

È possibile un cristianesimo senza normative neotestamentarie e bibliche in genere?

L'idea di un cristianesimo privo di struttura normativa costituisce una contraddizione concettuale e storica. Non esiste, nel mondo antico, religione che possa concepirsi senza una forma di diritto, senza una regola che ordini il culto e la comunità. La religione, in ogni tradizione mediterranea, è un'arte del vivere secondo giustizia, non un'esperienza puramente mistica.

Il cristianesimo nasce all'interno di un orizzonte giuridico specifico: quello della Torah e della sua ermeneutica rabbinica. La forma stessa dell'"apostolo", *apostolos* in greco, traduce il concetto ebraico di *shaliah*, l'inviato che agisce per mandato di un'autorità superiore. In entrambi i casi la funzione è giuridica: chi agisce *be-shelicho shel adam*, "per conto di colui che lo manda", è legalmente equivalente a lui. L'apostolo è dunque un soggetto normativo, non un visionario.

Paolo di Tarso, nella sua autodefinizione iniziale (*Paulos doulos Iēsou Christou, klētos apostolos, aphōrismenos eis euangelion Theou*), si presenta nella tipologia del *perush* — il "separato", colui che si consacra all'interpretazione della Legge. Il termine *aphōrismenos* richiama direttamente la radice ebraica *פרש* (*parash*), da cui derivano *perushim* (farisei) e *perushah* (esegesi). La figura apostolica è quindi quella dello scriba messianico: un interprete della Torah alla luce dell'evento del Messia, non un abolizionista della Legge.

In questo senso, il cristianesimo non nasce come rifiuto della normativa, ma come suo compimento interpretativo. "Non sono venuto ad abolire la Legge o i Profeti, ma a portarli a compimento" (*plērōsai ton nomon kai tous prophētas*), recita il Vangelo secondo Matteo (5,17). La parola *plērōsai* non indica sostituzione ma pienezza: la Legge trova nella persona e nell'insegnamento del Messia il suo compimento etico e spirituale.

La tradizione rabbinica conosce bene questa dinamica: il Talmud, nel trattato *Berakhot* (17a), afferma che "i giusti camminano nella Legge di Dio, e in essa trovano la libertà". È una formula che, mutatis mutandis, corrisponde perfettamente all'idea paolina di *nomos tou Christou*, la "Legge del Messia" (Gal 6,2), per la quale la libertà non è negazione della norma ma sua interiorizzazione.

La prima comunità cristiana, come testimoniano gli Atti degli Apostoli, si costituisce secondo un modello chiaramente scolastico: un'assemblea di studiosi, maestri e giudici che discutono le questioni di fede e di condotta. Il cosiddetto "Concilio di Gerusalemme" (Atti 15) è la trasposizione cristiana di una *yeshivah* rabbinica: si pongono domande, si citano autorità, si deliberano regole valide per la comunità universale. Nessun carisma individuale decide, ma la collegialità degli *presbyteroi* e degli *apostoloi*, secondo il metodo della *machloket*, la disputa argomentata.

Anche la letteratura normativa dei primi secoli conferma questa continuità. Testi come la *Didaché*, la *Didascalia Apostolorum* e la *Traditio Apostolica* sono manuali di diritto ecclesiale, che regolano con precisione le modalità del battesimo, della comunione, della preghiera e della disciplina clericale. La loro struttura ricorda quella della Mishnah: brevi enunciati seguiti da commenti e applicazioni. È evidente che il cristianesimo, fin dalle sue origini, si concepisce come una scuola di esegesi normativa, non come una setta carismatica.

La domanda se sia possibile un cristianesimo senza normativa equivale dunque a chiedersi se possa esistere una comunità religiosa senza Torah. La risposta, da un punto di vista storico, è negativa. La Torah non è un insieme di regole arbitrarie, ma la forma dell'Alleanza: la presenza della divinità nel diritto. Anche il cristianesimo eredita questa visione: la *lex christiana* è la trascrizione della rivelazione nella vita concreta della comunità.

Con il passare dei secoli, questa logica normativa si sviluppa in forme diverse: nel diritto canonico latino, nelle collezioni orientali, nei canoni dei concili ecumenici. Ma la matrice resta identica: la convinzione che la verità si custodisce nella norma e che la norma stessa è oggetto di interpretazione continua. Come la *halakhah* si forma per discussione tra maestri, così il diritto ecclesiastico nasce dal confronto tra apostoli, vescovi e giuristi.

Il cristianesimo, come il giudaismo da cui proviene, è una religione della parola regolata. Ogni sua forma vivente implica un atto di interpretazione normativa. Senza questo, non esiste Chiesa, ma solo un'esperienza mistica priva di struttura, incapace di trasmettersi nel tempo. L'idea di un cristianesimo "senza Legge" è una costruzione moderna, estranea tanto al mondo rabbinico quanto a quello dei primi discepoli. La *lex christiana* non è un'aggiunta alla fede, ma la sua condizione di possibilità: la comunità si riconosce nel diritto, come Israele si riconosce nella Torah.

La Legge come forma della comunità: dalla *Ekklesia* apostolica al diritto tardoantico.

La storia delle istituzioni cristiane dimostra che la Chiesa, sin dalle sue origini, non fu mai soltanto una comunità di credenti, ma un corpo normativo. La fede prese forma nel diritto, e il diritto nella fede. Questo principio, che nel giudaismo si esprime attraverso la *halakhah*, nel cristianesimo assunse la forma della *lex ecclesiae*, la Legge della Chiesa. Entrambe le tradizioni condividono la medesima intuizione: la rivelazione non è pura esperienza interiore, ma struttura di vita regolata, in cui la parola divina si traduce in norma.

Quando, nel IV e V secolo, la Chiesa entra nel mondo imperiale, non inventa il linguaggio del diritto; lo eredita. Gli stessi Padri della Chiesa che collaborano con i giuristi bizantini conoscono,

spesso in profondità, la tradizione esegetica ebraica, dalla quale deriva la forma stessa della loro dialettica normativa. Il diritto romano fornisce lo scheletro tecnico, ma la mente che lo interpreta conserva l'impianto dialogico del *bet midrash*.

Nei *Digesta* di Giustiniano, composti nel VI secolo, la legge è rappresentata come un insieme di pareri autorevoli in discussione: Ulpiano cita Sabino, Labeone risponde, Proculo distingue, Paolo conclude. Questa struttura a catena, in cui l'autorità è sempre oggetto di commento e mai di imposizione, è identica a quella del Talmud: Rabbi Meir insegna, Rabbi Yehuda obietta, Rabbi Yossi decide. In entrambe le tradizioni, la norma non è una formula astratta, ma un atto di interpretazione continua.

È in questo ambiente che il cristianesimo orientale elabora le proprie raccolte di canoni. Le *Constitutiones Apostolorum* e la *Didascalia* riproducono la stessa struttura dialogica: "Pietro disse... Giovanni rispose... Giacomo ordinò...". L'autorità non si presenta come dogma, ma come *responsum*, una risposta motivata a un caso concreto. Anche qui il metodo è casistico: si parte da una situazione di vita e si deduce una norma generale, proprio come nella *halakhah* rabbinica.

Il linguaggio stesso della disciplina ecclesiastica conserva tracce evidenti dell'origine giuridica ebraica. Termini come *ekklesia*, *diakonia*, *presbyteros*, *episkopos* designano ruoli giuridici, non soltanto spirituali. Essi corrispondono, rispettivamente, alle funzioni di *Qahal* (assemblea), *mesharet* (assistente), *zaken* (anziano-giudice) e *parnas* (sovrintendente). La comunità cristiana eredita così non solo la Legge d'Israele, ma anche il suo vocabolario istituzionale.

La *lex christiana*, soprattutto nella sua evoluzione orientale, mantiene un rapporto diretto con la forma esegetica. I canoni dei concili — da Nicea a Calcedonia — non sono decreti legislativi nel senso moderno del termine: sono interpretazioni di situazioni, deliberazioni collegiali, frutto di dibattito e di compromesso. Si discute, si cita la Scrittura, si richiamano precedenti, si vota. La procedura è giuridica, ma la sostanza è ermeneutica. L'autorità nasce dal consenso degli interpreti, non dalla mera imposizione.

La somiglianza con il metodo talmudico è qui impressionante. Come nel *Sanhedrin*, la verità giuridica si cerca per confronto e maggioranza, non per ispirazione immediata. "Il giudizio della maggioranza è vincolante" (*acharei rabbim le-hattot*, Es 23,2) rimane il principio fondatore di entrambe le culture. Anche nel diritto ecclesiastico, la *vox Ecclesiae* è la *vox plurium*.

La ricezione bizantina di questa impostazione si vede con chiarezza nei *Digesta* giustiniani e nelle *Novellae*, dove il linguaggio giuridico assume tonalità teologiche. Giustiniano parla della *lex Dei*, e

definisce l'imperatore come "sacerdote del diritto". La fusione tra diritto e religione non è frutto di sincretismo, ma di eredità comune: la Legge è la forma della presenza divina nel mondo ordinato.

Ciò che distingue la *lex christiana* dalla *halakhah* non è la struttura, ma il fondamento teologico. Nel giudaismo la Legge precede la redenzione; nel cristianesimo la redenzione fonda la Legge. Ma la funzione sociale e cognitiva è identica: la norma come strumento di interpretazione dell'esperienza umana alla luce del divino.

Il cristianesimo privo di normativa, spesso evocato da correnti mistiche o gnostiche, non rappresenta una continuazione del messaggio originario, ma una sua deviazione. Gli stessi Padri combattono le forme di spiritualismo anarchico proprio perché le percepiscono come dissoluzione della comunità. Origene, nel suo *Commento ai Romani*, afferma che "la legge dello Spirito è ancora legge, poiché guida e ordina l'anima verso Dio". Basilio di Cesarea, nelle *Regulae brevius tractatae*, adotta la forma della questione e risposta, *erōtēsis kai apokrisis*, secondo lo schema rabbinico e giuridico: la norma è discussa, chiarita e applicata.

Nel mondo latino, Agostino di Ippona definisce la Chiesa "societas ordinata in caritate". L'ordine (*ordo*) non è semplice disciplina, ma principio ontologico: l'amore stesso, per essere autentico, deve obbedire a una regola. La caritas senza *ordo* si dissolve; il diritto senza caritas si irrigidisce. È la stessa tensione che percorre tutta la *halakhah*: tra norma e spirito, tra giudizio e misericordia.

La trasmissione della *lex christiana* attraverso i secoli conserva questa logica interpretativa. Il diritto canonico medievale, i concili ecumenici, le raccolte di decreti, fino alle compilazioni moderne, riproducono la stessa struttura di commento. Il glossatore cristiano è, di fatto, l'erede dello scriba talmudico: legge, interpreta, armonizza contraddizioni, crea sistemi di corrispondenze.

Non è un caso che la grande scolastica latina utilizzi termini come *quaestio*, *responsio*, *determinatio*: l'impianto metodologico è identico a quello rabbinico e romano, fondato sulla disputa e sulla giustificazione razionale della norma. In questa prospettiva, la continuità fra Talmud e *lex christiana* non è casuale, ma strutturale. Entrambi i sistemi credono nella possibilità di un diritto ispirato, cioè di una Legge che sia insieme rivelazione e ragione.

L'ipotesi di un cristianesimo senza normativa si rivela quindi impossibile non solo teologicamente, ma anche storicamente e antropologicamente. Una religione che intenda sopravvivere come comunità interpretativa ha bisogno di una grammatica giuridica. La fede senza norma non si trasmette, perché non può essere condivisa né verificata. È il diritto, non il carisma, che rende possibile la storia della fede.

Diritto, rivelazione e comunità: la continuità normativa tra Torah, Talmud e *Lex Christiana*

La forma giuridica del cristianesimo non è un accidente storico, ma una necessità teologica. Il monoteismo biblico, fin dalle sue origini, identifica la verità divina con la parola normante. Dio parla creando, e crea attraverso il comando: “Sia la luce” è insieme rivelazione e norma. L’universo biblico è un universo giuridico, perché ogni relazione — fra Dio e l’uomo, fra uomo e uomo — è regolata da una parola obbligatoria.

L’idea di un cristianesimo che abolisca la norma implica quindi una rottura con la struttura stessa del linguaggio rivelato.

Il cuore del problema non è la quantità di precetti, ma il principio per cui la rivelazione esige interpretazione e applicazione. Senza questo, non esiste comunità.

Il diritto non è soltanto un insieme di leggi, ma un sistema di comunicazione della volontà divina. In Israele, la Torah scritta (*torah she-bi-khtav*) e la Torah orale (*torah she-be-‘al peh*) costituiscono un continuum: la prima è fondamento, la seconda è la vita che la esplica.

La Chiesa delle origini eredita questa struttura: il Vangelo scritto e la Tradizione orale (*paradosis*) formano anch’essi un unico corpo, esattamente come Mishnah e Gemarà.

Il linguaggio del diritto è dunque il luogo della rivelazione.

Come il Talmud è insieme diritto e teologia, anche la *lex christiana* nasce come riflessione teologica sul comportamento, non come imposizione esterna. La teologia morale, in Paolo e nei Padri, non è che la prosecuzione spirituale della halakhah.

Quando Paolo afferma che “la Legge è santa, il comandamento è santo, giusto e buono” (Rm 7,12), egli parla da fariseo che ha compreso la Torah come espressione del carattere di Dio. Il suo problema non è la Legge, ma la sua osservanza puramente esteriore. Perciò egli riformula il principio in chiave pneumatica: “La Legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte” (Rm 8,2).

Non si tratta di abrogare la norma, ma di trasformarla dall’interno, come la halakhah vive nel cuore dell’uomo giusto, non nei codici scritti.

In questo senso, il cristianesimo rappresenta una tappa nell’evoluzione del diritto rivelato. La *lex christiana* si pone come *nomos teleios*, “Legge perfetta”, secondo la Lettera di Giacomo (1,25): una Legge che interiorizza la Torah, ma ne conserva l’impianto giuridico. La comunità

cristiana eredita dal giudaismo la concezione della Legge come via (*halakhah*) e la trasferisce nel linguaggio della grazia. La grazia non nega la norma, ma la compie.

Nel corso dei primi secoli, questo principio si manifesta nella struttura dei testi canonici. Le *Constitutiones Apostolorum* e la *Didascalia* regolano minuziosamente il rapporto tra clero e laici, la gestione dei beni, la penitenza, l'elezione dei vescovi. Le formule ricorrenti — “Si quis...”, “Nullus presbyter...”, “Episcopus debet...” — riproducono il linguaggio della Mishnah: sentenze brevi, applicazioni concrete, casistica morale.

Il principio è identico: la legge non è un ostacolo alla libertà, ma la sua condizione di esistenza.

Nel diritto romano cristiano questa visione raggiunge la maturità.

Giustiniano, nelle *Institutiones*, dichiara che la legge deve essere “arte del bene e dell'equo” (*ars boni et aequi*), formula che riflette, quasi parola per parola, il principio rabbinico di *din ve-chesed*, giustizia e misericordia.

La coincidenza non è casuale. L'Impero tardoantico è un mondo in cui giuristi romani, teologi cristiani e maestri ebrei operano in spazi contigui: Alessandria, Cesarea, Antiochia, Costantinopoli. L'idea della legge come rivelazione razionale è patrimonio comune.

La compilazione giustiniana, con la sua forma di commento a catena, è la perfetta espressione di questa eredità condivisa. In essa, come nel Talmud, la verità giuridica nasce dalla disputa. L'autorità non è mai isolata, ma inserita in un dialogo di generazioni.

Il giurista romano e il rabbino talmudico partecipano della stessa antropologia intellettuale: la convinzione che il diritto è il luogo dove l'uomo collabora con Dio nel mantenere l'ordine del mondo.

La *lex christiana* bizantina, nelle sue raccolte canoniche e nelle opere dei Padri, traduce questa visione in linguaggio teologico. Basilio di Cesarea, nel suo corpus delle *Regulae*, adotta la forma dialogica “domanda-risposta”, identica al metodo della Mishnah. Gregorio di Nissa interpreta il comando evangelico come *nomos tēs charitos*, “Legge della grazia”: la struttura normativa non scompare, ma viene trasfigurata dalla carità.

È la stessa logica che nel Talmud porta Rabbi Aqiva a dire che “l'amore del prossimo è la grande regola della Torah” (*klal gadol ba-Torah*): la norma più alta è l'atto d'amore, ma resta una norma.

La continuità fra Torah, Talmud e *lex christiana* appare dunque non solo nella forma, ma nella funzione.

Entrambi i sistemi rispondono alla stessa esigenza: rendere la trascendenza vivibile, trasformare la parola divina in ordine umano.

Il diritto diventa la forma storica della rivelazione.

In questo senso, la teologia politica tardoantica — da Agostino a Giustiniano — non fa che sviluppare la logica insita nella Bibbia e nel Talmud: Dio regna attraverso la Legge, e la Legge regna attraverso la comunità. Agostino, nella *Città di Dio* (XIX, 13), definisce la pace come “tranquillitas ordinis”, la serenità dell’ordine. Questa definizione, apparentemente filosofica, è in realtà midrashica: riflette l’idea biblica di *shalom* come equilibrio tra giustizia e misericordia. La Legge non è il contrario della pace, ma la sua condizione. In questa prospettiva, la *lex christiana* non è semplice disciplina ecclesiastica, ma un principio metafisico: la forma visibile della verità invisibile. Il diritto, nella concezione giudaico-cristiana, è una teofania.

Dio si manifesta nella norma perché la norma ordina il caos, e l’ordine è il segno della creazione.

Come nel Talmud la discussione dei maestri è atto sacro — *Talmud Torah keneged kulam* (“lo studio della Legge vale quanto tutte le opere”) — così nella Chiesa l’interpretazione dei canoni diventa liturgia della ragione.

L’esistenza di un cristianesimo senza normativa, a questo punto, si rivela non solo storicamente infondata, ma concettualmente impossibile. Senza diritto non esiste Chiesa, perché non esiste comunità ordinata; e senza comunità non esiste memoria della rivelazione. La fede individuale può esistere senza norma, ma non il cristianesimo come realtà storica e istituzionale. Il cristianesimo nasce quando la parola di Gesù è organizzata in norma, quando il carisma diventa forma giuridica. L’apostolo è lo scriba del Messia, non il suo mistico.

La storia del monoteismo biblico si presenta come una lunga pedagogia della norma: la trasformazione della potenza divina in linguaggio e del linguaggio in diritto. Il Dio d’Israele è un Dio che parla e ordina. La sua rivelazione è sempre imperativa, mai puramente contemplativa. “Ascolta, Israele” non è un invito mistico, ma un comando etico. L’idea, spesso diffusa in teologie moderne, di un cristianesimo “libero dalla legge”, nasce da una lettura anacronistica di Paolo e dalla frattura post-ebraica dell’Occidente. Nel contesto originario, l’apostolo non contrappone *nomos* e *charis*, ma *nomos kata sarka*, la legge ridotta a precetto esteriore, e *nomos kata pneuma*, la legge spirituale. È la stessa distinzione che i maestri del Talmud operano tra *guf ha-mitzvah*, il corpo del precetto, e *neshamah shel mitzvah*, l’anima del precetto. Il problema non è la Legge, ma la sua interpretazione. Dal punto di vista storico, la Legge è la condizione di esistenza di una religione rivelata. L’ebraismo ha potuto sopravvivere per duemila anni senza tempio e senza sovranità

politica proprio perché la Torah, come struttura normativa, ha sostituito il territorio: la Legge è diventata la patria. Allo stesso modo, il cristianesimo, una volta separato dal culto templare e dall'ebraismo madre, sopravvive solo trasformandosi in ordinamento: la *lex christiana* diventa il nuovo tempio, la forma attraverso cui la memoria di Cristo si traduce in prassi. È in questa prospettiva che bisogna leggere la progressiva istituzionalizzazione della Chiesa. La normativa ecclesiastica, lungi dall'essere una degenerazione giuridista dello spirito evangelico, rappresenta la condizione stessa della sopravvivenza della comunità. Come la *halakhah*, essa è una struttura di interpretazione, non di coercizione: una grammatica comune che consente la continuità della rivelazione.

L'idea che la Legge sia luogo della santità è già presente nella Torah: "Siate santi, perché Io, il Signore vostro Dio, sono santo" (Lv 19,2). La santità, però, non si manifesta nel sentimento, ma nella norma: segue immediatamente la serie dei precetti sociali e rituali che regolano la vita d'Israele. La santità è dunque giuridica, non estatica. Il cristianesimo eredita questa concezione. Gesù non propone un'etica carismatica, ma una radicalizzazione della Torah: "Avete udito che fu detto... ma io vi dico". La formula stessa è *halakhica*: cita la norma, la interpreta, la porta al suo culmine. La Legge non viene abrogata, ma resa interiore. È lo stesso movimento che la mistica rabbinica descriverà come *halakhah le-Moshe mi-Sinai*: la Legge di Mosè è rivelazione perpetua, capace di rigenerarsi nella parola del maestro. La comunità cristiana si struttura dunque attorno a un principio normativo di santità: la conformità alla *lex Christi* diventa segno di appartenenza. Il battesimo, la penitenza, l'eucaristia, la disciplina clericale: tutti questi elementi sono normati già nei testi più antichi. La *Didaché*, databile alla fine del I secolo, è la prima prova di questa giuridicità cristiana. È un manuale di diritto comunitario che regola non solo i sacramenti, ma la morale e la gerarchia. Lungi dall'essere una deviazione, questa normatività è la continuazione della Torah nell'orizzonte messianico.

Il modello istituzionale della *yeshivah* e del *bet midrash* fornisce al cristianesimo nascente la sua forma intellettuale. La Chiesa primitiva è, come la sinagoga, una scuola di interpretazione. I discepoli non sono asceti erranti, ma *talmidim*, studiosi della parola. L'apostolo è un *sofer*, uno scriba autorizzato, non un profeta estatico. La trasmissione della fede avviene per insegnamento, discussione e commento. È per questo che il linguaggio giuridico entra così presto nella terminologia cristiana: *dogma*, *kanon*, *ordo*, *disciplina* sono termini tecnici che derivano direttamente dal vocabolario greco-giudaico dell'interpretazione. Il "dogma" è una decisione conciliare, come il *pesaq din* talmudico; il "canone" è la regola riconosciuta, come la *halakhah pesuqah*; l'"ordo" è la gerarchia rituale, come la *seder avodah* del Tempio. La fede cristiana, quindi,

non esiste senza una comunità di studio e di applicazione. Come la Torah vive nel Talmud, così il Vangelo vive nella tradizione canonica e liturgica. Il commento è la forma della sopravvivenza: ciò che non si commenta muore.

Nel mondo tardoantico, la convergenza tra le tre grandi tradizioni — ebraica, cristiana e romana — produce una civiltà della legge come linguaggio comune. La scuola giuridica di Beirut, quella rabbinica di Tiberiade e quella cristiana di Cesarea condividono la stessa metodologia: il commento a catena, la discussione fra autorità, la ricerca dell'equità, *aequitas* e *chesed*. Il Digesto di Giustiniano è il Talmud del diritto romano: una raccolta di dispute, *responsa*, opinioni di maestri. L'impianto della compilazione giustiniana — citazione, obiezione, distinzione, soluzione — è identico a quello delle *sugyot* talmudiche. Nello stesso periodo, la teologia cristiana adotta la forma della *quaestio disputata*: un problema, più risposte, una conclusione ragionata. Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, scrive esattamente come un rabbino di Pumbedita: "Si dice che... ma contro... rispondo che...". La scolastica è la versione latina della *Ghemarà*. È la prosecuzione, in linguaggio aristotelico, della stessa mente interpretativa che ha prodotto il Talmud.

La fusione tra diritto e rivelazione nel cristianesimo tardoantico genera la teologia politica. Quando Costantino riconosce la Chiesa, il diritto romano diventa strumento della grazia; quando Giustiniano codifica le *Novellae*, la giustizia civile si identifica con la volontà divina. L'Imperatore si presenta come *nomos empsychos*, la Legge vivente, espressione di Dio nel mondo. Questa idea non è pagana, ma profondamente biblica: il sovrano come custode della Torah. Agostino, nel suo grande progetto della *Civitas Dei*, trasferisce questa visione nella teologia: lo Stato e la Chiesa sono due ordini giuridici che devono cooperare per la salvezza. Il diritto è la forma terrena della Provvidenza. Ciò che nel Talmud è espresso dal principio *dina de-malkhuta dina*, "la legge del regno è legge", diventa nel pensiero cristiano il fondamento della legittimità politica: l'ordine civile partecipa all'ordine divino. In questo modo, la *lex christiana* non è solo un insieme di regole morali, ma un sistema di mediazione tra Dio e l'uomo, tra grazia e potere. L'interpretazione canonica diventa un sacramento della ragione: la continuità della creazione nel pensiero giuridico.

Nel Medioevo, la struttura esegetica del Talmud rinasce nelle scuole canonistiche di Bologna e Parigi. La *Glossa ordinaria* dei canonisti cristiani è, nella forma e nella funzione, un Talmud cristiano: un testo circondato da commenti, discussioni, varianti, autorità in dialogo. Il margine della pagina diventa lo spazio della disputa, come nei manoscritti babilonesi. Questa continuità formale rivela la verità profonda che unisce le due civiltà: la convinzione che la verità giuridica è infinita e dialogica. La Legge non è mai conclusa, perché la rivelazione non è mai finita. Ogni

generazione deve riscrivere la propria halakhah o la propria lex, nella fedeltà creativa alla tradizione.

La modernità, con la sua emancipazione dalla Legge, ha reciso questa continuità. Il cristianesimo moderno, spesso ridotto a religione del sentimento, ha dimenticato la propria origine giuridica. Ma una religione che rinuncia alla norma rinuncia anche alla comunità. Senza legge, la fede si dissolve nel soggettivismo. Il ritorno al senso normativo della rivelazione non significa restaurazione legalista, ma riconoscimento della Legge come forma di responsabilità. Come nel Talmud, la norma è ciò che rende la libertà condivisibile. Una libertà senza regola è anarchia; una regola senza libertà è tirannia; solo la Legge interpretata è alleanza.

È impossibile concepire un cristianesimo senza normative neotestamentarie e bibliche. Non solo perché le fonti cristiane sono intrinsecamente normative — dai Vangeli alle Lettere, dalla Didaché ai canoni — ma perché la struttura stessa del pensiero cristiano è giuridica. Il cristianesimo nasce all'interno della Torah e ne eredita la forma: la fede come interpretazione della Legge, la comunità come tribunale dell'amore, la santità come obbedienza ragionata. Il diritto cristiano non è invenzione postuma, ma prosecuzione del diritto ebraico nell'orizzonte messianico. La lex Christi è la halakhah del Regno: la via attraverso cui la grazia prende corpo nella storia. Senza norma, il cristianesimo perde la sua forma storica, la sua identità collettiva e la sua continuità intellettuale. Per questo, ogni tentativo di contrapporre Legge e Vangelo, Torah e Spirito, rappresenta un fraintendimento radicale dell'eredità biblica. La Legge è la lingua con cui Dio continua a parlare. Il Talmud, i Digesta, la lex ecclesiae e i codici canonici sono variazioni di un unico tema: l'uomo chiamato a comprendere la giustizia divina nel linguaggio del diritto. La vera fede non è assenza di regole, ma arte dell'interpretazione. E la storia intera del monoteismo, da Mosè a Paolo, da Giustiniano ai glossatori, da Hillel a Tommaso, dimostra che la rivelazione vive solo nella norma che la custodisce, e muore quando la norma viene abbandonata.

http://dbtvm1.ilc.cnr.it/digesto/DBT_Isapi.dll?

[AZIONE=CERCAPAROLA&HTM=0&LINGUAGGIO=*&QueryString=L=SANGUE&SIGLA=DIG_I&PARAM=false](http://dbtvm1.ilc.cnr.it/digesto/DBT_Isapi.dll?AZIONE=CERCAPAROLA&HTM=0&LINGUAGGIO=*&QueryString=L=SANGUE&SIGLA=DIG_I&PARAM=false)



“Il progetto DIGESTO nasce nell'ambito del programma di ricerca: Traduzione dei Digesta di Giustiniano: “Lessico giuridico storia e dommatica”, settore disciplinare IUS 18 iniziato presso il Dipartimento di Storia e Teoria del Diritto dell'Università di Roma Tor Vergata ed era finalizzato anche alla traduzione in italiano del Digesto di Giustiniano. L'Istituto di Linguistica Computazionale "Antonio Zampolli" (ILC) del CNR di Pisa è stato coinvolto per la realizzazione di un sistema di sincronizzazione dei testi latino-italiano e di uno strumento software per l'interrogazione dei testi. Il progetto è proseguito negli anni in collaborazione con l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza” – Dipartimento di Scienze Giuridiche per i Libri 27-34 ed ha riguardato anche la realizzazione di un sistema web di interrogazione contrastiva italiano-latino.

Attualmente l'Università di Pisa, l'Università degli Studi di ROMA "La Sapienza", l'Università degli Studi di BRESCIA e ILC collaborano nell'ambito del PRIN 2022 PNRR TESTO “Translating, Encoding, Sharing The Origins. From the Littera Florentina to an open-access Italian translation of Justinian's Digest” finanziato dall'Unione europea – NextGeneration EU nell'ambito del Piano Nazionale Ripresa e Resilienza (PNRR) M4C2 - Investimento 1.1 “Progetti di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN)”. I volumi I-V/1, relativi ai libri 1-32 sono stati pubblicati dall'Editore V. Giuffrè, Milano, I, 2005; II, 2005; III, 2007; IV,2011; V/1, 2014.

La fonte. Il testo latino cui si fa riferimento è quello della editio minor dei Digesta a cura di Th. Mommsen-P. Krüger, editio stereotypa duodecima, del 1911

La traduzione in italiano: Libri 1-27 a cura di S. Schipani con la collaborazione di L. Lantella

Libri 28-32 direzione di S. Schipani con la collaborazione di L. Lantella a cura di A. Petrucci e A. Saccoccio. Libri 33-36 direzione di S. Schipani, a cura di A. Petrucci e A. Saccoccio. Sino ad ora e per la prima stesura, la traduzione, ancora in corso, si è avvalsa della collaborazione di molti studiosi, la cui lista completa è disponibile alla pagina dedicata ai traduttori.

L'indicizzazione dei testi. Ad oggi sono stati allineati, indicizzati e resi interrogabili i primi 36 libri del Digesto, per un totale di 582.158 occorrenze per il corpus in lingua latina e 956.542 per la traduzione in italiano.

La realizzazione del sito web: Istituto di Linguistica Computazionale "Antonio Zampolli" del CNR di Pisa, con il supporto per i contenuti del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università La Sapienza di Roma. Questa immensa opera di due fra le più prestigiose Università italiane, reperibile su Internet all'indirizzo sopra esposto, è così strutturata: i criteri di traduzione e l'organizzazione editoriale dell'opera curata da S. Schipani.”

Il testo fornito offre una visione approfondita della struttura interna e dei criteri filologici adottati per la traduzione moderna dei Digesti di Giustiniano, basandosi sull'opera di Sandro Schipani e del suo gruppo di ricerca. La struttura dell'opera è estremamente articolata e non casuale. I Digesti sono organizzati in cinquanta libri, a loro volta suddivisi in titoli, ciascuno dei quali ha una rubrica che ne indica l'argomento. I titoli sono composti da frammenti, estratti dalle opere dei giuristi classici, corredati da un'inscriptio che ne specifica l'autore, l'opera e il libro di provenienza. Questi frammenti sono spesso ulteriormente suddivisi in paragrafi. La suddivisione in sette parti dei cinquanta libri non è arbitraria ma, come sottolinea la Costituzione Tanta, segue una logica basata sulla "natura e la scienza dei numeri". L'ordine espositivo, come spiegato nel frammento D. 1,5,2, inizia dallo stato delle persone per poi seguire, in linea generale, l'ordine dell'editto perpetuo. Per quanto riguarda la citazione, la prassi moderna utilizza l'abbreviazione D. seguita da numeri progressivi di libro, titolo, frammento e paragrafo, un sistema che si è affermato nel tempo sostituendo metodi di citazione medievali più complessi e basati sulle parole iniziali dei passi. Per quanto riguarda i criteri di traduzione, il gruppo di lavoro guidato da Schipani ha adottato un approccio rigoroso e consapevole. I principi fondamentali sono l'aderenza alla prospettiva giustiniana di lettura del testo, cercando di ricostruirne un significato coerente anche laddove la tradizione testuale possa apparire sconnessa. Grande attenzione è stata posta all'uniformità nella resa dei termini tecnici, garantendo che la stessa parola latina venga tradotta sempre con lo stesso termine italiano. Il gruppo ha perseguito una "pulizia terminologico-concettuale", cercando il difficile equilibrio tra la massima aderenza al testo originale latino e l'uso di un italiano corretto e comprensibile, senza cadere in arcaismi forzati né in modernizzazioni eccessive che ne stravolgerebbero il senso. L'obiettivo dichiarato non era produrre una parafrasi interpretativa, ma una traduzione fedele che, pur nella sua inevitabile complessità e densità, rispettasse l'integrità e la difficoltà del testo originale. L'opera di traduzione e commento è stata infine portata avanti da un team di curatori specializzati, con Sandro Schipani direttore responsabile dei primi ventisette libri in collaborazione con Lelio Lantella, mentre i libri dal 28 al 34 sono stati curati da Aldo Petrucci e Antonio Saccoccio sempre sotto la direzione scientifica di Schipani. In sintesi, questo materiale illustra non solo l'architettura complessa e ponderata del Digesto stesso, ma anche il metodo scientifico e filologicamente rigoroso con cui la scuola giuridica italiana contemporanea ha

affrontato la monumentale impresa di renderlo accessibile in traduzione, ponendo l'accento sulla precisione terminologica e sul rispetto della struttura e dello spirito dell'opera giustiniana.

DIGESTA

Il termine "Digesta" si riferisce a una delle opere giuridiche più monumentali e influenti della storia, le Pandette, volute dall'imperatore d'Oriente Giustiniano I e promulgate con forza di legge il 30 dicembre del 529 d.C. Quest'opera colossale rappresenta il cuore pulsante del più ampio progetto giustiniano noto come *Corpus iuris civilis*, una codificazione che mirava a riordinare, sistematizzare e preservare il vasto e spesso contraddittorio patrimonio giuridico romano. L'impresa fu affidata a una commissione di illustri giuristi presieduta da Triboniano, un uomo di straordinaria competenza e energia, il quale, con l'aiuto dei suoi collaboratori, portò a compimento in soli tre anni un'opera che avrebbe plasmato la giurisprudenza per millenni. L'obiettivo di Giustiniano era chiaro e ambizioso: non si trattava semplicemente di raccogliere il materiale esistente, ma di operare una selezione severa, una rielaborazione e, dove necessario, una manipolazione degli scritti originali dei giuristi classici per eliminare contraddizioni, ripetizioni e contenuti divenuti obsoleti, al fine di creare un corpo di dottrina coerente, aggiornato alle esigenze dell'Impero del VI secolo e il più possibile chiaro ed efficace. Il significato dei due nomi con cui l'opera è conosciuta ne rivela la natura intrinseca: "Digesta", dal latino, significa "cose raccolte e ordinate sistematicamente", mentre "Pandette", dal greco *pandectes*, "che contiene tutto", ne sottolinea il carattere di compendio enciclopedico e onnicomprensivo del sapere giurisprudenziale. La struttura del Digesto è estremamente articolata e razionale, riflettendo il desiderio di ordine che animava il progetto. L'opera è suddivisa in 50 libri, ciascuno dei quali è a sua volta organizzato in titoli, che raggruppano frammenti per materia. Ogni titolo contiene una serie di frammenti, estratti dalle opere dei giuristi romani più autorevoli, e ciascun frammento può essere ulteriormente suddiviso in paragrafi. La mole del materiale selezionato è impressionante: i commissari esaminarono circa duemila libri, per un totale di tre milioni di righe, da cui trassero e epitomarono 9.124 frammenti. Questi frammenti provengono da 1.625 opere diverse, scritte da 39 giuristi dell'epoca classica, le cui vite si collocano tra il I secolo a.C. e il III secolo d.C. Tra i nomi più citati spiccano quelli di Gaio, Ulpiano, Paolo e Modestino, le cui dottrine, grazie a questa operazione, sono state salvate dall'oblio. L'importanza storica del Digesto è difficile da sovrastimare. Esso è considerato la fonte principale e più autentica del diritto romano classico, nonché un'opera fondamentale per la formazione della scienza giuridica occidentale. Senza le Pandette, gran parte della sapienza giuridica romana sarebbe andata irrimediabilmente perduta. La loro riscoperta in Occidente, avvenuta a Bologna alla fine dell'XI

secolo, diede origine alla rinascita degli studi giuridici e alla scuola dei Glossatori, gettando le basi per il diritto comune europeo. L'eredità culturale del Digesto va ben oltre il suo contenuto normativo; esso rappresenta un modello di rigore scientifico, di sistematicità e di dialogo con la tradizione. La stessa operazione di "interpolazione", ovvero la modifica più o meno estesa dei testi originali operata dai commissari di Giustiniano per adattarli al loro tempo, se da un lato solleva problemi di critica testuale per gli storici del diritto, dall'altro dimostra una straordinaria consapevolezza della dinamicità del diritto e della necessità di un continuo aggiornamento. Dante Alighieri, nella sua Divina Commedia, riconobbe questo sforzo di sintesi e purificazione, collocando Giustiniano nel Paradiso e facendogli dire di aver "tratto il troppo e il vano" dalle leggi, un'espressione che ben sintetizza l'operazione di "emendatio" che sta alla base del Digesto. Per quanto riguarda la citazione dell'opera, la prassi moderna, ereditata dalla tradizione accademica, prevede l'uso della sigla "D." seguita dal numero del libro, del titolo, del frammento e, se del caso, del paragrafo. Ad esempio, la citazione D. 41.1.1 si riferisce al primo frammento del primo titolo del libro quarantunesimo del Digesto. Questo sistema di riferimento, estremamente preciso, permette di localizzare immediatamente qualsiasi passaggio all'interno dell'immensa raccolta. In conclusione, il Digesto non è solo una raccolta di leggi, ma il frutto di un progetto politico, culturale e giuridico di portata epocale. Esso incarna la volontà di un imperatore di unificare e dare certezza al diritto, la sapienza tecnica di una commissione di giuristi e la straordinaria eredità intellettuale della giurisprudenza romana classica. La sua influenza si è perpetuata attraverso il Medioevo, l'Età Moderna e fino ai codici civili contemporanei, come quello italiano del 1942, che in esso trovano una delle loro radici più profonde. Studiare il Digesto significa, quindi, non solo accostarsi a un testo giuridico, ma comprendere le fondamenta stesse della civiltà giuridica europea, il suo linguaggio, le sue categorie mentali e il suo perenne sforzo di conciliare autorità e ragione, tradizione e innovazione.

IL DECRETUM GRATIANI

Il Decretum Gratiani, il cui titolo originario è Concordia discordantium canonum, rappresenta una delle pietre miliari nella storia del diritto occidentale, paragonabile per importanza e influenza alle Pandette giustinianee. Redatto nella prima metà del XII secolo, attorno al 1140-1142, dal monaco camaldolese Graziano, attivo a Bologna, questo testo pose le fondamenta del diritto canonico come scienza giuridica autonoma e sistematica. Graziano, di cui si conoscono pochissimi dettagli biografici al punto che le sue date di nascita e morte sono incerte e la sua stessa origine è discussa, seppe con geniale intuizione colmare un vuoto enorme nel panorama giuridico dell'epoca. Il diritto

della Chiesa, fino a quel momento, era costituito da un insieme vastissimo e caotico di fonti: decisioni di concili ecumenici e locali, decretali pontificie, estratti patristici e norme di diritto romano che erano state assimilate, spesso in versioni frammentarie e talvolta contraddittorie. Questo corpus disorganico, noto come "vecchio diritto", rendeva estremamente difficile l'applicazione coerente della legge e lo studio metodico della medesima. L'obiettivo di Graziano fu proprio quello di "armonizzare le dissonanze canoniche", come suggerisce il titolo della sua opera, operando una sintesi magistrale di quasi quattromila testi, selezionando, confrontando e sistemando il materiale in un trattato organico. La sua metodologia di lavoro, che costituisce il tratto di genialità più evidente dell'opera, fu profondamente rivoluzionaria. Graziano non si limitò a compilare una semplice raccolta di testi, ma adottò la forma del trattato, integrando i testi canonici autentici, da lui denominati "canones", con i propri commentari, i "dicta Gratiani". In questi dicta, egli introduceva le questioni, presentava le diverse autorità in contrasto, le analizzava criticamente e, applicando i principi della dialettica scolastica allora in via di affermazione, proponeva una soluzione per risolvere le antinomie e giungere a una conclusione coerente. Questo approccio sistematico, che univa la raccolta delle fonti alla loro interpretazione e armonizzazione, è ciò che ha valso a Graziano il titolo di "padre del diritto canonico". L'opera si struttura in tre parti distinte. La prima parte è dedicata alle fonti del diritto, ai vari gradi della gerarchia ecclesiastica e alla disciplina del clero. La seconda parte, la più ampia e articolata, è organizzata in trentasei "causae", casi fittizi o reali di natura giudiziaria, attraverso i quali Graziano sviluppa la trattazione di questioni specifiche, come il matrimonio, la simonia, la penitenza e i procedimenti giudiziari. Ogni causa è a sua volta suddivisa in "questiones", all'interno delle quali vengono discussi i problemi particolari. La terza parte, infine, denominata "De consecratione", tratta specificamente dei sacramenti e della liturgia. È proprio in questa struttura, nel metodo dialettico di affrontare le contraddizioni e nel tentativo di costruire un sistema giuridico coerente, che si scorge il primo, profondo collegamento con lo spirito che animò la compilazione delle Pandette giustinianee. Come i commissari di Giustiniano, guidati da Triboniano, avevano setacciato migliaia di pagine di giurisprudenza classica per "trarre il troppo e il vano", eliminando contraddizioni e obsolescenze per creare un corpo di diritto civile unitario e aggiornato, così Graziano affrontò il mare magnum del diritto canonico con un intento analogo di sistematizzazione e purificazione. Se il Digesto era nato dalla volontà imperiale di dare una legge certa e uniforme all'Impero, il Decretum nacque dall'esigenza della Chiesa di dotarsi di uno strumento giuridico altrettanto certo e scientifico per governare la Respublica Christiana. Il parallelismo storico-cronologico, sebbene a secoli di distanza, è anch'esso significativo: Giustiniano operò in un momento di ricostruzione e consolidamento dell'Impero d'Oriente; Graziano operò nel cuore del Rinascimento del XII secolo, un'epoca di rinnovato fervore intellettuale e di

rafforzamento dell'istituzione ecclesiastica, in cui la necessità di un diritto chiaro e affidabile era sentita come impellente. Tuttavia, il legame più concreto e storico tra le due opere risiede nel contesto geografico e culturale in cui il *Decretum* vide la luce: Bologna. Nel XII secolo, Bologna stava diventando il centro di rinascita degli studi sul diritto romano, proprio grazie alla riscoperta del *Corpus iuris civilis*, e in particolare del *Digesto*. Le *Pandette*, con la loro complessa struttura logica, la ricchezza di principi giuridici e il metodo argomentativo dei giuristi classici, divennero il modello di riferimento per una nuova scienza giuridica laica. Graziano, vivendo e insegnando in quel medesimo ambiente intellettuale, non poté che esserne profondamente influenzato. Egli applicò al diritto della Chiesa gli stessi metodi di analisi e sistemazione che i suoi colleghi, i "legisti", stavano applicando al diritto romano. Il *Decretum* può dunque essere considerato, in un certo senso, il "Digesto del diritto canonico". Il manoscritto specifico oggetto della descrizione, conservato a Cividale del Friuli, cod. V, è una testimonianza materiale eccezionale di questa simbiosi culturale. Prodotto a Bologna intorno al terzo decennio del XIII secolo, esso non contiene solo il testo di Graziano, ma è "accompagnato dalla glossa ordinaria". La glossa, un commento fatto di annotazioni interlineari e marginali che spiegano, chiariscono e collegano i passi del testo principale, è un'invenzione tipica della scuola bolognese di diritto. La glossa ordinaria al *Decretum*, dovuta prima a Giovanni Teutonico e poi rielaborata da Bartolomeo da Brescia tra il 1234 e il 1241, svolge per il diritto canonico la stessa funzione che la glossa di Accursio svolse per il *Corpus iuris civilis*: fissare un commento autorevole e universalmente riconosciuto, che diventa parte integrante dello studio del testo. Il fatto che questa glossa sia stata aggiunta al manoscritto di Cividale in un secondo momento, ma comunque in epoca coeva, dimostra come il libro fosse considerato uno strumento vivo di studio e di lavoro, aggiornato con il massimo della scienza giuridica del tempo. La presenza di glosse più antiche, addirittura coeve alla stesura del testo, lungo i margini, conferma l'uso intensivo e dialettico di questo volume. La storia materiale del codice è a sua volta rivelatrice della sua importanza e del suo uso pratico. Acquistato a Bologna dal canonico cividalese Marsilio, anch'egli studente nella città felsinea, tra il 1244 e il 1256, divenne poi strumento di governo quando, nel 1256, fu prestato al patriarca di Aquileia Gregorio di Montelongo, una delle figure politiche ed ecclesiastiche più potenti del Nord-Est italiano, che "se ne servì per l'esercizio delle sue funzioni". Questo episodio dimostra come il *Decretum* non fosse un mero testo accademico, ma un'opera pratica, consultata ai massimi livelli della gerarchia per amministrare la giustizia e governare. La decisione del Capitolo di Cividale di incatenare il volume nella sala capitolare nel 1447, per evitarne il furto e garantirne la consultazione pubblica, è un'ulteriore prova del suo inestimabile valore, paragonabile a quello riservato alle bibbie e ai testi di legge più importanti nelle biblioteche medievali. Un aspetto particolarmente affascinante di questo manoscritto è la presenza

di miniature che rappresentano l'"*arbor affinitatis*" e l'"*arbor consanguinitatis*". Questi diagrammi ad albero, che illustrano visivamente i gradi di parentela che ostano al matrimonio, sono un perfetto esempio della volontà di Graziano di affrontare questioni giuridiche complesse con un metodo chiaro e sistematico. Essi mostrano l'applicazione concreta dei principi canonistici a un problema sociale fondamentale come il matrimonio, unendo la teoria giuridica alla necessità pastorale, e dimostrano come l'opera fosse non solo studiata, ma anche abbellita e arricchita di sussidi visuali per una migliore comprensione. L'influenza del *Decretum* fu immensa e immediata. Esso soppiantò tutte le raccolte canoniche precedenti e divenne il testo fondamentale per l'insegnamento del diritto canonico nelle università di tutta Europa, a partire proprio dall'Università di Bologna. Insieme al *Corpus iuris civilis*, formò il nucleo del cosiddetto "diritto comune", il fondamento giuridico condiviso dell'Europa medievale e moderna. I due diritti, civile e canonico, erano studiati in parallelo, e i dottori in utroque iure, esperti in entrambe le discipline, erano le figure professionali più ricercate. Il *Decretum* mantenne la sua autorità per secoli, divenendo la prima parte del *Corpus iuris canonici*, la raccolta ufficiale del diritto della Chiesa cattolica, fino alla promulgazione del *Codex iuris canonici* del 1917, che lo sostituì. In conclusione, il *Decretum Gratiani* e le *Pandette* di Giustiniano sono due pilastri gemelli della tradizione giuridica occidentale. Entrambi nacquero da un'esigenza di ordine e sistemazione in periodi di rinascita culturale. Entrambi furono il frutto di un lavoro colossale di selezione, epitomazione e armonizzazione di un patrimonio giuridico preesistente. Entrambi adottarono un metodo razionale e dialettico per risolvere le antinomie e presentare un diritto coerente. Ed entrambi trovarono a Bologna il loro centro di irradiazione e il luogo dove la scienza giuridica, sia civile che canonica, sarebbe rinata dando forma alla mentalità giuridica dell'Occidente. Il manoscritto di Cividale, con la sua glossa ordinaria, la sua provenienza bolognese, la sua storia d'uso da parte di studenti, canonici e di un patriarca, e i suoi diagrammi miniati, è una testimonianza tangibile e potente di questo intreccio profondo tra diritto romano e diritto canonico, tra *Digesto* e *Decretum*, un legame che ha costruito l'impalcatura giuridica della nostra civiltà.

Gli ebrei sotto Giustiniano, citati solo 2x ma il testo è fondamentale:

Ricerche nella traduzione italiana - 2 contesti trovati per: (giudei)		
<i>D.2</i> <i>7.I.</i>	Ormai anche i Giudei saranno tutori di non Giudei, così come	ἤδη δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τῶν μὴ Ἰουδαίων ἐπιτροπεύσουσιν, ὥσπερ καὶ τὰ

Ricerche nella traduzione italiana - 2 contesti trovati per: (giudei)

15.6	sottostanno agli	
D.2 7.I. 15.6	Ormai anche i Giudei saranno tutori di non Giudei , così come sottostanno agli altri incarichi <civici>:	Ἦδη δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τῶν μὴ Ἰουδαίων ἐπιτροπεύσουσιν , ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν

Il passo si articola in due parti fondamentali:

L'affermazione di un diritto politico: La prima parte, "Ἦδη δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τῶν μὴ Ἰουδαίων ἐπιτροπεύσουσιν" ("E ormai anche i Giudei governeranno i non Giudei"), è rivoluzionaria. Il verbo ἐπιτροπεύσουσιν (da ἐπιτροπέω) significa "agire come epitropos", ovvero come amministratore, tutore o governatore. Qui sta a significare che i cittadini ebrei non sono più esclusi dalle cariche pubbliche e di governo, comprese quelle che implicherebbero l'esercizio di autorità su cittadini non ebrei (dei pagani o dei cristiani). Questo rappresenta un riconoscimento formale della loro piena integrazione nella vita politica e amministrativa dell'impero, superando barriere e preclusioni di tipo religioso che in passato potevano aver impedito loro di assumere incarichi che richiedevano, ad esempio, partecipazione a culti civici pagani.

La giustificazione giuridica del privilegio religioso: La seconda parte fornisce la chiave di lettura per comprendere la prima e chiarisce il delicato equilibrio tra integrazione e identità. L'affermazione "ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν" ("e allo stesso modo assolveranno anche gli altri incarichi pubblici") conferma che i Giudei sono tenuti a svolgere i munera publica (**λειτουργίαι**), i doveri civici e le liturgie pubbliche, come tutti i cittadini. Tuttavia, viene subito specificato che i "decreti" (αἱ διατάξεις), con ogni probabilità editti o rescritti imperiali, garantiscono loro un'essenziale esenzione: essi devono essere lasciati "ἀνενοχλήτους" (senza molestie, indisturbati) in tutte quelle situazioni in cui un obbligo civile entrerebbe in conflitto con i precetti della loro religione (ἡ θρησκεία). In pratica, un ebreo poteva essere nominato magistrato, ma non poteva essere costretto a presiedere a un sacrificio pagano; doveva contribuire alle finanze pubbliche, ma non poteva essere forzato a finanziare culti idolatrici.

In sintesi, il testo non stabilisce un nuovo privilegio, ma chiarisce l'applicazione coerente di uno già esistente. L'Impero, con atto di calcolo tolleranza e pragmatismo giuridico, riconosce la piena capacità pubblica dei Giudei (honores) a condizione che vengano rispettati i loro diritti religiosi. Il passo è dunque un eccezionale esempio di come il diritto romano, pur nella sua vocazione

universalistica, sapesse gestire la diversità religiosa e culturale, garantendo uno spazio di autonomia ai sudditi ebrei all'interno del rigido quadro giuridico e amministrativo imperiale. Questo equilibrio, tuttavia, fu spesso precario e fu all'origine di tensioni e conflitti, come testimoniano le numerose rivolte giudaiche e le successive repressioni.

Riconoscimento dei Diritti Pubblici. L'affermazione centrale "i Giudei governeranno i non Giudei" (οἱ Ἰουδαῖοι τῶν μὴ Ἰουδαίων ἐπιτροπεύσουσιν) sancisce la piena capacità giuridico-politica dei cittadini ebrei. Il verbo ἐπιτροπεύω indica l'esercizio di una funzione pubblica di amministrazione, governo o tutela. Ciò significa che agli ebrei non è più precluso l'accesso alle cariche pubbliche (le honores romane), anche a quelle che implicano l'esercizio di un'autorità su cittadini non ebrei (pagani o, in seguito, cristiani). Questo supera ogni precedente esclusione di tipo religioso, che poteva verificarsi quando una carica richiedeva, ad esempio, di presiedere a sacrifici o a cerimonie di culto imperiale.

Integrazione e obblighi. La seconda parte del brano, "e allo stesso modo assolveranno anche le altre cariche pubbliche" (ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν), è complementare alla prima. Il termine λειτουργήσουσιν si riferisce ai munera pubblica, gli obblighi e le liturgie pubbliche che ogni cittadino abbiente era tenuto a sostenere (ad esempio, l'allestimento di navi, il finanziamento di opere pubbliche, l'organizzazione di giochi). L'espressione sottolinea che gli ebrei non sono una comunità separata e esentata, ma sono integrati nel corpo civico e soggetti agli stessi doveri di tutti gli altri cittadini.

Contesto Storico-Giuridico: Un brano del genere riflette molto probabilmente un editto o un rescritto imperiale (forse di Augusto, Claudio o un loro successore) che riconosceva e proteggeva i diritti degli ebrei. La logica sottostante è il tipico pragmatismo romano: per garantire l'ordine e la lealtà di tutte le parti dell'Impero, si concedeva alle minoranze di mantenere i propri costumi (*religio licita*), a patto che adempissero ai loro doveri civici. Questo creava un delicato equilibrio: un ebreo poteva diventare magistrato, ma non poteva essere costretto a violare la propria legge (ad esempio, sacrificando agli dei). La sua esenzione riguardava gli atti specificamente contrari alla sua fede, non la partecipazione alla vita amministrativa e finanziaria dell'Impero.

In sintesi, il testo è una testimonianza eccezionale di come il diritto romano, nel suo periodo più illuminato, abbia tentato di conciliare l'universalità dell'ordinamento imperiale con il particolarismo religioso e culturale dei popoli sottomessi, riconoscendo agli ebrei la piena integrazione politica nel rispetto della loro identità religiosa.

Il frammento del Digesto D.27.1.15.6, che recita «Ormai anche i Giudei saranno tutori di non Giudei, così come sottostanno agli altri incarichi civici», corrispondente in greco a «ἤδη δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τῶν μὴ Ἰουδαίων ἐπιτροπεύσουσιν, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν», si colloca in

una posizione significativa del diritto imperiale tardoantico, quando l'ordinamento romano tendeva a uniformare, almeno formalmente, gli obblighi civici tra le diverse categorie di cittadini dell'impero, comprese quelle tradizionalmente soggette a statuti particolari come gli Ἰουδαῖοι. L'uso del verbo greco ἐπιτροπεύειν, che traduce fedelmente la nozione latina di tutela (o più propriamente il munus tutelae), richiama il concetto di funzione pubblica, non solo di atto privato, e ci introduce nella dimensione della «munificenza obbligatoria» tipica del diritto romano di epoca imperiale. Quando il testo dice che “anche i Giudei” saranno tutori di non Giudei, il valore di ἤδη δὲ καί è quello di un avverbio temporale e rafforzativo: “ormai anche”, “già anche loro”, che presuppone un'evoluzione normativa o un superamento di una condizione precedente di esenzione. Nella terminologia giuridica romana, il tutore è tenuto per munus publicum a esercitare la tutela di un minore o incapace. Alcune categorie potevano essere esentate, per esempio i senatori, i veterani o i sacerdoti di culti particolari, in virtù del principio che chi è impegnato in un servizio per la res publica non può essere gravato da un altro munus. Sappiamo da numerose fonti, tra cui Giustiniano e Teofilo, che i Giudei godevano in età classica di una serie di privilegi religiosi, tra cui l'esenzione dai sacrifici pubblici e talvolta da determinati oneri civici. Ma il passo in esame segna un momento di inversione: essi sono ormai equiparati ai cives nelle funzioni pubbliche ordinarie.

La frase ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν chiarisce che si tratta di un principio di parificazione funzionale: come già adempiono agli altri munera, così dovranno anche assumere la tutela di non Giudei. Il termine λειτουργεῖν, che nella Grecia classica indicava il servizio civico volontario e prestigioso del cittadino (la λειτουργία, appunto), nel lessico amministrativo tardo diventa il sinonimo della prestazione obbligatoria verso lo Stato. In questo senso, il passo riflette la romanizzazione semantica del termine, tipica del diritto greco dell'Impero: λειτουργεῖν = munus fungi. Giuridicamente, dunque, la norma vuole dire che gli ebrei non possono più sottrarsi agli oneri di tutela invocando motivi religiosi o etnici.

Sul piano storico, questa disposizione rispecchia un clima di progressiva limitazione delle autonomie giudaiche nel mondo romano, in particolare dopo la rivolta di Bar Kokhba (132–135 d.C.) e il consolidamento del dominio romano sulla Iudaea come provincia sotto gli imperatori Adriano e successori. Il giurista cui risale il frammento, verosimilmente Ulpiano o Paolo, riflette un orientamento amministrativo del III secolo, teso a unificare i doveri dei cittadini sotto il principio dell'universalità della legge imperiale. L'aggettivo λοιπὰ (gli altri, i restanti) riferito a λειτουργήσουσιν indica che già altre obbligazioni pubbliche erano state imposte ai Giudei, e che quella della tutela era solo un'estensione coerente.

Da un punto di vista filologico, l'uso di Ἰουδαῖοι anziché Ἑβραῖοι è significativo. Ἰουδαῖος è il termine tecnico con cui la burocrazia romana e la letteratura giuridica designano i membri della comunità religiosa mosaica, connotandoli come gruppo etnico-religioso distinto ma integrato. La scelta di una forma etnica e non culturale segnala che la norma non colpisce la fede in sé, ma la categoria sociale dei suoi aderenti. Il parallelismo con il latino «Iudaei» è diretto e conferma la codificazione bilingue del diritto in Oriente, dove il greco restava lingua ufficiale dell'amministrazione giuridica.

Da giurista romano, la ratio della norma è chiara: il sistema dei munera richiedeva un'equa distribuzione degli oneri. L'esclusione di una categoria avrebbe generato squilibri fiscali e civici. Da grecista, invece, si coglie nella scelta dei termini l'eco di un passaggio culturale: λειτουργεῖν, da gesto volontario di cittadinanza, diventa simbolo di coercizione imperiale. Questo capovolgimento semantico è emblematico della trasformazione del rapporto tra individuo e Stato nel tardo Impero.

Dal punto di vista del diritto talmudico coevo, la questione assume un rilievo diverso ma sorprendentemente parallelo. Nella Mishnah e nel Talmud babilonese si discute spesso se e in che misura un ebreo possa esercitare funzioni tutorie o di amministrazione patrimoniale su un non ebreo. Il trattato *Avodah Zarah* (cap. 1) e soprattutto *Gittin* 45a mostrano una forte tendenza alla separazione giuridica, per evitare contaminazioni legali o morali tra ebrei e gentili. Tuttavia, in *Bava Batra* 8a–9a, dove si parla della *tzedakah* e dell'obbligo di sostenere i poveri, anche non ebrei, troviamo già una nozione di responsabilità civile che si estende al di fuori del gruppo religioso. Il diritto rabbinico, quindi, pur mantenendo la distinzione tra *Israel* e *goy*, conosce la possibilità di una tutela o di un'amministrazione in favore di un non ebreo, purché non comporti atti contrari alla legge mosaica.

È interessante notare come il principio romano del *munus tutelae* trovi, in un'altra logica, un'eco nel concetto rabbinico di *chiyuv*, ossia obbligazione morale o legale derivante da appartenenza comunitaria. In entrambi i sistemi si tratta di una responsabilità verso altri, sebbene nel diritto romano sia imposta dallo Stato e nel diritto ebraico derivi da un dovere religioso. L'assimilazione dei Giudei agli altri cittadini nelle funzioni di tutela può essere vista, dunque, come il tentativo romano di universalizzare ciò che nel sistema ebraico era ancora interno e comunitario.

Il testo del Digesto riflette anche la tensione tra autonomia religiosa e appartenenza politica. Fin dal tempo di Cesare e Augusto i Giudei godevano di un certo *ius religionis* riconosciuto: potevano osservare il sabato, evitare il servizio militare in giorni sacri, e mantenere i loro tribunali interni per cause religiose. Ma quando l'impero si cristianizza e il diritto assume una valenza uniformante, ogni

esenzione appare come privilegio ingiustificato. È qui che si inserisce la formula “ormai anche i Giudei”: non più tolleranza speciale, ma integrazione coatta. Il passo testimonia, quindi, un momento di passaggio da una pluralità giuridica (il *pluralismo imperiale* dei primi secoli) a una tendenza all’uniformità giuridica tardoantica, preludio al concetto giustiniano di *universitas iuris*.

Il verbo futuro ἐπιτροπεύσουσιν, nonostante il valore normativo presente nel contesto, è importante anche dal punto di vista linguistico: indica un dovere che si proietta nel futuro, una disposizione destinata a entrare in vigore, o forse una constatazione profetica dell’inevitabilità di tale inclusione. In latino, la resa del futuro avrebbe lo stesso effetto normativo: “erunt tutores”, ossia “dovranno essere”. In termini di retorica legislativa, il futuro imperativo sottolinea la forza vincolante del comando.

In sintesi di questa prima parte, il frammento D.27.I.15.6 è un documento di straordinaria importanza per comprendere il processo di integrazione giuridica dei Giudei nel sistema imperiale romano. Da un lato riflette la tendenza dell’amministrazione a imporre gli stessi doveri civici a tutti i cittadini, dall’altro conserva nelle sue sfumature linguistiche greche l’eco di una tradizione in cui i Giudei erano percepiti come “altro”, soggetto collettivo distinto ma non più escluso. L’uso del greco λειτουργεῖν e ἐπιτροπεύειν, carico di stratificazioni semantiche tra Grecia classica, Ellenismo e Impero, consente di leggere la norma non solo come prescrizione giuridica, ma come segnale di un mutamento antropologico nel concetto stesso di cittadinanza.

Il munus tutelae e il confronto con la tradizione giuridico-religiosa ebraica

Nel diritto romano, la tutela rappresenta uno degli esempi più emblematici di come un istituto originariamente privato possa assumere col tempo la natura di munus publicum. Fin dai tempi della Repubblica, la tutela sui minori e sulle donne si fondava sull’idea che l’autorità familiare, la patria potestas, dovesse essere sostituita da un soggetto idoneo a garantire la protezione degli incapaci. Tuttavia, a partire dal Principato e ancor più nel tardo Impero, l’istituto subisce una profonda trasformazione: non è più considerato soltanto un diritto o un dovere familiare, ma un servizio imposto nell’interesse della comunità, una funzione che il cittadino deve accettare in nome del bene pubblico. Il termine munus, che etimologicamente deriva da moenia, mura, e indica ciò che difende e sostiene la città, sottolinea il carattere civico dell’obbligo. La tutela, dunque, diventa strumento di solidarietà istituzionalizzata. È in questo contesto che deve essere compreso il frammento D.27.I.15.6, in cui la partecipazione dei Giudei a tale funzione segna la loro piena inclusione nel sistema dei munera civica.

Il giurista romano, nel pronunciare ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν, dichiara implicitamente che la distinzione tra cittadini di diversa fede non può più costituire motivo di esenzione. La funzione tutoria, infatti, non è legata al culto ma all'ordine pubblico. L'obbligo di tutelare un non Giudeo non viola alcun precetto religioso, secondo la logica romana, perché l'oggetto della tutela è la res publica, non la religio. Tuttavia, dal punto di vista dei Giudei, questa imposizione poteva apparire problematica: la tutela comportava spesso il giuramento, la partecipazione a riti civici e l'intervento in atti giuridici che implicavano formule di natura religiosa incompatibili con la fede mosaica. È probabile che, prima di questa disposizione, gli ebrei chiedessero esenzioni per evitare di essere coinvolti in atti di carattere idolatrico o di giuramento su divinità pagane. L'editto ricordato nel frammento segna la fine di tale tolleranza.

La comparazione con la tradizione ebraica ci consente di comprendere meglio la tensione che questa norma poteva generare. Nel sistema giuridico del popolo ebraico, la tutela di minori o incapaci è concettualmente distinta dall'obbligo civico romano: si tratta piuttosto di un dovere morale derivante dal principio di *chesed* (benevolenza) e dalla legge mosaica che comanda di “non abbandonare il fratello nel bisogno”. Nel *Talmud Yerushalmi*, trattato *Ketubot* 11:3, si trova una discussione sull'obbligo di assumere la responsabilità dei minori orfani, in cui il *dayyan* (giudice) può nominare un tutore (*apotropos*) per gestire i beni dell'orfano. Il termine *apotropos*, derivato dal greco ἐπίτροπος, mostra una sorprendente convergenza linguistica e concettuale con ἐπίτροπος nel senso romano di tutore o curatore. Tuttavia, nell'uso rabbinico, l'*apotropos* non è designato dallo Stato, ma dalla comunità o dal tribunale religioso, e la sua autorità è strettamente vincolata al rispetto della *halakhah*.

Questo parallelismo linguistico – ἐπίτροπος in greco, *apotropos* in ebraico rabbinico – suggerisce un'influenza reciproca o almeno una circolazione concettuale nel mondo mediterraneo tra II e IV secolo. Entrambi i sistemi condividono l'idea di protezione dell'incapace, ma divergono nella fonte della legittimazione: per Roma è lo Stato, per Israele è la Torah. Il giurista romano che afferma «οἱ Ἰουδαῖοι τῶν μὴ Ἰουδαίων ἐπιτροπεύσουσιν» sembra dunque, inconsapevolmente, toccare una questione che nel pensiero rabbinico aveva un peso morale e teologico. Nel Talmud babilonese, *Bava Kama* 113a, si discute se un ebreo possa essere amministratore dei beni di un non ebreo, e la risposta prevalente è che ciò è lecito se non comporta frode o violazione della legge. Ciò mostra che, nella realtà della diaspora, il contatto giuridico tra ebrei e gentili era già un fatto quotidiano, anche se disciplinato con prudenza.

La norma del Digesto, letta in questa prospettiva, assume un significato politico più ampio: non solo i Giudei vengono resi partecipi degli oneri civici, ma vengono anche inglobati in un modello statale

in cui il servizio alla comunità non è più mediato dall'appartenenza religiosa, bensì imposto dalla sovranità imperiale. In termini moderni, potremmo dire che il diritto romano anticipa qui una concezione laica del dovere civico. Tuttavia, per l'ebreo del III secolo, questo significava anche una perdita di autonomia giuridica, un'imposizione che scardinava la struttura comunitaria dell'Halakhah.

Da grecista, colpisce nel testo l'uso di λειτουργήσουσιν in parallelo con ἐπιτροπέουσιν. Entrambi sono futuri indicativi attivi e appartengono a un registro linguistico amministrativo. Nella koiné dell'età imperiale, λειτουργεῖν non ha più il valore religioso originario, ma quello tecnico di "esercitare una funzione pubblica". Tuttavia, nella semantica religiosa ebraica, il concetto di *avodah* (עֲבוּדָה), che pure significa "servizio" e che nel contesto del Tempio indica il culto divino, conserva un valore sacro. È suggestivo osservare come, nel mondo greco-romano, λειτουργία perda la sua aura religiosa e diventi atto burocratico, mentre nel mondo ebraico *avodah* mantenga la dimensione culturale anche quando designa il lavoro materiale. Il giurista imperiale e il rabbino vivono nello stesso lessico ma in universi semantici opposti.

Sul piano pratico, la disposizione che impone ai Giudei di esercitare la tutela su non Giudei implica anche il riconoscimento della loro capacità giuridica piena. In precedenza, gli ebrei erano considerati soggetti dotati di alcuni limiti nel diritto pubblico, per esempio esclusi da cariche religiose civiche o da funzioni militari. Il fatto che possano essere tutori di non Giudei significa che lo Stato romano riconosce la loro *fides publica*, la loro affidabilità giuridica. Ciò è rilevante perché, nel diritto romano, l'esercizio della tutela comporta la rappresentanza legale, la gestione di patrimoni e la possibilità di compiere atti validi *erga omnes*. Non si affiderebbe tale compito a una categoria sospetta o discriminata. Dunque, l'imposizione del munus tutelae è al contempo una forma di equiparazione e di controllo: lo Stato riconosce i Giudei come cittadini idonei, ma proprio per questo li obbliga a partecipare agli oneri comuni.

Il linguaggio della norma riflette una sottile ambiguità: è insieme segno di integrazione e strumento di assimilazione. L'espressione Ἦδη δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι... porta il peso di un "già" storico, di un punto di non ritorno. Il tempo dell'autonomia giudaica è passato, e con esso la possibilità di essere parte dell'Impero senza dividerne i pesi. Si può ipotizzare che il contesto politico di questo frammento sia legato alle riforme fiscali e amministrative di Diocleziano o di Costantino, in cui si tentò di ampliare la base dei contribuenti e dei prestatori di munera.

Nella prospettiva talmudica, l'obbligo di prendersi cura dei deboli non è imposto dallo Stato ma discende direttamente dal comandamento divino. Il trattato *Ketubot* 49b stabilisce che chi rifiuta di

mantenere i figli o gli orfani viola un precetto della Torah, e la comunità può costringerlo moralmente ma non legalmente. Questo dimostra una concezione della responsabilità sociale fondata sul principio dell'obbedienza alla legge divina e non a quella umana. In tal senso, la coazione statale romana si pone in netto contrasto con la libertà morale e religiosa dell'ebreo. Il Digesto, imponendo il *munus*, trasforma un dovere morale in obbligo giuridico coercitivo, e in ciò rivela la differenza antropologica tra la cittadinanza romana e la comunità d'Israele.

Va anche ricordato che, in età imperiale, i Giudei non erano soltanto un gruppo religioso ma anche un'entità riconosciuta come *collegium licitum*, dotata di proprie sinagoghe e di rappresentanti ufficiali, i *archisynagogoi*. Questi ultimi potevano amministrare beni comunitari e, di fatto, esercitare funzioni di tutela interna. L'imposizione della tutela pubblica da parte dell'autorità imperiale può dunque essere letta come una forma di concorrenza tra due modelli di potere: il potere comunitario ebraico, basato sulla Torah e sull'autogoverno, e quello imperiale romano, fondato sulla legge universale dello Stato.

Se consideriamo la radice comune di *ἐπίτροπος* e *apotropos*, possiamo intravedere un'interessante dialettica culturale. L'ebreo dell'età tardoantica viveva immerso in un mondo bilingue e biculturale, dove il greco era la lingua della legge e del commercio, e l'ebraico o l'aramaico quella della fede. È verosimile che, anche nel diritto pratico, gli stessi individui usassero termini greci e concetti romani reinterprestandoli alla luce della *halakhah*. L'imposizione del *munus tutelae* non doveva dunque apparire come un'innovazione assoluta, ma piuttosto come la pretesa imperiale di controllare dall'alto un meccanismo che la comunità già esercitava internamente secondo le proprie regole.

In questa prospettiva, il frammento D.27.I.15.6 è non soltanto un documento di storia del diritto, ma anche una testimonianza dell'incontro – e dello scontro – tra due tradizioni normative: il diritto romano universale e il diritto ebraico comunitario. La prima parte del testo greco, Ἡδὴ δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι..., suona quasi come un editto di emancipazione forzata; la seconda, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ λειτουργήσουσιν, come la clausola di unificazione giuridica. Il tutto si colloca in quella lunga linea evolutiva che porterà, con Giustiniano, alla codificazione definitiva dell'uguaglianza giuridica formale, ma anche alla marginalizzazione delle identità religiose minoritarie.

Il significato politico e teologico dell'equiparazione giuridica dei Giudei

L'imposizione agli ebrei di partecipare ai munera civica, tra cui la tutela dei non Giudei, rappresenta uno dei punti di snodo nella storia della cittadinanza romana e della gestione delle minoranze religiose. Non si tratta soltanto di un provvedimento amministrativo, ma di una scelta politica di grande portata simbolica: Roma, nel suo processo di universalizzazione, intende includere tutte le

componenti dell'Impero sotto l'unico principio dell'obbedienza civile, eliminando progressivamente i privilegi etnico-religiosi che avevano contraddistinto l'epoca precedente. Questo principio, che potremmo definire di *aequalitas onerum*, si fonda su una concezione organica della società imperiale, dove ciascun individuo è una cellula funzionale dell'ordine pubblico e dove la differenza di culto non può più giustificare l'esenzione dai doveri civici. Tuttavia, tale equiparazione non è da intendersi come atto di emancipazione nel senso moderno, bensì come strumento di controllo. L'uniformità degli oneri serviva infatti a rafforzare il potere centrale e a dissolvere le identità collettive che potevano costituire nuclei autonomi di autorità.

Il diritto romano, nella sua fase tardoimperiale, tende a concepire la cittadinanza non più come privilegio, ma come condizione universale: da Caracalla in poi, con la Constitutio Antoniniana del 212, tutti gli abitanti liberi dell'Impero diventano cittadini romani. Questo evento epocale produce un mutamento profondo nella struttura sociale: se tutti sono *cives*, tutti devono anche contribuire ai carichi della comunità. Ma mentre l'universalizzazione dei diritti è più teorica che reale, quella dei doveri è effettiva e concreta. I *munera* diventano così il simbolo della cittadinanza imperiale, e la partecipazione dei Giudei a tali oneri diventa un atto politico di omologazione.

Da un punto di vista teologico-politico, la questione si inserisce nel rapporto tra *nomos* divino e *lex* umana. I Giudei, portatori di una legge rivelata, si trovano ora sottoposti a una legge positiva universale che pretende di regolare ogni aspetto della vita civile. La tensione tra Torah e Lex si manifesta nel fatto che la norma romana non riconosce eccezioni di fede: l'obbligo è universale, non ammette dispensa religiosa. Questa universalità della legge imperiale ha un carattere teologico implicito: l'Impero, nella sua autocomprensione, è immagine terrena dell'ordine cosmico, e la legge imperiale ne è la manifestazione. In questa prospettiva, la subordinazione dei Giudei al *munus tutelae* non è solo una misura amministrativa, ma una dichiarazione di supremazia della *lex mundi* sull'antico *lex Dei*.

Dal punto di vista storico, possiamo situare questa disposizione in un'epoca di forte tensione tra autorità imperiale e comunità ebraiche, probabilmente tra la fine del III e l'inizio del IV secolo. Già Diocleziano e Massimiano avevano emanato norme volte a rafforzare la partecipazione dei cittadini ai carichi pubblici, e Costantino, pur riconoscendo agli ebrei alcuni diritti di culto, impose loro restrizioni nelle cariche pubbliche e nei rapporti con i cristiani. Il frammento in questione può essere letto come eco di una politica di progressiva assimilazione degli ebrei al corpo civico, ma al prezzo della perdita delle autonomie religiose.

Il linguaggio greco del testo ci permette di cogliere sfumature importanti. L'espressione λειτουργήσουσιν evoca il lessico del culto, ma qui assume valore profano: il servizio allo Stato sostituisce il servizio a Dio. In un certo senso, l'Impero si appropria della semantica del sacro per trasporla nel politico. La *liturgia* civile diventa la nuova *avodah*. È interessante notare come, nel pensiero cristiano contemporaneo, questa idea assuma un significato ulteriore: per i Padri della Chiesa, la vera λειτουργία è quella della fede, ma lo Stato cristiano, erede dell'Impero, può pretendere anch'esso una λειτουργία civica. Da qui il paradosso: i Giudei, che rifiutano la liturgia cristiana, sono costretti a partecipare alla λειτουργία dello Stato.

Se guardiamo al diritto rabbinico, la reazione a questa assimilazione si può leggere nella tendenza dei maestri talmudici a rafforzare le barriere comunitarie. Nel *Talmud Bavli*, trattato *Avodah Zarah* 26b, viene detto che “le leggi dei gentili sono per loro, ma Israele ha la propria legge”, un'affermazione che esprime la volontà di mantenere l'autonomia normativa. Tuttavia, la stessa letteratura rabbinica conosce forme di adattamento pragmatico. Nei contesti della diaspora, i rabbini ammettono che un ebreo possa assumere obblighi civili, purché non violino direttamente i precetti. In *Nedarim* 28a, si afferma che “la legge del regno è legge” (*dina de-malkhuta dina*), un principio straordinario che riconosce l'autorità legittima della legge del sovrano. Questo principio, elaborato in Babilonia ma applicato anche in Palestina, mostra che la tradizione ebraica era perfettamente consapevole della necessità di convivere con l'ordinamento statale dominante.

Se applichiamo questo principio al nostro frammento, possiamo dire che i Giudei del mondo romano, accettando di fungere da tutori di non Giudei, mettevano in pratica il *dina de-malkhuta dina*: obbedivano alla legge dell'Impero in quanto espressione dell'ordine civile, senza per questo rinunciare alla loro identità religiosa. Tuttavia, la tensione rimaneva, perché il diritto romano non riconosceva reciprocità. Mentre la *halakhah* poteva accettare la legge del re come legittima, l'Impero non ammetteva l'esistenza di un diritto parallelo. È qui che si consuma la frattura tra pluralismo religioso e monismo giuridico.

L'imposizione del *munus tutelae* ai Giudei si può dunque leggere come parte di una strategia di romanizzazione giuridica. L'obiettivo non era soltanto fiscale, ma identitario: creare un cittadino romano unico, al di là delle differenze di culto. In questa prospettiva, la norma del Digesto prefigura l'idea tardoantica e poi giustiniana dell'universalità del diritto romano, *una lex, unus ordo, una res publica*. I Giudei, partecipando ai munera, vengono integrati nel corpo civico ma al contempo privati della distinzione giuridica che li caratterizzava.

Dal punto di vista linguistico, il parallelismo tra ἐπιτροπεύειν e λειτουργεῖν non è casuale. Il primo indica l'atto concreto del tutore, l'amministrazione dei beni e la protezione della persona; il secondo, l'inserimento di tale atto nel sistema dei doveri pubblici. Si tratta, potremmo dire, di un passaggio dal privato al politico, dal gesto di cura al gesto di potere. Il giurista romano che formula la norma non sta solo regolando una fattispecie, ma ridefinendo la relazione tra individuo, comunità e Stato.

Nel contesto cristiano che si va affermando, questa norma assume anche una valenza ideologica. I Giudei, tradizionalmente considerati popolo separato e portatore di una legge propria, vengono ora inclusi in un sistema che si proclama erede della verità universale. L'obbligo di assumere la tutela di un non Giudeo può essere letto, in chiave simbolica, come atto di sottomissione al nuovo ordine religioso-politico. È come se l'Impero dicesse: la vostra legge non vi separa più, siete parte della nostra legge, e ne porterete il peso.

Nella prospettiva talmudica, questa assimilazione forzata trova una risposta spirituale. I rabbini, di fronte alla perdita dell'autonomia politica, elaborano una teologia della responsabilità che si sposta dal piano statale a quello comunitario. Se Roma impone i munera, Israele crea le *mitzvot*, i comandamenti, come forma di servizio a Dio. L'una e l'altra sono obblighi, ma di natura diversa: il munus è imposto, la mitzvah è scelta obbediente. Nel pensiero rabbinico, la vera libertà non consiste nell'assenza di obblighi, ma nella possibilità di obbedire alla legge divina anziché a quella umana.

È possibile che la diffusione del principio *dina de-malkhuta dina* sia stata proprio una risposta alla situazione creata da norme come quella del Digesto. L'accettazione pragmatica della legge del regno consentiva agli ebrei di sopravvivere giuridicamente all'interno di uno Stato che non riconosceva la loro legge come autonoma. In questo senso, la norma romana e la risposta talmudica sono due facce della stessa realtà storica: l'incontro tra due concezioni del diritto, una fondata sull'autorità politica, l'altra sulla rivelazione.

Da ultimo, è importante ricordare che il Digesto, nella sua forma finale, è opera di Giustiniano, il quale vive in un'epoca in cui l'ebraismo è ormai minoranza tollerata ma sorvegliata. La ripresa di questo frammento in greco, e la sua collocazione nel libro 27, dedicato alla tutela, mostra che il compilatore bizantino considera ancora attuale il problema dell'inclusione dei Giudei nei doveri civili. In un Impero ormai cristiano, la presenza di una minoranza religiosa che rivendica una legge propria rappresentava una sfida alla sovranità del diritto imperiale. La codificazione giustiniana risponde a questa sfida riaffermando l'unicità della legge.

PARALLELI STRUTTURALI FRA DIGESTA E TALMUD

Il metodo dialogico nel Digesto e nel Talmud: una comparazione storico-giuridica

Il *Digesto* giustiniano e il *Talmud* babilonese o gerosolimitano appartengono a tradizioni culturali e religiose diverse, ma condividono una struttura intellettuale sorprendentemente affine: entrambi nascono dalla pratica di commentare, interpretare e discutere casi giuridici alla luce dell'autorità dei maestri del passato. Nel diritto romano classico, il maestro giurista – Gaio, Paolo, Ulpiano, Papiniano – formula un *responsum*, una risposta a un caso concreto; i discepoli o i colleghi lo discutono, ne accettano o ne negano la validità, e la catena di citazioni diventa la materia viva della giurisprudenza. Nel diritto rabbinico, il maestro (*tanna* o *amora*) espone la *halakhah* in rapporto a un caso, un discepolo domanda (*ba'i*), un altro obietta (*metiv*), e la discussione viene trascritta insieme alle sue varianti. La forma del testo giuridico, tanto nel *Digesto* quanto nel *Talmud*, è quindi un dialogo organizzato: non un codice ma una rete di voci.

1. Primo parallelo: la responsabilità indiretta

Dig. 9.2.11.2 (Ulpianus, libro XVIII ad edictum):

Si servus domino ignaro damnum dederit, quaeritur an dominus teneatur. Labeo negat, Proculus autem ait teneri, si culpa in eligendo sit; nam si scierit dominus eum nociturum et non prohibuerit, manifestam esse culpam eius.

Traduzione:

“Se uno schiavo, all’insaputa del padrone, ha causato un danno, ci si chiede se il padrone debba risponderne. Labeone lo nega, ma Proculo sostiene di sì, se vi è stata colpa nella scelta; infatti, se il padrone sapeva che lo schiavo avrebbe arrecato danno e non lo ha impedito, la colpa del padrone è manifesta.”

Qui vediamo chiaramente il metodo casistico: un fatto ipotetico, due autorità che si contraddicono, e una conclusione condizionale.

Non c’è un principio generale: il diritto nasce dall’esame del caso.

Bava Kamma 56b (Talmud Babilonese):

*שור של חרש שוטה וקטן שנגח — רבי מאיר מחייב, חכמים פוטרין;
שור מועד שנמסר לחרש שוטה וקטן — בעליו חייב; לתם — פטור.*

Traduzione:

“Un toro appartenente a un muto, a un folle o a un minore che ha incornato — Rabbi Meir ritiene che si debba risarcire, i Saggi lo assolvono; ma se si tratta di un toro già considerato pericoloso (*mu'ad*) affidato a un muto, a un folle o a un minore, il padrone è responsabile; se invece era un toro innocuo (*tam*), è esente.”

Anche qui la logica è identica: il danno causato da un soggetto privo di piena responsabilità, la discussione fra autorità, la distinzione tra negligenza e caso fortuito. In entrambe le tradizioni il diritto è costruito attraverso il confronto di pareri; e il tono impersonale – *quaeritur an... / ba'i Rav...* – mette in scena la riflessione più che l'editto.

2. Secondo parallelo: l'eredità e la tutela

Dig. 26.7.55 (Paulus, libro XLII ad edictum):

Tutor qui rem pupilli sine causa alienavit, dolum malum committit; et si ex pretio nihil in rem pupilli versum est, tenetur in solidum. Sed si utiliter vendidit, licet postea emptor damnum dederit, tutorem non oportet conveniri.

Traduzione:

“Un tutore che abbia alienato senza motivo un bene del pupillo commette dolo; e se nulla del prezzo è stato versato a vantaggio del pupillo, egli è responsabile per intero. Ma se la vendita è stata utile, anche se in seguito l'acquirente ha causato un danno, il tutore non deve essere perseguito.”

L'impostazione è quella di un giudizio sull'intenzione e sull'utilità: il diritto non punisce la mera sfortuna, ma la negligenza o il dolo.

Bava Metzia 39a:

אפוטרופוס שמינהו בית דין ונמצא שגנב או איבד — משלם מדעתו;
שמינהו האב — אם רצה משביעין אותו, ואם לאו אין משביעין אותו.

Traduzione:

“Un tutore (*apotropos*) nominato dal tribunale che sia trovato colpevole di furto o di perdita deve risarcire di sua volontà; ma se è stato nominato dal padre, il giudice può, se vuole, imporre il giuramento, altrimenti no.”

Il linguaggio è differente ma la questione identica: la responsabilità del tutore, la distinzione tra nomina privata e nomina pubblica, e la valutazione morale della colpa.

Come Paolo nel *Digesto*, anche i maestri della Gemara distinguono fra dolo, negligenza e legittima amministrazione.

3. Tecnica comune: il commento stratificato

Se si osservano le due tradizioni da vicino, ciò che impressiona è la costruzione “a strati”. Nel *Digesto*, i compilatori bizantini hanno conservato la voce del giurista classico, ma spesso vi aggiungono glosse o varianti. Nel *Talmud*, la Mishnah costituisce la base, seguita da discussioni più tarde. Il risultato, in entrambi i casi, è un testo che non presenta una verità unica, bensì un dibattito continuo. Si riconosce la stessa tecnica di scuola: la lezione orale, trascritta, con l'indicazione delle fonti, il confronto e il rispetto per l'autorità precedente.

Casistica comparata e metodo dialettico

3. Terzo parallelo: l'obbligazione contrattuale e la buona fede

Dig. 19.2.25.7 (Ulpianus, libro XXXII ad edictum):

In bonae fidei iudiciis ex bono et aequo iudicari oportet: neque enim ex verborum obligatione, sed ex voluntate contrahentium spectanda est causa. Ideoque non tantum id quod convenit, sed etiam quod ex natura contractus sequitur, praestandum est.

Traduzione:

“Nei giudizi di buona fede, bisogna giudicare secondo ciò che è onesto ed equo: infatti, non si guarda solo all'obbligazione letterale delle parole, ma alla volontà dei contraenti. Perciò non soltanto ciò che è stato pattuito, ma anche ciò che deriva dalla natura stessa del contratto, deve essere adempiuto.”

In questa formulazione di Ulpiano vediamo il principio cardine del diritto romano classico: *bona fides* come misura della giustizia contrattuale. Il giudice non applica una norma astratta, ma valuta la volontà e la lealtà delle parti.

Talmud, Bava Metzia 49a–49b:

אם היה שוקל לו ומדקדק עמו — רשאי

ואם אמר לו: תן לי יפה — חייב לעמוד בדיבורו

אמר רבא: כל החוזר בדיבורו — אין רוח חכמים נוחה הימנו

Traduzione:

“Se uno pesa [la merce] e controlla accuratamente, ne ha diritto; ma se ha detto: ‘Dammi la parte migliore’, è obbligato a mantenere la sua parola. Disse Rava: chi non mantiene la sua parola, lo spirito dei Saggi non è soddisfatto di lui.”

Anche qui il criterio non è solo formale ma morale: la parola data, anche non seguita da atto notarile, vincola l'uomo onesto.

La *bona fides* romana e la *ne'emanut* talmudica si fondano entrambe sull'idea che la giustizia non è mera esecuzione di un contratto, ma un equilibrio etico fra intenzione e fiducia reciproca.

4. Quarto parallelo: il matrimonio e il consenso

Dig. 23.2.1 (Modestinus, libro I regulae):

Nuptias non concubitus, sed consensus facit.

Traduzione:

“Non il concubito, ma il consenso fa il matrimonio.”

Con questa formula, Modestino stabilisce che l'atto fondativo del matrimonio romano è il *consensus*, non il mero rapporto fisico. È una definizione di altissimo livello concettuale, poiché fa derivare la legittimità non dall'evento naturale ma dalla volontà giuridica.

Talmud, Kiddushin 2a:

האשה נקנית בשלוש דרכים — בכסף, בשטר ובביאה;

... אמר רב: מקדשין בדעת שניהם.

Traduzione:

“La donna si acquisisce in tre modi — con denaro, con documento o con unione; ... disse Rav: la consacrazione avviene soltanto con il consenso di entrambi.” La Mishnah enumera i mezzi formali, ma la Gemara, attraverso Rav, precisa che la condizione fondamentale è il *da‘at sheneihem*, la volontà di entrambi. Anche qui, come in Modestino, il centro del diritto è la coscienza consensuale delle parti, non l’atto materiale.

5. Quinto parallelo: la proprietà e l’usucapione

Dig. 41.3.33 (Paulus, libro XXI ad Sabinum):

Usucapio constituta est ut aliquando domini rerum certi essent; neque enim in infinitum litium status durare debet.

Traduzione:

“L’usucapione è stata istituita affinché vi siano, a un certo momento, proprietari certi delle cose; infatti non deve durare in eterno la condizione di litigio.” Il diritto romano trasforma il possesso protratto e pacifico in titolo legittimo, per il bene della certezza giuridica e della pace sociale.

Talmud, Bava Batra 28a:

חזקה שלוש שנים — חזקה; פחות מכאן — אין חזקה.

Traduzione:

“Un possesso di tre anni costituisce presunzione di proprietà; meno di questo non vale come possesso.” Il principio di *chazakah* funziona esattamente come l’usucapione: il possesso pubblico e non contestato, protratto per tre anni, crea una presunzione di diritto. La ratio è identica: stabilità, pace, fine delle contese. In entrambi i sistemi, la certezza del diritto prevale sulla ricerca infinita dell’origine.

6. Sesto parallelo: la pena e la proporzione

Dig. 48.19.16 (Paulus, libro V sententiarum):

In poenis benignior interpretatio est facienda, ut res magis consistat: nam in dubiis semper id quod minimum est sequimur.

Traduzione:

“Nelle pene si deve seguire l’interpretazione più benevola, affinché la giustizia sia più solida: infatti, nei casi dubbi, si deve sempre scegliere ciò che è meno gravoso.”

Questo passo, posto nella parte criminale del *Digesto*, enuncia il principio della *interpretatio mitior* — la preferenza per l’interpretazione più favorevole all’imputato.

Talmud, Sanhedrin 32b:

ספק נפשות להקל.

Traduzione:

“In caso di dubbio sulla vita, si giudica in senso favorevole [all'imputato].”

È la stessa idea: quando la pena può coinvolgere la vita o la libertà, il dubbio deve risolversi in misericordia.

Il *Talmud* aggiunge:

בית דין שהיה רואה לזכות — מזכין; לחובה — מבקשין למצוא לו זכות.

(“Se il tribunale tendeva a condannare, cercava ancora un argomento per assolvere.”)

In entrambi i sistemi, la clemenza non è debolezza ma garanzia dell'equità.

7. Metodo comune: il dialogo come strumento di verità

Questi esempi mostrano che il *Digesto* e il *Talmud* non sono codici normativi ma archivi di discussioni.

In entrambi:

ogni caso è introdotto da una domanda (“*quaeritur an*” / “*ba'i Rav*”);

si citano le autorità in disaccordo;

la conclusione è spesso lasciata aperta o espressa in modo condizionale.

Il testo giuridico non impone, ma persuade attraverso la dialettica. La “verità” giuridica non è un dato ma un processo di argomentazione. Questo spiega la forza formativa di entrambe le tradizioni: in esse si addestra la mente all'arte di ragionare, non semplicemente all'obbedienza a una regola.

8. Contesto storico condiviso

Nel mondo mediterraneo tardoantico, scuole di diritto e accademie rabbiniche vivevano in territori contigui: Siria, Fenicia, Palestina, Egitto. A Beirut e Cesarea operavano le scuole giuridiche imperiali, mentre in Galilea e in Babilonia si sviluppavano le *yeshivot* di Tiberiade, Sura e Pumbedita. È plausibile che i metodi didattici greco-romani — il commento, la *disputatio*, la forma dialogica dell'insegnamento — abbiano influenzato il modo rabbinico di discutere la *halakhah*, e viceversa. Non serve ipotizzare contatti diretti; basta riconoscere una matrice culturale comune: la convinzione che la legge vive solo nel ragionamento condiviso.

CONCLUSIONE E SINTESI COMPARATIVA

La comparazione tra *Digesto* e *Talmud* rivela che due tradizioni apparentemente lontane, il diritto romano classico e la *halakhah* rabbinica, condividono una stessa grammatica del pensiero giuridico. Entrambe si fondano sulla dialettica, sull'autorità del maestro e sull'esame concreto del caso. Il giurista romano e il rabbino talmudico non costruiscono sistemi, ma praticano l'arte della discussione. La loro funzione non è quella del legislatore, bensì del sapiente che interpreta,

argomenta, persuade. Nel *Digesto* questa struttura si esprime attraverso la sequenza delle *quaestiones: quaeritur an..., Labeo negat, Proculus ait, Paulus autem distinguit*. Il testo registra opinioni, distingue circostanze, modula eccezioni. La verità giuridica è una somma di esperienze. Nel *Talmud* la stessa funzione è svolta dalle formule *ba'i Rav, metiv Abaye, amar Rava, halakhah ke...*: il diritto non si enuncia ma si costruisce per confronto. Ogni sentenza è un passo in un dialogo più grande, dove il dissenso non è errore ma parte del processo di rivelazione. La differenza profonda resta teologica: il diritto romano è razionale e civile, volto alla certezza; il diritto talmudico è religioso e dialogico, volto alla giustificazione morale. Tuttavia la tecnica, l'architettura della disputa, la retorica del caso, coincidono sorprendentemente. Le scuole giuridiche romane e le accademie rabbiniche operarono nello stesso spazio culturale del Mediterraneo orientale, dal II al VI secolo. Le une formavano *iuris periti*, le altre *chachamim*. In entrambe si trasmetteva oralmente il sapere, attraverso la memoria, la discussione e la glossa. L'uso di formule fisse, di nomi d'autorità, di casi ipotetici e di conclusioni condizionali deriva da un comune modello di insegnamento greco, quello della dialettica aristotelica applicata alla norma. Si può dunque dire che tanto Ulpiano quanto Abaye appartengono a una medesima civiltà del ragionamento: quella che preferisce la disputa alla dogmatica, l'analisi alla sintesi, la prudenza alla certezza.

Tabelle sinottiche Digesto / Talmud

Tema	Testo latino (Digesto)	Testo aramaico (Talmud)	Traduzione italiana	Tipo di ragionamento
Responsabilità indiretta	Si servus domino ignaro damnum dederit, quaeritur an dominus teneatur. Labeo negat, Proculus autem ait teneri, si culpa in eligendo sit. (D. 9.2.11.2)	שר של חרש וקטן שנגח רבי מאיר חכמים פוטרין. (D. 56b)	Se lo schiavo causa danno all'insaputa del padrone... / Un contrapposti, folle distinzione per colpa. o minore che incorna...	Caso ipotetico, pareri Un contrapposti, distinzione per colpa.
Tutela eredità	Tutor qui rem pupilli sine causa alienavit dolum committit... (D. 26.7.55)	אפוטרופוס שמינהו ונמצא משלם מדעתו. (D. 39a)	Tutore che aliena beni del pupillo / Tutor nominato dall'amministratore, dal tribunale che dolo e buona fede. ruba	Responsabilità dell'amministratore, buona fede.
Buona fede contrattuale	In bonae fidei iudiciis ex bono et aequo iudicari oportet... (D. 19.2.25.7)	אמר רבא: כל החזור בדיבורו אין רוח חכמים נוחה הימנו. (BM 49b)	Giudizio secondo equità / Chi non mantiene la parola la forma contrattuale. dispiace ai Saggi	Principio morale oltre la forma contrattuale.
Consenso matrimoniale	Nuptias concubitus, consensus facit. (D. (Kidd. 2a)	אמר רב: מקדשין שניהם בדעת. (D. (Kidd. 2a)	Il matrimonio nasce dal consenso / Si	Centralità della volontà come fonte di diritto.

Tema	Testo latino (Digesto)	Testo aramaico (Talmud)	Traduzione italiana	Tipo di ragionamento
	23.2.1)		consacra consenso entrambi	col di
Pena e dubbio	In poenis benignior interpretatio facienda... 48.19.16)	est ספק נפשות להקל. (D. (San. 32b)	Nei dubbi, l'interpretazione più mite / In caso di dubbio, si assolve	Principio di clemenza e favore per l'imputato.

L'analogia tra *Digesto* e *Talmud* non prova un contatto diretto, ma testimonia l'esistenza di un unico universo giuridico mediterraneo fondato sulla ragione dialogica. Il diritto romano, secolarizzato e tecnico, e il diritto rabbinico, teologico e morale, usano la stessa lingua del pensiero: la domanda e la risposta, l'autorità e la discussione, la prudenza e la misura. In entrambi, il maestro non chiude ma apre: ogni "*Labeo negat*" o "*Rabbi Meir machayev*" lascia spazio a un "*sed Proculus ait*" o a un "*vechachamim potrin*". Il diritto nasce da questa pluralità ordinata, da questo equilibrio fra certezza e dubbio che è, in fondo, l'essenza della civiltà giuridica antica.

CITAZIONI:

Avodah Zarah 1:1 e ss.: è il trattato che apre la discussione sui rapporti tra ebrei e non ebrei (*goyim*) — riguarda soprattutto il commercio e le relazioni sociali, ma i commentatori classici (Rashi, Maimonide nel *Mishneh Torah, Hilchot Avodah Zarah* 9:1–3) ne deducono anche principi di separazione giuridica e amministrativa. Quindi il richiamo a quel contesto, per il tema della gestione o tutela di beni di non ebrei, è perfettamente fondato.

- **Gittin 45a:** tratta della liberazione di schiavi e della restituzione di prigionieri (*pidyon shevuyim*), e vi compare una discussione sui limiti dell'interazione giuridica con i non ebrei. È un testo che viene spesso citato dagli studiosi di diritto rabbinico per esemplificare la complessità delle relazioni tra sistemi legali diversi.
- **Bava Batra 8a–9a:** qui si discute della *tzedakah* e della gestione dei fondi comunitari. Si afferma che i poveri dei gentili devono essere sostenuti insieme ai poveri d'Israele “mipnei darkei shalom” (“per vie di pace”), cioè per armonia civile. È la base halakhica che consente atti di amministrazione e tutela verso non ebrei.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA RAGIONATA

Fonti giuridiche antiche

Digesta Iustiniani, ed. Th. Mommsen – P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, Berlin, Weidmann, 1870–1895 (reprint Berlin, 1954).

Codex Theodosianus, ed. Th. Mommsen – P. Meyer, *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Berlin, 1905.

Institutiones Iustiniani, ed. Krüger, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. I.

Ulpianus, *Fragmenta* (D. 27.1.15 pr.–7).

Paulus, *Sententiae*, ed. FIRA II, Firenze, Sansoni, 1940.

Fonti giudaiche coeve

Mishnah, ed. H. Danby, *The Mishnah*, Oxford, Oxford University Press, 1933.

Talmud Bavli (Bava Batra 8a–9a; Gittin 45a; Avodah Zarah 1:1–2a), ed. e trad. I. Epstein, *The Babylonian Talmud*, London, Soncino Press, 1935–1952.

Tosefta, ed. Zuckerman, *Tosephta*, Jerusalem, 1937.

Jerusalem Talmud, ed. H. L. Strack – G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, Beck, 1996.

Fonti tardoantiche e cristiane di confronto

Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, Berlin, 1903–1909.

Cod. Theod. XVI, 8, 4 (“De Judaeis”): testo fondamentale per i rapporti giuridici tra Impero e comunità giudaiche.

Constitutiones Sirmondianae, n. 1 e 5, su privilegi e obblighi religiosi.

Studi moderni di diritto romano e diritto giudaico

Capogrossi Colognesi, L., *Storia del diritto romano pubblico*, Roma, La Sapienza Editrice, 2000.

Kunkel, W., *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Schiavone, A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005.

Humbert, M., *Municipium et civitas sine suffragio: l'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*, Rome, École Française de Rome, 1978.

Linder, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit, Wayne State University Press, 1987.

Goodman, M., *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London, Penguin, 2007.

Pucci Ben Zeev, M., *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE*, Leuven, Peeters, 2005.

Puccini-Delbey, G., *Les Juifs dans l'Empire romain: histoire d'un peuple en diaspora*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Millar, F., *The Emperor in the Roman World (31 BC–AD 337)*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993–1995.

Stemberger, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh, T&T Clark, 1991.

Cohen, S. J. D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Lapin, H., *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100–400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Dohrmann, N. B., *Law and Imperial Authority in Late Antiquity*, in *Jewish Studies Quarterly* 12 (2005), pp. 1–27.

Schwartz, S., *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE–640 CE*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Studi linguistici e filologici (greco e latino)

Liddell–Scott–Jones, *A Greek–English Lexicon*, Oxford, 1996 (voci ἐπιτροπέω, λειτουργέω).

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968–1980.

Ernout–Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959.

Horbury, W., *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, T&T Clark, 1998.

Rajak, T., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, Brill, 2002.

Commentari e strumenti giuridici

Fontes Iuris Romani Antejustiniani (FIRA), II, Firenze, Sansoni, 1940.

Berger, A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1953.

Watson, A., *The Digest of Justinian: Translation and Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

Cantarella, E., *Le donne e il diritto romano*, Milano, Laterza, 1991 (utile per la sezione sulle tutele e il munus tutelae).

