

LA TERRA D'ISRAELE

In vista del viaggio autunnale in Israele pubblichiamo queste considerazioni biblico-giudaiche. Il direttore del Notiziario approfitta dell'occasione per dire che, nonostante la frequenza con cui vi appaiono i suoi scritti, è ben lungi dal considerare questo spazio una sua «riserva di caccia». Anzi sarebbe lietissimo di accogliere suggerimenti, scritti o proposte da parte dei lettori.

La terra d'Israele

Molteplici sono i rapporti che intercorrono tra la terra d'Israele e il popolo ebraico. Qui non li esamineremo tutti. In particolare non si prenderanno in considerazione le componenti legate ai vari tipi di sionismo, termine con cui ci si intende riferire alla volontà di intraprendere un'azione storica concreta per favorire la costituzione di stanziamenti ebraici (non necessariamente legati alla forma stato) in terra d'Israele. Il fatto di prescindere dalla prospettiva sionistica significa semplicemente che quest'ultima va intesa in base a parametri che le sono propri, in quanto esprimono un preciso momento dello sviluppo storico dell'autoconsapevolezza ebraica. Nelle prossime pagine invece si cercherà unicamente di individuare quali siano, in base alla Torà e alla tradizione, le modalità che rendono santa la relazione esistente tra la terra e il popolo d'Israele. Si lascerà perciò del tutto aperta la questione di quali tipi di connessioni si diano tra i tradizionali modelli relativi alla santità della terra e l'azione storica propria dei movimenti sionisti. L'impostazione più precisa per affrontare il nostro tema non è di parlare della «santità» del popolo o di quella della terra, presi ognuno di per sé, bensì di riferirsi alla «santità» della relazione che li lega: «Il popolo d'Israele può... essere considerato un popolo tra gli altri popoli e la Terra d'Israele come una terra tra le altre terre, ma nella loro relazione reciproca e nel loro compito comune essi sono una cosa unica e senza paragoni»¹. Queste parole di Martin Buber esprimono assai bene il fatto che il nucleo centrale di ogni discorso sulla particolarità e santità della terra si dia solo nel suo rapporto con il popolo d'Israele, il che, a propria volta, comporta, secondo la prospettiva tradizionale, un costante riferimento alla Torà. Anche per questa via si è così giunti a toccare il punto centrale costituito dalla «triangolazione» Torà, popolo, terra. Il fondamento biblico del rapporto del Signore (JHWH) e la terra d'Israele è costituito dal giuramento di dare alla discendenza di Abramo il paese che si estende «dal fiume di Egitto fino al grande fiume» (Gen 15,18). È lì che si origina l'impegno, assunto in prima persona dal Signore, di costituire quella terra come luogo particolare per l'intera discendenza di Abramo². Abramo e la sua discendenza sono in molti luoghi biblici protagonisti del giuramento del Signore (cfr. Gen 12,3; 13,15;

17,19; 18,18; 22,18). Va notato però che la promessa della terra non appare fin dalla chiamata iniziale del patriarca. Essa fa la sua comparsa solo quando la parola rivolta ad Abramo può essere legata anche a una specifica determinazione spaziale: «A questo proposito bisogna osservare che il primo discorso di Dio ad Abramo (Gen 12, 2 ss.) contiene certamente una grande promessa, ma non ancora la promessa della Terra. Della promessa della Terra non si parla in Charran, ma per la prima volta solo in Canaan (Gen 12,7), cioè solo quando Dio può dire al suo eletto: "Al tuo seme Io darò questa terra"»³.

Stando alla narrazione biblica il nesso del Signore con la terra si origina con il giuramento rivolto ad Abramo; il legame del popolo con la terra si instaura invece pienamente solo con l'esodo dall'Egitto e la rivelazione sinaitica. Infatti sono questi ultimi avvenimenti a costituire Israele come popolo e a instaurare i tre atteggiamenti fondamentali che regolano i legami del popolo con la terra d'Israele: la «condizionatezza», la «santificazione» e l'«ospitalità». Il riscontro più evidente, non però l'unico, di queste ultime affermazioni, specie per quanto riguarda la «condizionatezza», lo si trova in quella che la ricerca biblica chiama «teologia deuteronomistica». L'esodo non spezza il giuramento fatto ai padri, ne è anzi una conseguenza, tuttavia giunti ai piedi del Sinai, al popolo vengono imposti degli obblighi, che lo introducono nella dimensione del «se... allora»: «Se presterai un pieno ascolto alla voce del Signore tuo Dio per custodire e mettere in pratica tutti i suoi comandi che io ti prescrivo, il Signore tuo Dio ti metterà al di sopra di tutti i popoli della terra, perché tu avrai ascoltato la voce del Signore tuo Dio, verranno su di te e ti raggiungeranno tutte queste benedizioni... Il Signore ti renderà un popolo a lui santo come ti ha giurato... Ma se non presterai ascolto alla voce del Signore tuo Dio... verranno su di te e ti raggiungeranno tutte queste maledizioni...» (Dt 28,1-15; cfr. Es 13,5; Le 26,3-13; Dt 4,24-28; 26,5-9). Alla componente mai revocata del giuramento si affianca quella affidata all'uomo, la quale iscrive anche l'oggetto della promessa nell'orizzonte del «se... allora». Da quest'ultima dipende, a propria volta, non soltanto la possibilità negativa della punizione, ma anche quella positiva della «santificazione» della terra del Signore compiuta attraverso l'opera dell'uomo. La terra va santificata appunto perché è del Signore (cfr. Lev 25,23); proprio questo appare il senso più profondo della connessione tra il giuramento senza pentimento compiuto dal Signore e il «se» riferito alla risposta del popolo chiamato a operare la santificazione della terra di Dio.

La dimensione della «condizionatezza» implica, d'altro canto, che l'esistenza del popolo ebraico non possa mai identificarsi del tutto con il suo stare sulla terra d'Israele. Si apre così per questa via, la necessità di pensare la sussistenza del popolo articolata nei due fondamentali poli della terra e

della diaspora, i quali, fin dall'epoca dell'esilio babilonese (VI sec. a.C.), rappresentano tratti costitutivi della vita del popolo ebraico. D'altra parte proprio la possibilità dell'esistenza di una diaspora ebraica fa sì che non si dia alcun nesso organico tra la terra e il popolo stesso. Il legame tra il popolo e la terra è rappresentabile infatti più come un vincolo sponsale che come uno di dipendenza filiale («terra madre»). La santità della terra non è legata ad alcun valore intrinseco di quel suolo, bensì alla santificazione reciproca del popolo e della terra. La terra d'Israele, il luogo santo per eccellenza (cfr. Zc 2,16) non è tale in virtù di qualche evento particolare che vi è accaduto (se questo fosse la ragione che rende santo un luogo nessun sito sarebbe più santo del Sinai, il quale invece, inteso come località geografica, non riveste nel giudaismo alcuna importanza). La santità della terra deriva innanzitutto da quanto vi si può compiere.

La «santità» della terra non scaturisce dal suo essere stata promessa ad Abramo, ma dal fatto che il popolo ebraico, abitandola, può praticare in essa, e *solo in essa*, un determinato numero di precetti (*mizwot*). È il caso di tutti quelli agricoli di cui si parla nel primo ordine della Mishnà (*Zeraim*, «sementi») e che, proprio per questo, non viene discusso nel Talmud babilonese. L'anno sabbatico (cfr. Es 23,10; Lev 25,1-7; Dt 15,1-15), i raccolti del quarto anno (Lev 19,23), il divieto di seminare specie diverse nello stesso campo (Lev 19,19; Dt 22,9), le regole legate alla mietitura, alla bacchiatura e alla vendemmia (Lev 19,9 s., Dt 24,19-22) e così via, sono tutti precetti che hanno consistenza solo nel rapporto tra popolo ebraico e terra d'Israele. In sintesi, per quel tanto che può essere riferita alla terra, la santità viene stabilita in base alle *mizwot* che vi si possono applicare; la terra è santa cioè in quanto può essere *santificata*.

È appunto in questo senso che va colta la metafora sponsale attraverso cui ci si rapporta alla terra stessa (in ebraico l'idea di matrimonio – fin dalla sua stessa espressione lessicale – è strettamente legata al concetto di «santificazione»). Il che comporta, come rovescio della medaglia, che essa, quando è abbandonata, può trovarsi in uno stato di vedovanza (una specie di laicizzazione di questo concetto si ebbe all'epoca dei *chaluзим* – fine XIX sec. inizio del XX sec. – i pionieri che con il loro lavoro si impegnarono a riscattare la terra dallo stato di desolazione in cui era caduta). La santità non è una condizione di cui è impregnato magicamente il suolo. Ripetiamolo, la terra è santa in quanto è santificata. Per questo occorre che sia abitata e cosparsa di campi e di case. Come scrisse Martin Buber commentando una frase del rebb chassidico Nachman di Brazlaw: «Proprio la Palestina del tutto concreta è quella santa». Questo processo di reciproca santificazione è del resto confermato dalla constatazione che solo in terra d'Israele l'ebreo può osservare la totalità dei precetti della Torà. Ciò però non implica necessariamente di condividere la tesi, difesa da alcuni e contestata da altri, che vi sia l'obbligo per l'ebreo di risiedere in terra d'Israele⁵, significa solo ribadire

che un'irrinunciabile peculiarità di quella terra dipende dal fatto di essere abitata dal popolo ebraico.

Un passo della Mishnà (*Kelim* 1,6-9) parla di una gerarchia di santità legata alla terra; così facendo sembra, sulle prime, additare una prospettiva alquanto diversa rispetto a quella fin qui richiamata. Esso sostiene l'esistenza di un progressivo restringimento e di una sempre più accentuata intensificazione della santità all'interno stesso della terra d'Israele. Passando dalla campagna, alle città fortificate, allo spazio interno alle mura di Gerusalemme, al monte del tempio, alle mura del recinto del tempio, al cortile delle donne, alla corte dei figli d'Israele, alla corte dei sacerdoti, allo spazio tra il vestibolo del santuario e l'altare e infine al santo dei santi, la santità diviene sempre più intensa. In realtà anche in questo caso non si tratta di luoghi in se stessi più sacri, bensì di spazi che diventano più santi, in quanto nei loro riguardi entrano in gioco precetti, affermativi o negativi, validi solo in relazione a quei determinati luoghi. E il discorso, per quanto riguarda la sua impostazione, non muta quando si constata che molti di quei precetti sono legati a una dimensione arcaica. Così, ad esempio, le città circondate da mura sono più sante nei confronti della totalità della terra d'Israele, «poiché dal loro interno sono mandati via i lebbrosi». Allo stesso modo altre norme della *halakha* (componente normativa) propongono prescrizioni particolari per Gerusalemme. Per esempio è proibito ai cortei funebri di percorrere le strade. In Gerusalemme è proibito allevare animali da cortile e coltivare ortaggi (per via del concime), è invece raccomandato piantare rose e così via. Non tutte queste regole, come è ovvio, hanno la stessa importanza. In ognuna di esse è però posto in luce il ruolo insostituibile riservato alla relazione tra terra e popolo. È perciò importante ribadire che tutte le *mizwot* connesse alla terra sono giustificate solo dal riferimento alla Torà. Senza riferirsi a quest'ultima non c'è perciò nulla in grado di giustificare la particolarità di questa relazione. Ancora una volta si è perciò di fronte alla «triangolazione»: Torà, popolo, terra.

La tradizione haggadica (narrativa), dal suo canto, continua ad accumulare significati connessi a quei luoghi. Essi si presentano però innanzitutto come una componente esortativa e non già fondativa. Un passo di Mosè Maimonide, relativo al luogo dove sorge il tempio, fornisce un chiaro esempio di questo accumulo di significati: «È tradizione conosciuta da tutti che il luogo dove David e Salomone hanno eretto l'altare di Dio, è lo stesso luogo dove Abramo ha eretto l'altare dove avrebbe dovuto essere sacrificato suo figlio Isacco; è lo stesso luogo dove Caino e Abele hanno eretto l'altare per portare i loro sacrifici a Dio; è lo stesso luogo dove il primo uomo ha costruito un altare di ringraziamento al termine della creazione. Il Santuario di Gerusalemme mantiene il suo stato di santità per sempre, perché la presenza di Dio (*Shekhinà*) vi si trova in permanenza e non lo abbandona mai. La distruzione del tempio non ha annullato la santità del luogo»⁶. Queste suggestive immagini affermano di sicuro l'esistenza di una presenza e di una qualità specifiche connesse a

quel particolare luogo. È fuor di dubbio però che il senso di quella speciale presenza è affidato anche al ricordo che ne fa il popolo d'Israele. È perciò anche e soprattutto la memoria a rendere dicibile che la *Shekhinà* (termine che contraddistingue l'abitare di Dio nel mondo) risiede nel muro del tempio, al di là della possibilità piena di compiere la santificazione di quel luogo da parte dei figli d'Israele.

L'origine stessa della parola *Shekhinà* – dal verbo *shakhan*, «dimorare», «abitare» – deriva dal modo in cui il Targum (traduzione aramaica) esprime la presenza del Signore nel tabernacolo nel deserto. Ad esempio il *Targum Ongelos* rende il versetto dell'Esodo «Essi mi faranno un santuario e Io abiterò in mezzo a loro» (Es 25,8) in questo modo: «Essi mi faranno un santuario e Io porrò la mia *Shekhinà* in mezzo a loro». Il tempio di Gerusalemme diviene la sede per eccellenza della presenza del Signore, per questo è sempre strettamente collegato alla *Shekhinà* al di là della possibilità concreta di compiere atti di culto. L'*haggadà*, attraverso il suo tipico linguaggio, vuole così esprimere l'esistenza di una prossimità del Signore più radicale dell'opera di santificazione compiuta attraverso la relazione tra il popolo e la terra concretizzata nella messa in pratica della Torà: «Non renderete impura dunque la terra in cui abiterete in mezzo alla quale dimorerò (verbo, *shakhan*), perché Io sono il Signore che dimoro in mezzo ai figli d'Israele» (Num 35,34). Amato è Israele, infatti persino quando essi sono impuri, la *Shekhinà* è tra loro come è detto: «in mezzo ai quali Io dimoro». Cosicché quando essi vanno in esilio la *Shekhinà* li accompagna. Ed è come un re che dica al suo servo: «Ogni volta che mi cerchi sarò con i miei figli» e così si dice della *Shekhinà*: «Dimoro tra loro in mezzo alle loro impurità» (Lev 16,16)¹ (*Sifre Numeri*, par. 161; cfr. *Esodo Rabbà*, 15,19). Per il giudaismo i termini in cui è pensata la santità e la separatezza della terra d'Israele sono innanzitutto quelli *halakici* che instaurano una necessaria gerarchia di luoghi culminanti nel Santo dei santi e che si connettono a una serie di *mizwot*, affermative e negative, collegate a questi stessi ambiti. In base a questo procedimento si deve quindi affermare che si tratta di terra santa in quanto santificata dall'agire umano. In secondo luogo però la vicenda storica del popolo, così come è riflessa nell'*haggadà*, pur senza entrare in contrasto con il riferimento teorico-pratico della *halakhà*, ha indotto a dichiarare che la presenza di Dio è più legata al popolo che alla terra, perciò la *Shekhinà*, che in linea di principio dovrebbe rivelarsi solo in terra d'Israele (cfr. *Mekhiltà*, *Pisqa*, *Bo*, par. 1), va invece in esilio con il suo popolo, abitando in mezzo all'impurità. L'*haggadà* pur non modificando i termini dell'*halakhà*, dà uno spessore nuovo alla presenza di Dio.

Accanto alla «condizionatezza» e alla «santificazione» il terzo tratto che contraddistingue la relazione del popolo con la terra d'Israele è l'«ospitalità». Il riconoscimento che la terra è ereditata in virtù del giuramento e del dono del Signore, a cui

continua ad appartenere, implica la consapevolezza di essere stranieri e ospiti sulla terra e, in quanto tali, obbligati, a propria volta, a esercitare l'ospitalità nei confronti degli stranieri (*gherim*). Il popolo d'Israele non è possessore della propria terra: «Poiché noi siamo stranieri (*gherim*) e ospiti (*toshavim*) dinanzi a te come tutti i nostri padri» (1Cr 29,15; cfr. Dt 26,1-9; Sal 39,13; 119,19). Si è stranieri e non proprietari della terra perché essa è del Signore: «Le terre non si potranno vendere per sempre perché mia è la terra e voi siete stranieri (*gherim*) e ospiti (*toshavim*) di fronte a me» (Lev 25,23; cfr. Lev 25,35-38). Appunto perché si è di fronte al Signore si diviene ospiti e non possessori della terra in cui si abita. Ed è proprio l'intrecciarsi della signoria di Dio con il non possesso della terra da parte dell'uomo a riflettersi in prescrizioni come quelle dell'anno sabbatico e dell'anno giubilare (cfr. Lev 25,2-17.29-31), volte a ribadire un profondo attaccamento dei figli d'Israele alla terra, lontano, in pari misura, sia da ogni sorta di possesso sopraffattorio che di distacco spiritualistico dalla realtà del mondo.

Il considerarsi ospiti sulla terra deve trovare anch'esso una precisa corrispondenza nella prassi. Se infatti si presta attenzione al modo in cui la Scrittura viene impiegata la parola *gher* (oltre a vedere che questo termine si distingue dallo straniero in generale – *nokri* o *zar* – per indicare un forestiero stabilitosi da un certo tempo nel paese), si vedrà subito che verso il *gher* bisognerà assumere una prassi ben precisa, e ciò sia in base al fatto che sulla terra del Signore si è a propria volta ospiti, sia a causa del ricordo di una vicenda nella quale il popolo ebraico ha vissuto, a propria volta, a più riprese la condizione di straniero. L'esperienza di identificazione di chi è straniero come lo furono i propri padri, deve trasformarsi, in virtù della parola del Signore, in prassi di accoglienza: «Il forestiero che dimora tra voi (*gher*) lo tratterai come colui che è nato tra voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri (*gherim*) in terra d'Egitto» (Lev 19,34; cfr. Lev 19,18; Dt 10,19).

NOTE

¹ M. Buber, *Sion. Storia di un'idea*, Marietti, Genova 1987, p. 9; ² Cfr. N. Lohfink, *La promessa della terra come giuramento*. Studio su *Gen 15*, Paideia, Brescia 1975, pp. 124 s.; ³ M. Buber, *Sion...*, ed. cit., p. 34; ⁴ *Ibidem*, p. 110; ⁵ Cfr. in proposito le osservazioni, come sempre acute, di J. Leibowitz, «Lo stato d'Israele: un giudizio di valore», in *Il Regno - documenti*, 1, 1989, p. 62; ⁶ Mosè Maimonide, *Mishnè Torà*, *Bet ha-Bechirà* II, 1, cit. in A. Toaff, «Gerusalemme nella Halakhà», in G. Trotta (ed.), *Gerusalemme*, Morcelliana, Brescia, 1990, p. 77; ⁷ In realtà il senso letterale del versetto biblico è assai diverso da quello che risulta da questa sua interpretazione midrashica: «Così farà l'espiazione sul santuario per l'impurità dei figli d'Israele, per le loro trasgressioni e per tutti i loro peccati. Lo stesso farà per la tenda del convegno che si trova tra di loro, in mezzo alle loro impurità» (Lev 16,16).

«L'ESERCIZIO DELLA GIUSTIZIA E LA BIBBIA»

Convegno nazionale 23-25 aprile 1994

Per ragioni di spazio siamo costretti a inserire qui la validissima relazione della moderatrice del convegno di Milano.

Le suggestioni del convegno di Milano su l'«esercizio della giustizia e la Bibbia» sono molteplici ed è difficile dar conto in poche righe di tutto quel che è emerso dal confronto tra operatori del diritto, teologi, studiosi ed appassionati svoltosi senza dubbio a un ottimo livello con una partecipazione attenta e interessata.

Si potrebbe parlare della attualità del contenuto del messaggio biblico e della tradizione midrashica con riferimento alla figura del giudice che, come ci ha ricordato Luzzatto, per Maimonide deve essere guidato da sette principi (saggezza, umiltà, timor di Dio, aborrere dal denaro, amore di verità, amore del prossimo, buona reputazione) che già troviamo in Es 18,21 e Dt 1,13, oppure con riferimento alla condanna del giudice corrotto (Dt 27,25; Is 1,23) o parziale (Pr 24,23), o ancora scorrendo la rigorosa disciplina concernente la testimonianza, dalle norme che prevedono la necessità della pluralità di testimoni per giungere a una condanna (Dt 17,6; 19,15) alle attenzioni rivolte all'accertamento della attendibilità del teste e alla conseguente condanna di quello falso (Es 20,16) e di quello reticente, con la consacrazione dell'obbligo della previa ammonizione e del dovere di rendere testimonianza, pena il soggiacere alla stessa pena che avrebbe meritato il crimine oggetto della testimonianza (Lv 5,1). Di pari interesse potrebbe risultare soffermarsi sulla distinzione tra le due procedure previste nel mondo biblico per risolvere le controversie (quella a due, *rib*, e quella con l'intervento del giudice terzo) di cui ci ha parlato Bovati, sulla legge del taglione e sul suo valore di agente moderatore della vendetta selvaggia oppure sulla normativa in tema di schiavitù su cui si è soffermato in particolare Garrone, o, ancora sul principio della maggioranza e del segreto della camera di consiglio, frutto della tradizione midrashica, o infine sull'assunzione da parte del Cristianesimo del diritto romano sostenuta da Baget Bozzo, sulle radici nel diritto divino del diritto canonico (con riferimento alle potestà riconosciute alla Chiesa, alla giurisdizione pontificia ed episcopale, ai sacramenti, alla distinzione tra clero e laici) illustrate da Parlato, sullo scarso se non nullo spazio dato nella Bibbia alla difesa e in particolare alla figura del difensore, come sottolineato da Panuccio o sulla modernità delle concezioni di fondo dell'Antico Testamento che ha approfondito Cicala.

Ritengo però opportuno ricordare soprattutto le due tematiche che hanno attraversato tutte le relazioni e animato il dibattito e precisamente il rapporto tra giustizia e misericordia e la dinamica perdono-riconciliazione.

La difficoltà di conciliare giustizia e misericordia è senza dubbio la problematica più rilevante che tutti i relatori hanno in vario modo e sotto diversi profili esaminato. Ci è stato così ricordato che già in Dio sono presenti i due aspetti e come in diversi momenti prevalga la misericordia sulla giustizia. Ad esempio la creazione del mondo è avvenuta secondo misericordia (Sal 145,9), dopo che, secondo una antica tradizione midrashica, i mondi creati secondo giustizia non avevano retto alla prova, non potendo essere compatibili con l'essere perfettamente giusto di Dio. La misericordia sembra precedere in Dio la giustizia. Anche nella rivelazione c'è squilibrio a favore della misericordia (Es 34, 6-7, che nella lettura fatta dalla tradizione fa risaltare come l'esercizio della misericordia sia molto più consistente di quello del castigo). E infine il Dio redentore si presenta come condiscendente, desideroso della conversione dell'uomo e perciò stesso misericordioso; la preghiera del salmista è spesso diretta a Dio perché sieda sul trono della misericordia e non su quello della giustizia per giudicarlo.

La vera giustizia sembra quindi non poter prescindere dalla misericordia.

Il giusto, e quindi il Giusto per antonomasia e cioè Dio, soffre per l'ingiustizia e l'esercizio della giustizia deve comportare impegno a favore di colui il cui diritto è calpestato, per rimuovere gli ostacoli a delle relazioni corrette. Dio conosce la sofferenza del suo popolo, ne è partecipe (Es 3,7; Is 63,9) e di fronte all'ingiustizia manifesta la sua collera (altro tema oggetto di numerosi richiami nel corso del convegno) per ottenere la conversione.

Naturalmente anche l'uomo si dibatte in questa dialettica, nel tentativo di conciliare la propria appartenenza e fedeltà alla città terrena e alle sue leggi e la sua fedeltà alla vita divina che è in ciascuno.

Una sfida che è stata lanciata a tutti da Enzo Bianchi è di farsi esecutori di un Dio che è giustizia e perdono, padre e madre, che rappresenta le varie relazioni umane, di unificare Dio nel dare testimonianza della sua giustizia e della sua misericordia, di unire in ciascuno di noi l'amore di Dio (misericordia) e il timor di Dio (giustizia).

E d'altronde questa dialettica non era assente neppure nel diritto romano se è vero come è vero che Cicerone nel *De Officiis* (1,10) ebbe a dire «*summum ius, summa iniuria*» e a maggior ragione deve essere presente oggi nel concreto esercizio della giustizia umana.

L'altra tematica portante del convegno è stata senza dubbio quella collegata al tema del perdono e della riconciliazione così attuale oggi nel nostro Paese.

Nel *rib* l'accusa è mossa dalla volontà di arrivare alla riconciliazione (Dt 19,17-19) attraverso la conversione del cuore dell'accusato che si esprime attraverso la richiesta sincera di perdono. La riconciliazione e la nuova alleanza tra i due soggetti del *rib* permettono il ristabilirsi di relazioni basate sulla verità e sulla giustizia, realizzando in tal modo la miglior forma di giustizia possibile.

La richiesta di perdono non può mai trasformarsi in una pretesa di perdono (Sal 79,9), che resta atto gratuito di chi e solo chi ha subito l'offesa o è parte lesa di un crimine (nessuno può perdonare i torti subiti da altri ma solo quelli che lui stesso ha subito). Perdonare pertanto non vuol dire dimenticare, anzi presuppone e richiede la memoria del torto subito: senza memoria è impossibile perdonare. Il perdono è sinonimo di originaria clemenza nei confronti dell'altra persona con la quale si è stabilita una relazione, è l'offerta concreta di vivere secondo le dimensioni della giustizia. Attraverso il perdono si arriva alla ri-creazione della relazione vera e conforme al progetto di Dio per gli uomini. Illuminante in proposito resta per i Cristiani il paradosso della Croce, rivelazione del Dio sofferente che muore, giusto per gli ingiusti, perdonando. Dio è originariamente per tutti clemenza, pazienza e misericordia, la storia lo rivela per colui che rinuncia alla collera per usare misericordia.

Ed ecco che i due temi portanti si riconducono a unità e ci portano ad accennare in conclusione a un ultimo tema che personalmente mi sembra molto stimolante e che spero potrà essere presto approfondito, quello del processo a Gesù di Nazareth.

Varie volte si è tornati su questo tema per sottolineare come il processo descritto dagli evangelisti non corrisponda in alcun modo alla procedura ebraica che conosciamo e cioè a quella farisaica, anche se purtroppo non sono arrivati sino a noi i testi relativi a quella dei sadducei. Tutto contrasta dal luogo di riunione del sinedrio all'ora, alla composizione, all'esecuzione immediata, ecc., e tutto farebbe pensare a un processo politico. Interessante anche l'approccio sotto il profilo del diritto romano del tempo che merita senza dubbio un approfondimento per comprendere meglio uno dei più importanti processi della storia che tanto ha condizionato in diversi modi il destino dell'intera umanità.

Maria Teresa Spagnoletti