

Modelli di democrazia: la riabilitazione del Decalogo (Es 20,2-17)

di *Debora Tonelli*

This essay focuses on the role of the biblical tradition in outlining the modern concept of democracy. We will examine a text that tradition has never considered «democratic», Exodus 20,2-17, known as the Decalogue. The confrontation with the Greek legacy and the modern democratic theories will help us furnish a general framework of the democratic tradition. It will furthermore show us how influential the biblical tradition has been in the formation of the political identity of the West and how far awareness of this makes it fertile. The outcome of this study path can only be problematic, but it can supply those interested in research on modernity with new instruments and new points of departure for reflection.

1. *Premessa*

La scelta di trattare un testo biblico in ambito filosofico-politico ha bisogno di essere chiarita a causa del pregiudizio, piuttosto diffuso, che individua nella Bibbia un testo esclusivamente religioso. Al contrario, chi scrive è fermamente convinto che essa, come tutti i testi che raccontano e tramandano la cultura di un popolo, stimoli la comprensione e le interpretazioni su diversi livelli – religioso, antropologico, letterario politico, storico, mitico – senza che nessuna di esse escluda le altre. La necessità di recuperare il testo biblico come testo politico si basa, pertanto, su tre considerazioni fondamentali: la prima, consiste nel riconoscere in esso una delle fonti principali della cultura giuridica occidentale. La moderna scienza giuridica, infatti, si è sviluppata a partire dal diritto canonico, il quale, a sua volta, si rifaceva direttamente al testo biblico. Concetti quali quello di «uguaglianza», «dignità umana», «giustizia», fanno parte dell'eredità biblica. La seconda considerazione consiste nel riequilibrare i rapporti tra riflessione moderna e tradizione antica, che troppo spesso viene identificata unicamente con la filosofia greca. Da questa prospettiva, il recupero del testo biblico si configura come una strategia per offrire un quadro più completo del panorama originario del pensiero occidentale. Da ciò consegue una terza considerazione, che consiste nell'arricchimento delle risorse alle quali la moderna riflessione politica può attingere per approfondire la propria comprensione della democrazia. L'appiattimento della Bibbia sull'unico versante della fede è un esito piuttosto recente, mentre è innegabile che per lunghi secoli essa ha fatto sentire la propria

influenza sia attraverso la diffusione del cristianesimo, sia attraverso la tradizione giuridica del diritto canonico.¹

Per riabilitare il testo biblico come interlocutore della modernità, è necessario anzitutto rinunciare al pregiudizio che lo riduce a oggetto di fede e, contemporaneamente, analizzarlo come un qualunque altro testo letterario. Il recupero della tradizione biblica non si identifica, pertanto, con la scelta di un orientamento religioso, bensì con l'ampliamento delle risorse concettuali che hanno contribuito alla formazione della modernità. Tutto il Libro dell'Esodo, in generale, si presta a questo tipo di indagine, poiché narra la storia della liberazione di un popolo dalla schiavitù, storia che subito è diventata emblema e simbolo dell'emancipazione politica,² ma è nel Decalogo³ in particolare che troviamo il luogo d'origine di alcuni elementi-chiave per la moderna definizione del concetto di democrazia, ed è su di esso che ci soffermeremo.

Lo scopo di questo lavoro non consiste nel volere dire l'ultima parola sul ruolo della Bibbia nella riflessione politica moderna, né tanto meno di attribuirle tutti i meriti ma, più semplicemente, quello di sollecitare una rilettura che, da un lato, metta in luce il vero significato del testo in esame; dall'altro, gli restituisca il ruolo che gli compete accanto alla tradizione greco-latina e a tutte quelle tradizioni laiche che hanno contribuito alla formazione delle teorie politiche moderne. In altre parole, intendiamo far emergere ciò che di meno noto appartiene alla genesi della riflessione politica occidentale, di matrice giudaico-cristiana, a dispetto delle vicissitudini storiche ed ermeneutiche del testo in esame. La riabilitazione del testo biblico parte necessariamente dalla sua corretta interpretazione. Questo giustifica la tendenza, nel nostro lavoro, a insistere – e, a volte, a preferire – la tradizione biblica a quella greco-latina e alle trattazioni moderne, al fine di riportare un nuovo equilibrio nei rapporti tra le forze teoriche che hanno contribuito alla genesi della riflessione politica moderna. All'interno di questo quadro, la scelta di prendere in esame Es 20,2-17 vuole essere un modo per mettere da parte i luoghi comuni, che fanno di questo testo il modello del formalismo giuridico e l'emblema dell'assolutismo politico. Da parte nostra non intendiamo ribaltare del tutto le interpretazioni tradizionali, ma dimostrare che una lettura più attenta è in grado di mettere in luce aspetti importanti del testo.

¹ Cfr. F. CALASSO, *Medioevo nel diritto. Le fonti*, Milano 1954, pp. 161-179; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari 1995; A. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini, I. Historia fontium*, Torino 1950.

² Cfr. M. WALZER, *Exodus and Revolution*, New York 1984; trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano 1986.

³ L'autore riporta due versioni non del tutto coincidenti del Decalogo: secondo l'ordine narrativo, che non corrisponde a quello redazionale, la prima versione è contenuta nell'Esodo, la seconda nel Deuteronomio. La prima è inserita al termine della fuga dall'Egitto: Israele, ormai libero, viene chiamato a darsi un'organizzazione socio-politica; la seconda compare all'interno dell'ultimo discorso di Mosè, come richiamo all'esperienza dell'esodo. Ai fini della nostra indagine, il contesto letterario ha più importanza della successione redazionale, pertanto si è preferito soffermarsi sulla versione contenuta nel Libro dell'Esodo, che meglio mette in luce il significato politico del nostro testo.

2. *La democrazia nel mondo biblico: l'esempio del Decalogo*

Quando si parla di democrazia, si pensa subito ad alcune caratteristiche fondamentali: l'uguaglianza fra i cittadini e la parità dei sessi sono fra queste, se per democrazia intendiamo davvero il governo del *demos* come pluralità formata da membri che godono degli stessi diritti e hanno gli stessi doveri. Una definizione generica, ma tale da permettere di includere l'esperienza biblica accanto alla polis greca. È della prima che intendiamo discutere, tenendo sullo fondo – lo anticipiamo solo – l'esperienza ateniese⁴ e altre riflessioni, quelle di Charles Taylor, Karl-Otto Apel e di Robert Alan Dahl, che in modi diversi si rifanno alla polis greca. Tra loro, solo Taylor⁵ riconosce apertamente l'importanza della tradizione giudaico-cristiana, anche se non si sofferma direttamente sul testo biblico.

L'ipotesi che andiamo a verificare e che riteniamo caratterizzi il Decalogo è, in primo luogo, un'idea di democrazia che non ha eguali nel mondo dell'antico Medio Oriente nella quale esso è situato. Nello stesso tempo, intendiamo capire in che modo e in che misura essa può essere confrontata con l'esperienza greca.⁶ Entrambi, il Decalogo e la polis greca, introducono una concezione dello spazio politico e delle relazioni sociali che si sviluppano al suo interno, del tutto nuove rispetto al contesto storico e culturale nel quale sorgono.

In secondo luogo, vogliamo dimostrare che Es 20,2-17, per la prima volta, elabora dei concetti, quali quelli di uguaglianza e di parità dei sessi, che costituiscono l'origine, spesso inconsapevole, ma storicamente documentabile, di alcune teorie socio-politiche moderne.

Per argomentare queste ipotesi, faremo riferimento – per quanto ci sarà possibile in questa sede – al testo ebraico, al fine di metterne in luce i contenuti e allontanare il pericolo della loro manipolazione. Senza alcuna presunzione di avere l'ultima parola riguardo a questo tema, l'unico aspetto che ci preme consiste nel far emergere le caratteristiche essenziali di Es 20, 2-17, ma non di risolvere le questioni che esse sollevano.

⁴ La democrazia ateniese è stato un fenomeno politico e sociale molto complesso, che ha conosciuto diverse fasi, nelle quali l'esperienza democratica fu estesa, in misura diversa, agli abitanti della polis. Cfr. D. MUSTI, *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma - Bari 1995; M. GIGANTE, *La costituzione degli ateniesi. Studi sullo Pseudo Senofonte*, Napoli 1953, e *Nomos basileus*, Napoli 1983.

⁵ Cfr. i seguenti lavori di C. TAYLOR: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge (MA) 1989; trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993; *A Catholic Modernity? Charles Taylor Marianist Award Lecture*, New York - Oxford 1999; trad. it. *Una modernità cattolica?*, in «Annali di studi religiosi», 1 (2000), pp. 405-427; *Varieties of Religion Today*, Cambridge (MA) 2002; trad. it. *La modernità della religione*, Roma 2004.

⁶ In anni recenti sono stati pubblicati studi molto interessanti sul confronto tra la democrazia ateniese e quella biblica, qui mi limito a segnalarne alcuni: O. KAISER, *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, Berlin - New York 2003; S. ALKER - M. WITTE (edd), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, Freiburg i.Br. - Göttingen 2004. In questo volume collettaneo, di particolare interesse è il contributo di M. BERNETT, *Polis und Politeia. Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit*, pp. 73-129.

Nel Libro dell'Esodo, il Decalogo compare subito dopo la stipulazione del patto (*berit*) fra Dio e il popolo (Es 19,1-8) e prima delle minuziose leggi relative all'altare. Dopo secoli di schiavitù e la fuga dall'Egitto, nel momento in cui il popolo di Israele è ormai libero e non deve più temere nulla, Yhwh lo chiama a contrarre un'alleanza e a definire i rispettivi ruoli: l'alleanza viene proposta dal Dio liberatore al popolo solamente dopo che questo ha già ottenuto la cosa più importante, la libertà. La *berit* non ha alcuna funzione coercitiva: Israele potrebbe anche rifiutare. Essa, piuttosto, deve regolare i rapporti dei suoi contraenti. Secondo lo svolgimento della trama narrativa, la proclamazione dei criteri di questa alleanza viene inserita dopo l'accettazione del patto da parte di Israele: non ci troviamo di fronte a un astratto trattato politico, piuttosto, secondo il linguaggio dell'epoca, alla sua «messa in scena», al racconto di un'esperienza di liberazione e al suo esito politico. Es 20,2-17, noto come i «dieci comandamenti», esprime, in realtà, un imprecisato numero di parole,⁷ che fanno il punto della situazione di quanto accaduto prima: «Io sono il Signore tuo Dio, quello che ti ha fatto uscire⁸ dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me».⁹

Il testo ebraico sottolinea una dimensione storico-narrativa, piuttosto che una di tipo coercitivo: l'affermazione della sovranità di Yhwh sul popolo non è un'imposizione, ma avviene sulla base di un'esperienza di liberazione già compiuta: «Io sono il tuo Dio perché ti ho liberato», dove quel «tuo» è un singolare collettivo che si riferisce alla totalità del popolo,¹⁰ perché ciascuno dei suoi membri è stato liberato. L'uguaglianza tra i membri del popolo è stabilita dalla relazione con Dio e questa relazione è l'unico criterio con il quale l'individuo viene valutato.

In tempi recenti, gli studiosi sono tornati sulla questione, spinti da diversi fattori: gli scavi archeologici, le nuove scoperte in Mesopotamia e la decifrazione di altri codici giuridici appartenenti all'antico Medio Oriente, che hanno permesso di far luce su un contesto culturale ancora sconosciuto;¹¹ il fiorire degli studi comparatistici, che hanno coinvolto non solo

⁷ È questo il significato del termine ebraico *debarim*, dalla radice del verbo *dabar* «parlare, dire». Al v. 1 leggiamo infatti: «Il Signore disse (*wajedabber*) la totalità di queste parole (*kol ha debarjim*) per dire (*le'mor*)».

⁸ Cfr. Gn 15,7.

⁹ Es 20,2.

¹⁰ L'espressione ebraica *kol 'am* viene utilizzata per indicare non un insieme generico di persone, ma il coinvolgimento di ciascun membro del popolo. Il termine *'am*, utilizzato per indicare il solo Israele, si distingue da *gojim* «genti, nazioni» pagane: il primo, infatti, indica i legami di parentela fra consanguinei, gli appartenenti ad una stessa tribù; il secondo, invece, è riferito alle genti che non conoscono Yhwh. Nel definire Israele «mio popolo» (Es 19,5.6) Yhwh afferma di avere con esso un legame di parentela, di familiarità, di intima unione. Cfr. F. BROWN - S. DRIVER - C. BRIGGS - W. GESENIUS, *Hebrew and English Lexicon*, Oxford (MA) 1979; G.S. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1983.

¹¹ Certamente bisogna tener conto della casualità con cui vengono alla luce gli scavi archeologici, ma essi rappresentano un'importante fonte di informazione. Segnaliamo qui alcuni studi di archeologia biblica relativi al Libro dell'Esodo: due studi preliminari particolarmente utili sono C. RENFREW - P. BAHN, *Archeology: Theories Methods and Practice*, London 2000; trad. it. *Archeologia: teorie, metodi, pratica*, Bologna 1995, e R.E. FRIEDMAN, *Who wrote the Bible?*, New York 1987; trad.

l'antica cultura greca, ma anche altre discipline, quali la storia, la geografia e, naturalmente, il diritto; il processo di secolarizzazione, che ha permesso di raggiungere quella distanza critica tale da far riconoscere meglio i segni della influenza del testo biblico nella cultura occidentale.¹² L'ampliamento del contesto di riferimento, unito a nuovi strumenti critici hanno messo sotto una luce nuova il libro del patto e il Decalogo, al punto che alcuni studiosi parlano a proposito di essi di «democrazia».¹³ L'esegeta Eckart Otto – come lo storico del diritto Harold Bermann – osserva che: «La culla democrazia non si trova solo in Atene, ma anche in Gerusalemme...»¹⁴, e che essa non si limitava alla ristretta cerchia della *polis*, ma coinvolgeva l'umanità intera. Quattro elementi, che svilupperemo nel corso del lavoro, rendono questa posizione condivisibile: il primo consiste nel fatto che uno dei contraenti del patto è la totalità del popolo, e non una parte privilegiata, né il solo Mosè; il secondo è il riposo del sabato, che viene istituito anche per lo straniero e per lo schiavo; il terzo consiste nel fatto che non viene posto un capo in Israele: gli unici interlocutori sono Dio, da un lato, e la totalità del popolo dall'altro; il quarto, è il «tu» con il quale Yhwh si rivolge indistintamente alla totalità del popolo, o meglio a ciascuno in quanto membro del popolo. Questi elementi, sotto angolazioni differenti, affermano che tutti gli uomini, di fronte a Dio, sono uguali fra loro. Nel momento della nascita di Israele come popolo/nazione, tutti coloro che vivono all'interno della stessa comunità – anche le donne – sono chiamati a partecipare alla vita politica. Qualcosa di simile al «governo delle leggi» intrecciato alla «sovranità popolare».¹⁵ Ma andiamo a verificare.

it. *Chi ha scritto la Bibbia?* Torino 1991. Per quanto concerne la storicità dell'Esodo e le tracce archeologiche: N.M. SARNA, *Israel in Egypt: The Egyptian Sojourn and the Exodus*, in H. SHANKS (ed), *Ancient Israel: from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington D.C. 1999, pp. 33-54; E.D. OREN, *The «Ways of Horus» in North Sinai*, in A.F. RAINEY (ed), *Egypt, Israel, Sinai: Archeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv 1987, pp. 69-119; D.B. REDFORD, *An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative*, in A.F. RAINEY (ed), *Egypt, Israel, Sinai: Archeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv 1987, pp. 137-161. Per la geografia storica della terra di Israele cfr. Y. AHARONI, *The Land of the bible: A Historical Geography*, Philadelphia (PA) 1979. Per l'origine etnico-geografica di Israele cfr. W.G. DEVER, *Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origins*, in «Biblical Archeologist», 58 (1995), pp. 200-213; I. FINKELSTEIN - N. NAAMAN, *From Nomadism to Monarchy: Archeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994.

¹² Taylor, per esempio, interpreta positivamente la secolarizzazione per almeno due motivi: essa, da un lato, ha messo in luce gli errori del cristianesimo, offrendogli così la possibilità di maturare una nuova consapevolezza; dall'altro, ha chiarito l'influenza che esso ha esercitato nella genesi del pensiero occidentale. Cfr. C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?*.

¹³ Cfr. J.-L. SKA, *La coscienza, la legge, lo Spirito*, in «Il Regno. Documenti», 3 (2002); E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin - New York 1999; M. BERNETT, *Polis und Politeia. Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit*, in S. ALKIER - M. WITTE, *Die Griechen und das antike Israel*, pp. 73-129.

¹⁴ E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin 1999, p. 378; H. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA) 1983, trad. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998; L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen*, Stuttgart 1988; trad. it. *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998.

¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M. 2001; trad. it. *Lo stato democratico di diritto*, in J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, Milano 2001, p. 83.

Nel nostro testo, abbiamo detto, gli interlocutori sono Dio, da un lato e Israele, dall'altro: il «tu» con cui Dio si rivolge al popolo, si contrappone all'Io (*anoki*) nominale (*Yhwh*) di Dio. Il «tu» riferito a Israele è caratterizzato in due modi: nella stipulazione della *berit* esso è assoluto, riferito contemporaneamente a ciascuno e alla totalità del popolo. Nel Decalogo, invece, è necessario distinguere tra i destinatari dei *debarîm* e gli interlocutori che si identificano nel «tu»: i vv 8-11.17 si rivolgono chiaramente a un uomo adulto, un padre di famiglia e proprietario terriero, quindi a un «padrone» di bestiame e di terreni e a un «capo famiglia». ¹⁶ Contemporaneamente, Dio coinvolge nel rispetto dei *debarîm* anche le donne, i bambini, gli animali: le regole sono affidate ai capi, ma valgono per tutti. Tutti, infatti, sono creature di Dio e tutti sono stati liberati dalla schiavitù in Egitto. Si tratta di un approccio sorprendente per la cultura dell'epoca, poiché nella tradizione medio-orientale gli dèi si rivolgevano al re o al faraone: il popolo non aveva alcun contatto immediato con le divinità. ¹⁷ Gli antichi codici, infatti, portavano i nomi dei rispettivi re o dei luoghi nei quali venivano redatti: per esempio Hammurapi (1792- 1750 a.C.), Ur Nammu (2111- 2094 a.C.); Lipit- Ishtar (1934- 1924 a.C.); Eshnunna (1770 a. C.) ¹⁸. Il loro scopo principale era l'esaltazione del sovrano come colui che «fa risplendere il diritto nel paese» e che «non fa prevalere il forte sul debole» e così via, ma non risulta che le leggi inserite dopo il prologo avessero una valenza pratica, o fossero prescrittive. Tutt'al più si può ipotizzare che, poiché il prologo riportava gesta ed epiteti del sovrano, anche le leggi ivi riportate, data la loro funzione glorificatrice, fossero memoria di cose passate o descrivessero lo stato giuridico vigente. Si tratta, quindi, di una legislazione umana, che il re promulga al popolo e che riflette le umane differenze sociali. ¹⁹

¹⁶ Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

¹⁷ Cfr. H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1984; J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987; trad. it. *Mésopotamie. La scrittura, la mentalità, gli dèi*, Torino 1991; C. CARMICHAEL, *The Origins of Biblical Law. The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca (NY) 1993; A. FINET, *Le code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation*, Paris 1983; B. HALPERN - D.W. HOBSON (edd), *Law, Politics and Society in the Mediterranean World*, Sheffield 1993; E. OTTO, *Aspect of legal Reforms and Reformulation in Ancient Cuneiform and Israelite Law*, in B.M. LEVINSON (ed), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development*, Sheffield 1994, pp. 160- 196.

¹⁸ Per la traduzione dei testi giuridici mesopotamici si veda M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta (GA) 1995; per i testi numerici si veda M. MOLINA, *La ley más antigua. Textos legales sumerios*, Barcelona 2000; per l'influenza dei testi medio-orientali sulla Bibbia cfr. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton (NJ) 1969.

¹⁹ Il codice di Hammurapi, per esempio, distingue tre classi sociali: gli *awilum*, cioè gli uomini liberi; i *muškenum*, del ceto medio e gli schiavi; cfr. i §§ 200 ss., nei quali le pene previste cambiano a seconda del ceto di appartenenza di chi compie e di chi subisce un torto. Un'altra differenza importante è quella fra uomini e donne: in caso di adulterio, se a compierlo è il marito, la donna dovrà limitarsi a riprendersi la dote; se è la donna a compierlo, sarà gettata nell'acqua (§§ 142-143). Per ogni classe le pene o i risarcimenti previsti sono diversi. Nella Bibbia, le differenze di ceto e di genere tendono a scomparire sotto diversi aspetti, cfr. J.-L. SKA, *Biblical Law and the Origins of Democracy*, in W.P. BROW (ed), *The Ten Commandments: the Reciprocity of Faithfulness*, Louisville (KY) 2004, pp. 146-158; V.H. MATTHEWS - B.M. LEVINSON - T. FRYMER-KENSKY (edd), *Gender and*

Nel Decalogo e, più in generale, nel Pentateuco, cambiano i presupposti della legge e, di conseguenza, i suoi contenuti: alla base del diritto stanno l'esperienza della liberazione dalla schiavitù, che comprende la vita da straniero che l'ha preceduta, e il riconoscimento della comune dimensione ontologica della creaturalità, che oggi identifichiamo con la dignità umana e che, giuridicamente, si traduce nell'uguaglianza di fronte alla legge. Secondo Frank Crüsemann, anche «la legge del taglione» si basa sul criterio dell'uguaglianza giuridica: l'esegeta tedesco, infatti, ritiene che essa non debba essere interpretata alla lettera, ma per analogia. In tal modo, la punizione consisterebbe non nella stessa pena di cui il colpevole si è macchiato, ma in un corrispondente monetario. In secondo luogo – e questo è il dato che più ci interessa – essa, per la prima volta, decreta le stesse punizioni per i potenti e per gli umili.²⁰

In ambito legislativo, tre caratteristiche fanno di Israele un caso a parte rispetto alla prassi dell'epoca: la prima, alla quale abbiamo già accennato, consiste nel rapporto diretto fra Yhwh e la totalità del popolo; la seconda, già nota, è la stipulazione della *berit* senza intermediari; la terza, consiste nel fatto che scopo della legge non è l'esaltazione di un capo, né di Dio, ma della relazione tra il Dio liberatore e il suo popolo. Queste tre caratteristiche sottolineano tre aspetti diversi del particolare rapporto tra Yhwh e Israele, che guidano verso una stessa conclusione: tutti sono uguali davanti a Lui, cioè ugualmente responsabili e beneficiari del patto. Il «tu» con il quale Yhwh si rivolge a Israele è collettivo, ma non annulla il singolo nella comunità. La legge occupa in essa il ruolo centrale, perché è l'unico termine medio fra Dio e Israele, l'unico strumento per conservare la libertà e l'unico criterio di verifica della fedeltà del popolo al suo Dio. L'appartenenza al popolo di Dio non è data solo dai legami di sangue e dalla discendenza, né dalla sola esperienza della schiavitù e della liberazione; l'aspetto decisivo è, piuttosto, l'accoglienza consapevole del patto e dei principi che lo ratificano. In altri termini, è l'agire responsabile dell'uomo a essere determinante per la conservazione della libertà, poiché il ritorno in Egitto è ancora una triste possibilità. La libertà non è mai conquistata una volta per tutte.

La condizione di uguaglianza stabilita nella *berit* viene esplicitata con maggiore evidenza nel Decalogo, nei vv. 8-11 relativi alla santificazione del sabato: in essi viene predisposto il riposo per tutte le creature, uomini e donne, schiavi e liberi, stranieri, bambini e animali. Senza alcuna distinzione, tutti sono chiamati a santificare il sabato secondo l'unico criterio ammesso da Yhwh: tutti sono sue creature. Nella versione del Dt la motivazione

Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, Sheffield 1998. Questa tendenza egualitaria è presente anche nei racconti: le persone umili possono diventare protagonisti di racconti significativi per l'umanità in quanto tale (cf. Gn 18,1-6; 26,1; Sam 17) secondo l'unico criterio della scelta divina; cfr. E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berlin 1940; trad. it. *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale*, Torino 1956, pp. 24-26.

²⁰ F. CRÜSEMANN, «Auge um Auge...» *Ex 21,24 f zum sozialgeschichtlichen Sinn des talionsgesetzes im Bundesbuch*, in «Evangelische Theologie» (EvTh), 47 (1987), pp. 411- 426.

è diversa,²¹ e consiste nella liberazione dalla schiavitù: poiché tutti erano schiavi e tutti sono stati liberati, allora tutti dovranno santificare il sabato. Il riposo distingue il lavoro dello schiavo da quello dell'uomo libero. Stabilendo il riposo anche per lo schiavo, è come se anch'egli non fosse più del tutto schiavo, perché – in un caso – gli viene riconosciuta la dignità di creatura, – nell'altro – di uomo liberato. L'uguaglianza di fronte a Dio impedisce che le disuguaglianze umane diventino assolute, che riducano, cioè, lo schiavo, solo alla sua condizione di schiavitù e facciano dimenticare che anch'egli è creatura. Il riposo del sabato ricorda che l'essenza dell'uomo è la libertà, non la contingenza: la nuova scansione teologica del tempo aiuta l'uomo a trascendere il mondo e a ricongiungersi con la sua origine, non solo temporale, ma ontologica. Libertà e relazione (con Dio e fra i membri del popolo, nel duplice spazio religioso e politico) sono gli snodi attraverso i quali l'uomo dà forma alla contingenza e proprio per questo il dono della prima implica anche quello dei *debarîm*, dei criteri per conservarla. Parliamo di criterio e non di norme perché di principi orientativi si tratta, principi che sollecitano l'uomo ad agire in modo responsabile, non a obbedire ciecamente, e lo inducono a far sì che gli altri uomini facciano altrettanto: l'uomo si definisce libero quando possiede la piena autonomia delle proprie decisioni e una volta libero, Israele è responsabile delle proprie azioni. La vigilanza del vicino, che non va interpretata come controllo, bensì come un averne cura, costituiva un forte deterrente per le trasgressioni: più che le sanzioni, era la vergogna che si voleva evitare.²² Un'azione contraria alla via indicata dal principio non provocava solo uno squilibrio sociale, ma si identificava con il rifiuto del dono della libertà e di Dio.²³

Posta su questo piano, al di là delle convenzioni umane, di fronte a Dio non ci sono sovrani e sudditi e tutti giocano un ruolo importante per la sopravvivenza del popolo: la grande scoperta è che il bene di tutti coincide, o almeno favorisce, il bene e la libertà di ciascuno. La pubblicità della legge – proclamata oralmente da Dio e non scritta per quei pochi che sarebbero stati in grado di leggerla – e la partecipazione della totalità

²¹ Non è possibile, in questa sede, argomentare le differenze che distinguono la versione del Decalogo contenuta nel Dt a quella contenuta nell'Esodo, né giustificare la precedenza narrativa della versione che, in realtà, fu redatta per ultima. In questa occasione è sufficiente tener presente che la santificazione del sabato delinea una prospettiva evolutiva: la motivazione addotta nel Dt richiama la liberazione dall'Egitto, cioè un'esperienza vissuta dal solo Israele. Al contrario, la motivazione addotta nell'Esodo fa riferimento alla teologia della creazione: il dio nazionale è divenuto il Dio creatore. Alla memoria storica, sempre valida, viene aggiunta la riflessione teologica più matura, capace di andare oltre i confini di Israele e comprendere tutto il creato. Cfr. N. LOHFINK, *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven 1985.

²² «Vi ricorderete della vostra cattiva condotta e delle vostre azioni che non erano buone e proverete disgusto per voi stessi per le vostre iniquità e le vostre nefandezze. Non riguardo a voi, io agisco – dice il Signore Dio – seppiatelo bene. Vergognatevi e arrossite della vostra condotta, o Israeliti»; Ez 36,31-32.

²³ Cfr. Dt 8,17: «Guardati dunque dal pensare: la mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze. Ricordati invece del Signore tuo Dio perché Egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri».

del popolo rendono ciascun singolo responsabile: la legge non è imposta, ma proposta da Dio e diventa vincolante solo perché ciascun membro del popolo l'ha accolta. Ne consegue che i *debarîm* non hanno alcuna funzione coercitiva, al contrario costringono l'io agente a interrogarsi sul significato delle proprie azioni non in relazione a un singolo evento, ma nella più ampia dimensione della propria vita, situata all'interno di una comunità. Nessuno può esimersi dal considerare tutto ciò, se intende appartenere al popolo, nessuno gode di un diritto di «immunità» e a garantire l'osservanza del Decalogo non sono le sanzioni, che non si dimostrano mai deterrenti per il crimine, ma è il richiamo alla responsabilità individuale.

Benché proclamata dall'alto, l'individuo si riconosce in questa legge, perché essa racconta la sua storia. Tutta la pericope procede dall'autopresentazione del Dio liberatore (v. 2): ciò significa che quel che segue non può essere giudicato «giusto» o «sbagliato», ma accolto come qualcosa che fa già parte della storia di salvezza che viene ricordata. L'accoglienza dei *debarîm* come «legge vincolante» avviene sulla base del riconoscimento del fatto che il v. 2 interpreta correttamente la storia di Israele come storia di salvezza: Israele accoglie i *debarîm* non perché li giudica «giusti», ma perché li riconosce «veri». Il criterio motivazionale non è il giudizio etico, bensì la veridicità storica. La legge, infatti, per funzionare, deve toccare l'individuo nel suo intimo: nel caso di Israele, questa intimità si fonda nel ricordo dell'azione liberatrice di Yhwh²⁴ e si traduce nella fede in Lui; nell'età moderna, invece, – dove il primato è della ragione e non della religione – si esprime con l'etica e i suoi valori. L'intenzione è la medesima, ma cambia lo strumento per soddisfarla. Entrambi i percorsi hanno un forte accento politico: l'etica, perché cerca di conciliare individuo e comunità; il Decalogo, perché proclama una legge che non è solo «divina», ma proviene da quel Dio liberatore, Yhwh, che Israele può chiamare per Nome.²⁵ Nella possibilità di essere nominato e invocato, Dio instaura con Israele una relazione privilegiata e corre il pericolo che si abusi del suo Nome: prima di essere suddito, Israele è interlocutore del suo Dio. Paradossalmente, Yhwh, pur essendo Dio, non somiglia a un Faraone, né a un sovrano assoluto, anche se assoluta dovrà essere la fedeltà dell'uomo: l'assolutezza della relazione, della scelta e della responsabilità, derivano dalla libertà, che rende possibile il rapporto privilegiato fra Dio e Israele.²⁶

²⁴ Cfr. Dt 6.

²⁵ Nella cultura dell'epoca, il nome non era un mero *flatus vocis*, ma l'essenza della cosa (o della persona) che lo portava e pertanto, nei racconti, il nome o il suo cambiamento erano il segno dello sviluppo del racconto stesso e del suo significato. Il nome era emanazione della cosa nominata e la sua invocazione scatenava la forza della cosa. Ciò spiega come mai, ancor prima della nascita di Israele, fosse proibito pronunciare il nome della divinità e come mai tale divieto non venga giustificato nel Decalogo. Cfr. J. BOTTERO, *Mesopotamia*, pp. 99-102; F.G. LOPEZ, *Le Decalogue*, Paris 1992; M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma - Bari 2003.

²⁶ Il primo ad essere fedele è Dio, cfr. Dt 7,7-9: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile,

La storia va avanti, le leggi possono cambiare, ma ciò che permane è la relazione che le anima, vero scopo di entrambe. È in questa relazione che nasce il concetto di «uguaglianza» davanti a Dio e davanti alla legge – e quindi anche davanti ai suoi rappresentanti –, che alimenta, anche se con accezioni diverse, i moderni codici giuridici e che si pone in netta contrapposizione non solo con la prassi antico medio-orientale, ma anche con l'esperienza, alternativa a quella biblica, della *polis* greca. Lo stesso Jürgen Habermas riconosce che:

«L'universalismo egualitario – da cui sono derivate le idee di libertà e convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell'uomo e democrazia – è una diretta eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. Questa eredità è stata continuamente riassimilata, criticata e reinterpretata senza sostanziali trasformazioni. A tutt'oggi non disponiamo di opzioni alternative».²⁷

Dello stesso parere – ma ci sorprende meno – è Charles Taylor, per il quale la cultura contemporanea, nonostante il processo di secolarizzazione, o forse, in parte, proprio grazie ad esso, eredita diversi elementi dalla tradizione ebraico-cristiana, in ambito etico e politico. Tra questi, il filosofo canadese annovera il concetto di dignità umana, l'universalità di alcuni valori, la vita comune, la nozione di prosperità umana.²⁸ L'argomentazione tayloriana si svolge per lo più facendo riferimento alla tradizione filosofica che nasce dal cristianesimo – Agostino, per esempio – tuttavia, uno studio più attento al testo biblico e alla tradizione giuridica successiva, non può che confermare le tesi di Taylor. In effetti, il concetto di «uguaglianza» evocato nel Decalogo, permane nel diritto canonico, attraverso il riconoscimento del fatto che gli uomini non sono uguali. L'uguaglianza giuridica deriva, allora, dal tener conto delle disuguaglianze di partenza e dall'adattare la legge ad esse, in modo che il risultato sia l'uguaglianza del trattamento giuridico. Nella Bibbia e nel diritto canonico si parte, quindi, dal riconoscimento delle disuguaglianze contingenti per approdare all'uguaglianza giuridica²⁹. Nel diritto moderno, al contrario, questo traguardo è divenuto il nuovo punto di partenza, poiché si è trasformato in un principio astratto

dalla mano del faraone, re d'Egitto. Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni con coloro che l'amano e osservano i suoi comandi».

²⁷ J. HABERMAS, *Dialogo su Dio e sul mondo*, in J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, pp. 127-147, qui p. 128 (ed. orig. *Israel oder Athen: wem gehört die Anamnestiche Vernunft?*, in «Jahrbuch für Politische Theologie», III [1999], pp. 190- 211; versione italiana in «Teoria politica». 2-3 [1999], pp. 419- 438); P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 116-123.

²⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io e Una modernità cattolica?*.

²⁹ «Le discordanze – spiega Paolo Grossi – non sono lacerazioni della tunica inconsueta della Chiesa, non sono frutto della bizzarria dei Pontefici, Padri, giudici, dottori; sono, al contrario, il naturale atteggiarsi di un diritto che è per sua indole e natura plasticissimo perché umanissimo, che malamente si presta ad essere ridotto in norme rigide ed astratte tant'è vero che per mille anni era consistito in un accumulo ininterrotto di soluzioni pratiche, che sopporta male l'intelaiatura della codificazione»; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 120.

che non tiene conto delle differenze contingenti e che, pertanto, si basa su un falso sostanziale.

L'uguaglianza biblica, poi ripresa dal diritto canonico, non è la medesima dell'uguaglianza moderna, per almeno due aspetti: da un lato, per gli obiettivi che si pongono; dall'altro, per il ruolo che occupa la disuguaglianza nell'affermazione dell'uguaglianza. L'uguaglianza biblica afferma la relazione dell'uomo con Dio, mentre quella canonica ha un intento pastorale: per entrambe l'idea di fondo consiste nella convinzione che l'uomo debba essere guidato verso la «retta via». Tra la fine del Medioevo³⁰ e l'inizio dell'età moderna, i forti cambiamenti sociali, politici, economici e culturali portarono alla nascita della moderna scienza giuridica, che capovolse quasi del tutto i presupposti del diritto, facendone una costruzione formale, risultato di una riflessione astratta.³¹ Esperienza e teoria non erano più in continuità, la «fattualità» smise di essere all'origine della validità e, al contrario, la teoria cominciò a circoscrivere i limiti della legittimità dell'azione. Il secondo aspetto che distingue in modo fondamentale l'uguaglianza di matrice biblica da quella moderna, è il ruolo che in esse occupa la disuguaglianza. Nel primo caso essa occupa un ruolo importante, poiché dal riconoscimento di essa derivano gli elementi che permettono l'attuazione dell'uguaglianza giuridica.

La caratteristica del diritto non è la sua universalità, ma la capacità di adattarsi al particolare. Nel caso del diritto moderno, l'affermazione dell'uguaglianza avviene sulla base della negazione delle disuguaglianze: negazione non giuridica, ma sostanziale, in quanto da essa discende il diritto. La caratteristica principale del diritto moderno è, pertanto, la sua staticità rispetto al singolo: la legge è uguale per tutti, senza conoscere la possibilità di adattarsi a ciascuno. Non è importante il singolo, con la sua irriducibile eccezionalità, ma il «rispetto della legge». L'esperienza della *polis* si presenta come una terza alternativa tra le due già considerate, tra il primato dell'individuo e la difesa a priori del diritto, ma in che misura ciò avvenga, dobbiamo ora verificarlo.

3. *Modello greco e riflessione contemporanea*

Contrariamente a Habermas e a Taylor, Dahl individua l'origine della democrazia nella sola *polis* greca, anche se non esita a coglierne alcune ambiguità: la prima consiste nella mancanza di una definizione precisa di «popolo», così da non poter comprendere cosa gli ateniesi intendano con questo nome quando lo riferiscono ad altri gruppi umani. La seconda, sulla quale ci soffermeremo tra poco, consiste nel riconoscere che sol-

³⁰ Cfr. F. CALASSO, *Medioevo nel diritto. Le fonti*, I, Milano 1954.

³¹ Cfr. E. CORTESI, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, I, Milano 1962.

tanto pochi membri della città-stato erano considerati cittadini, mentre la maggioranza degli abitanti era tenuta ai margini della vita politica.³² L'esperienza greca viene interrotta dall'arrivo dell'impero macedone, per poi riaffacciarsi saltuariamente durante il Medioevo e ricomparire in modo decisivo nelle guerre d'indipendenza americane del XVIII secolo. A un osservatore attento non può sfuggire che nel parlare del concetto di uguaglianza, Dahl si scontra con i limiti dell'esperienza e della riflessione greca: per uguaglianza politica, il politologo statunitense intende infatti l'idea che «tutti i cittadini sono abilitati a esprimere opinioni politiche e a governare». Questa concezione è in contraddizione sia con l'esperienza degli ateniesi,³³ sia con l'idea platonica dei custodi, i quali in virtù di una più alta conoscenza sarebbero meglio in grado di difendere e promuovere il bene di tutti, sia, infine, con la concezione aristotelica dell'uomo. Nell'auspicare il governo dei filosofi, Platone era mosso dalla convinzione che la democrazia costituisse un pericolo per se stessa, in quanto l'eccessiva libertà poteva sfociare nella tirannide.³⁴ Aristotele ha condiviso questa idea, ma ha distinto tra una democrazia retta dalle leggi e una retta dalla demagogia.³⁵ Possiamo allora affermare che con «tutti», nell'antica Grecia, ci si riferiva a tutti coloro che avevano le caratteristiche per partecipare alla vita politica.

Nella realtà dei fatti, la democrazia ateniese fu molto diversa dalle imitazioni successive e da ciò che intendiamo oggi con questo termine: l'organizzazione socio-economica della *polis*, infatti, si basava su una rigida divisione in classi e la partecipazione alla vita politica era limitata a coloro che erano cittadini (*polítēs*) in senso pieno, cioè a quei capi famiglia che non avevano bisogno di lavorare per vivere, mentre tutti gli altri (lavoratori, schiavi, stranieri, donne) erano esclusi:³⁶

«Il cittadino non è cittadino perché abita in un certo luogo (perché anche i meteci e gli schiavi hanno in comune il domicilio) né lo sono quelli che godono certi diritti politici sì da subire o intentare un processo ... Chi è dunque il cittadino appare chiaro da queste considerazioni: quegli che ha la facoltà di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice questo noi diciamo senz'altro cittadino dello stato in cui ha tale diritto e per stato intendiamo, volendo parlare in maniera generale, un numero di tali persone sufficiente ad assicurare indipendenza di vita».³⁷

³² R.A. DAHL, *On Democracy*, New Haven (CT) 1998; trad. it. *Sulla democrazia*, Roma - Bari 2000; dello stesso autore si veda anche *Democracy and its Critics*, Yale (NY) 1997; trad. it. *La democrazia e i suoi critici*, Roma 1990.

³³ Cfr. R.A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, pp. 14-16.

³⁴ PLATONE, *Repubblica*, VIII-IX.

³⁵ ARISTOTELE, *Politica*, IV (Δ) 4, 1291b,30-1292a,13.

³⁶ In realtà Pericle cercò di estendere la partecipazione popolare alla vita politica di Atene, ma cambiò la definizione di «cittadinanza»: nel 451-450 egli propose una legge secondo la quale, per essere cittadini, entrambi i genitori dovevano essere ateniesi, mentre il ceto di appartenenza non era più fondamentale. Infatti, per ovviare al problema di chi, per partecipare alle assemblee, perdeva la giornata di lavoro, Pericle istituì il sistema delle retribuzioni. Cfr. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 37.1; II, 40.2.

³⁷ ARISTOTELE, *Politica*, III (Γ), 1, 1275 a, 1-9; 32-35; 1275 b 17-20.

Nel Libro I, in effetti, Aristotele aveva definito lo schiavo «strumento animato»³⁸ e poco oltre si era soffermato su chi può esercitare il comando, in famiglia (*oikos*) e nello stato (*polis*). L'*oikos* è governato dal capo famiglia: l'uomo esercita la sua autorità sulla moglie e sui figli poiché «il maschio è più adatto al comando della femmina».³⁹ Alle differenze di *status* si aggiunge quella di genere, come se, insieme agli schiavi, le donne non fossero considerate propriamente umane e comunque fossero prive della stessa dignità dell'uomo.⁴⁰ Da ciò consegue che nella *polis* erano solo gli uomini liberi ad alternarsi nel governo⁴¹ e che i risultati dei discorsi fatti nell'agorà erano espressione della volontà di quei pochi che avevano la possibilità di parteciparvi: «La democrazia nacque dall'idea che quanti sono uguali per un certo rispetto, – entro i limiti ai quali accennavamo sopra – siano assolutamente uguali».⁴²

Certamente, rispetto ai regni dispotici e alle monarchie dell'epoca, la democrazia ateniese doveva essere qualcosa di incredibilmente nuovo e aperto, ed effettivamente lo era, per il fatto che le leggi potevano essere discusse, ma ciò era possibile solo se essa – come pure Israele – manteneva le sue dimensioni ridotte.⁴³

In Es 20,2-17 assistiamo un forte coinvolgimento della totalità del popolo: dall'autopresentazione di Yhwh come «colui che ha fatto uscire Israele (tutto Israele) dall'Egitto», al «tu» con cui Dio si rivolge al popolo, fino alle parole del sabato e all'onore dovuto ai genitori, ogni elemento fa pensare che Dio si rivolge al popolo nel suo insieme.⁴⁴ Il sabato, nel riconoscere le differenze di ceto, le supera attraverso il riconoscimento dell'uguaglianza della partecipazione al riposo, al tempo sacro. Le differenze non giungono mai a essere totalizzanti ed escludenti come nella *polis*, perché ci sono situazioni – e precisamente nella nuova scansione sacrale del tempo – in cui esse smettono di essere decisive, di funzionare da criterio di gestione dei ruoli di ciascuno per lasciare spazio all'unico vero criterio: la relazione che si ha con il Dio liberatore.⁴⁵ Al v. 12 abbiamo

³⁸ *Ibidem*, I (A), 4, 1253 b, 33.

³⁹ *Ibidem*, I (A), 12, 1259 b, 42-43.

⁴⁰ Per un confronto con la situazione della donna nell'antico Israele cfr. E.K. SOLVANG, *A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David*, London 2003.

⁴¹ ARISTOTELE, *Politica*, II, (B), 2, 1261b, 2-5. Per la trattazione della democrazia cfr. *Politica*, IV, 4-6 e VI, 4.

⁴² *Ibidem*, V (E), 1, 1301 a, 29-20.

⁴³ Dahl discute questo aspetto nel parlare del passaggio dalla città-Stato allo Stato-nazione, cfr. R.A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, p. 16 e lo discute alle pp. 295-310. Quello che rende difficile la traduzione moderna della democrazia di Pericle è la complessità dell'apparato istituzionale che rende la partecipazione diretta alle decisioni collettive più difficile. Per quanto concerne Israele, quando il popolo cresce di numero, Mosè è costretto a istituire i giudici: cfr. Es 18,13-27.

⁴⁴ Alcuni elementi, per esempio i vv. 8-11 e 17, fanno ritenere con ragione che il Decalogo fosse rivolto ai capi-famiglia, ai grandi proprietari terrieri, ma che il suo scopo fosse quello di agire sulle classi più agiate al fine di persuaderle ad una maggiore giustizia sociale, cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 28-35.

⁴⁵ Da questa prospettiva è indicativa la legge sulla schiavitù: nessuno può essere trattenuto come schiavo «a vita», almeno che non lo voglia. Dopo sette anni di servizio, infatti, il padrone

un altro esempio di questo atteggiamento: nell'esortazione a onorare i genitori alcuni studiosi rinvennero una formula per garantire il rispetto e il sostentamento, da parte della prole, della vedova, che assolveva insieme la funzione di padre-madre. Altri, invece, ritengono si riferisca a entrambi i genitori viventi. Quale che sia l'interpretazione più vicina a quella reale, questo versetto esorta a riconoscere dignità alla donna: ella merita onore, cura e rispetto, ma, soprattutto, li merita al pari dell'uomo e questa uguaglianza non le era mai stata concessa.⁴⁶

Le considerazioni svolte fin qui mettono in discussione la possibilità di identificare la religione ebraico-cristiana con l'assolutismo politico. Yhwh detiene una sovranità assoluta ma, a differenza dei sovrani dell'epoca, Egli mantiene un rapporto diretto con il suo popolo. Lo stesso Mosè che guida Israele svolge il ruolo di mediatore, ma non può sostituirsi a Dio. Nel momento più importante, la nascita di Israele come nazione politica, sancita dalla proclamazione del Decalogo, Dio si rivolge non al solo Mosè, ma a tutto Israele: di fronte a Dio, non ci sono distinzioni tra i membri del popolo. Ciò che è determinante per la vita di Israele viene deciso da ciascun membro del popolo. Nell'Atene democratica incontriamo, invece, la tendenza inversa: all'apertura determinata dalla possibilità di discutere le leggi, fa riscontro il restringimento della cerchia degli interlocutori: solo alcuni, infatti, hanno il diritto di discutere le leggi.⁴⁷ In Es 20,2-17 si può parlare di democrazia perché tutti i membri del popolo sono sullo stesso piano di fronte a Dio: le differenze sociali cessano di essere determinanti nel momento religioso e politico della nascita di Israele. In Atene, invece, la democrazia ha il suo perno nella possibilità, per alcuni, di discutere le leggi. Nel primo caso ad essere messo in evidenza è il ruolo che ciascun uomo ha di fronte alla memoria storica rievocata da Yhwh: da essa vengono tratti i criteri della futura convivenza civile. Nel secondo, invece, le differenze sociali sono determinanti e diviene centrale il ruolo che alcuni uomini hanno sulla futura organizzazione politica della città: costoro hanno il potere di mettere in discussione le leggi e di cambiarle. Un'altra differenza sostanziale consiste nel fatto che l'oggetto di discussione è diverso: nel caso dell'antica Grecia si discuteva di vere e proprie leggi, mentre nel caso del Decalogo si tratta di criteri, che precedono le singole norme

deve congedare lo schiavo e solo nel caso in cui egli preferisca rimanere presso di lui, potrà restare, altrimenti avrà diritto a un compenso che gli consentirà di riprendere la vita da uomo libero. Cfr. Es 21,1-6.

⁴⁶ Per la condizione della donna nel medio-oriente antico cfr. B.S. LESKO (ed), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East*, Atlanta (GA) 1989; S. POLLOCK, *Women in a Men's World: Images of Sumerian Women*, in J.M. GERO - M.W. CONKEY, *Engendering Archaeology: Woman and Prehistory*, Oxford 1991, pp. 366-387.

⁴⁷ Gli storici hanno calcolato che prima della guerra del Peloponneso, in Atene i maschi adulti oscillavano tra le 40 mila e le 50 mila unità, mentre i teorici della politica auspicavano cifre di gran lunga inferiori, tra i 5 mila e i 10 mila, questo significa che essi avrebbero potuto conoscersi fra loro almeno di vista. Un valido studio per comprendere la configurazione della polis ateniese è quello di J.V.A. FINE, *The Ancient Greeks. A Critical History*, Cambridge (MA) 1983.

e devono chiaramente valere per tutti. Se guardiamo alla struttura della società, vediamo che anche nella Bibbia ci sono le differenze di ceto e di genere,⁴⁸ ma ad attenuarle è proprio l'assolutismo yahwista che sta sullo sfondo: ognuno occupa un posto nel progetto di Dio, pertanto le differenze non devono essere guardate con occhi umani, ma nella prospettiva della realizzazione di un progetto divino imperscrutabile.

Per tornare al nostro tema, il Decalogo offre un modello di democrazia diverso da quello più noto della *polis* ateniese, ma non incompatibile con esso. Entrambi hanno le loro radici in una piccola comunità e richiedono la partecipazione attiva del popolo, soltanto che il testo biblico supera le umane differenze di ceto, di genere e persino di appartenenza razziale, mentre la democrazia ateniese si realizza a partire da esse. È possibile dire che mentre la *polis* ateniese tende a restringere la cerchia dei suoi interlocutori, il Decalogo fa di tutto per ampliarla. Un'altra importante differenza consiste nell'identità degli interlocutori: in Atene si discute tra uomini, in Israele gli uomini si confrontano con Dio. Nel primo caso a venir discusse sono le leggi umane, nel secondo vengono approvati principi generali donati da Dio in seguito all'esperienza di liberazione del suo popolo, che serviranno da fondamento per le leggi umane. Queste ultime sono suscettibili di venir discusse e cambiate, i principi sui quali esse si fondano no. Come già abbiamo avuto modo di sottolineare, essi non vengono accolti dal popolo perché emanati da Dio, ma perché sono stati riconosciuti «veri» rispetto alla storia di liberazione che li precede. Nella *polis* il cittadino fa la sua esperienza di democrazia, mentre ai piedi del Sinai la democrazia è il compimento di un'esperienza politica, la lotta per l'indipendenza.

4. Conclusioni

La moderna teoria politica tende a non dare rilievo alla tradizione biblica, ritenendo forse che quella greca sia stata più influente (almeno

⁴⁸ I personaggi biblici sono collocati in un contesto storicamente verosimile, tipico dell'antico Medio Oriente e caratterizzato dalla divisione in classi e dalla diversità di ruoli che si ricoprono nella comunità. Tuttavia nessuno di loro può essere considerato 'secondario' rispetto alla realizzazione del piano divino, accade spesso che personaggi che, da una prospettiva umana, occupano ruoli secondari, diventino protagonisti di vicende importanti all'interno della storia di Israele, come per esempio Rut. Nel confrontare il mondo omerico con quello biblico, Auerbach scrive che: «ci si rende conto che nei poemi omerici la vita si svolge solamente nella cerchia signorile, e tutto il resto vi ha soltanto una funzione servile. La classe patrizia vi è ancora così fortemente patriarcale ... Però è innegabile l'esistenza di una specie d'aristocrazia feudale ... Come immagine d'una società questo mondo è del tutto immobile; le battaglie si combattono soltanto fra gruppi diversi di ceti patrizi; dal basso non giunge nulla ... Nelle storie dei Patriarchi del Vecchio Testamento domina allo stesso modo la costituzione patriarcale ... il quadro sociale vi è molto meno stabile, non vi si sente la struttura di classe ... il popolo spesso ha parte negli avvenimenti sia nel suo insieme sia in gruppi singoli ... Dalla più profonda storicità e dalla più profonda mobilità sociale dei testi del Vecchio Testamento dipende infine anche un'ultima distinzione importante: che cioè da essi risulta un concetto dello stile sublime e della sublimità diverso da quello di Omero»; E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 24-25.

a livello cosciente) nella storia dell'Occidente. Tuttavia, se si guarda alla nascita della scienza giuridica moderna, possiamo constatare quanto sia stata forte l'influenza delle fonti bibliche e del diritto canonico, ad esse direttamente collegato. La riflessione etica e politica moderna ha ereditato dalla tradizione giudaico-cristiana importanti conquiste, che hanno permesso una maggiore consapevolezza del ruolo del singolo nella comunità e l'elaborazione di concetti quali quello di uguaglianza, dignità e diritti. La mancata considerazione dell'importanza del testo biblico per la nostra tradizione etica e politica non rende giustizia della genesi del pensiero occidentale, né tiene conto di tutti gli strumenti concettuali di cui dispone. La strategia politica di cui il Decalogo è portavoce ha una forte componente etica, che si traduce nella tutela della vita: il rispetto della legge e le sue modalità sono subordinati al bene dell'individuo. La democrazia moderna è il risultato dell'esperienza politica di Atene e di quella morale di Israele, filtrata dal cristianesimo. Abbiamo visto che l'uguaglianza della *polis* è soggetta all'ipoteca dei requisiti, mentre quella delineata nel Decalogo, nel tener conto delle disuguaglianze sociali (uomini, donne, schiavi, stranieri), le annulla di fronte a Dio. Una «democrazia flessibile», nella quale le sfere di associazione politiche intermedie – le stesse di cui parla Dahl nella sua teoria della poliarchia – possano permettere di superare gradualmente le differenze di partenza, riuscendo a garantire le stesse possibilità di partecipazione politica, nonostante le disuguaglianze di partenza, sarebbe forse una buona sintesi fra la tradizione greca e quella biblica. Certamente, nelle società attuali il cristianesimo non svolge più un ruolo unificatore e mancano gli strumenti in grado di coagulare in modo solido sia i membri di una singola società, sia diverse società fra loro. Nella teoria di Dahl, il pluralismo etico si traduce nella «poliarchia», una fusione di democrazia e liberalismo che si esplica nell'eguaglianza politica garantita dalle istituzioni, risultato, a loro volta, di una diffusione capillare dell'associazionismo politico in tutte le sue forme. Con il termine «poliarchia», che letteralmente significa «governo di molti», il politologo statunitense intende qualcosa di più della democrazia rappresentativa, poiché allude alla necessità di numerosi centri di governo e a una diffusa partecipazione democratica. Tuttavia, una realtà fortemente plurale (Dahl fa l'esempio dell'India) rischia di perire a causa delle differenze economiche alimentate dal capitalismo che, alla lunga, favorisce anche l'ineguale distribuzione delle risorse politiche. Lo scenario politico contemporaneo subisce un primato dell'economia che sembra senza precedenti.⁴⁹

⁴⁹ In realtà, sappiamo che l'autonomia economica di una città-Stato era fondamentale alla sua sopravvivenza e alla sua indipendenza politica. Aristotele, nella *Politica*, nel parlare del passaggio dalla famiglia allo Stato, sottolinea l'importanza dell'autosufficienza economica (I A, 2, 1252b). Nel Decalogo manca questo aspetto, a causa del fatto che Israele viene all'esistenza in quel momento e, in quanto nomade, la sua economia non ha le caratteristiche di quella di un popolo sedentario. Tuttavia un'osservazione possiamo ancora farla: esso tende a tutelare i beni minimi di sussistenza attraverso la proibizione del desiderio e, dunque, della brama di appropriarsi dei beni altrui. Il presupposto

All'organizzazione politica dovrebbe far riscontro un sostrato che unifichi a priori gli interlocutori e regoli le interferenze dell'economia, ovvero un modello alternativo a quello basato sull'utile, incarnato dal principe machiavellico, e qui le soluzioni possibili sono diverse: c'è chi, come Apel usa come sfondo-criterio comune la razionalità e chi, invece, come Taylor auspica il recupero dell'etica tradizionale, un'etica di valori che, per quanto confutata e imperfetta, è quella da cui veniamo e che ci ha resi quello che siamo.⁵⁰ Apparentemente entrambi gli schieramenti ritengono di poter aspirare ad una certa dose di universalismo: la ragione di matrice kantiana induce a ritenere che tutti potranno giungere alle stesse ragionevoli conclusioni, mentre l'etica basa le proprie argomentazioni su alcuni valori condivisibili da tutti. Da parte dei discorsivisti, per esempio, la fiducia nella razionalità risulta eccessiva sia rispetto alle conclusioni del discorso razionale, sia rispetto alla partecipazione dei coinvolti nella discussione pubblica. Apel⁵¹ non tiene conto del fatto che nelle decisioni non intervengono solo elementi razionali, ma anche di altro genere, per esempio emotivi, caratteriali, strategici. La razionalità del discorso dovrebbe, in un certo qual modo, garantire anche la veridicità delle esigenze avanzate e delle loro motivazioni, cioè l'onestà e la chiarezza dei contenuti della discussione. In ogni caso, questa teoria tiene conto solo delle esigenze che vengono effettivamente avanzate nella discussione pubblica. Il problema che si pone consiste nel chiarire se le esigenze non avanzabili discorsivamente meritino di essere considerate. Nel caso in cui ciò non avvenga, l'etica discorsivista avrebbe un ristretto ambito di competenza; in caso contrario, invece, essa dovrebbe affrontare la mancanza di un nuovo criterio di confronto che sostituisca la ragione.

In realtà entrambi gli schieramenti soffrono di un certo grado di illusorietà, ma mentre chi auspica valori comuni ha come interlocutrice la società reale, nella sua poliedricità e contraddizione, i neokantiani cadono facilmente nella trappola di una comunità ideale provocata anche dalla *reductio ad unum* attuata dalla ragione. La poliarchia di Dahl soffre della tensione tra ideale e reale, che inficia anche la teoria dei discorsivisti, con l'aggravante che a loro manca persino un modello ideale di riferimento. Nella teoria discorsivista di Apel, il ricercatore deve anticipare come reale

della sopravvivenza non è il primato dell'economia, bensì la tutela della vita e dell'ordine sociale: il popolo vive non grazie alla ricchezza, ma grazie al mantenimento all'ordine morale.

⁵⁰ Cfr. di C. TAYLOR, *Radici dell'io*, e *The Malaise of Modernity*, Toronto 1991, trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma - Bari 1994. Tra i numerosi scritti di K.O. APPEL, ricordiamo: *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Frankfurt a.M., 1973; trad. it. parziale *La comunità della comunicazione come presupposto trascendentale delle scienze sociali* in *Comunità e comunicazione*, Torino 1977, e *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988. Per il pensiero di Apel è utile il contributo di G.B. CLEMENTE, *Svolta linguistica o fondazione ultima? Una decostruzione del pensiero di Karl-Otto Apel*, Milano 2002.

⁵¹ Cfr. K.O. APPEL, *Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften*, in R. SIMON-SCHAEFER - W.C. ZIMMERLI (edd), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe*, Hamburg 1975. Ho già avuto modo di discutere la teoria discorsivista in D. TONELLI, *Etica e democrazia discorsiva*, in «Paradigmi», 63 (2003), pp. 665-676.

la comunità ideale, cioè come potenzialmente in grado di realizzare quella ideale. Si tratta di una forzatura, poiché, da un lato, il ricercatore opera sulla comunità reale come se fosse quella ideale; dall'altro, la comunità ideale è una proiezione perfezionata di quella reale. La comunità ideale risulta essere un modello irraggiungibile in se stesso contraddittorio, poiché a ben guardare è una proiezione perfezionata della comunità reale, dalla quale dipende fortemente. In ultima analisi, la comunità ideale è un falso modello che serve a nascondere l'assenza di una vera teoria sociale che spieghi a quale tipo di società si rivolgono i discorsivisti.

Nell'esperienza di Israele questa tensione manca del tutto, perché esso non aveva alcuna idea astratta della democrazia: essa è semplicemente accaduta, almeno in relazione a Dio. Infatti, la visione che il popolo ebraico poteva avere era solo negativa: il popolo non voleva più essere schiavo, ma avendo rifiutato il modello egiziano e quello mesopotamico, si coagulò intorno al culto di Yhwh. È solo grazie alla relazione con Dio che fra i membri del popolo si stabilisce una relazione di uguaglianza: si è uguali in senso assoluto perché si è uguali di fronte a Dio. Ma qui è necessaria una precisazione ulteriore. L'uguaglianza che nasce dall'esperienza biblica non è esteriore, formale, ma si costruisce sulla fattualità delle persone concrete, tiene conto delle loro differenze, per trovare a ciascuno il proprio ruolo nel popolo di Yhwh. L'uguaglianza formale, quella data come principio indiscutibile, è, invece, un prodotto illuministico che segue alla nascita dell'astratto soggetto giuridico. Così, mentre l'uguaglianza biblica pone attenzione sui singoli soggetti e contribuisce davvero all'ordine sociale perché trova l'equilibrio fra le diversità, quella astratta è impegnata nelle affermazioni di principio, risultato della razionalità e valide fino a prova contraria. Il passaggio dall'uguaglianza sostanziale a quella formale si consuma, come abbiamo visto, nel Medioevo, con la nascita della scienza giuridica, ovvero nel momento in cui le conquiste giuridiche si trasformano in sistemi astratti i cui contenuti sono formulazioni di principio. Questo tipo di uguaglianza giuridica non è in grado di superare le disuguaglianze sostanziali, ma si limita a ignorarle, affermando – solo verbalmente – che «siamo tutti uguali».

L'esperienza dell'Esodo delinea un concetto di uguaglianza sostanziale che presuppone una concezione relazionale dell'uomo: l'uomo è in rapporto diretto con il Dio liberatore, ma prospetta anche un notevole salto di qualità: nella santificazione del sabato, il privilegio del riposo viene esteso a tutte le creature, anche a coloro che non fanno parte di Israele. Davanti a Dio scompaiono le classi: il capo e il popolo ricevono la parola e devono rispettarla. L'unica differenza che permane è tra Dio e il popolo, i cui membri sono tutti uguali. Nell'accogliere la legge donata da Dio, il popolo esprime la volontà di rimanere libero: da questa prospettiva, il popolo di Israele nasce come nazione democratica, ma rimane aperto il problema della traduzione umana, sociale di questa teologia politica.