

DIRITTO CANONICO

Uno dei problemi più appassionanti e, al tempo stesso, meno affrontati in canonistica è lo studio delle fonti. Si tratta di quella disciplina storica che cerca – con i metodi della storiografia, dell'esegesi, della filologia – di individuare il punto di partenza e il percorso di un istituto giuridico, di un canone, di una prassi: insomma, di ogni elemento che contribuisca a definire il diritto canonico nel suo aspetto attuale, richiamandolo alla consapevolezza di non essere una scienza assoluta e atemporale, ma – in quanto esperienza teandrica – assoggettato invece alla mutabilità derivante dai condizionamenti storici, sociali, culturali, geografici in cui il diritto nasce, si sviluppa, vive e infine muore, obbedendo alle perennemente mutevoli modalità di autocomprensione dell'uomo al cui servizio esso si pone.

Che la ricerca delle fonti sia poco frequentata è un limite della canonistica attuale, che rinuncia così a definire le proprie origini, a comprendere i propri punti critici, a seguire il proprio sviluppo. In generale, ci si limita a indicare il precedente immediato (con pressoché esclusivo riferimento al Codice del 1917, alle sessioni conciliari o ai lavori della commissione preparatoria del Codice attuale), dimenticando che spesso concetti e istituti risalgono molto indietro nel tempo; seguirne il cammino storico aiuterebbe a capirne meglio la portata, l'ambito applicativo, l'estensione, il senso ecclesiale, la finalità salvifica, la dimensione comunionale: insomma, tutto ciò che li rende importanti come strumenti operativi per accompagnare la vita dei *christifideles*.

Come branca dello studio delle fonti, poi, va necessariamente tenuta presente la scienza del diritto ebraico, soprattutto quello dei tempi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nonostante i non rari momenti in cui le sue condotte e quelle dei suoi discepoli sono apparse in palese contrasto con i dettami delle leggi rabbiniche e farisaiche, invitando al loro superamento critico, il riferimento fondante e istitutivo di Cristo alla Legge («Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge... Non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà dalla Legge neppure un iota o un segno», *Mt* 5,17-18 e analoghi) diventa un imperativo per il canonista affinché approfondisca la conoscenza del diritto ebraico, in cui non si possono non rinvenire – così come nel diritto romano o in quello consuetudinario germanico – i fondamenti di moltissimi istituti tuttora vigenti oppure ormai caduti in disuso. Cercare di capire come essi venivano intesi, vissuti e praticati nel popolo ebraico ne favorisce la vitalità per il popolo di Dio oggi, di modo che l'evidenziazione delle loro radici rinvigorisce quel richiamo alle origini, alla volontà e agli intendimenti del Fondatore, che sempre dovrebbero essere tenuti presenti dal cristiano che intenda essere fedele al deposito della Rivelazione e, insieme, al suo sviluppo nella Tradizione.

Per questo, nel presente contributo si suggerirà la lettura di alcuni recenti studi circa il diritto ebraico (biblico ed extrabiblico), indicandone la rilevanza per la scienza canonistica ai fini di una sua maggiore presa di coscienza e di consapevolezza.

Il primo testo che si presenta è **H.F. CIPRIANI, *Ascolta la sua voce. La donna nella legge ebraica*** (Schulim Vogelmann, 165), Giuntina, Firenze 2011, pp. 187, € 14,00. L'autore esamina quattordici punti critici (il decimo, *Le nudità*, non è riportato nell'indice di p. 187) della presenza della donna nella letteratura normativa ebraica. Si inizia dall'icona biblica della creazione dell'uomo e della donna, che per l'autore – soprattutto nel confronto con l'interpretazione datane da san Paolo – manifesta un progetto iniziale basato «sull'armonia perfetta e priva di gerarchie fra il femminile e il maschile»; egli fa risalire alle interpretazioni rabbiniche (e a quelle protocristiane) l'insorgere della mentalità per cui «la donna porta sulle proprie spalle il peso dell'errore e delle sue conseguenze».

La letteratura midrashica (secondo punto critico considerato dall'autore) cercherebbe di rimediare a tale distorta mentalità, indicando la maggiore capacità della donna di riparare lo *status quo* e di restituire «l'originario progetto della creazione» alla sua integrità, nella convinzione (propria di quei maestri) «che un

giorno le donne sarebbero uscite da quell'Egitto tristemente inflitto loro dagli uomini». Il Talmud, invece, sancirebbe il ruolo delle donne come «apprezzate quando si limitano a essere buone mogli e madri», sotto l'influsso della misoginia di derivazione greca, che influenzò l'ambiente ebraico a partire dall'epoca di Alessandro Magno. Ne deriva (è il quarto punto) la diffusa convinzione della secondarietà della donna, che fa recitare all'Ebreo devoto in inizio di giornata una lunga serie di benedizioni, fra cui quella per non essere nato donna; l'autore suggerisce alcune opzioni fondate sulla liturgia ebraica per cercare «un equilibrio fra la fedeltà alla tradizione e un uso cosciente della liturgia che sia mezzo di elevazione e di comunicazione con Dio», eliminando quindi le formule che costituiscano un'offesa alla sensibilità femminile.

Il quinto punto critico è costituito dalle *mitzvot*, cioè i precetti religiosi tradizionali. Da molte di esse, le donne sarebbero esentate, perché ritenute inferiori rispetto all'uomo. La discriminazione (che accomuna le donne ai servi e ai minori) esprime la convinzione che esse non siano ritenute «libere di compiere scelte autonome in molti ambiti della loro esistenza». L'autore discute la possibilità per la donna di affermare la propria libertà e di arricchire il servizio divino e la vita religiosa del popolo compiendo quegli atti religiosi da cui sarebbe esentata.

Il sesto punto critico riguarda la possibilità di indossare gli indumenti sacri. La tradizione oscilla fra posizioni possibiliste ed espliciti divieti, questi legati soprattutto alle possibili impurità conseguenti alle condizioni fisiche della donna mestrata. Per l'autore, oggi la proibizione significa «implicitamente dare peso a una visione delle donne come di persone sporche e poco curate, mentre esse sono oggi decisamente più attente in fatto d'igiene rispetto alla maggior parte degli uomini».

Il *minian*, poi, è la «minima assemblea necessaria per la recitazione di alcune parti della preghiera pubblica». La tradizione ne esclude generalmente le donne, ma l'autore sottolinea con favore che questa idea sta scomparendo e che «le donne possono avere un peso reale nel culto pubblico». Così (ottavo punto) la donna era anche tradizionalmente esclusa dalla lettura pubblica della Torah, a motivo del concetto di «onore del pubblico» (consistente principalmente nell'idea che «il pubblico maschile sarebbe umiliato dal fatto che una donna leggesse la Torah meglio di un uomo»), oppure per l'impurità legale dovuta al mestruo. L'autore afferma che la prassi sta lentamente scomparendo. Nell'ambito culturale, inoltre, si ritrova anche l'elemento discriminatorio costituito dalle barriere (*mechitzot*) che dividono «gli uomini dalle donne durante la preghiera pubblica». L'autore ne ricostruisce la storia per far notare che il dibattito in proposito è oggi molto acceso, ma anche per evidenziare le ragioni antropologiche e spirituali che invitano alla loro soppressione.

Il decimo punto critico coinvolge l'esposizione del corpo, con particolare attenzione ai capelli e alla voce, mostrare i quali da parte della donna è stato sempre considerato dalla tradizione quale forma di impudicizia. L'autore invita a un superamento della prassi tradizionale fondato su una autentica maturità relazionale e personale, che eviti di «relegare le donne a un ruolo secondario».

Segue l'analisi della prassi circa il divorzio, che vede una discriminazione molto pesante nei confronti delle donne qualora l'iniziativa sia presa da loro anziché dall'uomo (la donna è costretta ad attendere anni prima di vederselo concedere). L'autore suggerisce alcune possibili soluzioni preventive (accordi prematrimoniali e matrimonio condizionale) o retroattive (annullamento, matrimonio erroneo, forzatura del marito alla consegna del libello di ripudio) che si potrebbero introdurre a sostegno della donna, lasciando però aperti alcuni problemi (per esempio che non tutti i tribunali rabbinici accolgono i libelli emessi da altri tribunali) e senza affrontare il problema del rapporto con il divorzio sancito dall'autorità civile.

Gli ultimi tre punti riguardano lo studio della Torah, l'insegnamento e il rabbinato femminile. La posizione dell'autore è chiaramente possibilista, soprattutto sull'ultimo punto.

L'intento dello studio è, dichiaratamente, quello di indicare una contraddizione «stridente» tra il «privilegio maschile che in maniere diverse attraversa e caratterizza le varie tradizioni» e la condizione femminile nel mondo contemporaneo, ponendosi la domanda se «l'ebraismo non possa trovare una sua

strada per superare questo limite». La prospettiva dell'autore è evidentemente intraebraica, ma offre interessanti spunti per comprendere meglio come e perché la donna sia stata sovente discriminata anche nella Chiesa, permettendo così notevoli spunti di riflessione sulla sua valorizzazione anche in un ambito normativo che – senza voler essere necessariamente femminista – possa però far risaltare meglio la *mulieris dignitatem* all'interno delle dinamiche e della prassi ecclesiali.

Come secondo suggerimento di lettura, si indica l'ampio saggio di D. JAFFÉ, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX^e siècle. Approche historique, perspectives historiographiques, analyses méthodologiques* (Patrimoines - judaïsme), du Cerf, Paris 2009, pp. 412, € 33,00 (è attualmente in corso la traduzione in italiano ad opera dell'editrice Jaca Book).

Si tratta di un'opera del tutto originale, perché descrive l'accostamento della figura di Gesù da parte degli storici ebrei (europei, americani o israeliani) del secolo passato. Come scrive D. Marguerat, nella sua prefazione all'opera: «Questo bilancio esce dall'ordinario: la ricerca non è banale, e il soggetto che essa affronta è particolarissimo [...] Anche solo cinquant'anni fa, nessuno avrebbe pensato a tracciare uno stato della ricerca ebraica su Gesù di Nazaret. Semplicemente per il fatto che essa era non tanto inesistente, ma ridotta a qualche pubblicazione poco nota [...] Ora, il XX secolo [...] ci ha fatto passare da un periodo di piombo all'era dell'aperto dibattito scientifico». In effetti, prosegue, «sino alla fine del XIX secolo, la voce ebraica su Gesù di Nazaret è stata pressoché muta. Il mondo ebraico e il mondo cristiano si camminavano a fianco da nemici-amici, producendo ciascuno il proprio discorso sull'altro, ma al proprio interno. Non ci si parlava, o quasi». Tuttavia, alla fine del XVIII secolo, com'è noto, «seguendo Hermann Samuel Reimarus, [si sviluppò] un campo di ricerca contemporaneamente promettente e turbolento: la ricerca del Gesù storico».

La svolta impressa dai ricercatori cristiani ebbe il suo influsso anche nell'ambito dell'ebraismo. Il lavoro non fu semplice: «L'estrema difficoltà dell'impresa derivava dal fatto che non disponiamo di alcun documento anteriore ai vangeli, che ci dia informazioni sulla vita di Gesù, ad eccezione dell'epistolario paolino, quasi muto in proposito. Il campo è aperto – ma anche abbandonato – alle ipotesi degli storici. Lì si è aperta una porta per gli studiosi ebrei: non che essi beneficino più degli altri di fonti inedite su Gesù; tuttavia, essi dispongono di un accesso privilegiato ad un tesoro: le fonti dell'ebraismo antico. La ricerca del Gesù della storia ha avuto l'effetto inatteso di aprire un dialogo ebraico-cristiano che la polemica religiosa aveva completamente minato, fino a quel momento».

Dì qui, dunque, il valore dell'opera di Jaffé, il quale, in base alle sue numerosissime letture degli storiografi ebrei che hanno scritto di Gesù, ripercorre con intento critico le loro opere, presentandole in gran parte dettagliatamente e raggruppandole in nuclei che definiscono un'evoluzione della storiografia ebraica su Gesù.

Nel primo capitolo, Jaffé presenta gli antecedenti (Salvador e Graetz). Questi due pionieri fondano l'idea dell'identità ebraica di Gesù, basata sulla Bibbia e sul profetismo, dalla forte valenza morale; Gesù sarebbe il fondatore di una corrente neo-ebraica nel periodo della fine del secondo Tempio.

Con il secondo capitolo, Jaffé passa ad illustrare il contenuto delle opere dei primi storiografi ebrei del XX secolo: Friedlander, Montefiore, Cohon; e, soprattutto, il pioniere della ricerca ebraica su Gesù, Klausner, che sottolinea con vigore il carattere messianico di Gesù, stagliandone la figura morale sui forti contrasti che, a suo dire, lo contrappongono all'ambiente fariseo. Il capitolo si chiude presentando l'originale contributo di Bickerman, il primo storico ebreo ad aver analizzato gli aspetti giuridici del processo di Gesù.

Il terzo capitolo presenta la lettura apologetica di Marcus e l'opera di Zeitlin, che cerca di capire come dalla predicazione di Gesù si sia potuti giungere alla sua condanna a morte. Con gli autori presentati nel quarto capitolo, le prospettive cambiano: è ormai avvenuta la Shoah, con la riformulazione dei rapporti fra Ebrei e cristiani. Così, Schoeps tenta di comprendere i motivi intrinseci dell'atteggiamento di Gesù nei confronti della Legge; Baer afferma che i vangeli non sono in alcun

modo testimonianze storiche della realtà e del vissuto dell'epoca di Gesù; Mantel studia il processo a Gesù, effettuando una decostruzione delle accuse mosse contro di lui e l'evidenziazione della dimensione politica del suo processo.

Al finire degli anni Sessanta, si assiste ad una nuova svolta dei rapporti fra storici ebrei e Gesù, che viene descritta nel capitolo quinto: Bokser recupera l'attendibilità storica dei vangeli e colloca Gesù nell'ambito della frammentazione del fariseismo; Sandmel reimposta il problema metodologico. Il capitolo si chiude con la (fin troppo) dettagliata esposizione del (fin troppo) celebrato *Bruder Jesu* di Ben-Chorin. Nel sesto capitolo, Jaffé presenta alcuni autori che vedono Gesù come un Ebreo sullo sfondo della società ebraica del I secolo (Flusser, Vermes, Cohn, un giurista prestato alla storia per motivi estrinseci, che legge il processo a Gesù sotto presupposti identitari).

Il settimo capitolo analizza le numerose opere di Safrai, grande specialista della Mishnah e del Talmud, che colloca Gesù sullo sfondo del mondo hassidico, e il testo di Rokeah. Con il capitolo ottavo, Jaffé analizza gli autori degli ultimi due decenni del XX secolo: la Fredriksen, il famoso e prolificissimo Neusner, Knohl, Baumgarten; infine, l'opera *Jesus the Pharisee* di Maccoby (2003), ritenuta eloquente esempio di opera «impegnata», che però trascura un modo di procedere storico reale e opta, invece, per presupposti non fondati e poco affidabili.

Il nono capitolo del testo comprende l'analisi del decennio appena trascorso, presentando i saggi di Efron, Regev, Rappaport e della Levine. Il libro si conclude con una pasticciata presentazione di Gesù nella letteratura ebraica, che rielabora precedenti contributi dell'autore.

L'opera, con le sue analisi, ha l'evidente pregio di evitare la lettura di molti libri, spesso poco disponibili e sovente illeggibili, perché in lingua ebraica. Ma, chiaramente, non si tratta di una semplice rassegna bibliografica. Sullo sfondo, sta una domanda: esiste una ricerca intrinsecamente ebraica su Gesù di Nazaret? Jaffé risponde di no, respingendo l'idea che «lo storico ebreo sia tributario di un modo 'ebraico' di leggere i testi riguardanti Gesù» (345).

Al di là di questa settorialità dell'opera, essa viene qui segnalata perché molte analisi degli autori ivi presentate e discusse (in particolare, quelle degli studiosi che analizzano il complesso rapporto di Gesù con la Legge e il diritto processuale che sarebbe stato applicato nel caso dell'imputato Gesù) sono autentiche, illuminanti aperture sulla storia delle fonti del diritto canonico, che aiutano a comprendere meglio il rapporto *Christifidelis*-legge così come venne impostato da Gesù e problematizzato dalla comunità primitiva; inoltre si aprono interessanti prospettive circa il senso del diritto canonico processuale.

Un terzo interessante testo è il saggio di **B.M. LEVINSON, *Fino alla quarta generazione. Revisione di leggi e rinnovamento religioso nell'Israele antico*** (Lectio, 2), San Paolo - Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo - Roma 2012, pp. 220, € 38,00. Lo scopo dello studio, esplicitamente enunciato dall'autore, è di smentire il luogo comune – diffuso soprattutto negli Stati Uniti, dove egli insegna – secondo cui «si tende a vedere la Bibbia in termini assai monolitici, gerarchici e dogmatici, piuttosto che come realtà che incoraggia il pensiero critico e il confronto pubblico». Pertanto, nel suo primo capitolo egli analizza la teoria del canone (oggetto che, peraltro, non definisce, dando per scontato che il lettore sia adeguatamente consapevole di che cosa esso sia), cercando di far passare la convinzione che tale teoria sia fondante per un gran numero di discipline e che, quindi, costituisca «un promettente punto di intersezione». Egli è infatti convinto che «l'approccio critico non è in conflitto con il canone, ma è centrale per esso, e ne è legittimato». La critica non gli è esterna, esso non è «un fossile letterario privo di vita [...] Non esiste una priorità, cronologica od ontologica, di un canone concepito come chiuso, autorevole, rispetto all'impegno critico dell'uomo nei confronti del canone stesso. Se rettamente inteso, il canone è radicalmente aperto: esso dà forma alla critica e incorpora una teoria». L'esegesi (è la tesi sostenuta nel secondo capitolo), cioè «lo spettro di strategie interpretative messe in atto per estendere l'applicazione di un dato canone a tutti gli ambiti della vita», con la sua funzione creativa permette ad un definito canone di diventare «potenzialmente infinito nella

sua applicazione», pur mantenendo ferma la convinzione che «non vi sia implicata alcuna attività innovativa o trasformativa [...] L'interpretazione è costitutiva del canone». Scendendo quindi in un discorso più storico e analitico, Levinson offre nel terzo capitolo «una mappa delle strategie messe in atto da diverse culture [dell'Antico Vicino Oriente] per affrontare il problema dei cambiamenti legislativi», tenendo conto del valore rivelato che in alcune di esse (quella ebraica specificamente) la Legge ha assunto. Egli discute un esempio tratto dal libro di Rut (il famoso versetto 4,7 che descrive la prassi di togliersi il sandalo per convalidare una transazione) per dimostrare come, in esso, il materiale del Pentateuco venga rielaborato, fornendo una nuova interpretazione che sia, al tempo stesso, radicata nel canone. Così, egli studia anche la biblica «retorica della dissimulazione», tecnica «che serviva a camuffare la storia letteraria reale delle leggi», ossia la prassi del redattore delle leggi divine che «trovava forme indirette per adattare la vecchia legge alle nuove circostanze», armonizzando il rispetto e il fissismo del testo rivelato con l'emergere di problemi nuovi dovuti alle mutate circostanze storiche. Con una certa sintesi, il quarto capitolo del volume esamina tre passi biblici e uno del Targum che presentano «la rielaborazione del principio della punizione transgenerazionale», scegliendo tale esempio per far notare che, alla fine del cammino di rielaborazione, «la dottrina originale è stata ridotta a un involucro lessicale, svuotata del suo contenuto originale [...] Ironicamente, la forma concreta per conservare la coerenza ermeneutica del canone ha abrogato, per mezzo di aggiunte e sottrazioni, la richiesta primaria di tale canone di *non* innovare». Seguono un breve capitolo di conclusioni, una lunga serie di schede bibliografiche e, infine, 31 pagine di indici (a costituire il 14 % del volume: forse una percentuale eccessiva per un saggio un po' ripetitivo, peraltro caldamente sostenuto nella sua introduzione dal prof. Ska). Il libro viene qui presentato perché aiuta a comprendere come le fonti bibliche – proprio nei testi normativi – abbiano saputo armonizzare le esigenze dell'innovazione e lo spirito del rispetto del contenuto rivelato (e, per ciò stesso, intangibile), mediante le forme di un'intelligente lettura esegetica del medesimo. Tale compito è sempre da additare al diritto canonico, che – se oggi, a seguito di millenni di riflessione, ha conseguito una sua consapevole e critica indipendenza dal riferimento rivelativo – è tuttavia sempre tentato dal ritenersi assoluto e irriformabile. Il testo offre spunti di riflessione su come valorizzare in senso teologico le mutazioni del testo normativo che si rendessero necessarie per rispondere a tempi e situazioni nuovi.

Scende nell'analisi più particolareggiata di uno strumento del diritto ebraico biblico il saggio «**Quelli che amo io li accuso». Il *rîb* come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi** (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2012, pp. 301, € 23,80. Esso è costituito da tre contributi di B. Rossi, M. Cucca e S.M. Sessa, preceduti da una prefazione di P. Bovati. Il testo riflette sul fatto che «uno degli ambiti, di natura metaforica, maggiormente utilizzati nella Bibbia e purtroppo non adeguatamente interpretati è quello del mondo giuridico». Nella Bibbia, in particolare, sono frequentemente presentate due procedure: il ricorso al tribunale (*mizpaṭ*), con le sue distinte fasi (denuncia, dibattimento, sentenza, eventuale sanzione o assoluzione) e la lite giuridica (*rîb*), «che ha una sua propria conformazione, un ambiente vitale, un funzionamento e soprattutto una finalità e un esito non sovrapponibili con il processo forense. Nella lite infatti il querelante [...] non cerca la condanna del colpevole, ma la sua conversione, nell'intento ultimo di perdonare e quindi di riannodare la relazione mediante l'auspicata riconciliazione». Dopo un'introduzione generale che sviluppa sinteticamente questi concetti, il tema del *rîb* viene inseguito nei passi biblici di *Os* 11,1 – riflettendo, peraltro un po' estrinsecamente rispetto alla tematica generale del testo, sul senso elettivo e costitutivo della radice verbale ebraica *qara'*, che dimostra «la relazione affettivo-giuridica che si pone come consistenza stessa della vita del popolo» –; della celebre parabola della cintura di *Ger* 13,1-11, interpretata non (come di consueto, appunto) come parabola, ma come *rîb*; e, infine, del *mašal* di *Gv* 15,1-11, messo a confronto con il settenario di *Ap* 2-3, ricostruendo con dettagliata analisi esegetica il rapporto fra il primo testo inteso come *pathos* costitutivo degli

esempi di *rîb* contenuti nelle lettere del secondo testo.

Nelle conclusioni generali, si denuncia così fondatamente un pericoloso, corrente fraintendimento: «Ritenere il discorso accusatorio estraneo alla dinamica dell'amore e non riconoscere invece che ogni rimprovero, secondo la procedura del *rîb* [...] di fatto è un'accusa, nata da un vincolo a un tempo affettivo e giuridico, finalizzata al ristabilimento di una comunione ferita, rivolta con speranza al *partner* con cui si è legati in nome di un'alleanza riconosciuta e difesa dal diritto».

Il testo viene segnalato per richiamare al recupero e all'applicazione di tutte quelle disattese procedure di giudizio previste dal Codice in alternativa al processo: conciliazioni, mediazioni, transazioni, arbitrati, compromessi, ignorate dai pastoralisti perché ritenute troppo giuridiche e, viceversa, evitate dai canonisti perché ritenute scarsamente giuridiche. L'equilibrio finale che il saggio consente di raggiungere circa la tipicità della procedura del *rîb* permette di collocare nella loro giusta dimensione (applicazione pastorale della formalità del diritto) le suddette procedure, in quello spirito di riforma del processo voluto dal Concilio che, invece, ha sovente condotto a deboli, pasticciate soluzioni, etichettate come «pastorali», ma in realtà autentico *vulnus* alla giustizia e al diritto della vittima.

Si riscontra infine un precedente immediato del saggio appena indicato in **P. BOVATI, «Così parla il Signore». Studi sul profetismo biblico** (Biblica), EDB, Bologna 2011, pp. 264, € 25,00, di cui si presenta qui il capitolo 6: *Il genere letterario del rîb: giudizio o lite? Il linguaggio giuridico del profeta Isaia*. L'autore richiama il fatto che «la Bibbia ebraica non presenta un lessico giuridico di tipo tecnico paragonabile a quello della tradizione romana o a quello del diritto contemporaneo [...] Nei testi profetici, ad esempio, il linguaggio comune si mescola con una terminologia più tecnica, un po' come usa fare la gente quando discute di fatti giuridici al di fuori della sala del tribunale». Questo limite invita l'esegeta a un esame più accurato dei testi dotati di parvenza giuridica, per evitare il doppio errore di «considerare come specificamente giuridico solo qualche lessema» o, dall'altra parte, di «credere che termini originariamente appartenenti ad altri ambiti (come l'ambito sapienziale) siano da ritenersi estranei al campo semantico giuridico». L'autore richiama così alla necessità di contestualizzare meglio il vocabolario giuridico, evidenziando che esistono due principali problemi operativi: l'analisi dei diversi generi e forme letterari usati in contesto giuridico; la definizione del loro ambito di afferenza (profano, culturale, diritto internazionale). Si evidenzia così l'errore (già accennato in precedenza) di ritenere il *rîb* come espressione di una procedura giudiziaria che si svolgeva in tribunale, mentre il saggio intende presentare la specificità giuridica della lite, definendola come bilaterale in un contesto di tipo familiare. A tale scopo, l'autore analizza due testi profetici: l'accusa di *Is* 1,2-20 e la parabola di *Is* 5,1ss., giungendo alle conclusioni che il volume precedentemente presentato svilupperà in termini più approfonditi.

In particolare, negli elementi sintetici finali, l'autore sottolinea il ruolo del profeta nella procedura della lite: mettere «in evidenza la recidività e l'ostinazione nel crimine». Si può così rinvenire in questo ruolo giuridico del profeta il fondamento di alcuni istituti giuridici (i «rimedi penali», cioè le ammonizioni e le riprensioni) che sono, anch'essi, sovente disattesi dai canonisti stessi, perché ritenuti scarsamente incisivi, mentre i pastoralisti li contestano preferendo loro una generica «correzione fraterna» che, alla fine, si rivela invece del tutto innocua ai fini penali (riparazione dello scandalo, ravvedimento del reo e ristabilimento della giustizia).

Prof. Carlo Dezzuto