

# LEGGI DI DIO E LEGGI DEGLI UOMINI

*Riportiamo tre esemplificazioni del tema immenso indicato nel titolo: la prima instaura un confronto tra leggi bibliche e leggi mesopotamiche; la seconda evoca alcune discussioni rabbiniche sul modo di applicare o non applicare una legge di cui pur si afferma l'origine divina; nella terza Origene, partendo da un celebre quanto inquietante passo della lettera ai Romani (13,3-4), affronta il problema di come l'autorità secolare possa venir intesa come «ministro di Dio».*

## Leggi bibliche e leggi mesopotamiche

Per sottolineare le differenti concezioni di certi delitti nella legge biblica e in quella giuntaci nelle tavolette cuneiformi si può puntare l'attenzione su una divergenza, sottile e tuttavia cruciale, relativa all'origine e alla sanzione della legge.

In Mesopotamia la legge fu concepita come l'incarnazione di verità cosmiche (*kinatum*, sing. *kitum*). Shamash era non colui che dava origine alla legge, ma semplicemente il divino *custode* della giustizia, «il magistrato degli dèi e degli uomini, la cui sorte è giustizia e a cui è affidata l'amministrazione delle verità» (iscrizione di Mari). Il re mesopotamico era chiamato dagli dèi a stabilire la giustizia nel suo regno; per metterlo nelle condizioni di poterlo fare Shamash lo ispirava con «verità». In teoria, quindi, la fonte prima della legge, l'idea a cui la legge si doveva conformare era al di sopra tanto degli dèi quanto degli uomini; in questo senso «il re mesopotamico... non era la fonte della legge ma soltanto il suo agente» (E.A. Speiser). Tuttavia l'effettiva autorità delle leggi e l'incarnazione dell'ideale cosmico negli statuti del regno sono rivendicate dal re a se stesso. Hammurabi si riferisce più volte alle sue leggi come «le mie parole che ho inciso sul mio monumento»; esse sono le mie parole «scelte» e «preziose»; «il giudizio... che ho emesso (e) le decisioni... che ho assunto». Questa affermazione è garantita dal nome inciso sulla lapide, e Hammurabi invoca maledizioni su chi avesse la presunzione di cancellare il suo nome. Simile il caso delle leggi di Lipit-Ishtar: Lipit-Ishtar è stato chiamato dagli dèi a stabilire la giustizia sulla terra. Le leggi sono sue, la stele su cui sono incise è chiamata con il suo nome. L'epitolo maledice colui «che danneggerà il mio manufatto... colui che cancellerà l'iscrizione, colui che scriverà il suo nome su di esso». Mentre l'ideale è cosmico e impersonale, e gli dèi manifestano grande interesse per stabilire e rafforzare la giustizia, la ratifica delle leggi è attuata dall'autorità del re. La formulazione è sua, e sua è anche, come si vedrà subito, la decisione finale sulla loro applicabilità. In accordo con l'origine regale di queste leggi è il loro scopo: «stabilire la giustizia», «che il forte

possa non opprimere il debole», «stabilire un buon governo», «un governo stabile», «far prosperare il popolo», «abolire l'inimicizia e la ribellione»: in breve, si tratta di quei benefici politici che la costituzione degli Stati Uniti riassume nella frase «stabilire la giustizia, assicurare la tranquillità interna, promuovere il benessere generale».

Nella teoria biblica l'idea della trascendenza della legge riceve una formulazione più decisa. Qui Dio non è soltanto il custode della giustizia o il dispensatore della «verità» all'uomo: è la sorgente della legge, la legge è l'affermazione della sua volontà. La stessa formulazione della legge è di Dio; di frequente le leggi sono formulate in prima persona, ed esse sono sempre indicate come «parole di Dio», mai dell'uomo. Non solo si nega che Mosè abbia avuto un ruolo nella formulazione delle leggi contenute nel Pentateuco, ma neppure si afferma che alcun re d'Israele abbia, con la sua autorità, dato origine a un *codice di leggi*, né che alcun re sia stato censurato per averlo fatto. Il solo legislatore conosciuto dalla Bibbia è Dio; l'unica legislazione è mediata da un profeta (Mosè, Ezechiele). Questa concezione dà ragione della mescolanza, nel corpus legislativo, di leggi di tipo religioso e di tipo civile – in un modo ancor più specificatamente biblico –, di promulgazioni legali e di esortazioni morali. L'intero ambito normativo, sia in campo legale che in quello morale, spetta a Dio solo. Per quanto riguarda gli ambiti legislativi, non c'è alcuna fonte a cui spetta la fissazione della legge al di fuori di Dio. Di conseguenza lo scopo delle leggi è stabilito in termini alquanto diversi nella Bibbia rispetto a Babilonia. Per la verità l'osservanza della legge è garanzia di benessere e di prosperità (Esodo 23,20ss., Levitico 26; Deuteronomio 11,13ss. ecc.), ma c'è di più: essa santifica (Esodo 19,5s.; Levitico 19) ed è considerata come giustizia (Deuteronomio 6,25). Qui vi è un tono specificatamente religioso, il quale, dal punto di vista qualitativo, appare fondamentalmente diverso dai benefici politici garantiti nelle collezioni di leggi pervenuteci sulle tavolette cuneiformi.

Nella sfera della legge penale, l'effetto di questa origine divina di tutta la legge si manifesta nel farsi che i delitti si presentino come peccati, cioè come una violazione della volontà di Dio. «Ma la persona che agisce con deliberazione (contro la legge), sia essa nativa del paese o straniera, insulta il Signore» (Numeri 15,30). Dio è direttamente coinvolto come legislatore e sovrano; l'offesa non schernisce una salvaguardia umanamente autorizzata della verità cosmica, ma si fa beffe di un'esplicita affermazione della volontà divina. Si apre così la strada per considerare le offese come errori assoluti, che trascendono il potere umano di perdonare o di cancellare. Questo sembra sottolineare il rifiuto della legge biblica di ammettere in determinati casi il perdono o la mitigazione della pena così come è consentito dalle leggi documentateci

dalle tavolette cuneiformi. Casi di questo tipo sono rappresentati dalle leggi relative all'adulterio o all'assassinio. Tra i Babilonesi, gli Assiri o gli Ittiti la procedura in caso di adulterio è sostanzialmente la stessa: è lasciata al marito la facoltà di punire la moglie o di perdonarla. Se punisce la moglie, è punito anche l'amante; se la perdona anche l'amante se ne va libero. Lo scopo della legge è di difendere il diritto del marito e di fornire la possibilità di una riparazione del torto da lui subito. Se tuttavia il marito vuole non avvalersi del suo diritto, e sceglie di sorvolare sul torto da lui patito, non si dà corso alla riparazione. Il perdono del marito cancella il delitto.

Nella legge biblica le cose stanno altrimenti: «Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno essere messi a morte» (Levitico 20,10; cf. Deuteronomio 22, 22-23) — in tutti i casi. Non si prende in considerazione di permettere al marito di mitigare o cancellare la pena. Infatti l'adulterio non è soltanto una colpa contro il marito: è un peccato contro Dio, una colpa assoluta. Per rendersi conto della diffusione di una tale visione ci si può rivolgere a qualche passo extralegale: Abimelekh è provvidenzialmente trattenuto dal violare la moglie di Abramo, Sara, e perciò «dal peccare contro Dio» — non si fa alcuna parola di una colpa commessa nei confronti di Abramo (Genesi 20,6). Giuseppe respinge le avances della moglie di Putifarre con l'argomentazione che una tale slealtà contro il suo padrone avrebbe rappresentato un «peccato contro Dio» (Genesi 39,8s.). L'autore dell'iscrizione del Salmo 51 — «Quando il profeta Natan andò da lui, dopo che egli era andato con Betsabea» — non trova alcuna difficoltà a recepire quanto è detto nel v. 6: «Contro Te, contro Te solo ho peccato». Per la verità la legge riconosce anche che l'adulterio è una infedeltà nei confronti del marito (Numeri 5,12), tuttavia l'offesa di quanto tale è assoluta perché diretta contro Dio. Non si stabilisce la punizione per compiere una riparazione a favore del marito offeso per la violazione dei suoi diritti; la parte offesa è Dio, e nessun uomo può perdonare o mitigare l'ingiuria a Lui arrecata. Il diritto del perdono nei casi di condanna a morte concessa al re dalle antiche leggi mediorientali è sconosciuta alla legge biblica (il diritto del re di concedere asilo agli omicidi rappresenta un caso straordinario, cfr. 2Samuele 14, e si tratta comunque di un caso diverso). Qui sembra esserci un'altra esemplificazione della literalità con cui in Israele è affermata la dottrina dell'autorità divina della legge. Solo l'autore della legge ha il potere di trascurarla; in Mesopotamia si tratta del re, in Israele non vi è alcun uomo che lo possa fare.

Tratto da: Moshe Greenberg, «Some Postulates of Biblical Criminal Law», in *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1960; ristampato in Judah Goldin (ed.), *The Jewish Expression*, Yale University Press, New Haven e London, 1976, pp. 21-24 (traduzione di Piero Stefani).

## Processi di sangue e processi pecuniari nella giurisprudenza rabbinica

Una riflessione sistematica sulla violenza esula dalla letteratura rabbinica, ed è comprensibile che sia così, tanto per ragioni storiche quanto per lo stile con cui la letteratura rabbinica affronta i suoi temi. Lo stesso deve dirsi per la riflessione sulla non-violenza. Pensieri su questi *topoi* si possono incontrare nel commendo midrashico e esegetico a episodi biblici, nei detti con carattere sapienziale dei maestri, e nel contesto halakico, cioè giuridico e normativo, soprattutto relativo all'ambito penale. Nel trattato mishnico *Pirqè Avoth* (*Capitoli dei padri*), alcuni detti illustrano quello che si può considerare il quadro, la temperie costante in cui il giudaismo affronta questo argomento: cioè il problema della giustizia. Hillel «vide un teschio che galleggiava sull'acqua. Gli disse: Perché hai affogato, ti hanno affogato, e la fine di quelli che ti hanno affogato è che saranno affogati» (*Avoth* 2, 6). Nell'apostrofe di Hillel l'empio è punito per la sua violenza; ma — come già nella Bibbia — ciò non significa che il punitore sia giusto, anzi per Hillel è a priori empio. Certamente Hillel, quando pronunciò questo detto, aveva in mente Genesi 9, 6 («Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso»); ma la frase biblica è intesa dalla tradizione esegetica ebraica (per es. da Rashi) come obbligo di uccidere chi sparge sangue; quindi come *mizwah*, esecuzione di un precetto secondo determinate modalità. Invece nell'episodio del teschio manca ciò che trasforma la violenza in giustizia, e che emerge molto bene dal commento in loco di Ovadjah da Bertinoro: «[saranno affogati] perché non era stato commesso alle loro mani di ucciderti, ma al tribunale». La differenza tra violenza e giustizia è qui sottile, perché si presume trattasi comunque di un malvagio meritevole di morte. Ma c'è, ed è la differenza tra una reazione e una deliberazione, tra il privato e il pubblico e così via. Non bisogna dimenticare che, nel lungo passaggio dalle più antiche norme bibliche (fra cui quelle relative al diritto di vendetta, temperato dai limiti della legge del taglione) al diritto rabbinico, un elemento importantissimo è dato dall'affermarsi del tribunale (*beth din*). Esorbita da questa nota fare una storia del *beth din* o tentare di chiarirne le origini. La tradizione rabbinica ne immagina inizi antichissimi, così come per le accademie, le preghiere quotidiane ecc.: «Lo Spirito Santo risplendente sul *beth din* di Sem, di Samuele e di Salomone» (*Makkoth* 23 b). La *Keneseth ha-gedolah* o Grande Assemblea di Esdra, menzionata in *Avoth* 1, e sulla cui storicità e natura si discute, è l'antecedente meno mitico del sinedrio. Il sinedrio centrale di 71 membri o Grande sinedrio e quelli regionali di 23 o Piccoli sinedri, così come il *beth din* minore di 3, sono organi giudiziari ma anche decisionali in tutto l'ampio ambito della *halakhah*,

dal campo rituale ai problemi (per il Grande sinedrio) del «pomerio» di Gerusalemme, della punizione delle città, della dichiarazione di guerra, dell'apostasia di una tribù, di un falso profeta (*Sanhedrin* 1). Lo spirito del *beth din* è illustrato dalle «tre cose» che il trattato *Avoth* 1,1 riferisce come dette dagli «uomini della Grande Assemblée»: «Siate moderati nel giudizio, suscite molti discepoli e fate una siepe alla Torah». Essere moderati, o pazienti, o ponderati (*metunim*) nel giudizio è, se pur indirettamente, il rapporto del tribunale con la violenza. Perciò, se da un lato il tribunale è assimilabile al potere coercitivo dello stato («rabbi Chanina, comandante dei sacerdoti, soleva dire: Prega per lo *shalom* dello stato, che se non fosse per il suo timore ci si inghiottirebbe vivi l'un l'altro»: *Avoth* 3,2), dall'altro si deve sottolineare il fatto che il rapporto del tribunale con la violenza è non-violento. Oltre alla già citata funzione calmieratrice della tanto vituperata legge del taglione, si potrebbe ricordare un famoso detto mishnico: «Un sinedrio che fa morire uno ogni sette anni è chiamato distruttore. Rabbi Elazar ben Azariah diceva: Uno ogni settant'anni. Rabbi Tarphon e rabbi Aqiva dicevano: Se fossimo nel sinedrio, non sarebbe mai fatto morire nessuno» (*Makkoth* 1,10). Ma il testo che in maniera più profonda esprime il pensiero rabbinico sul rapporto giustizia-violenza, cioè non solo la violenza che il tribunale reprime, ma anche quella che in certa misura, e per disposizione di Torah, ossia di Dio, il tribunale esercita, è il capitolo 4 del trattato mishnico *Sanhedrin*, che qui riportiamo nella traduzione di V. Castiglioni, scostandocene quando sembri opportuna una maggiore letteralità, e introducendo tra parentesi quadre chiarimenti del traduttore o nostri, per non gravare di note la lettura.

1. Sia i processi pecuniari che i processi di sangue [in ebraico *naphshoth*, di anime o di vite, cioè che prevedono una pena capitale] esigono esami e ricerche, perché sta scritto [Lev. 24,22]: «Un solo giudizio dev'essere per voi». Che diversità c'è tra i processi pecuniari e i processi di sangue? Processi pecuniari [vengono decisi] da tre [giudici], processi di sangue da venditore. I processi pecuniari possono iniziare sia con [le ragioni di] assoluzione, sia con quelle di condanna; i processi di sangue iniziano con [le ragioni di] assoluzione e non iniziano con [le ragioni di] condanna. Nei processi pecuniari vale la maggioranza di uno sia per assolvere sia per condannare, nei processi di sangue vale la maggioranza di uno per assolvere, e di due per condannare. I processi pecuniari sono riaperti [in caso di errore] sia per assolvere che per condannare, i processi di sangue sono riaperti per assolvere, non sono riaperti per condannare. Nei processi pecuniari tutti [giudici e discepoli] possono addurre [ragioni] sia per assolvere che per condannare; in processi di sangue tutti possono addurre [ragioni] per assolvere, ma non tutti possono addurre per condannare. In processi pecuniari, chi ha prodotto [ragioni] per condannare, può produrne per assolvere, e chi ha prodotto [ragioni] per assolvere, può produrne per condannare; in processi di sangue, chi addusse [ragioni] per condannare, può addurre per assolvere; ma chi addusse [ragioni] per assolvere, non può ritirarsi e addurre per condannare [tranne qualora si sia ingannato]. I processi pecuniari [possono essere] svolti di giorno e conclusi di notte, i processi di sangue [devono essere] svolti di giorno e conclusi di giorno. [Cioè:] processi pecuniari [possono essere] conclusi nello stesso giorno, sia per assolvere sia per condannare; processi di sangue [possono essere] conclusi nello stesso giorno per assolvere; [soltanto] nel giorno seguente per condannare; perciò non si svolgono processi né alla vigilia del sabato né alla vigilia delle feste solenni. 2. I processi di purità e d'impurità [assimilati a quelli pecuniari] iniziavano dal [giudice] più gran-

de; i processi di sangue iniziavano ai lati [dove erano seduti i giudici meno autorevoli]. Chiunque è atto a giudicare processi pecuniari [cioè anche un proselita o un *mamzer*]; non tutti sono atti a giudicare processi di sangue, ma soltanto sacerdoti, leviti e israeliti laici che possano dare in moglie [le loro figlie] alla classe sacerdotale. 3. Il Sinedrio era come un'aula semicircolare, affinché si potessero vedere l'un l'altro. Due scrivani giudiziari stavano davanti a loro, l'uno a destra e l'altro a sinistra, e scrivevano i discorsi di quelli che parlavano a favore e di quelli che parlavano contro. Rabbi Jehudah dice: [Erano] tre, uno scriveva i discorsi di quelli che parlano a favore, uno scriveva i discorsi di quelli che parlano contro, e il terzo scriveva tanto i discorsi di chi parla a favore che i discorsi di chi parla contro. 4. Tre file di discepoli dei dottori si sedevano davanti a loro, ognuno conosceva il suo posto. Se era necessario ordinare [un nuovo giudice, in caso di morte di un giudice o di parità di voti], si ordinava uno della prima [fila]; quindi uno della seconda passava nella prima, e uno della terza passava nella seconda; quindi si sceglieva uno della comunità e lo si collocava nella terza. Non sedeva però nel posto del suo predecessore, ma sedeva nel posto a lui conveniente [cioè l'ultimo, perché tutti avanzavano di uno]. 5. Come si incuteva timore ai testimoni che dovevano deporre in [processi di] sangue? Si introducevano e si intimorivano [dicendo loro]: Forse parlate per supposizione, per aver sentito dire, o di testimone in testimone, o [pensate]: abbiamo ascoltato persona degna di fede. O forse non sapete che noi vi scruoteremo con esami e con indagini? Sappiate che i processi di sangue non sono come i processi pecuniari; in processi pecuniari un uomo [falso testimone] paga il denaro [del danno] e si procaccia il perdono, ma in processi di sangue, del sangue, del sangue suo e del sangue dei suoi discendenti rimane responsabile lui fino alla fine del mondo. Infatti troviamo di Caino che uccide suo fratello, che è detto [Gen. 4,10]: «I sanguini di tuo fratello gridano». Non dice: «il sangue di tuo fratello», ma «i sanguini di tuo fratello»; cioè il sangue suo e il sangue dei suoi discendenti. Altra spiegazione [che non fa parte del discorso ma è stata interpolata dal redattore]: «I sanguini di tuo fratello» [in senso collettivo], perché il sangue era versato su legni e pietre. Perciò fu creato un uomo unico: per insegnarti che chi perde una vita sola tra gli uomini, il testo gli attribuisce come se avesse distrutto un pieno mondo, e chi mantiene una vita sola tra gli uomini, il testo gli attribuisce come se avesse mantenuto un pieno mondo. E anche [fu creato un uomo unico] per la pace delle creature, acciòché un uomo non possa dire al compagno: Mio padre è più grande di tuo padre. E acciòché gli eretici non possano dire: Diverse autorità supreme vi sono in cielo. E per mostrare la grandezza del Santo, benedetto sia; perché un uomo conia molte monete con lo stesso conio, e tutte sono uguali l'una all'altra; e il Re dei re, il Santo benedetto sia, improntò ogni uomo con lo stampo del primo uomo, eppure non uno di essi è uguale al suo compagno. Perciò anche ciascuno deve dire: Per me fu creato il mondo. Forse però voi [testimoni] direte: Perché dobbiamo [sporci] a questa ansia? Ma non fu forse già scritto: «Egli è un testimone, egli ha veduto o sa; se non lo riferisce [sconterà la sua iniquità]: Lev. 5,1]? Forse voi direte: perché dobbiamo assumere la responsabilità del sangue di quest'uomo? E non fu forse già scritto [Prov. 11,10]: «Per la perdizione dei malvagi c'è giubilo?»

Come si è detto, la pena capitale rientra nella concezione ebraica della giustizia, dato il fondamento biblico della giurisprudenza rabbinica: ora è noto che la Bibbia prevede la morte, anzi tre specie di morte, ossia lapidazione, abbruciamento e, in casi particolari di stranieri, impiccagione (cui il diritto talmudico aggiunge come quarta modalità la spada). Ma sono numerosi i testi rabbinici che sottolineano il carattere prevalentemente teorico e programmatico di queste eventualità. Per es., sul caso del figlio «testardo e ribelle» (Dt 21,18-21) da mettere a morte, il Talmud (*Sanhedrin* 17a) osserva che «ciò non è mai accaduto e mai accadrà», e che la legge ha un significato, diremmo noi, di ipotesi limite, che è meritorio discutere, non applicare. E anche a livello di discussione, la Mishnah (*Sanhedrin* 8,1-5), moltiplicando la casi-

stica, crea una procedura paralizzante. Tuttavia l'ipotesi violenta continua a travagliare i maestri, che cercano una spiegazione e concludendo la discussione con queste parole: «Il figlio testardo e ribelle è condannato per il suo avvenire. La Torah dice: "Muoia giusto [cioè prima di diventare omicida] e non muoia colpevole"; perché la morte degli empi è utile a loro [in quanto espiano e non peccano oltre] e utile al mondo» (*Sanhedrin* 8,5). Certo, per tutti noi che avversiamo la pena di morte, c'è una difficoltà ermeneutica in più, non solo a proposito della violenza biblica (*cherem*, vendette e punizioni inflitte a «personalità corporative», cioè a popoli, gruppi, discendenti ecc.), di cui non si tratta qui, ma anche della giurisprudenza rabbinica: si dovrebbero però riconoscere che una caratteristica del giudaismo è la «riluttanza alla morte» nel senso più ampio, anche extralegale, del termine, e un'altra è la posizione, molto più centrale che nelle nostre società, occupata dal *beth din*, il quale in certo senso trattiene la mano di Dio, ossia cerca l'applicazione più cauta e mite di quel diritto penale che, per definizione, fa parte della rivelazione.

Tratto da: Paolo De Benedetti, «La violenza e il giudaismo», in *Hermeneutica*, IV (1984), pp. 51-55.

## Autorità civili «ministri di Dio»?

[Romani 13, 3-4] Vuoi però non temere l'autorità? Fa' ciò che è bene e riceverai lode da essa. È infatti ministro di Dio a tuo vantaggio per il bene. Se invece hai compiuto ciò che è male, temi. Non è infatti senza motivo che essa porta la spada, giacché è ministro di Dio: castigherà nell'ira per colui che commette ciò che è male.

Paolo mi sorprende in queste frasi dal momento che chiama «ministro di Dio» l'autorità secolare e il giudice terreno; e questo lo dice non una volta sola, ma lo ripete una seconda e una terza. Io vorrei pertanto ricercare in che modo un giudice terreno possa essere ministro di Dio. Negli *Atti degli apostoli* troviamo scritto che gli apostoli, riunendosi insieme, stabilirono i precetti che avremmo dovuto osservare noi che abbiamo creduto a Cristo provenendo dai gentili. E in questi precetti sono contenute le seguenti parole: «Gli apostoli e i presbiteri ai fratelli che sono in Antiochia e in Siria e in Cilicia, a tutti coloro che hanno creduto provenendo dai gentili, salute. Poiché abbiamo udito che alcuni, senza nostro incarico, sono usciti da noi per turbarvi»<sup>1</sup>, e dopo poche parole è aggiunto: «È piaciuto dunque allo Spirito santo e a noi di non imporvi alcun peso oltre a questi che sono necessari: che vi asteniate da quanto viene immolato agli idoli, dal sangue e dagli animali soffocati e dalla fornicazione, e guardandovi da tali cose agirete bene. Salute»<sup>2</sup>. Dunque in questi precetti, nei

quali si dice che non si deve imporre alcun peso a coloro che credono provenendo dalla gentilità se non di astenersi da quanto viene immolato agli idoli e dal sangue e dagli animali soffocati e dalla fornicazione, non sono proibiti né l'omicidio né l'adulterio né il furto né l'accoppiamento fra gli uomini né gli altri crimini che vengono puniti dalle leggi divine e umane. Ora, se si dice ai cristiani che devono essere osservati solamente quei precetti che sopra ha ricordato, sembrerà che riguardo agli altri sia stata data loro licenza. Tu guarda invece l'ordine stabilito dallo Spirito santo: poiché tutti gli altri crimini sono puniti dalle leggi secolari e sembrava superfluo che ora fossero proibite da una legge divina quelle azioni che vengono castigate a sufficienza dalla legge umana, egli stabilisce ordini solamente per quelle azioni a proposito delle quali la legge umana non aveva detto nulla e che sembravano convenire alla religione. Da ciò appare che un giudice terreno mette in esecuzione la parte più grande della legge di Dio. Tutti i delitti infatti che Dio vuole che siano puniti, ha voluto che lo siano non per mezzo dei sacerdoti e dei capi delle chiese, ma per mezzo di un giudice terreno. E Paolo, conoscendo bene ciò, giustamente chiama questi «ministri di Dio» e «castigatore» nei confronti di «colui che commette ciò che è male»<sup>3</sup>. Quanto poi Paolo dice dell'autorità: «Fa' ciò che è bene e riceverai lode da essa»<sup>4</sup>, mi sembra che si debba esaminare in maniera più profonda. Non è infatti consuetudine per le autorità secolari lodare coloro che non si sono macchiati di crimini: senza dubbio esse puniscono sì i peccatori, ma non hanno assolutamente l'abitudine di lodare chi non pecca. Vediamo però se per caso Paolo, anche quando sembra impartire insegnamenti morali, non tralasci di inserire sempre anche qualcosa di relativo ai misteri. Difatti, sapendo che «tutti quelli che hanno peccato nella legge, saranno giudicati mediante la legge»<sup>5</sup> e che nel giudizio tale legge rimprovererà certamente ciascuno in base a come ha vissuto (ed abbiamo mostrato che lo Spirito santo in molti casi ha lasciato spazio alla legge umana), è certo dunque che nel giorno del giudizio chi non avrà commesso nulla contro le leggi stabilite, anche da queste avrà lode presso Dio, quando dal Signore gli verrà detto: «Bene, servo buone e fedele, sei stato fedele sul poco, ti darò autorità su molto»<sup>6</sup>. Tuttavia occorre sapere che «la legge non fu posta per il giusto, ma per gli ingiusti e i ribelli, i malvagi, gli omicidi, gli impuri, gli spergiuri, e tutti gli altri di questo tipo»<sup>7</sup>. Sono essi infatti ad aver timore della legge. Chi invece fa il bene, ossia chi compie ciò che è buono non per timore della legge ma per amore del bene, costui ormai non vive sotto la legge della lettera, ma sotto la legge dello spirito.

<sup>1</sup> At 15,23-24; <sup>2</sup> At 15,28-29; <sup>3</sup> Rom 13,5; <sup>4</sup> Rom 13,3; <sup>5</sup> Rom 2,12; <sup>6</sup> Mt 25,21; <sup>7</sup> 1 Tm 1,9.

Tratto da: Origene, *Commentario alla lettera ai Romani*, a cura di Francesca Cochini, Libro IX, cap. XXVIII, vol. II, Marietti, Genova 1986, pp. 125-127).