far desistere Rabbi Jehoshua, il quale ricordò il verso del Deuteronomio (30.12) che recita *lo bahamaim hi*, “(la Torah) non è (più) in cielo”, nel senso che, ormai, la Torah è stata data agli uomini, e spetta a loro, e solo a loro, intenderne il senso¹⁴.

11 Cfr. Lucrezi, *La violenza sessuale in diritto ebraico e romano. Studi sulla “Collatio”* II, Torino 2004, 67ss.

12 Cfr. Lucrezi, *La successione intestata in diritto ebraico e romano. Studi sulla “Collatio”* III, Torino 2005, 1ss.

13 Cfr. Lucrezi, *Presentazione* cit. 12s.

14 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 49s.

Se l'interpretazione è libera, i rabbini si sono a lungo impegnati a studiare i diversi principi secondo i quali essa dovrebbe svilupparsi, indicando, in particolare, quattro distinti livelli ermeneutici: *peshat* (senso letterale), *rèmez* (senso allegorico), *midrash* (senso nascosto, da cercare), *sod* (senso segreto) (termini la cui sigla formerebbe la parola *pardès*, frutteto¹⁵).

L'accumulazione, nei secoli, di un articolato patrimonio sapienziale sul senso dei vari precetti impone, però, che si tenga conto di esso ai fini di una corretta osservanza della norma. Non è considerato lecito, a un lettore contemporaneo, interpretare il senso di un precetto prescindendo da una consolidata tradizione rabbinica (anche se, come vedremo, non si è obbligati a seguire l'opinione della maggioranza). Si può dire, pertanto, che la libertà interpretativa è tanto maggiore quanto più ci sia silenzio o molteplicità di opinioni da parte della letteratura rabbinica, mentre, in caso contrario, la tradizione funge da obiettivo limite e orientamento. Si tratta, però, di un limite imposto dalla tradizione, e non dalla Legge.

7. Il limite della lettera

Ma, se il senso della scrittura è molteplice (quantunque condizionato dalla tradizione), la fissità della lettera è diventata – soprattutto dopo la caduta del Secondo Tempio e la chiusura del Canone – definitiva. La libera interpretazione trova quindi il proprio limite nell'osservanza della lettera, che non può essere violata.

Per fare un esempio, uno dei versetti più importanti, ai fini della *kasherut*, ossia le regole di purità alimentare, è quello (ripetuto per ben tre volte: Ex. 23.19; 34.26; Deut. 14.21) che proibisce di mangiare il capretto “cotto nel latte di sua madre”. Tale divieto è stato fatto oggetto di un'interpretazione fortemente estensiva, che ha portato ad allargarne la portata fino a una assoluta incompatibilità tra l'ingestione di prodotti derivati dalla carne e dal latte, regola ancora oggi largamente seguita, in tutto il mondo, dagli ebrei osservanti, ma con significative varianti: alcuni, per esempio, ritengono che il divieto sia da applicarsi esclusivamente nell'ambito dello stesso pasto, altri fintanto che non ci si sia lavati la bocca, o fino a un'ora dall'ingestione, o tre ore ecc. La Torah non lo specifica, e le differenti usanze tra le diverse Comunità dipendono esclusivamente dalla tradizione. Tra l'altro, la lettera del precetto non pare imporre direttamente tale incompatibilità, in quanto parla esclusivamente del capretto “cotto nel latte di sua madre”, per cui potrebbe anche proporsi una lettura restrittiva, volta ad ammettere di mangiare insieme carne e derivati (di capretto o di altre specie animali) e latte e derivati, purché non si tratti di carne di capretto e questa carne non sia stata cotta nel latte della stessa capra che l'ha generato. Solo quest'ultima scelta sarebbe inammissibile, in quanto contro la lettera della Torah, mentre le altre sarebbero unicamente contro un'umana tradizione, e quindi lecite, ancorché minoritarie o isolate.

15 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 44.

8. Mishnah, Talmud e Midrash come limite alla libera interpretazione

Ci si è posto, però, più volte il problema della possibile esistenza di un’interpretazione vincolante della Torah, ossia di un limite contro un’eventuale interpretazione abusivamente estensiva.

Il testo talmudico, in particolare, incide fortemente sulla ricerca del senso della Torah, nel momento che ne proponga una precisa lettura, spesso distante da quello che doveva essere il significato originario del testo. Ciò avviene tutte le numerose volte in cui la *ghemarà*, intervenendo sul testo della Torah, ne offre una interpretazione atta a modificarne sostanzialmente il significato letterale: per esempio, laddove si precisa, nella Mishnah (*Baba Bathra* 8.2) che, in campo successorio, il padre, pur non menzionato nel libro dei Numeri, è il primo ad ereditare dal figlio premorto (il silenzio in materia della Torah è spiegato [T.B., *Baba Bathra* 108a] come un fatto meramente “scaramantico”¹⁶); oppure laddove il diritto del padre di dare in sposa la figlia, che appare riconosciuto nell’Esodo e nel Deuteronomio, risulta limitato dalla doppia prescrizione secondo cui, da una parte, tale potere può essere esercitato solo nei confronti della figlia minorenne (T.B., *Ketubòt* 46b) e, dall’altra, la figlia non può essere data in sposa se non sia maggiorenne (T.B., *Kiddushin* 41a)¹⁷. Anche se il principio della Torah non viene formalmente contraddetto, esso viene così sostanzialmente svuotato di significato, in quanto il padre si trova nelle pratica impossibilità di consegnare la figlia in sposa. Il senso della Torah, così, viene di fatto ristretto e limitato dalla successiva interpretazione talmudica.

Oltre che nel Talmud, l’interpretazione della Torah viene proposta anche nei commenti rabinici che sono stato raccolti nei cd. *midrashim*, racconti di tema biblico assolventi la funzione di cercare il senso nascosto del testo (dalla radice *darash* = perlustrare, cercare). Essi, a seconda del loro contenuto, si dividono in *midrashim haggadah*, dedicati, appunto alla *haggadah*, che hanno carattere omiletico e morale, e *midrashim halachah*, volti a illustrare il significato della *halachah*. Il valore di questi ultimi è generalmente considerato di tipo normativo, e quindi vincolante¹⁸, tale da fungere da limite all’interpretazione del testo, anche se non è sempre ritenuto obbligatorio, per la corretta applicazione di una regola halachica, fare riferimento anche all’eventuale *midrash* ad essa dedicato (diversamente dal Talmud, che non può essere ignorato).

9. La questione dei “precetti superiori”

- (a) I precetti formulati nella Torah sono molteplici. La maggioranza di essi sono attualmente desueti, in quanto riferentisi a comportamenti relativi a istituzioni (come il Tempio) o cariche (come i re o i sacerdoti) non più esistenti. Altri, pur essendo ancora formalmente imperativi, appaiono inattuali, in quanto relativi ad attitudini presenti nell’antichità (incesto, bestialità, nutrimento a base di insetti ecc.), ma praticamente scomparse nel mondo moderno. Inoltre, fra i precetti ancora

16 Cfr. Lucrezi, *La successione intestata* cit. 6ss.

17 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 8s.

18 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 45.

oggetto di concreta obbedienza (come il divieto di omicidio, di adulterio, di furto, l'obbligo di pagamento del debito, di risarcimento del danno ecc.), appare evidente una diversa gradazione della gravità della loro violazione.

Fin da tempi antichi, perciò, si è posto il problema se sia utile o ammissibile la redazione di una sintesi della *halachah*, in grado di enucleare non solo i precetti concretamente vigenti, ma anche di determinare quali possano essere considerati, tra di essi, quelli essenziali e ineludibili, ai fini dell'osservanza di una retta condotta di vita.

- (b) Tale esigenza pare già sottesa alla particolare collocazione occupata, all'interno della Torah e nel contesto istituzionale del Secondo Tempo, dal Decalogo (in ebraico, *Asèret Ha-dibròt* = Le Dieci Parole), che, in quanto primo "codice" normativo, direttamente pronunciato da Dio (senza la mediazione di Mosè), assunse una posizione privilegiata, tanto da essere custodito, con le stesse Tavole della Legge, dapprima nel Tabernacolo, costruito e trasportato nel deserto, e poi nel *Sancta Sanctorum* del Tempio di Gerusalemme, insieme alle *meghillòt* (rotoli) su cui Mosè avrebbe scritto il resto della Torah¹⁹.

Ma l'idea che alcuni precetti vengano eletti su una posizione di superiorità, e possano sintetizzare l'essenza dell'osservanza sinaitica, è stata reiteratamente contrastata, giacché tutte le leggi di Dio esprimono il suo volere, e tutte devono trovare, allo stesso modo, ascolto e obbedienza (anche quelle che, in un dato momento storico, non possano trovare pratica attuazione, ma non perciò possono essere considerate abrogate o caducate). Così, anche in ragione dell'"appropriazione", da parte cristiana, dei Dieci Comandamenti, la superiorità delle Dieci Parole, in ambito ebraico, fu messa in discussione²⁰.

Ancora oggi, durante la lettura delle *Asèret Ha-dibròt* nelle funzioni religiose, esiste un dissenso, in diverse Comunità, rispetto all'opportunità, da parte dei fedeli, di alzarsi in piedi: alcuni lo fanno, in segno di rispetto, altri lo ritengono sbagliato, in quanto non dovrebbe essere attribuita alle Dieci Parole una venerazione maggiore di quella riservata alla totalità delle altre *mitzvòt*²¹.

Ed è stato osservato che il posto delle Dieci Parole sarebbe stato preso, in una certa misura, dallo *Shemà Israel* ("Ascolta Israele"), ossia i versi del Deuteronomio (6.4-9) che sarebbero diventati, nei secoli della diaspora, la più diffusa preghiera ebraica, da recitare mattina e sera, ogni giorno²².

19 Cfr. Lucrezi, *Dalle Dieci parole ai Dieci Comandamenti. Ebraismo, cristianesimo e la codificazione del diritto*, in F. Lucrezi, M. Marazzi, A. Visconti, *Fondamenti del diritto antico*, Un. "Suor Orsola Benincasa", Napoli 2013, 7ss. e in *Civitas et civilitas. Studi in onore di F. Guizzi*, Napoli 2013, II, 492ss.; *Il procurato incendio in diritto ebraico e romano. Studi sulla "Collatio"* VI, Torino 2011, 63ss.

20 Cfr. S. Bahbout, *Lo Shemà*, Milano 2004; Lucrezi, *Il procurato incendio* cit. 71s.

21 Cfr. Lucrezi, *Il procurato incendio* cit. 71s.; *Dalle Dieci Parole* cit.

22 Cfr. Lucrezi, *Il procurato incendio* cit. 71ss.; *Dalle Dieci Parole* cit.

- (c) Ci si è poi chiesto se tale superiorità possa essere attribuita ai cd. precetti noachidi, ossia le sette leggi universali, imperative non solo per il popolo ebraico, ma per tutto il genere umano, date da Dio già, parzialmente, ad Adamo, poi, in forma completa, a Noè e successivamente (secondo la tradizione) ribadite a Mosè sul Sinai: una positiva (I: obbligo di istituire tribunali che giudichino secondo giustizia) e sei negative (II: divieto di idolatria, III: di blasfemia, IV: di incesto e adulterio; V: di omicidio, VI: di furto, VII: di cibarsi di membra di animali ancora viventi)²³. Tutti coloro che rispetteranno le sette leggi noachidi, chiarisce Maimonide, saranno annoverati tra i Giusti delle nazioni, e avranno parte del mondo avvenire (*Mishnè Torah*, *Re* 8.1.1).

In quanto obbligatorie per l'intera umanità, le leggi noachidi potrebbero essere considerate un limite alla possibilità di trasgressione delle *mitzvòt*, giacché l'obbligo di ubbidienza sarebbe ineludibile, per qualsiasi essere umano. Ma per quel che riguarda il diritto ebraico, il noachismo non rappresenta una forma di legislazione superiore, atta a fungere da Grundnorm o da limite rispetto alle altre leggi.

- (d) Fu anche per contrastare i reiterati tentativi di scegliere alcuni precetti come superiori o preminenti (eliminando così ogni tentazione di “sintesi” e “sfoltimento”, e scongiurando il connesso rischio di uno sbiadimento della forza imperativa delle rimanenti leggi) che Maimonide, nel XIII secolo, redasse, nel *Sefer ha-mitzvòt*, il “Libro dei precetti”, un elenco di tutti comandamenti della Torah, fissandone, sulla base della tradizione talmudica, il numero in 613 (di cui 365 negativi, quanti i giorni dell'anno, e 248 positivi, quanto le ossa del corpo umano). Elenco che, a tutt'oggi, risulta largamente osservato, in tutto il mondo (pur non mancando, ancora, opinioni contrastanti riguardo all'individuazione dei precetti, e al loro numero).

10. Il limite dei precetti ineludibili

Anche se tutti i precetti hanno pari valore, però, l'osservanza di un sistema complesso di norme, qual è l'insieme delle *mitzvòt*, impone, inevitabilmente, un criterio gerarchico nell'osservanza delle diverse leggi. Come ci si deve comportare se l'osservanza di una legge impone la trasgressione di un'altra?

Ciò non è scritto nella Torah, e i saggi, fin dall'epoca talmudica, si sono impegnati in un ampio lavoro di interpretazione, volto a rendere l'ubbidienza alla Torah il più possibile compatibile con il rispetto della vita umana, il dovere di soccorso e solidarietà nei confronti del prossimo e la salvaguardia del creato. Si è chiarito, così, per esempio, che è non solo possibile, ma anche doveroso trasgredire il dovere di riposo dello *shabàt*, quando, così facendo, si possano salvare delle vite umane (nel caso, per esempio, di un

23 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 6ss.; Id., in *Moked* 1/2/11; S. Last Stone, *Legge sinaitica e legge noachide il pluralismo giuridico nel diritto ebraico*, in *Daimon* 10 (2010-11) 19ss.; M. Morselli, prefaz. a E. Benamozegh, *Il noachismo*, a cura di Id., Genova Milano 2006; G. Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, New York 1973, 233s.; Jackson, *Wisdom-Laws. The “Mishaptim” of Exodus 21.1-22.16*, Oxford 2006, 263s.

medico o di un soldato che debbano fare il proprio dovere di curare i malati o di difendere i concittadini²⁴⁾ o salvaguardare la fedeltà al Signore (I libri dei Maccabei narrano di come, grazie a tale trasgressione, gli ebrei poterono avere ragione dell'oppressione seleucida).

Si è stabilito, però, che tre precetti restino, in ogni caso, inviolabili: il divieto di idolatria, di blasfemia e di adulterio ed incesto (T.B., *Jomà* 85 a, b; *Sanhedrin* 74 a)²⁵⁾. È perciò permesso, per salvare una vita umana, anche uccidere chi la metta in pericolo, qualora non esistano alternative, ma mai venerare falsi dèi, profanare il nome di Dio o praticare l'adulterio o l'incesto, tre divieti che assumono, così, il valore di limite invalicabile, anche quando ci sia in gioco la salvezza della vita umana, in quanto la loro violazione rappresenterebbe una trasgressione così irrimediabile da far apparire secondario perfino tale valore.

11. Le motivazioni dei precetti come limite interpretativo

Un problema che si è talvolta posto è quello delle apparenti motivazioni dei precetti che sembrano talora comparire nel testo mosaico, e di una loro possibile funzione come “limite” all’interpretazione delle *mitzvòt*, nel senso che i comandamenti dovrebbero necessariamente essere recepiti e attuati nella direzione esplicitata nelle loro motivazioni, che avrebbero appunto il compito di fornire una sorta di “interpretazione autentica” della *ratio* sottostante al preceitto.

Va ricordato, innanzitutto, che non è frequente il caso in cui i comandamenti divini appaiono corredati di spiegazione: Dio non è tenuto a motivare la propria volontà, e quando lo fa c’è sempre uno specifico motivo. Da questo punto di vista, le *mitzvòt* possono essere divise in quattro distinte categorie:

- (a) Quelle – decisamente la maggioranza – senza spiegazione, ma per le quali la ragione appare evidente: p. es., non uccidere, non rubare ecc.
- (b) Quelle senza spiegazione, ma per le quali la motivazione appare opinabile, o del tutto oscura: perché non si può mangiare l’agnello bollito nell’acqua (Ex. 12.9)? perché è vietato “bollire il capretto nel latte di sua madre” (Ex. 23.19, 34.26; Deut. 14.21)? e perché non si può radere la pelle colpita da tigna (Lev. 13.33)? perché non si può seminare con due tipi diversi di semi (Lev. 19.19)? e perché è vietato cibarsi di alcuni animali? E c’è divergenza, nelle interpretazioni rabbiniche, sulla opportunità o l’ammissibilità di un’investigazione riguardo alla *ratio* di tali comandamenti, da alcuni ammessa, da altri negata.
- (c) Quelle con esplicita e chiara spiegazione: p. es., il divieto per i giudici di accettare regali, perché ciò potrebbe “turbare la vista dei chiaroveggenti e falsare le parole dei giusti” (Ex. 23.8); oppure, l’obbligo di punire la fanciulla vergine, promessa ad un uomo, che si sia congiunta con un estraneo in città, e di considerarla invece innocente nel caso che il rapporto si sia consumato in campagna, in considerazione del fatto che solo nel primo caso la donna sarebbe da considerarsi consenziente (secondo una presunzione assoluta di responsabilità, perché, in caso contrario,

24 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 204s.

25 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 204.

avrebbe avuto la possibilità di invocare soccorso: Deut. 22.23)²⁶; o, ancora, il 2° (Ex. 20.3-5: “non avrai altri dèi, ... perché io sono un Dio geloso”), il 3° (Ex. 20.7: “Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano”) e il 4° (Ex. 20.10-11: “il settimo giorno ... tu non farai alcun lavoro, ... perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra ..., ma si è riposato il giorno settimo”) dei Dieci Comandamenti (non, però, gli altri sette)²⁷.

- (d) Quelle in cui compare una spiegazione, ma il cui significato appare, a sua volta, controverso, suscettibile di diverse, a volte contrastanti interpretazioni: è il caso, in particolare, del noto comandamento “Non ingannare né angustiare lo straniero (*gher*), poiché stranieri foste nella terra d’Egitto” (Ex. 22.20, 23.9, Lev. 19.33, Deut. 24.17-18)²⁸. Se, in questo caso, il contenuto del comandamento appare chiaro, traducentesi in un divieto di trarre ingiusto profitto dalla posizione precaria occupata, nel contesto sociale, dal *gher*, obbligato a confidare sulla altrui correttezza e solidarietà, di meno immediata comprensione, invece, la sua giustificazione: che rapporto c’è tra il doloroso passato del popolo ebraico e l’attuale obbligo gravante sui discendenti dei *gherim*, ormai liberi e affrancati? perché occorre ricordare quel tempo lontano? e che vuol dire che gli ebrei “conoscono l’animo del *gher*”? Rashi di Troyes (1040 ca.-1105), nel commentare Ex. 22.20, osserva che la spiegazione “perché foste stranieri in terra d’Egitto” va intesa nel senso che il *gher* potrebbe ricordare che anche gli ebrei discendono da “stranieri”, e cita, al riguardo, il passo di un *Midrash* sul libro dell’Esodo (*Mekhiltà* 18), che ammonisce a “non ricordare al tuo prossimo il tuo stesso difetto”²⁹. Ma tale riflessione non sarebbe fondata su una considerazione umanitaria e compassionevole, ma piuttosto – secondo una corrente interpretazione – su un ragionamento di tipo utilitaristico, in quanto conoscere la sofferenza del *gher* vuol dire anche conoscere la sua possibilità di reazione: se tu lo colpisci, anche egli, un domani, potrà colpire te³⁰. Solo nel successivo commento a 23.9, invece, Rashi fa esplicito riferimento a un principio di umanità: “voi conoscete l’animo dello straniero” vuol dire, infatti, che “conoscete quanto gli è penoso quando gli altri lo opprimono”³¹, e non potete quindi rendervi responsabili di tale sofferenza. Successivamente, Maimonide dà, invece, una spiegazione diversa. La sollecitazione a rammentare di essere stati, a propria volta, *gherim* in terra d’Egitto andrebbe intesa come un invito a ricordare che, quando gli ebrei soffrivano per la loro condizione di stranieri, il Signore non si dimenticò di loro. La condizione di

26 Cfr. Lucrezi, *La violenza sessuale* cit. 46ss.; Id., “*Auferes malum de Israel*” (Deut. 22.22). *Sulla violenza sessuale in diritto biblico*, in F. Botta, F. Lucrezi, G. Rizzelli, *Violenza sessuale e società antiche. Profili storico-giuridici*, Lecce 2003, II ed. 2011, 18ss.

27 Cfr. Lucrezi, *Il procurato incendio* cit. 63ss.; *Dalle Dieci Parole* cit.

28 Cfr. Lucrezi, “*Siete stati stranieri in terra d’Egitto*” (Ex. 22.20, 23.9, Deut. 19.33), in A. Di Stasi, L. Kalb (curr.), *La gestione dei flussi migratori tra esigenze di ordine pubblico sicurezza interna ed integrazione europea* (Atti del Convegno del Dipartimento di Diritto Pubblico e di Teoria e Storia delle Istituzioni, Un. di Salerno 24/5/2012), Napoli 2013, 1ss.

29 Rashi di Troyes, *Commento all’Esodo*, ed. it. a cura di S.J. Sierra, Genova 1988, a.l.

30 N. Leibowitz, *New Studies in Shemot-Exodus*, Jerusalem 1995, 383.

31 *Commento* cit., a.l. Cfr. Leibowitz, l.c.

oggettiva debolezza del *gher*, infatti, potrebbe indurre a voler approfittare di essa, pensando che non ci sia nessuno in grado di proteggerlo. Ma ciò sarebbe un errore, non conviene approfittare della debolezza del *gher*, perché Dio lo protegge, così come protesse gli ebrei in terra d'Egitto: “Ho veduto l'afflizione del mio popolo in Egitto, e ho sentito il suo grido” (Ex. 3.7)³². E ciò che è valso per gli ebrei, varrà per chiunque, in quanto Dio “vede tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole, e le lacrime degli innocenti senza nessun consolatore” (Qoh. 4.1).

In realtà, le apparenti motivazioni dei precetti non vanno intese propriamente come tali, ossia come “spiegazioni” – che non sono dovute –, ma, piuttosto, come arricchimenti di senso, come nuove e distinte norme da tenere in considerazione, tanto per permettere una corretta applicazione della legge a cui paiono collegate, quanto per un altro, indipendente obiettivo. In sede processuale, per esempio, dovendo giudicare su una donazione fatta a un giudice, si potrà valutare in che misura essa perseguisse l'obiettivo di offuscare la serenità del giudizio, così come, nel caso di una presunta violenza carnale consumata in città, la circostanza del grido potrà essere tenuta in considerazione al fine dell'accertamento del fatto. Ancora, rammentare che il Signore non lascia impunita la blasfemia è un invito all'applicazione della relativa condanna, e il ricordare che riposò il settimo giorno vuol far intendere la funzione di *imitatio Dei* del riposo dello *shabat*. Quanto al ricordo della passata condizione di stranieri in terra d'Egitto (Deut. 24.18: *zakarta*, “ricorda”), esso è un chiaro ordine a non dimenticare la propria storia e la propria origine: un obbligo di memoria, collegato, in quanto tale, a diversi altri precetti analoghi. Il comandamento impone di ricordare: sul “perché” lo si debba fare, l'interpretazione umana resta libera, come eloquentemente dimostrano le discordanti spiegazioni di Rashi e Maimoinide.

Le motivazioni dei precetti, ripetiamo, sono solo apparenti, e, in ogni caso, non costituiscono un limite all'interpretazione della Torah.

12. Il limite all'applicazione della pena capitale

Un problema molto concreto è sempre stato, fin dall'inizio della diaspora (e, in parte, già a partire dalla riduzione della Giudea a provincia romana, con le conseguenti limitazioni della giurisdizione penale ebraica [T.J., *Sanhedrin* 1.1], abolita, secondo autorevoli teorie, durante il principato di Tiberio, questione però controversa³³), quello della concreta applicazione delle sanzioni previste dalla Torah in caso di trasgressione dei divieti.

Mentre gli obblighi di risarcimento hanno sempre continuato a trovare esecuzione nei *batè din* dell'esilio – nella misura in cui agli ebrei venisse permesso di applicare, nelle forme della separata giurisdizione (*suis legibus uti*) o dell'arbitrato volontario, le

32 Maimonide, *Mishneh Torah*, *a.l.*

33 Cfr. Rabello, “E Gesù venne in Gerusalemme ed entrò nel Tempio” (*Marc. 11.11*) assetto socio-giuridico di Gerusalemme e funzione istituzionale del Tempio, in F. Amarelli, F. Lucrezi (curr.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, 39ss. = *Ebraismo e diritto* cit., I, 145ss.; Id., *La Gerusalemme che vide Gesù*, in A.M. Rabello, C. Rossetti (curr.), *Il processo a Gesù e il giudice C. Cohn*, Parma 2004, 51ss.; *Introduzione* cit. 261; F. d'Ippolito, F. Lucrezi, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, III ed., Napoli 2012, 334ss.

proprie leggi nelle controversie che li riguardassero³⁴ –, un impedimento si è frapposto all’applicazione delle sanzioni di tipo criminale, e in particolare della pena capitale, quasi sempre impedita dalle pubbliche autorità, che non ammettevano che siffatte sanzioni fossero irrogate e applicate all’infuori dei legittimi tribunali. Ma la Torah, com’è noto, appare molto severa nella determinazione delle pene, imponendo l’esecuzione capitale per una larga molteplicità di trasgressioni, molte delle quali – per esempio, in materia sessuale³⁵ – legate a ragioni da contestualizzare in epoche del passato.

E’ andata così maturando, fin dall’inizio dell’esilio, un’interpretazione fortemente mitigatrice e “garantista”, atta a conciliare la teorica persistenza della condanna capitale con la subordinazione della sua esecuzione a una serie sempre crescente di presupposti, tanto da far dire che il Tribunale che abbia irrogato, in sette anni (poi saliti a settanta), più di una sola condanna a morte sarebbe composto da giudici iniqui, e andrebbe pertanto sciolto³⁶. L’impossibilità, o la mancata volontà dell’applicazione della pena ha reso così, di fatto, l’esecuzione capitale un qualcosa di meramente teorico, un semplice giudizio morale di gravità della colpa, qualificata come teoricamente meritevole di morte.

Tale interpretazione va quindi a svuotare, di fatto, la sanzione della sua effettività; ma, a sua volta, trova il proprio limite nell’osservanza della lettera. La pena capitale, pur non applicata concretamente, non può essere esplicitamente cancellata come previsione, perché ciò comporterebbe un’alterazione della lettera della Torah, e la Torah non è emendabile. La colpa non viene punita con la morte, ma resta passibile di pena di morte.

13. Il limite del divieto della pena autoapplicativa

Va anche ricordato, a questo proposito, che, come abbiamo già ricordato, un precezzo fondamentale – facente parte del ristretto novero delle leggi “noachidi”, e pertanto valevole per l’intero genere umano – è quello che impone di istituire legittimi tribunali e di irrogare qualsiasi sanzione soltanto attraverso di essi. Non esiste, pertanto, alcuna pena che possa essere considerata “autoapplicativa” (anche se una controversa eccezione sembra rappresentata dalla cd. *Lex de Templo Hierosolymitano*, che avrebbe permesso di sopprimere autonomamente il gentile che avesse valicato il confine del Tempio di Gerusalemme: norma che sarebbe stata accettata, secondo il racconto di Flavio Giuseppe [B.I. 6. 124-126], anche dai romani, nel periodo della provincia di Giudea³⁷), e il diritto passa sempre attraverso il filtro di una retta giurisdizione. Un principio la cui importanza appare emblematicamente riflessa dal racconto della Genesi, dove, agli inizi della storia umana, Dio vieta qualsiasi forma di vendetta privata, escludendo la possibilità che il colpevole – in base a una forma di “sacertà”³⁸ – potesse essere colpito privatamente per la sua condotta (“chi ucciderà Caino, sarà punito sette volte tanto”: 4.15).

34 Cfr. Lucrezi, *La successione intestata* cit. 67ss.

35 Cfr. Lucrezi, *La violenza sessuale* cit. 41ss.

36 Cfr. Lucrezi, *La violenza sessuale* cit. 117s.; Rabello, *Introduzione* cit. 261.

37 Cfr. Rabello, *La Lex de Templo Hierosolymitano sul divieto ai Gentili di penetrare nel Santuario di Jerushalaim*, in Id., *Ebraismo e diritto* cit. 39ss.

38 Cfr. d’Ippolito, Lucrezi, *Pofilo* cit. 260ss.

È evidente che, nel momento in cui la procedura rende sempre più difficile l'applicazione della pena stabilita per la trasgressione, tale divieto di pena autoapplicativa non assume rilievo solo sul piano esecutivo, ma incide direttamente sulla natura della sanzione, che viene di fatto modificata, in senso umanitario, anche sul piano sostanziale (come se, stante la immodificabilità del “codice penale”, in ragione della fissità della *halachah*, il compito di aggiornamento del diritto sostanziale venisse affidato alla prassi procedurale, e alla sua continua evoluzione).

14. Maggioranze e minoranze

Un aspetto delicato e controverso dell'interpretazione e applicazione del diritto ebraico è quello connesso alla sua accettazione da parte della maggioranza della popolazione, e alla contemporanea esigenza di tutelare il diritto della minoranza.

Dovendo il diritto trovare concreta applicazione nel popolo, il maestro Rabban Shimeon ben Gamliel (padre di Rabbi Jehudà Hanassi, codificatore della Mishnah), nel II secolo d.C., stabilì il principio, riportato nel Talmud (T.B., *Avodà Zharà* 36a) e diventato regola legale, secondo cui non si può imporre a una comunità una legislazione (*ghezerà*) a cui la maggioranza non si possa uniformare. Ma, d'altra parte, la Mishnah riporta anche quelle opinioni dei maestri (*tannaim*) che, in quanto minoritarie, non sono diventate regola legale. Il motivo di tale inclusione (ripresa anche nel Talmud, che riporta costantemente le opinioni di minoranza) è illustrato nella stessa Mishnah, laddove si spiega che, se un tribunale ritenesse valida l'opinione di minoranza, potrà sempre appoggiare su di essa la sua decisione (M., *Eduyot* 1.5)³⁹.

Il diritto ebraico incontra quindi un doppio limite: quello di potere trovare accoglienza da parte della maggioranza (per cui, per esempio, non si può imporre un precezzo eccessivamente severo, o irrealistico) e di non impedire mai alla minoranza, un domani, di vedere accolte le proprie ragioni (le quali, pur respinte nel presente, potranno affermarsi nel futuro, ed entrano, comunque, con pari dignità, nel dibattito giuridico). Un principio, quest'ultimo, che ha sempre dato al diritto ebraico un carattere intrinsecamente dialettico e pluralista, e che è rimasto sempre presente, fino all'età contemporanea e al moderno diritto israeliano (nel quale, per esempio, le sentenze della Corte Suprema – diversamente da quanto accade per la Corte Costituzionale italiana) – sono sempre corredate dal testo delle “dissenting opinions”)⁴⁰.

15. “Fare siepe”

Un altro concetto importante nel diritto ebraico è quello della cosiddetta “siepe”, ovvero di quelle prescrizioni utili non tanto in sé stesse, ma in quanto funzionali a

39 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 26s.

40 Cfr. Lucrezi, *Laicità e libertà di culto in Italia e in Israele*, in Id., *Ebraismo e diritto* cit. 164ss.; S. Goldstein, A.M. Rabello, *L'ordinamento giudiziario*, in T. Groppi, E. Ottolenghi, A.M. Rabello (curr.), *Il sistema costituzionale dello stato d'Israele*, Torino 2006, 227ss.; T. Groppi, *La giustizia costituzionale*, in Groppi, Ottolenghi, Rabello, *Il sistema costituzionale* cit. 251ss.; F. Rescigno, *Scritti sul sistema istituzionale israeliano*, Rimini 1996, 194ss.

rafforzare l'osservanza di altri precetti, intorno ai quali esse si ergerebbero come una “siepe” (“fate siepe intorno alla Legge”: Mishnah, *Avot* 1.1⁴¹). Per esempio, intorno al divieto di adulterio la tradizione ha eretto una molteplice serie di altri divieti (quali il vestire, da parte della donna, in modo non decoroso, il dormire, per un uomo, sotto lo stesso letto di una donna sposata ad altri, in assenza del marito, ecc.), il cui valore non è evidentemente intrinseco, ma funzionale a non fare cadere nella tentazione di infrangere il divieto primario.

Si può valicare la siepe, pur rispettando il divieto che essa è chiamata a proteggere? Teoricamente, sì, anche se ciò comporti una trasgressione rispetto a una consolidata tradizione, a meno che la “siepe” non appaia essa stessa codificata nella *halachah*, come si può ritenere, per esempio, per l'ultimo Comandamento del Decalogo (scorporato, nella tradizione cattolica, negli ultimi due⁴²), che vieta di “desiderare” donne e cose altrui, e che, pur apparendo una forma di “siepe” nei confronti del divieto di adulterio e di furto, figura come autonoma, inviolabile *mitzvà*. Ma è da dire che anche tutte le disposizioni elencate nella Mishnah per “circondare” la Torah con una “siepe” sono tradizionalmente considerate vincolanti, tanto da rappresentare anch'esse un limite invalicabile⁴³.

16. Il limite dell'obbedienza alle leggi dello stato

Un limite molto concreto, che ha pesantemente condizionato la vita quotidiana del popolo ebraico nei secoli della diaspora, è quello derivante dal principio *dinà demalchutà dinà*, “la legge dello stato è legge”, ossia dal dovere di obbedienza alle leggi del Paese in cui l'ebreo si trova a vivere⁴⁴. Ovviamente, le leggi di tutte le nazioni in cui ci sono stati degli insediamenti giudaici sono sempre state improntate a principi diversi da quelli dell'ebraismo, per cui l'ebreo osservante, dopo la distruzione del Secondo Tempio, si è trovato sempre soggetto a una doppia obbedienza, quella halachica e quella civile, dettata dalla comunità ospitante (e ciò vale anche per i cittadini religiosi del moderno Stato di Israele, il cui diritto, come abbiamo detto, non può essere definito un diritto ebraico). Cosa avviene in caso di conflitto tra i due diversi ordini normativi (per esempio, se la legge dello Stato non permetta di rispettare il riposo dello *shabàt*, o imponga di venerare gli dèi stranieri ecc.?).

L'osservanza delle *mitzvòt* non è negoziabile, ma anche il dovere di essere un cittadino fedele dello stato e rispettoso delle leggi civili (quantunque non codificato nella Torah) non può essere disatteso, cosicché si è frequentemente dato, nel corso della storia, che la possibilità o meno di coniugare i doveri di cittadinanza con l'osservanza mosaica – determinata dal carattere più o meno liberale o intollerante di un dato ordinamento – si sia presentata come concreto spartiacque riguardo alla stessa possibilità – per un singolo o, più spesso, per un'intera comunità – di continuare a vivere in un determinato luogo. E, sovente, l'imposizione forzata di norme inconciliabili con l'osservanza halachica è stata volutamente pensata e attuata con lo specifico obiettivo di spingere all'esilio le comunità

41 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 18, 26.

42 Cfr. Lucrezi, *Il procurato incendio* cit. 67ss., *Dalle Dieci Parole* cit.

43 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 26.

44 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 35, 75.

ebraiche, spesso indotte ad emigrare, in questo modo, senza neanche la necessità della formulazione di un esplicito ordine di allontanamento⁴⁵.

17. Legge e santità

La *halachah*, in quanto diretta parola divina, non ha quindi una parola sovraordinata che possa ad essa fingere da limite, ma richiede una serie di criteri interpretativi che ne rendano possibile, virtuosa e attuale l'osservanza.

E' importante, però, ricordare che l'osservanza della *halachah* non è, di per sé, sufficiente a garantire la santità. Ciò è stato ben spiegato dal commento del Nachmanide (Ramban) al verso del Levitico (19.2) che recita *kedoshì tihu ki anì kadòsh*, "siate santi perché io sono santo"⁴⁶. In genere, come abbiamo ricordato, i precetti della Torah non indicano una spiegazione della loro ragione, perché Dio non è tenuto a darla, e, quando essa pare invece essere fornita, assolve in realtà, come abbiamo visto, una precisa funzione, che deve essere ricercata.

Il motivo dell'apparente motivazione di Lev. 19.2, secondo il Nachmanide, consiste in un ammonimento a ricordare che non basta l'osservanza scrupolosa delle 613 *mitzvòt*, in quanto si può anche essere "*navàl birshùt ha-Torah*", malvagi col permesso della Torah. La santità scaturente dall'osservanza formale dei precetti è insufficiente, se non sorretta da uno spirito di *imitatio Dei*, di emulazione della santità del Signore.

Ciò pare riflesso anche nella nota risposta di Rabbi Hillel – confluìta nel Talmud (T.B., *Shabàt* 31a) e ripresa poi nel Vangelo – secondo cui il senso complessivo della Torah sarebbe sintetizzabile nel comandamento di non fare al prossimo ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, e tutto il resto non sarebbe altro che commento. O nel principio talmudico secondo cui bisogna andare "al di là del limite della norma" (T.B., *Berachòt* 7a), ossia non è sufficiente accontentarsi di rispettare formalmente la norma, ma occorre oltrepassarla⁴⁷. O, ancora, nel comandamento del Deuteronomio (6.17s.) che ordina di fare tutto ciò che sia "retto e buono agli occhi del Signore", riecheggiante nell'invito dei Proverbi (2.20) a procedere "sulla via dei buoni e il sentiero dei giusti"⁴⁸.

18. Torah e bioetica

È anche in base a questi principi di fondo, per esempio, che la speculazione ebraica, a partire già dai primi del Novecento, ma soprattutto, in misura sempre crescente, negli ultimi anni, sta conoscendo un'importante evoluzione sul piano del rispetto dell'ambiente e degli animali non umani, attraverso un variegato movimento etico (inaugurato già da Spinoza, e poi, nei primi decenni del XX secolo, da Rav Cook, il primo grande rabbino sionista), teso a estendere i valori della Torah nel senso del superamento

45 Cfr. Lucrezi, *Cinque secoli dopo l'espulsione, il ritorno, la revoca, in 1510-2010. Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale* (Atti del Convegno di Napoli, 22-23/11/2010, Centro di Studi Ebraici, Università "L'Orientale" di Napoli, a cura di G. Lacerenza), Napoli 2013, 131ss.

46 Ramban, commento a Lev. 19.2.

47 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 259.

48 Cfr. Rabello, *Introduzione* cit. 52.

dell’antropocentrismo e della tutela del creato (attraverso il vegetarianesimo, l’impegno per il benessere animale ecc.). Come conciliare tale visione bioetica con la Torah, che impone, per esempio, i sacrifici animali per il Tempio? Rav Cook, al riguardo, asserì che se, un domani, il Tempio venisse ricostruito, i sacrifici dovrebbero tornare in forma solo vegetale, e molti pensatori ebrei (rabbini, giuristi, scrittori, filosofi) si vedono impegnati, su questo fronte, in tutto il mondo, in un fervido e interessante lavoro di “interpretazione” creativa delle Scritture⁴⁹.

Se si volesse quindi cercare una Grundnorm sottesa alla complessiva *halachah*, essa potrebbe essere indicata proprio in tali principi basilari, che chiariscono come – contrariamente a quanto una visione denigratoria induca a credere – il senso dell’ebraismo, e del diritto ebraico, sia ben lontano da quello del mero rispetto letterale della Legge, e vada invece cercato nella pagina fondativa della Genesi, ove si narra, da una parte, che Dio creò l’uomo “a propria immagine e somiglianza” (1.26), e, dall’altra, che l’uomo è l’ultima creatura vivente, non la prima, a essere stata creata. Parole, queste ultime, non di *halachah*, ma *haggadah*, e pur tuttavia fortemente qualificanti il senso profondo della Legge e del diritto ebraico.

Abstract

It may be questioned whether in Hebrew law there is any “Grundnorm” or fundamental statement that overrides other laws. It is well known that, in Hebrew law, commandments come only from God, and that men and human institutions cannot create law, but can only comprehend and interpret divine will. If divine commandments are expressed only in the biblical *halachah* (i.e. the legal part of the Torah, consisting of the 613 *mitzvot*), it is matter of debate whether there are any rules in the *halachah* that are more important than others, capable of limiting the application of other *mitzvot*. Such a question has, for example, been asked about the Decalogue, but it has been denied emphatically that the Ten Commandments (*Asèret Hadibròt*) are above other laws. However, it is also true that only with regard to some commandments (ie, the prohibition of idolatry, blasphemy, incest and adultery) and in order to avoid transgression a Jew is obliged to sacrifice his own life. Another question is whether the *halachah* limits the interpretation of the narrative part of the Torah, namely the so-called *haggadah*. Freedom of human interpretation must be maintained, and the Torah must be considered as a whole, in which no part limits another. If there is no limit to the law, can there be a limit to human interpretation? On the one hand, it is free, but on the other this freedom cannot extend to a violation of the meaning of the law. Who may decide the limits of human interpretation? May a consolidated rabbinical tradition be considered as a limit? And do Mishnah and Talmud restrict the interpretation of the Torah? These are questions to which there is more than one answer.

49 Cfr. F. Lucrezi, F. Mancuso (curr.), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Un. di Salerno, Soveria Mannelli 2010, 517ss.; L. Quercioli Mincer, T. Zevi (curr.), *Gli animali e la sofferenza. La questione della “shechitá” e i diritti dei viventi* (La rassegna mensile di Israel 77.1-2, gennaio-agosto 2012) *passim*; P. Lerner, A.M. Rabello, *Il divieto di macellazione rituale (“shechitá kosher” e “halal”)*, Trento 2010.