

Questa riflessione sui dati biblici sarà articolata in tre precise tappe. La prima è data da una sintetica ricognizione dei termini del perdono. La seconda renderà conto di un istituto dell'Antico Testamento: il rib. La terza disegnerà una sorta di itinerario, attraverso una sintetica disamina di alcuni brani biblici, significativi per il tema del perdono. L'individuazione di questi brani non sarà legata esclusivamente alla ricorrenza in essi dei precisi termini indicanti il perdono, ma piuttosto a quello che essi possono ben rappresentare in ordine alle linee di mentalità e di sviluppo dello stesso perdono, offrendo così un percorso che renda ragione della globalità e del dinamismo del cammino del perdono. Così intesa, questa terza tappa rappresenta quasi lo schema di una possibile catechesi biblica sul perdono.

1.1.1 termini del perdono

All'interno dell'Antico Testamento il perdono, presenta i relativi significati di "copertura" di una colpa tramite un atto di risarcimento e quindi espiazione, di "redenzione, riscatto" e di "liberare uno schiavo, riscuotere, salvare". Questi significati, per la gran parte appartenenti al vocabolario giuridico, di ordine sia privatistico sia pubblicistico, vengono poi arricchiti di significato quando il soggetto è Dio e l'oggetto è il popolo d'Israele o il singolo fedele. E così il perdono diventa grazia, riconciliazione e redenzione, che richiedono un preciso movimento di conversione da parte del fedele.

Molte volte il perdono viene dato grazie alla presenza dei **riti espiatori** (cfr. Lv 4,31), intesi non tanto nel loro carattere psicologico, estrinseco alla logica del perdono, ma appunto come precisi strumenti del perdono di Dio. Accanto o inclusa a questi riti espiatori è pure prevista una **confessione dei peccati** (cfr. Lv5,5; 16,21) per evitare il rischio della esteriorità o del ritualismo magico. Nelle preghiere, soprattutto dei salmi, risulta evidente che il perdono che Dio dà all'uomo è motivato, dalla **grandezza del suo nome** (cfr. Sai 25,11) e della **sua rivelazione**. Il perdono, **appartenendo intrinsecamente a Dio** (cfr. Sai 86,5; 130,4), diventa così il luogo di una sua specifica manifestazione **capace di guarire** (cfr. Sai 103,3). Esso procede di pari passo con il riconoscimento che **Dio è misericordia**. Il perdono, però, ha a che fare con la **durezza del cuore degli uomini**. Ecco il motivo per cui non sempre si manifesta come cancellazione dei peccati, ma piuttosto come differimento della punizione divina (cfr. Am 7,2-3). Si tratta, con tutta evidenza, di una scelta pedagogica di **Dio che vuole che il suo popolo sia consapevole dei suoi sbagli e vi ponga rimedio**. Postergare i tempi del castigo è così un modo per aiutare il popolo ad **essere consapevole dei suoi peccati e, quindi, a mettersi in cammino di conversione**. Dio, allora, rimane sempre pronto a perdonare o a mostrare misericordia (cfr. Is 55,7) sia a fronte di una penitenza del popolo, che mostri segni di consapevole ravvedimento (cfr. Ger. 36,3) sia in presenza di un solo giusto (cfr. Ger. 5,1). Con Ger. 31,34 (ma anche 33,8) il perdono acquista la valenza di promessa escatologica collegata all'esistenza di una nuova alleanza.

Nel *greco biblico della LXX* il verbo *aphiemi* viene usato con gli stessi significati che ha nel greco profano. Ancora relativamente raro è il suo impiego nel senso di «perdonare». Rispetto al greco profano si passa, in questo caso, da un orizzonte giuridico non religioso al significato religioso di perdono, espiazione, remissione dei peccati, per lo più in ambiente culturale (ad esempio nel contesto della festa del Kippur). Dei 50 passi, in cui compare *aphesis*, ben 22 riguardano l'anno giubilare, in cui si condonavano i debiti (Lev 25 e 27). Al contrario del greco profano, nel greco biblico il soggetto è sempre Dio e mai l'uomo. Nel *Nuovo Testamento* diviene molto più frequente l'impiego di *aphiemi* e *aphesis* nel senso di «perdonare/perdono». Il verbo *aphiemi* vi ricorre 142 volte [...]Se le ricorrenze di *aphiemi* col senso di «perdonare» sono solo un terzo delle complessive 142, il sostantivo *aphesis* invece significa quasi sempre «perdono»: 15 su 17 volte che ricorre.¹

Nel Nuovo Testamento, i termini più utilizzati, rivestono originariamente il significato giuridico di togliere, rimuovere, liberare, abbandonare, permettere. A partire da questi termini è possibile rintracciare alcuni importanti dati teologici, che di seguito si elencano:

¹ G. SEGALLA, *Perdono «cristiano» e correzione fraterna nella comunità di «Matteo»*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono*, 24-25 passim.

- a. ciò che veniva detto solo di Dio, in ordine al potere di perdonare, ora viene affermato anche di Gesù di Nazareth;
- b. vi è un legame profondo che s'instaura tra il potere di Gesù di fare guarigioni e quello del perdono, tra guarigione fisica e spirituale, aprendo così la strada al valore terapeutico del perdono e alla concezione unitaria - soma-psico-pneumatica - della persona umana;
- c. si rintraccia un'intrinseca relazione tra il potere del perdono di Gesù e quello analogo richiesto come imperativo alla comunità cristiana, in modo tale che si possa così parlare del perdono come l'unico potere dato da Gesù Cristo alla stessa comunità cristiana;²
- d. continua ad essere affermato il rapporto tra perdono dei peccati e conversione, per il quale s'instaura tra i due una profonda, reciproca e circolare interazione, che vede il perdono dei peccati come causa della conversione ma anche la conversione come causa del perdono dei peccati;
- e. il perdono dei peccati è inteso come dono per eccellenza del Signore risorto, che dice la gratuità del perdono di Dio, ma anche la sua caratteristica pasquale di passaggio dalla morte alla vita;
- f. la Chiesa non è una "società" di puri e di perfetti, ma di peccatori in cammino che esercitano tra di loro il perdono di Dio e la correzione fraterna, l'atteggiamento sbagliato è quello del porsi con superbia al di sopra del fratello e non accanto.

1.3. Un itinerario biblico

1.3.1. Dall'icona di Giona...

La parabola edificante della storia di Giona può ben introdurre il tema di questo itinerario.

Dio ha dovuto faticare non poco per convincere Giona ad annunciare agli abitanti di Ninive il suo duro giudizio verso quella città. Giona, che pure non voleva obbedire a Dio, tuttavia si rende finalmente disponibile a questo compito. Quando i niniviti, udita la predicazione del profeta, si sono pentiti del male commesso, Dio ha revocato il suo giudizio. Giona, però, è rimasto molto contrariato con Dio, sentendosi preso in giro da Lui. Come se questo cambiamento d'idea da parte di Dio compromettesse l'onorabilità della parola che egli aveva indirizzata ai niniviti. Giona non riesce così a capire questo atteggiamento di Dio e si sdegna con Lui: **«So che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore e che ti ravvedi riguardo al male minacciato. Or dunque Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere» (Gio 4,2-3)**. Ci vorrà la forza convincente del paragone che Dio gli presenta tra la pietà che Giona avverte per la fine della pianta di ricino, che una notte fiorisce e una notte dissecca, e la pietà di Lui per Ninive, che ha ben più di centoventimila abitanti, per mostrare le motivazioni profonde dell'agire dello stesso Dio. **Alla testarda "giustizia" di Giona, ripiena di quel senso dell'onore, che lo rinchiude nella solitudine del suo sdegno, si contrappone così il giusto giudizio di Dio, che nutrendosi della sua pietà e compassione, offre il perdono e lo motiva appunto come giusto.**

Così si chiude questo piccolo libro (appena 4 capitoli), senza che, però, ci sia alcuna risposta da parte di Giona. Ed ecco che, come per la parabola lucana dei due fratelli o del padre misericordioso (Le 15), anche qui non c'è risposta all'intervento di Dio. Sembra che l'uomo sia sordo alla sua compassione.

Ma in nome di che cosa?

In nome di una giustizia che esclude la pietà e la compassione. In nome di una giustizia che si aggrappa ad una certa logica di eguaglianza, che sembra avere la meglio sui più sfumati ed incerti concetti di pietà, compassione, perdono.

² Vi è uno strettissimo legame tra perdono e comunità cristiana. Il perdono ha un tratto cristiano, infatti, «quando la comunità è conscia di aver ricevuto il perdono offerto da Dio agli uomini mediante la salvezza operata da Gesù. Essa annunzia che Gesù stesso ha largito tale perdono (Me 2,5ss. par.) e così possiede e largisce il perdono essa stessa in lui (Col 1,14; Ef 1,7; At 13,38), nel nome di lui (Le 24,47; At 10,43; IGv 2,12), per incarico di lui (Io. 20,23), specialmente nel battesimo (At 2,38; Eb 6,1s; cfr. Me 1,14 par.) e nella celebrazione eucaristica (Mt 26,28)» (R. BULTMANN, *àrpîrjfl, àrpeait, naplEfl, nàpeaic,*; in F. KITTEL (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, voi. I, Paideia, Brescia, 1965, colli. 1359-1360).

1.3.2. ...attraverso parabole, detti, incontri di Gesù...

È nella prassi e nel messaggio di Gesù di Nazareth che il tema del perdono riceve una particolare luce. Diventa, pertanto, importante radicare la riflessione biblica soprattutto nella memoria di Gesù. I brani, di seguito commentati,³ vogliono offrire un piccolo ma significativo spaccato dei detti, delle parabole e degli incontri di Gesù. Attraverso di essi si vuole cercare di raggiungere la mentalità di Gesù, rivelativa del volto misericordioso del Padre. L'inizio di questo percorso è affidato alla splendida parabola del buon samaritano, che permette subito al lettore di entrare in contatto con il tema-madre della compassione. Questa parabola, pur non parlando direttamente del perdono, risulta tuttavia decisiva per la sua comprensione perché la compassione è appunto la matrice del perdono.

1.3.2.1. LA PARABOLA DEL BUON SAMARITANO E LA COMPASSIONE⁴

Ed ecco, un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova e chiese: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?». Gesù gli disse: «Che cosa sta scritto nella Legge? Come leggi?». Costui rispose: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente, e il prossimo tuo come te stesso». E Gesù: «Hai risposto bene: fa' questo e vivrai». Ma quello, volendo giustificarsi, disse a Gesù: «E chi è il mio prossimo?». Gesù riprese: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e cadde nelle mani dei briganti che gli portarono via tutto, lo percossero a sangue e se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e, quando lo vide, passò oltre. Anche un levita, giunto in quel luogo, vide e passò oltre. Invece un samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo e si prese cura di lui. Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all'albergatore, dicendo: "Abbi cura di lui; ciò che spenderai in più, te lo ripagherò al mio ritorno". Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di chi è caduto nelle mani dei briganti? Quello rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Gesù gli disse: «Va' e anche tu fa' lo stesso». (Le 10,25-37)

All'interno del Vangelo di Luca è inserita la narrazione di una delle parabole più famose di tutti i Vangeli: il buon samaritano. È interessante notare, già a livello della storia dell'interpretazione del testo, che nella tradizionale catechesi s'intendeva questa parabola come fondativa del dover di fare del bene al prossimo. Il prossimo, si diceva, è ogni uomo che s'incontra, ma soprattutto chi è povero e maltrattato. Nei confronti del prossimo si aveva così l'obbligo d'intervenire. Si cadeva però, quasi senza rendersene conto, nella trappola posta dal dottore della Legge a Gesù: «E chi è il mio prossimo?» (Le 10,29). E invece - lo sappiamo bene - la parabola dice con chiarezza che è il samaritano «il prossimo di colui che è incappato nei briganti» (Le 10,36). Questo dato taglia alla radice ogni possibile distinzione oggettiva tra prossimo e non-prossimo o lontano. Taglia alla radice la domanda del dottore della Legge. Semmai si dovesse porre ancora questa domanda-distinzione, si dovrebbe riflettere bene sulla rivoluzione copernicana operata da Gesù di Nazareth. Finché si rimane, infatti, nella considerazione oggettiva di chi è il prossimo ci sarà sempre chi è ritenuto prossimo (superlativo assoluto di vicino) e chi invece non lo è. Gesù di Nazareth propone allora una svolta centrata sul soggetto: non tanto chi è il mio prossimo, ma se sono o non sono prossimo di ogni uomo che incontro. Questa svolta permette ad ogni uomo di scendere nella profondità dell'anima umana, alla ricerca dei veri motivi soggettivi che giustificano la discriminazione tra prossimo e nonprossimo.

Ma nella parabola c'è di più. C'è una parola, infatti, che è **una parola-chiave: la compassione**. Essa è detta da Gesù. Il dottore della Legge, ben rimandandogliela, la interpreta **come misericordia**. Gesù la dice per far capire ciò che spinge il samaritano ad interessarsi ed aver cura dell'uomo incappato nei briganti. Il dottore della

³ Nel commento dei brani si sono tenuti presenti alcuni ben noti commentari. Per brevità, se ne indica qui solo uno per ciascuno dei vangeli utilizzati: D. J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, LDC, Leumann (TO) 2005; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2001³; X.-L. DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990.

⁴ Questo paragrafo è sostanzialmente tratto da C. TORCIVIA, *E se domani... Oltre le paure di un cristianesimo nostalgico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 107-114.

Legge mostra così un'ottima capacità di comprensione della domanda postagli da Gesù, dicendo che il prossimo è «**chi ha avuto misericordia di lui**» (Le 10,37). Sia Gesù sia il dottore della Legge, che appunto ben comprende il pensiero di Gesù, rinviano a questa identificazione: **prossimo è colui che prova compassione, chi è dentro una mentalità di misericordia.**

Il dato, così offerto, mette in discussione tutto quell'impianto esortativo, ancor oggi presente sia nella pastorale sia nella spiritualità, che invita a far leva sulla volontà personale per superare ogni ostacolo in ordine al comando dell'amore del prossimo. Non si tratta, infatti, di smuovere la volontà per rimuovere appunto gli ostacoli, ma piuttosto di maturare dentro di sé la compassione, che è la causa dinamica del farsi prossimo, il motivo per cui si diventa prossimo di tutte le persone che s'incontrano, entrando così in una mentalità di misericordia.

Ma cosa significa parlare oggi di compassione?

Non è forse un termine troppo desueto o, addirittura, condizionato da accezioni negative che il passato ci ha consegnato?

Dal punto di vista antropologico essa **implica il riconoscimento dell'altro visto nel suo essere radicalmente fragile, vulnerabile, ferito, scoperto, nudo.** Si manifesta come una sorta di energia prorompente che coglie l'uomo quasi d'improvviso e sembra possederlo tutto. In questo senso è una forza che l'uomo subisce. Produce un duplice effetto: evita che l'uomo si rinchioda nel cantuccio del proprio *angolo-privacy* e lo spinge con forza ad agire a favore dell'altro. La sua presenza si connota, allora, come un'emozione profonda (mai superficiale) che crea, in chi la prova, il legame con la situazione umana vista/sentita e che fa montare una profonda e salutare rabbia. È proprio questa rabbia (o in ogni caso una mentalità di non-rassegnazione) che spinge ad agire. La compassione implica così un doppio movimento: subire e agire (il significato "doppio" del termine "*pathos*", già richiamato, che è all'origine di "com-passione"). **È una forza, quindi, che mette in movimento, capace di liberare se stesso e l'altro, di diventare paradigma per ogni relazione di cura, di creare aggregazioni, relazioni umane significative.**

Nell'ebraico biblico la compassione viene sintetizzata dall'immagine delle viscere. È interessante notare che nell'AT si parli delle *viscere* di Dio. Dio si sente così intimamente coinvolto da alcune situazioni umane, le subisce così profondamente in Lui, da mettere in gioco la sua funzione femminile sia nei termini della comprensione-vicinanza sia nei termini dell'azione. Si noti che quest'azione di Dio è sempre connotata dal complemento di specificazione "di misericordia". All'interno del NT si utilizzano due verbi: Il primo verbo (che ancora oggi si utilizza nella liturgia - *Kyrie eleison* - ma anche nel termine "elemosina") viene usato per indicare azioni di misericordia e richieste di venire in soccorso, di avere pietà. Si tratta di un verbo che si usa nei rapporti sia tra Dio e uomo sia tra uomo e uomo. Il secondo verbo significa "essere preso nelle viscere, sentire compassione". Sembra che, pur a fronte di una mentalità di misericordia richiesta sempre a tutti, questo specifico modo di "sentire compassione" sia una caratteristica divina, che implica un fortissimo coinvolgimento da parte di Dio e permette all'uomo di uscire da se stesso. Il credente, l'uomo che ha accolto la logica della misericordia, il "buon samaritano", può riceverla in dono.

Alla luce di ciò, si può ancor più apprezzare il significato positivo della compassione. **Essa permette ad ognuno di uscire dal proprio io per far spazio all'altro. Coglie l'altro (anche l'Altro di Dio) come un dono, che è scoperto dentro lo spazio del proprio sé.** Si mette così in moto una dinamica estremamente interessante, in cui il *cum*, che linguisticamente precede il *pathos*, non è il frutto di un accordo convenzionale, un contratto tra le persone, ma di una relazione profonda tra l'io e il tu, che è già data dentro lo spazio del singolo io.

Ed è la vulnerabilità la sola cosa che fa entrare in azione la compassione. La vulnerabilità della persona vista/sentita, ma anche la vulnerabilità propria accettata e attraversata dall'altrui vulnerabilità. Non c'è più bisogno di difendersi dall'altrui sofferenza per evitare di essere posto davanti alla propria sofferenza, perché la compassione crea un ponte ben attraversabile. **Non si sta soffrendo al posto dell'altro o proiettando la propria sofferenza verso l'altro. Si sta soffrendo con l'altro, che viene ricevuto-accettato**

nella propria interiorità. Sembra, ancora una volta, che solo uno stato di debolezza-vulnerabilità,⁵ vissuto con le logiche della misericordia, possa essere il vero luogo di generazione della relazione - interiore ed esteriore - che porta al *cum*. Una relazione che sfocia nella liberazione-salvezza, nella gioia di stare insieme (cfr. la parabola del padre misericordioso in Le 15,11-32).

La compassione, infine, non implica la dinamica dell'amicizia e dell'amore romantico (coinvolgimento emotivo, complicità, condivisione della vita, progettualità insieme...). **Il "samaritano", infatti, prosegue per la sua strada e affida ad un albergatore - figura della Chiesa - il resto delle cure (da lui stesso pagate) verso il ferito.** La compassione è, allora, esercizio della grammatica-sintassi di base (globalmente ed olisticamente intesa: intelligenza, emozione, volontà) dell'umanità: **grazie ad una debolezza/ vulnerabilità vista e sentita si fa un percorso interiore che abitua ciascuno a considerarsi prossimo delle persone che s'incontrano, senza che queste persone possano avere un particolare significato emotivo/progettuale per la propria esistenza.**

Questa dimensione della compassione-misericordia non si attua solo nei confronti del male fisico subito, ma anche nei confronti del male morale e quindi di tutti i peccatori, anche di quelli che lo sono per mestiere.

1.3.2.2. I PECCATORI PUBBLICI⁶

Andando via di là, Gesù vide un uomo, chiamato Matteo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi». Ed egli si alzò e lo seguì. Mentre sedeva a tavola nella casa, sopraggiunsero molti pubblicani e peccatori e se ne stavano a tavola con Gesù e con i suoi discepoli. Vedendo ciò, i farisei dicevano ai suoi discepoli: «Come mai il vostro maestro mangia insieme ai pubblicani e ai peccatori?». Udito questo, disse: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Andate a imparare che cosa vuol dire: Misericordia io voglio e non sacrificio. Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori».

(Mt 9,9-13)

Si tratta del brano che narra la vocazione di Matteo il pubblicano. Accanto all'unico e sobrio versetto che narra la sua vocazione, Matteo aggiunge altri versetti in cui viene raccontato l'episodio in cui Gesù, invitato alla mensa dello stesso Matteo, mangia assieme ai suoi colleghi pubblicani ed altri peccatori. Questa cena crea scandalo tra i farisei. Essi, infatti, non riescono a tollerare che Gesù, un maestro di fama che accompagna la sua predicazione del regno di Dio con i miracoli, abbia queste cadute di stile. La separazione, infatti, tra puri ed impuri, tra giusti e peccatori deve essere netta e ben visibile. Si tratta, poi, in questo caso di peccatori pubblici, che compiono il loro peccato per mestiere. Non possono certamente essere paragonati alla gente per bene che può avere sì qualche caduta, ma solo in forza di qualche sbaglio occasionale, che in fondo capita a tutti. Questi comportamenti di Gesù dovevano, pertanto, lasciar di stucco le persone, anche le migliori del suo tempo. Gesù, d'altro canto, non poneva in essere questi gesti per spirito di provocazione o di trasgressione. Il suo intento era un altro. Si trattava, infatti, di mostrare la sua personale trasparenza nei confronti di Dio, che già in Os 6,6 come anche in Am 5,21, aveva chiaramente affermato il ribaltamento della logica sacrificale e di quella legalistica (cfr. Mt 12,7) a favore della logica della misericordia. Il volto di Dio, rivelato da Gesù, è quello dell'amore che risana e guarisce. La convivialità con i peccatori è il segno più chiaro non solo dell'accettazione di questi uomini e del riconoscimento della loro dignità, ma soprattutto della prossimità gioiosa di Dio verso ogni uomo. Perciò, questa convivialità ha una portata fortemente rivelatrice. È necessario, allora, che Gesù la ponga in essere.

Così avviene anche per le pubbliche peccatrici: le prostitute.

⁵ Dice giustamente la teologa pratica Lytta Basset: «Se la vicinanza con il ferito non gli dà fastidio, forse è proprio perché ha provato sulla sua pelle il dolore del rigetto e dell'ingiustizia. L'altro, lo si lascia entrare nelle proprie viscere quando non si ha più nulla da perdere, quando si è accettata la propria miseria al punto che quella dell'altro non è più una minaccia» (*Una giotta insolita: le viscere si aprono*, in L. BASSET (a cura di), *Aprirsi alla compassione*, EMP, Padova 2012, 67)

⁶ Le riflessioni che seguono fino alla fine di tutto il paragrafo 3 sono modificazioni e ampliamenti di quanto già da me scritto in *Oltre la logica retributiva: il ruolo del perdono*, in L. BRUNI - G. FALDETTA (edd.), *Il dono*, 86-93.

Uno dei farisei lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola. Ed ecco una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, portò un vaso di profumo; stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo. Vedendo questo il fariseo che l'aveva invitato disse tra sé: «Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è, e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice!». Gesù allora gli disse: «Simone, ho da dirti qualcosa». Ed egli rispose: «Di' pure, maestro». «Un creditore aveva due debitori: uno gli doveva cinquecento denari, l'altro cinquanta. Non avendo essi di che restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi di loro dunque lo amerà di più?». Simone rispose: «Suppongo sia colui al quale ha condonato di più». Gli disse Gesù: «Hai giudicato bene». E volgendosi verso la donna, disse a Simone: «Vedi questa donna? Sono entrato nella tua casa e tu non mi hai dato l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Tu non mi hai dato un bacio; lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi. Tu non hai unto con olio il mio capo, lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo. Per questo io ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco». Poi disse a lei: «I tuoi peccati sono perdonati». Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: «Chi è costui che perdona anche i peccati?». Ma egli disse alla donna: «La tua fede ti ha salvata; va' in pace!». (Le 7,36-50)

Questo brano pone esplicitamente il senso del perdono e di chi ha l'autorità di perdonare. Il brano è plastico. Gesù è invitato a mangiare a casa di un certo Simone il fariseo ed entra una prostituta che compie alcuni gesti strani. La presenza di questa donna e dei suoi gesti scandalizza Simone: non si sarebbe mai aspettato che un *rabbi* affermato e autorevole come Gesù potesse accettare una simile situazione. Sembra un discorso normale ed ancora attuale. Simone rappresenta la mentalità di molti uomini. Tuttavia, c'è qualcosa che non funziona nel ragionamento di Simone. Gesù, infatti, denuncia una non-pratica di accoglienza/ospitalità in Simone ed oppone ad essa l'eloquenza dei gesti della donna. Il significato di questa profonda diversità di comportamenti sta nel rapporto perdono-amore. E qui vi è il centro del brano, raccontato dalla micro-parabola di Gesù e dal commento che segue. C'è una profonda circolarità tra amore e perdono. Dall'esperienza di essere stati perdonati nasce l'amore e la gratitudine. La pratica e l'intensità dell'amore attira il perdono. Nessuno dei due può essere da solo causa per l'altro in forza del loro rapporto intrinsecamente circolare. Vi è così un nesso profondo ed intrinseco tra amore e perdono. In effetti, l'incapacità di perdono è cartina di tornasole di una situazione di non-amore o di un amore tradito, che ha bisogno di leccarsi le ferite. È altresì vero che una persona, che si è sentita perdonata nel profondo, vive un'esperienza di rinascita: tutto il suo essere fibrilla di gioia intensa ed incontenibile. L'amore-perdono è allora una realtà umanissima e capace di rivelare all'uomo alcuni sensi profondi della propria esistenza. Spezzando il circolo vizioso della retribuzione, rivela all'uomo la possibilità di continue rinascite esistenziali e diventa terapeutico per i diversi blocchi che appaiono nel corso della vita. La relazione, che l'amore-perdono rivela e crea, manifesta che solo attraverso il riconoscimento del legame è possibile uscire dalla logica retributiva. Il riconoscimento di questo legame universale così forte non permette più la distinzione tra amici e nemici: tutti vanno amati con eguale misura.

1.3.2.3. L'AMORE DEI NEMICI

Ma a voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male. A chi ti percuote sulla guancia, offri anche l'altra; a chi ti strappa il mantello, non rifiutare la tunica. Da' a chiunque ti chiede; a chi prende le cose tue, non chiederle indietro. E come volete gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro. Se amate quelli che vi amano, quale gratitudine vi è dovuta? [lett.: quale grazia è a voi?] Anche i peccatori fanno lo stesso. E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a color da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla [lett.: senza avere nulla di ritorno], e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi. (Le 6,27-35)

L'amore verso i nemici è qui inteso come amore gratuito, senza "avere nulla di ritorno" (v. 35). La forza di quest'amore, che non solo non chiede reciprocità ma è anche capace di sopportare il male subito, consiste nel radicamento nell'esperienza fondativa della grazia di Dio. È qui altamente significativo che l'ultima versione CEI della Bibbia, sopra riportata, traduca con "quale gratitudine vi è dovuta?" l'espressione greca "*poia umin charis estin?*", che letteralmente significa "quale grazia è a voi?" (si può tradurre meglio in linguaggio corrente: "qual è l'esperienza di grazia/relazione con Dio che voi fate?"). La precedente traduzione traduceva con "merito" il termine attuale "gratitudine". In ogni caso, sia l'uno che l'altro rimandano ad un'unica mentalità legata all'azione meritoria che produce come premio la gratitudine da parte di Dio (sottinteso). Risulterebbe quindi ancora forte la logica retributiva, soprattutto perché si ritiene esistenzialmente molto difficile se non impossibile l'amore dei nemici. È ovvio, pertanto, che appaia la logica del merito, che così giustifica l'eccezionalità dell'azione e il meritato premio futuro. Ora, se è pure possibile rintracciare in questo brano l'idea di un premio futuro, che coincide con il diventare/essere figli dell'Altissimo e quindi non con connotati cosali ma legato all'ontologia esistenziale dello stesso credente, tuttavia la forza di questo stesso brano si fonda sul passato che si rende presente. L'esperienza che si è fatta e si continua a fare di Dio, infatti, è un'esperienza di un Dio che fa piovere e sorgere il sole sui giusti e sugli ingiusti, di un Dio incontrato cioè nella imparzialità della sua azione verso gli uomini.⁷ Se, allora, non si pratica l'amore dei nemici, il problema è quale sia l'esperienza concreta che il credente fa della grazia di Dio. Se egli cioè incontra, già all'interno della propria struttura relazionale di credente, un Dio che "è benevolo verso gli ingrati e i malvagi", un Dio che innanzitutto lo ha perdonato, com'è possibile che, poi, tutto questo non emerga nella concretezza della sua prassi? Ci si deve, allora, seriamente interrogare sulla qualità e profondità dell'interiorizzazione di questo volto di Dio.

A questi brani del Vangelo fa eco un importante brano di Paolo, che qui si riporta per la sua consonanza al brano precedente.

Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite. Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto. Abbiate i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri; non nutrite desideri di grandezza, volgetevi piuttosto a ciò che umile. Non stimatevi sapienti da voi stessi. Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti. Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina.⁸ Sta scritto infatti: Spetta a me fare giustizia, io darò a ciascuno il suo,⁹ dice il Signore. Al contrario: se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo.¹⁰ Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene. (Rm 12,14-21)

Non ci si può far giustizia da se stessi, perché questa è soltanto una vendetta mascherata da giustizia. Già infatti per il Primo Testamento è così ardua e complessa la giustizia, che risulta una prerogativa che Dio riserva a sé. L'avocazione a Dio della logica del farsi giustizia da sé non deve però far pensare a un Dio vendicatore. Dio, infatti, vieta questa giustizia/vendetta agli uomini perché essi sono incapaci di comprendere la vera giustizia, svestita dai sentimenti di vendetta. Non solo. Questo suo avocare a sé la giustizia permette allo stesso

⁷ Così la riformulazione matteaana dell'amore dei nemici: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli

; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Voi dunque siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,43-48). L'accento è posto qui sull'idea che la comunità cristiana, in forza del suo essere la comunità del Signore Gesù e quindi del suo tendere alla perfezione-santità del Padre, deve distinguersi dai "pagani" e dai "pubblicani". La ricompensa di cui parla Matteo non è, allora, il premio per un'azione giusta, magari da riservare *post-mortem*, ma piuttosto la responsabilità insita in ogni azione. Se si compie un'azione, davanti a chi la si compie? Davanti agli altri, a se stessi, a Dio? Qual è cioè il livello di relazionalità e di responsabilità che l'azione contiene in sé? Nel caso specifico di Matteo, il compiere un'azione davanti agli uomini è sinonimo di vanagloria, d'ipocrisia, così come affermerà nel capitolo seguente. Il farlo davanti a Dio e nel segreto garantisce l'autenticità intrinseca all'azione stessa. La ricompensa che, allora, viene da Dio è il riconoscimento che Dio stesso esercita verso un'azione corretta, compiuta nell'autenticità di un atteggiamento interiore buono.

9. Cfr. Pr 20,22; Lv 19,18.

10. Cfr. Dt 32,35.

¹⁰ Pr 25,21-22: «Se il tuo nemico ha fame, dagli pane da mangiare, se ha sete dagli acqua da bere; perché così ammasserai carboni ardenti sul suo capo e il Signore ti ricompenserà».

Dio di manifestare con forza il suo ruolo di garante dell'Origine nei confronti del legame della fraternità. Questo legame, una volta riconosciuto, fa da contenitore alla spirale del male che chiama altro male e si dimostra più forte del male subito.¹¹ Occorre, quindi, spezzare il circolo del male: non si può rendere male per male, ma bisogna vincere con il bene il male. Anche nel caso in cui si subisce il male ingiustamente.¹² Vale, invece, la pena di far sempre il bene, perché esso è l'unica realtà che può vincere il male, in quanto riesce a sorprendere-confondere chi opera il male: perché mai, infatti, colui che ha subito da me il male agisce bene nei miei confronti? Se c'è allora una possibilità di conversione, di cambiamento di mentalità, non può che essere generata dal bene operato ad oltranza, ad onta di ogni male subito.

È evidente che questa logica profondamente inclusiva mette al bando l'apparente giusta ovvietà della pratica dell'esclusione del peccatore.

1.3.2.4. L'ESCLUSIONE DEL PECCATORE

«Che cosa vi pare? Se un uomo ha cento pecore e una di loro si smarrisce, non lascerà le novantanove sui monti e andrà a cercare quella che si è smarrita? In verità, io vi dico: se riesce a trovarla, si rallegrerà per quella più che per le novantanove che non si erano smarrite. Così è la volontà del Padre vostro che è nei cieli, che neanche uno di questi piccoli si perda. Se il tuo fratello commetterà una colpa contro di te, va' ed ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ascolterà, prendi ancora con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano. In verità vi dico: tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo. In verità io vi dico ancora: se due di voi sulla terra si metteranno d'accordo per chiedere qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli gliela concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono in mezzo a loro». Allora Pietro gli si avvicinò e gli disse: «Signore, se il mio fratello commette colpe contro di me, quante volte dovrò perdonargli? Fino a sette volte?». E Gesù gli rispose: «Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette». (Mt 18,12-22)

Questa serie di detti di Gesù, assemblati dall'evangelista Matteo nel capitolo 18, danno l'idea della tensione che s'instaura tra il perdono e la correzione fraterna. La mentalità di fondo, qui presentata, è che Dio non ha alcuna intenzione di trascurare nessuno, neanche una "pecora". Il suo atteggiamento interiore è, allora, totalmente includente e mai escludente. La comunità cristiana è posta di fronte a questa visione di Dio e di questa deve far memoria. Non può, pertanto, restare in logiche perbenistiche: essa è chiamata a perdonare

¹¹ Molto significativo per il nostro tema, in forza della sua struttura narrativa, il seguente brano: «I fratelli di Giuseppe cominciarono ad aver paura, dato che il loro padre era morto, e dissero: "Chissà se Giuseppe non ci tratterà da nemici e non ci renderà tutto il male che noi gli abbiamo fatto?" Allora mandarono a dire a Giuseppe: "Tuo padre prima di morire ha dato quest'ordine: Direte a Giuseppe: Perdona il delitto dei tuoi fratelli e il loro peccato, perché ti hanno fatto del male! Perdona dunque il delitto dei servi di Dio di tuo padre!". Giuseppe pianse quando gli si parlò così. E i suoi fratelli andarono e si gettarono a terra davanti a lui e dissero: "Eccoci tuoi schiavi!". Ma Giuseppe disse loro: "Non temete. Sono io forse al posto di Dio? Se voi avevate pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso. Dunque non temete, io provvederò al sostentamento per voi e per i vostri bambini"» (Gen 50,15-21).

¹² IPt 3,13-17: «E chi potrà farvi del male, se sarete ferventi nel bene? Se poi doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non sgomentatevi per paura di loro e non turbatevi, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché, nel momento stesso in cui si parla male di voi, rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo. Se questa infatti è la volontà di Dio, è meglio soffrire operando il bene che facendo il male». Questo brano ha subito nel corso dei secoli una strana sorte: si è tolta una frase da tutto il contesto - "pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi" - per vedere in essa il fondamento dell'apologetica cristiana e delle ragioni filosofiche di Dio e del cristianesimo. Questa operazione snatura il senso della frase che, invece, ha una presa esistenziale molto forte e serve da fondamento motivazionale ad una prassi attiva di sopportazione del male e dell'ingiustizia, che non concede il fianco ad alcuna benché minima azione di male, neanche come risposta al male subito.

settanta volte sette e non solo sette volte.¹³ Così essa si affida al perdono come regola ordinaria della sua esistenza. Ovviamente, il perdono non è frutto di una mentalità buonistica, né cancellazione della verità. Comporta anzi un esercizio serio, consapevole e responsabile della verità e dell'aiuto fraterno e vicendevole che si fa della verità, cioè la cosiddetta correzione fraterna. Tuttavia, è possibile che vi sia un membro della comunità che resiste ad ogni forma di correzione fraterna, dal *rib* al confronto con tutta l'assemblea. Se arriva fino a questo punto, quel tale si pone oggettivamente al di fuori della dinamica comunitaria. Non è più un problema di perdono. La comunità l'ha già perdonato. Il problema è che quella singola persona non condivide più lo stile e le regole della comunità nella memoria del Vangelo. Anche così, però, Matteo non chiude. Non ci si trova, infatti, di fronte ad una sorta di scomunica.¹⁴ Nello stesso suo vangelo - lo si è già visto - Gesù mangia con i pubblicani e pratica i pagani. La compagnia degli uomini, di tutti gli uomini, allora, è sempre un dovere-stile permanente della comunità cristiana. Se quel fratello è da considerare come un pagano o un pubblicano, non è allora un emarginato dalla comunità. Questa continua ad interessare rapporti con lui, pur nella distinzione delle appartenenze.

1.3.3. ...all'icona dell'adultera

Allora gli scribi e i farisei gli condussero una donna sorpresa in adulterio, la posero in mezzo e gli dissero: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». Dicevano questo per metterlo alla prova e per avere motivo di accusarlo. Ma Gesù si chinò e si mise a scrivere col dito per terra. Tuttavia, poiché insistevano nell'interrogarlo, si alzò e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». E, chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani. Lo lasciarono solo e la donna era là in mezzo. Allora Gesù si alzò e le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». Ed ella rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù disse: «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più». (Gv 8,1-11)

La situazione della donna sorpresa in flagrante adulterio comporta la lapidazione. Questa pratica, dettata dalla legge mosaica, non è soltanto una semplice modalità della pena capitale. Il modo corale e circolare, infatti, con cui si esegue la lapidazione, senza quindi delega a nessun boia, comporta una piena assunzione di responsabilità personale e comunitaria nell'esecuzione della pena. Ciò rinvia, pertanto, ad una chiara coscienza dell'identità di popolo e di ciò che quel delitto significa come attentato all'identità dello stesso popolo. L'esecuzione di tale pena, infatti, comporta la messa in atto di una decisione radicale. In Dt 22,20-24¹⁵ per ben tre volte viene ripetuta la frase: "Così toglierai il male da te [o in mezzo a te]". È quindi possibile togliere il male, anzi è doveroso, soprattutto a fronte di un popolo che si considerava eletto, separato e diverso rispetto agli altri popoli. Ma se il popolo dovesse scoprire che la donna adultera è, invece, icona, manifestazione del proprio peccato, lapidarla significherebbe praticare quasi un atto simbolico di suicidio collettivo. Ecco perché, a partire dai più anziani, tutti se ne vanno. Non è più possibile togliere il male. Non è umanamente possibile. Occorre, invece, che la zizzania cresca con il grano buono. Solo alla fine dei tempi, alla mietitura, sarà possibile fare una doverosa opera di separazione,¹⁶ ancora una volta impossibile agli uomini e perciò affidata a Dio stesso e ai suoi angeli.¹⁷ Si opera così un passaggio: dalla pretesa di togliere il male alla consapevolezza di non poterlo mai togliere, ma di doverlo accettare e gestire alla luce e in forza di una relazione, quella con Dio,

¹³ Vi è qui una memoria biblica dell'AT, dove si dice che il giusto pecca sette volte al giorno. Chiedere pertanto se bisogna perdonare sette volte coincide con il chiedere se bisogna perdonare solo coloro che sono giusti, le persone cioè che si comportano bene. La risposta di Gesù - "settanta volte sette" - amplia i destinatari del perdono a tutti gli uomini e non solo ai giusti e chiede anche un "sempre". Ci si trova davanti al perdono illimitato e universale.

¹⁴ Molti attuali commentatori non ritengono che il contenuto del brano sulla correzione fraterna sia relativo alla scomunica o, in ogni caso, che debba essere interpretato in una logica solo giuridica. Così, ad es., J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda*, Paideia, Brescia 1991, 211-213; G. SEGALLA, *Perdono «cristiano» e correzione fraterna nella comunità di «Matteo»*, 31; R. FABRIS, *Matteo*, Boria, Roma 1996², 404-405.

¹⁵ Cfr. Dt 22,20-24.

¹⁶ Cfr. Mt 13,24-30.

¹⁷ Cfr. Mt 13,41-43.

che prima dona il tempo-pazienza e poi, nella fase finale del mondo, opera la separazione sospirata da tutti. La vera radicalità allora non consiste più nella pretesa - impossibile e illusoria - di togliere il male, ma piuttosto nella misericordia che dà sempre tempo.

"Rimane solo Gesù con la donna là in mezzo". In mezzo dove? In mezzo a chi? Tutti sono andati via. Sono ora gli uditori della Parola che formano un cerchio. In mezzo a questo nuovo cerchio l'adultera parla, rivela il peccato di ogni uomo a se stesso. È così finita l'ingenua presunzione di poter togliere il male "di mezzo". Non il giudizio-pena allora, né a maggior ragione la morte, ma l'appello alla conversione permanente, grazie al dono- del perdono: questa è l'autentica risposta alla pervasività del male.

4. Per una centralità biblica del perdono

All'interno di questo breve percorso risulta evidente la centralità del perdono nella vita e nel messaggio di Gesù di Nazareth. Il perdono non è un *optional*, legato alla generosità del singolo, ma è un dovere per il credente. Questa necessità del perdono è fondata sull'esemplarità divina: poiché Dio ha perdonato tutti gli uomini, così bisogna perdonarsi gli uni gli altri. Ovviamente, tutto ciò è legato all'esperienza concreta che si fa dell'amore perdonante di Dio. La relazione intrinsecamente circolare tra perdono e amore chiarisce bene ciò che è in gioco quando si parla del perdono. Si tratta, allora, di entrare nella mentalità dell'amore. Solo in presenza dell'amore, che costituisce i legami e dà loro qualità umana, è possibile abbattere la schiavitù della logica retributiva. D'altronde, parlare dell'amore non è affatto coincidente con il solo discorso dei sentimenti e delle emozioni. L'amore nella bibbia è un comandamento, è una strada di umanizzazione che porta a Dio e va inteso fondamentalmente come rispetto della persona che si concretizza nel fare il bene dell'altro. Quest'accezione, se si vuole, "laica" dell'amore comporta appunto che l'amore biblico vada svestito da significati sentimentali ed emozionali. D'altronde, se si seguisse la sola pista sentimentale-emozionale, ci si ritroverebbe di fronte al paradosso di nutrire sentimenti positivi nei confronti dell'offensore. Si sarebbe, pertanto, in una situazione patologica, masochistica. È, invece, la prospettiva del bene quella che deve prevalere.

Questa densa prospettiva fa i conti con il male. L'esperienza del nemico, l'ingiustizia subita fino alla morte mettono in seria difficoltà la pratica dell'amore del prossimo. Tuttavia, si è esortati a restare fedeli a questo comandamento attraverso la pratica del perdono. Se veramente si è interiorizzata la prospettiva morale del bene, da questa non si recede neanche a fronte del male subito. Non si può praticare il bene solo quando si è beneficiari di altro bene. Se il bene chiama reciprocità, tuttavia la sua forza intrinseca supera la stessa reciprocità. L'opzione fondamentale per il bene, infatti, implica la scelta di operarlo sempre, anche in condizioni di non reciprocità con il nemico. Inoltre, se vi è una benché minima possibilità che il nemico receda dalla sua prassi di male, questa è dovuta allo smarrimento che si può creare in lui qualora al suo fare il male si risponda con il bene.

Il ribaltamento dall'oggettivo al soggettivo, operato dalla parabola del buon samaritano, dice ancora con molta chiarezza come il discorso universalistico dell'amore del prossimo non possa che passare da una conversione soggettiva che implica una totale apertura agli altri. La pratica del perdono comporta l'assunzione di una mentalità intrisa di compassione-misericordia. E questa mentalità non interviene solo per sanare le situazioni che sono compromesse a fronte, invece, di una normalità del vivere umano che è regolata dai valori e dalla giustizia. No. La normalità, anche latente, è l'essere peccatori e il perdono così riveste un ruolo centrale: è l'interfaccia permanente e normale dell'amore compassionevole.

E così diventa assurdo pensare di poter chiudere definitivamente con il male, di operare una cesura che "tolga il male da Israele" (cfr. Dt 22,22.24). «Il racconto di Giovanni dedicato alla 'donna adultera', mette in piena luce ciò che costituisce il contenuto fondamentale [...]: l'orizzonte del perdono nel vangelo, paradossalmente, non si definisce in rapporto al peccato; le trasgressioni della legge non vi vengono denunciate in modo particolare. Giovanni situa il perdono in opposizione all'assoluto della giustizia legale».¹⁸ Il perdono, allora, più che cancellare la colpa sia nei suoi effetti sia nel ricordo, risulta un'apertura molto significativa nei confronti del futuro e denuncia perciò la pretesa assolutistica della giustizia legale. In questo senso il perdono è il frutto di un Dio che ama la vita e odia la morte e non vuole che il peccatore muoia, ma che si converta e viva.

1.2. L'istituto del *rib*

Secondo il biblista Pietro Bovati il *rib* è una “**controversia che si viene a creare fra due parti su questioni di diritto [...] la parte offesa si muove per contestare l'altra parte, per accusarla di infedeltà e ingiustizia, e riportarla quindi ad una relazione che sia rispettosa della natura di entrambi**”. Se il *rib*

¹⁸ Chr. DUQUOC, *Il perdono di Dio*, in «Concilium» XXH(1986)2, 55.

ottiene il suo effetto, le due parti potranno, secondo verità e giustizia, riannodare il loro rapporto, rendendolo anzi più intenso, e fondare un accordo di pace che strutturerà in modo nuovo le relazioni fra i soggetti.¹⁹ Vi è una distinzione, ma anche talora un'articolazione tra questa "lite a due", che in ogni caso riveste carattere giuridico, e quella davanti al giudice, che impone evidentemente una terzietà. Questa "lite a due" è motivata sia dalla relazione tra i due soggetti sia dalla natura del torto commesso.

Bisogna inoltre notare che un certo numero di liti giuridiche sorgono per ragioni che non richiedono necessariamente - secondo il diritto di Israele - l'intervento del giudice, ma possono risolversi mediante composizione o conciliazione fra le parti. Tipiche sono le offese che riguardano l'onore, la situazione conflittuale tra creditore e debitore, i torti involontari, ecc., dove la controversia può decidersi mediante transazione o condono. Se un soggetto, in questi casi e altri analoghi, è investito da un'accusa che riconosce fondata, è suo interesse comporre la vertenza direttamente, senza far ricorso al giudice: in un giudizio pubblico infatti egli non solo verrebbe svergognato di fronte a tutti, ma riceverebbe altresì una punizione più severa, che può forse (almeno in parte) evitare se si affida al dialogo e alla equità del suo accusatore. Infine, se il torto è così generalizzato che ognuno ha la sua parte di colpa, che senso ha ricorrere al giudice? La condanna di tutti, non essendo a vantaggio di nessuno, non può essere ragionevolmente ricercata.²⁰

In questo contesto, la confessione della colpa da parte dell'accusato si unisce alla sua richiesta di perdono.²¹ Il nesso tra la confessione e la richiesta di perdono è dato da una parola di verità condivisa nella relazione tra le due parti. Questo ruolo centrale della verità evita che il *rib* risulti un mero artificio giuridico che copre mentalità buonistiche o, peggio ancora, lo strumento di un mero vantaggio personale.

Noi riteniamo invece che la richiesta di perdono ha la funzione di rendere esplicita la *intenzionalità* della azione giusta promossa dall'accusatore. Nessuno mette in questione che l'accusa sia giusta; ma la supplica per il perdono rivela se l'accusatore era mosso dall'odio nella sua rivendicazione, se la sua «giustizia» era puramente esterna senza desiderio di relazione e di vita con l'altro.

La certezza dell'aver ragione porterà allora colui che è oggettivamente innocente a infierire contro il colpevole, lo porterà a «giustificarsi» pienamente mediante la esemplare condanna del reo, fino a desiderare e attuare la sua soppressione in modo da apparire come l'unico giusto degno di vivere. L'odio si riveste di giustizia per essere irreprensibile, e si serve della colpa dell'altro per dispiegare la sua potenza di morte; ma la confessione della colpa e la richiesta di perdono lo smascherano, perché lo denunciano come una giustizia che non ha le finalità della giustizia.²²

La richiesta di perdono così non solo spezza la meccanicità di rapporto consequenziale tra colpa e pena, aprendo ad una rinnovata possibilità di vita nuova e di relazione, ma assume un ruolo fortemente rivelatore. Anche l'accusatore, anche colui che ha subito il male può a sua volta, più o meno consapevolmente, cadere nella trappola del male. La richiesta di perdono da parte dell'accusato fa da rivelazione del cuore dell'accusatore. Le motivazioni per l'accoglimento di questa richiesta fanno memoria della storia e del senso della relazione tra le due parti. Il perdono è così dentro l'esigenza di giustizia grazie alla verità della relazione, che, in quanto più ampia, riduce e ricomprende la verità della colpa. I segni del pentimento, così come i gesti di restituzione e i doni, sono ancora frutto di questa verità.

Chi perdona sa che può e deve placare la sua collera-ira (che è ancora attenzione al male subito) attraverso un atteggiamento paziente di misericordia-compassione (che è invece attenzione all'altro *partner* della relazione). Il perdono non è mai facile e immediato: non sarebbe vero né educativo e porterebbe a banalizzare l'entità del male compiuto. È in ogni caso l'orizzonte di senso verso dove si orienta la stessa relazione. Chi lo concede sa di stare obbedendo a questa logica che lo supera e così il perdono, pur essendo sempre frutto della sua libertà gratuita, non è mai sua mera creazione. «Il valore del perdono è allora proporzionato al momento

¹⁹ Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, coli. *Analecta biblica* 110, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, 21-22 *passim*. Il presente paragrafo è tratto da C. TORCIVIA, *Il perdono e le antropologie teologico-pastorali in gioco*, 17-20.

²⁰ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 25-26.

²¹ Cfr. *IBIDEM*, 107-143.

²² *Ibidem*, 112.

stesso del suo porsi. Se il perdono è dato *prima del reato*, il futuro non è condizionato solo dalla malvagità, ma dall'atto che la assume in una prospettiva originaria di misericordia e di riconciliazione».²³

Il biblista Giuseppe Barbaglio, pur riconoscendo la presenza della teoria della retribuzione nelle Scritture dell'Antico Testamento, ritiene però che «la testimonianza ebraico-biblica conosca bene anche come Dio si sottragga spesso alla logica del principio della retribuzione, in particolare alla regola della simmetria: castigo da una parte e premio dall'altra su base di perfetta corrispondenza tra azione e effetto. Basti pensare al perdono divino accordato generosamente a chi merita il castigo [...] la retribuzione in bene, comunque, va ben oltre alla retribuzione in male secondo Es 20,5: se punisce l'iniquità fino alla terza e quarta generazione, Dio usa clemenza fino alla millesima (cf Dt 5,9-10)».²⁴

Così commenta, infine

Il *rib* è uno scontro il cui scopo non è la punizione del colpevole ma il componimento della controversia attraverso il riconoscimento del torto compiuto, il perdono e quindi la riconciliazione e la pace. È l'umanità dell'avversario che si cerca di toccare e su questa si vuol influire, perché si è interessati prima di tutto a essa. L'obiettivo non è dunque la giustizia retributiva: cioè il ripianamento del torto con una sanzione equivalente. È invece il ristabilimento di una comunanza, incrinata o infranta dal torto commesso e subito [...] Per reintegrare il diritto e quindi il rapporto, l'offeso assume il ruolo di accusatore ma, in un certo senso, anche di giudice, perché la sua azione contro l'altra parte non si ferma finché anch'essa non giunga a riconoscere il torto commesso, manifestando interesse a ristabilire con l'offeso il legame infranto e disponendosi a una condotta conseguente. L'eventuale risarcimento non è propriamente una pena ma l'ovvia conseguenza dell'ammissione della colpa. I due contendenti vedranno così ristabiliti i legami originari, ora rinnovati e persino resi più forti.²⁵

²³ *IBIDEM*, 141.

²⁴ G. BARBAGLIO, *RETRIBUZIONE*, IN G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (A CURA DI), *TEOLOGIA*, SAN PAOLO, CINISELLO BALSAMO 2002, 1285-1286 PASSIM.

²⁵ G. ZAGREBELSKY, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, 31-32.