

## PAROLE DI GIUSTIZIA

**La  
Controversia  
Bilaterale  
(Rib):  
Un  
Modello  
Biblico  
Di  
Giustizia  
Nella  
Riconciliazione  
E nel  
Perdono\***

Pietro  
Bovati s.i.

Il *rib* è una controversia su questioni di diritto che si viene a creare *fra due parti*: due persone, due gruppi, o anche un individuo e un gruppo. Per giungere alla contesa, si presuppone una relazione giuridica fra i soggetti, cioè un comune e significativo riferimento a un insieme normativo che regoli diritti e doveri di ciascuno.

Si assume cioè che fra i contendenti, prima che il loro rapporto sia turbato, vi sia un accordo, una intesa, un comune diritto, un patto (come quello tra YHWH e Israele) che consente di vivere in comunione. In questo quadro relazionale, quando si apre una fase di conflittualità, colui che si sente leso o defraudato, instaura una lite nei confronti di colui che ne è causa, per giungere a una soluzione conforme al diritto, che in tal modo viene reintegrato attraverso una decisione concordemente assunta come giusta e equa.

\* I temi di questo articolo sono affrontati in tutta la loro estensione e complessità in P. Bovati, RISTABILIRE LA GIUSTIZIA. PROCEDURE, VOCABOLARIO, ORIENTAMENTI, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, pp. 448. Per una presentazione sintetica della questione, cfr. anche "L'esercizio della giustizia nella Bibbia", LA RIVISTA DEL CLERO ITALIANO 75 (1994) 487-498, 575-586; "Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento", in COLPA E PENA? LA TEOLOGIA DI FRONTE ALLA QUESTIONE CRIMINALE, edd. A. Acerbi - L. Eusebi (Vita e Pensiero; Milano 1998) pp. 31-55. «Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?» (Sal 11,3). La giustizia in situazione di ingiustizia", in: LA GIUSTIZIA IN CONFLITTO, XXXVI Settimana Biblica Nazionale ABI (Roma, 11-15 settembre 2000), Ricerche storico bibliche 14, Bologna 2002, 9-38.

## IL MALE INACCETTABILE

L'inizio del *riḅ* è marcato dall'accusa che la parte lesa rivolge all'altra chiedendo giustizia. All'accusa segue la risposta dell'accusato che può confessare la sua colpa ammettendo il torto, oppure protestare, con adeguate motivazioni, la sua innocenza.

Alle diverse reazioni dell'accusato corrispondono diversi sviluppi e conclusioni del *riḅ*.

1) Se c'è da parte dell'accusato la ammissione di colpa e la richiesta di perdono, si può giungere alla *riconciliazione offerta dalla parte lesa*; 2) se invece l'accusato sostiene la sua innocenza, può avvenire **a)** che l'accusa accetti le ragioni dell'accusato riconoscendo l'infondatezza delle proprie ragioni; **b)** che l'accusa, insoddisfatta, persista nella propria posizione. Nel primo caso (**a**) le due parti possono trovare un compromesso e giungere a una riconciliazione offerta da chi ha subito l'accusa ingiusta; nel secondo caso (**b**) il *riḅ* non può essere concluso ed è quindi inevitabile ricorrere a una istanza terza, a un tribunale che giudicherà torti e ragioni. Ove tale tribunale sia inesistente, restano le *vie di fatto*, lo scontro e la guerra assunta come una sorta di "ordalia", di ultimo giudizio di giustizia.

È opportuno sottolineare come vi sia *distinzione* e *articolazione* tra la "lite a due" e il "processo davanti al giudice": la prima procedura, pre-giudiziaria, non può essere sottovalutata da un punto di vista biblico attribuendole minore rigore giuridico rispetto al livello processuale del ricorso al giudice, o individuandovi semplicemente una fase istituzionalmente e culturalmente arcaica della storia di Israele. La *controversia a due*, a seconda dei soggetti in contesa e della natura della lite, conserva validità giuridica lungo tutto l'arco della storia di Israele, dai tempi dei Patriarchi alla fase Monarchica: offese riguardanti l'onore, il rapporto fra creditore e debitore, i torti involontari, sono un esempio di quel vasto terreno che la quotidianità schiudeva alla transazione e al condono.

C'erano inoltre le liti che eccedevano i poteri del Re, come quelle fra capi di diversi popoli; e c'era, innanzitutto, il *particolare rapporto stipulato fra il popolo di Israele e YHWH*.

Il *riḅ* si configura come un'azione giuridica contro qualcuno o a favore di qualcuno e nel suo dispiegarsi richiama aspetti e dinamiche di una guerra: l'accusa, infatti, proprio perché si fa carico dell'istanza di ristabilire la giustizia, esprime anche elementi di aggressività e di forza; se attraverso la parola le due parti non trovano una giusta intesa, il *riḅ* sfocia nello scontro finché uno dei due contendenti ceda dando ragione all'altro.

È significativo che la contesa si carichi di componenti emozionali che trovano espressione in una serie di verbi inscritti nel campo semantico della collera. Il lessico dell'ira e il lessico del *riḅ* si sovrappongono, essendo la collera, in questo caso, la reazione propria di chi è posto di fronte a una realtà percepita come non più sostenibile: superato ogni limite, l'eccesso di male rende inaccettabile la situazione di ingiustizia. Da qui l'ira giusta, l'indignazione, la *collera di Dio*, e le conseguenti reazioni che esprimono la non connivenza con il male.

Non si tratta, quindi, della collera radicata nell'orgoglio e nella gelosia, che producono odio, rancore, rabbia, vendetta nei confronti dell'altro, ma della collera ispirata alla giustizia che agisce per togliere il male dal mondo. Anche questa collera non rinuncia a essere intervento punitivo: ma mentre in una struttura giudiziaria la manifestazione della collera equivale alla sentenza di condanna

che infligge la pena, in una struttura di controversia bilaterale, invece, l'ira punitiva alimentata da desiderio di giustizia, si indirizza verso colui che, rifiutandosi di ascoltare la parola e sottraendosi alla sollecitazione a rivedere la propria posizione, può essere raggiunto e toccato solo da una sofferenza corporea.

Quest'ultima è funzionale a un intento di correzione del colpevole e, in definitiva, di riconciliazione con lui. Il momento della collera, quindi, accompagna e talvolta sostituisce l'azione di parola del *riḇ*: può indicare infatti l'indignazione del giusto che di fronte al male è spinto a una parola pressante e minacciosa, fino a una azione- a un passaggio dalla parola al gesto- conseguente

Il complesso spettro semantico che si apre nelle questioni di *riḇ*, include sia termini che si riferiscono a un *intervento salvifico*, sia termini indicanti un *intervento vendicativo*. Tra i sinonimi del *riḇ* di difesa compare il verbo *nqm* che rientra nel campo semantico della *vendetta*, in sé atto meschino e riprovevole ben distante da quello nobile e doveroso dell'intervento volto a salvare. Vendetta, nel linguaggio corrente, implica il perseguimento di soddisfazioni o risarcimenti privati e arbitrari: è allora evidente la difficoltà, sul piano teologico, dell'attribuzione a Dio di azioni finalizzate alla *vendetta*.

Il verbo *nqm* definisce la reazione ad un atto percepito come violento, reazione che consiste nell'arrecare un danno a qualcuno in contraccambio di un altro danno ricevuto. È indispensabile controllare la modalità di questa risposta al male, affinché si dispieghi secondo giustizia.

Nel conflitto fra *cittadini* l'azione vendicativa è regolata dalla legge dello Stato o dalla tradizione che ne disciplinano la pratica in modo socialmente riconosciuto: negli ordinamenti giuridici moderni, la *vendetta* è affidata a precisi organismi, conformemente a norme rigorose che prevedono che il diritto dei singoli sia sempre sottoposto alla potestà pubblica. Anche nel mondo biblico la vendetta è una istituzione pubblicamente riconosciuta dalla società e regolata da precise disposizioni giuridiche.

Consideriamo, ad esempio, l'omicidio premeditato: tutti in Israele sanno che il colpevole merita la morte come punizione proporzionata al delitto commesso (norma del taglione); il *gō'el haddām* (il cosiddetto "vendicatore del sangue", che in realtà è il "difensore della vittima") compie un incarico di giustizia andando a cercare e colpire l'assassino; egli non è altro che l'esecutore di una sentenza, lo strumento necessario per ristabilire la giustizia.

*La vendetta non è né arbitraria né lasciata al parere dell'offeso.*

Nel caso dell'omicidio colposo o preterintenzionale, l'atto vendicativo è articolato a una possibilità di fuga dell'uccisore nelle *città di rifugio* (Es 21,13-14; Num 35,9-34; Dt 19,1-9). Per colui che ha versato il sangue senza piena responsabilità, ciò rappresenta uno scampo che lo sottrae all'eventuale rancore della parte lesa; ma questa procedura rappresenta anche un riconoscimento della giustizia insita nella vendetta, perché si concede al *gō'el haddām* di inseguire l'omicida fino alle porte della città di rifugio; qui si instaura un *giudizio* e il verdetto degli anziani deciderà se debba esserci o no la punizione (Num 35,12.24-25; Dt 19,12; Es 21,14; Gs 20,4-6).

In Israele, dunque, si riconosce il diritto e il dovere della vendetta, sottoposta però al controllo generale della comunità e, in alcuni casi, a quello specifico del tribunale locale o centrale. Inoltre, se l'atto ingiusto è commesso da un prepotente, se la parte lesa non ha la forza necessaria per portare a compimento la vendetta, è la stessa *istituzione forense* che si fa carico di giustamente vendicare l'innocente, colpendo il malfattore con il verdetto capitale e con la spada.

Il re e Dio stesso sono queste istanze di *forza giusta* che ristabiliscono la giustizia perché, essendo loro caro il *sangue della povera gente*, sanno opporsi validamente all'*arroganza dei malvagi* (Sal 72,14).

Da qui si vede come un *rîb* di difesa possa equivalere a un atto di vendetta. Se togliessimo questo concetto dalla struttura del mondo giuridico, manifesteremmo, da una parte, che il colpevole può essere impunito, e, dall'altra, che la morte (o il danno) delle vittime non ha rilevanza.

## LA PROCEDURA DEL RÎB

Il *rîb* prende forma quando appare la parola di accusa e dura fino a che questa mantiene la sua funzione nella relazione fra i due soggetti. L'accusa si formalizza quando un soggetto giuridico imputa a una persona o a un gruppo la responsabilità di un atto non conforme al diritto, e si esaurisce quando si giunge a provvedimenti adeguati da parte dell'accusato o nei confronti dell'accusato stesso, così che l'accusa possa affermare che si è fatta giustizia.

La prima condizione perché possa esserci un'accusa (e quindi un *rîb*) è che sia stato consumato un *misfatto*- un *reato*, nel nostro linguaggio- che può essere di natura e gravità assai varie.

Perché il misfatto diventi occasione di procedimento giuridico in senso stretto, deve essere riconosciuto come tale: si presuppone quindi l'esistenza di un sistema di norme che sanciscono ciò che è bene e male. Occorre inoltre la conoscenza della *legge* da parte chi intraprende l'azione giuridica d'accusa, e funzione determinante per singolo e per la collettività- saper riconoscere il misfatto, discernendo la conformità o meno alla Legge dell'azione che il *malfattore* tende a presentare come dotata di legittimità. Necessaria, infine, è la *notitia criminis*, cioè l'informazione su un reato concretamente perpetrato in uno specifico momento storico.

Da qui prende le mosse l'accusa. Per chiarezza facciamo apparire, fin dall'inizio, il carattere proprio della accusa nella controversia bilaterale, distinguendola da quella che ha luogo nella procedura forense. Secondo la Scrittura infatti esistono *due diverse procedure giuridiche* messe in atto nel momento del reato. In ognuna delle due è fondamentale il discorso accusatorio, mediante il quale l'accusatore (il portatore dell'azione penale) imputa una determinata colpa ad un accusato; tuttavia si deve accuratamente distinguere tra la procedura del "giudizio" (*mišpāt*) e la procedura della "controversia" (*rîb*), perché si tratta di due diverse modalità istituzionali, con due diversi ambienti di vita e due diverse finalità.

(I) Il primo modello di accusa- quello di fatto più conosciuto- è la *requisitoria del testimone-accusatore* presso il tribunale. Si tratta di un discorso, talvolta anche accalorato, che è rivolto al giudice; in esso vengono ricordati dei fatti criminosi, ascritti ad un imputato e accertati mediante le prove di colpevolezza. Tale presa di parola si conclude con la richiesta (sempre rivolta al magistrato giudicante) di un'adeguata sanzione.

In modo schematico, questi sono dunque gli elementi formali caratteristici della prima modalità di discorso accusatorio:

- a) chi parla si situa *tra due altri soggetti giuridici*, l'imputato da una parte, il giudice dall'altra;
- b) il discorso si rivolge al *giudice*,

c) e intende convincerlo, così che pronunci una sentenza di *condanna*: l'efficacia del discorso, cioè la vittoria giuridica dell'accusatore, si attua nel far sì che il magistrato riconosca la verità della parola accusatoria e decida quindi la condanna dell'imputato. La pena di morte è il simbolo estremo della finalità di questa procedura.

La requisitoria (o testimonianza di accusa) si esercita nel tribunale ("la porta", nel linguaggio biblico), istituzione pubblica che decide in modo definitivo le controversie tra cittadini.

(II) Il secondo discorso di accusa è il *rîb*, cioè il rimprovero, talvolta anche severo e drammatico, che si produce quando insorge un litigio. La parte lesa, quella che ha subito un torto (o pensa di averlo subito), si rivolge al (presunto) responsabile, chiedendogli conto di quanto ha fatto, con parole simili a queste: "cosa hai combinato? cosa ti è venuto in mente? perché mi hai fatto questo e quello? perché ti sei comportato in modo così cattivo e stupido?", e così via.

La struttura e la dinamica di questo "parlare" sono diverse da quelle della requisitoria; infatti, detto in modo sintetico:

a) l'accusatore non si rivolge al giudice, ma al *colpevole*: La struttura giuridica infatti è qui *bilaterale*: il dibattito avviene essenzialmente tra i due (litiganti), anche se occasionalmente si può chiamare qualcuno a confermare i fatti o a dare un parere in merito, senza però alcun potere dirimente, senza valore decisivo.

b) Va soprattutto notato che il *rîb* ha un intento diverso da quello della requisitoria forense, perché l'accusatore non vuole che l'altra parte (l'avversario nella lite) venga condannata (e muoia), ma cerca invece di convincere l'altro a riconoscere il suo torto, lo invita a chiedere scusa, a domandare perdono, così che si faccia pace e sia possibile una *riconciliazione* nella verità e nella giustizia.

c) Questo genere di litigio- con il discorso accusatorio che ne è parte essenziale- capita spesso fra coloro che vivono insieme perché legati fra loro da vincoli di natura affettiva e giuridica. Noi riteniamo che *la famiglia*, luogo istituzionale di relazioni amoroze sancite dal diritto, sia l'ambiente sociologico tipico nel quale il *rîb* (la lite) si dispiega con un suo tipico discorso accusatorio.

L'ambito familiare va tenuto presente, inoltre, in quanto il *rîb* che troviamo attestato nella Scrittura può certo aver luogo tra due soggetti aventi pari dignità istituzionale, come tra due fratelli (Esaù e Giacobbe: Gen 32-33) o due capi-clan (Labano e Giacobbe: Gen 31), oppure può essere intrapreso da un inferiore (da un suddito) nei confronti di un superiore, come da un "figlio" nei confronti del "padre" (Davide e Saul: 1 Sam 24 e 26). Tuttavia la forma più abituale (e più tipica) del *rîb* è quella portata avanti da chi ha una *autorità* socialmente garantita, quindi un ruolo preminente, associato al riconosciuto potere di difendere il diritto attraverso le parole (di ammonimento, di critica, di rimprovero) e gli atti proporzionati (di correzione, di castigo).

Il *padre* (in quanto *paterfamilias*) è, nella famiglia israelitica, la figura istituzionale a cui è demandato il compito di giurisdizione nei confronti di tutti i membri della "casa" (la moglie, i figli, i servi). E questo è importante, perché il litigio assume così una dimensione *giuridica*, in quanto è manifestazione di una responsabilità, legalmente riconosciuta e autorizzata, anzi è espressione di un dovere giurisdizionale (il padre *deve* promuovere l'azione del *rîb* per difendere e salvare la sua famiglia). C'è quindi un esercizio del potere giuridico all'interno della comunità familiare quando il "padre" (sia in senso proprio, sia in senso

"metaforico") interviene per riprendere e correggere, esigendo un comportamento diverso da parte dei "figli", della "moglie", dei "servi" di casa. La riconciliazione fra i membri della famiglia è l'obiettivo perseguito attraverso la disciplina accusatoria.

È questa la procedura che consente di interpretare in modo appropriato l'azione di YHWH (l'accusatore) nei confronti del suo popolo Israele (colpevole).

Il *riḇ* tende dunque a identificarsi con la presa di parola di un soggetto che accusa un altro: una parola che è appello a una risposta. Chi accusa muove dalla convinzione della fondatezza e legittimità delle ragioni di cui si carica la sua parola: questa sollecita l'accusato a una risposta così da giungere al *comune riconoscimento della verità, fondamento indispensabile della relazione secondo giustizia*. Il *riḇ* è un *dialogo* che mette in questione uno dei due contendenti: lo mette in questione proprio perché possa affermarsi come autentico *soggetto*. Il libro di Giobbe è l'emblema di questa struttura dialogica, sia per la sua generale composizione che si presenta come un grande dibattito fra Giobbe e i suoi *amici*, e tra Giobbe e Dio; sia per il continuo riferimento al *dire* e *replicare* dei contendenti all'interno dei singoli discorsi (cfr. ad esempio, Giobbe 9,14-16; 13,22).

Le forme in cui si presentano le parole d'accusa e le contestazioni di reato sono riconducibili a quella *dichiarativa* e quella *interrogativa*, spesso compresenti nello stesso contesto accusatorio che si caratterizza sempre come confronto dialogico fra le due parti e scambio verbale instaurato e promosso dall'accusa. Il fatto che questa presenti la sua contestazione sotto forma interrogativa sottolinea il fatto che il suo scopo è raggiunto solo nella misura in cui la parte avversa ha avuto la possibilità di addurre argomenti per la propria giustificazione o di accettare le ragioni dell'accusa. Una lite instaurata senza che l'imputato possa replicare snatura la controversia giuridica, in quanto non permette il *comune riconoscimento di ciò che è giusto*; una lite invece che, nella sua stessa espressione letteraria, postula la risposta dell'altro e la promuove, è *giusta* proprio perché- contro ogni pretesa orgogliosa o violenta- accetta di passare attraverso il vaglio critico dell'accusato, e di ricevere dall'altro stesso (malfattore, criminale, peccatore) la garanzia della giustizia di cui è interprete.

L'accusatore, nelle controversie con struttura letteraria più complessa, può fare esplicito riferimento a un soggetto terzo, evocato come garante della obiettività del procedimento. Questo soggetto chiamato in causa dall'accusa, non può essere propriamente considerato un testimone o un arbitro: rappresenta piuttosto l'istanza di un *giudizio imparziale* che o è impossibile o non praticabile secondo precise strutture forensi. Il suo ruolo non è compiere interventi concreti ma, piuttosto, ascoltare o dichiarare chi è giusto: il testimone-arbitro non giudica come in sede forense, ma ha praticamente la stessa efficacia di dar ragione a chi è innocente e svergognare chi è nel torto. Rivolgersi a un soggetto terzo indica che la parte avversa non ascolta, che rifiuta di dire la verità, e che quanto dice la parte accusatrice è un discorso vero non di parte. Nelle controversie fra soggetti umani la funzione del testimone può essere assegnata a altri uomini; nel caso di *riḇ* instaurati contro il suo popolo, Dio invoca l'intervento testimoniale del cosmo o delle stesse nazioni pagane.

Interessante osservare che nella controversia a due può essere presentato un caso fittizio sul quale l'accusato è chiamato a pronunciare un verdetto (cfr. Sam 12,1-7; 14,1-17; 1 Re 20,35-43; Is 5,1-7; Ger 3,1; Ez 23). Attraverso questo artificio l'accusa evita il ricorso al soggetto terzo e sfruttando lo sdoppiamento di funzione dell'accusato stesso, giunge a dimostrare la verità delle proprie affermazioni ricorrendo anche alle risorse dell'ironia, della dialettica, della reto-

rica appassionata. È chiaro, quindi, che il desiderio dell'accusa non è vincere l'altro, ma convincerlo, con argomentazioni pressanti che culminano nell'invito che gli viene rivolto di riconoscere il proprio torto e dar ragione all'accusa.

Tipico al riguardo è l'uso dell'imperativo dei verbi *yd'* ("riconosci") e *r'h* ("vedi"), verbi usati abitualmente per la *notitia criminis*: qui la conoscenza del reato diventa riconoscimento della propria condizione di ingiustizia e in qualche modo approvazione dell'accusa.

## **ACCUSARE, MINACCIARE, SANZIONARE**

L'accusa, dichiarando l'altro responsabile di un misfatto, rende noto che ciò comporta una sanzione punitiva. L'accusa deve dunque disporre di una certa *forza* o meglio del *potere*, cioè autorità, facoltà, competenza. L'uso del termine *forza*, comunque, si giustifica con l'esigenza di evidenziare che un procedimento giuridico deve disporre di un elemento *coercitivo* nei confronti di colui che non osserva la norma di giustizia, dato che questi in generale non si sottopone spontaneamente alle conseguenze punitive della sua infrazione. Un diritto senza forza è inapplicabile e quindi insignificante (*telum imbelle*). Ciò vale per l'ordinamento che ha al suo vertice potestativo il *giudice*, e vale anche, nella controversia a due, per chi intraprende l'accusa: quest'ultima risponde veramente alla sua natura se non si limita a contestare il reato, ma si avvale del potere concreto di applicare al colpevole una adeguata punizione.

È evidente che da un punto di vista logico, accusa e sanzione sono distinte: la punizione infatti non ha luogo quando l'accusato riesce a far prevalere le sue ragioni, o quando l'imputato ottiene una forma di compromesso amichevole, o offre spontaneamente di risarcire il torto. Tuttavia essere sotto accusa equivale di fatto a essere sotto la *minaccia* di una sanzione, così come accusare o intentare un *rīb* contro qualcuno tende a significare l'avvio di una azione punitiva nei suoi confronti (Gdc 20,12; Ger 25,31; Os 4,1-3; 12,3).

Ciò merita di essere tenuto ben presente, anche quando l'accusa non fa esplicito riferimento alle conseguenze che derivano dall'atto imputato. Ma è la Legge stessa, nel cui nome l'accusatore parla, che definisce il reato come l'atto che deve essere punito; senza la sanzione non vi sarebbe modo di significare e di vivere nella società la differenza essenziale fra il bene e il male, tra la giustizia e l'ingiustizia. Il *prosperare del criminale* è ciò che più mette in questione un sistema giuridico, e, nella Bibbia, rappresenta una delle critiche più radicali alla stessa giustizia di Dio (cioè al senso stesso di *giustizia*) nel mondo (cfr. Ger 12,1-2; Ab 1,2-4; Mal 3,14-15; Sal 73, 2; Gb 21,7; Qoh 7,15).

L'atto dell'accusa si presenta spesso come fosse una sentenza, un verdetto giudiziario nei confronti dell'imputato: esiste quindi il rischio di confusione tra controversia a due e giudizio forense; tanto più che l'accusa è talvolta articolata all'atto concreto della punizione, quasi ci si trovasse in presenza di un giudice che consegna l'accusato, riconosciuto colpevole, nelle mani dell'esecutore di giustizia. Ciò non deve far dimenticare la differenza radicale fra le due dinamiche, che si può enunciare nei seguenti termini: l'accusa è sempre l'anticipazione condizionale della sentenza. Nel termine *condizionale* si trova il limite e la funzione dell'accusa stessa; infatti l'accusa rimane tale solo se- esplicitamente o implicitamente- si sottopone a un'altra parola (nel *rīb* quella dell'accusato), ed è da questa che viene confermata o respinta. La sentenza invece pone fine

a ogni altro intervento e per sua natura è inappellabile. Se quindi un soggetto entra in controversia con un altro soggetto, egli enuncia la sanzione come minaccia, come eventualità condizionata al dire e al fare della parte avversa. Il tono e il senso può essere- per sottolineare l'aspetto definitivo e drammatico dell'accusa- quello dell'*ultimatum*: si ricordi la predicazione di Giona a Ninive (*Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta*- Giona 3,4).

Nelle controversie fra Dio e il suo popolo spesso viene espressamente messa in luce l'alternativa posta di fronte all'accusato (Cfr. Is 1,18-20; Mi 6,8; Sal 50,14-15.23), ma il *se no* e l'*altrimenti* appartengono strutturalmente alla natura stessa dell'accusa anche quando non sono chiaramente espressi, anzi anche quando l'accusatore pronuncia il *guai* o intona il lamento funebre. Si comprende ancor meglio, quindi, come nel *rib* ciò cui propriamente si tende non è la punizione, ma il giusto rapporto con l'altro. Il *fine* è che l'accusato cambi vita e viva nella giusta relazione, non che sia tolto di mezzo, in nome di un astratto principio di giustizia retributiva. Accusare significa allora volere che l'altro esca dalla sua situazione ingiusta mediante un atto di verità e di giustizia: non significa condannare, se con questo termine si sanziona la fine della relazione fra soggetti mediante la eliminazione (reale o simbolica) di una delle parti.

Certo anche nel *rib* propriamente detto l'accusa è spesso disattesa, la sua minaccia è derisa, la sua intenzionalità fondamentalmente positiva- che si manifesta nel parlare a lungo per convincere- è perversamente interpretata come impotenza a nuocere (cfr. Is 28,15-16; Ger 5,12; Am 9,10; Sof 1,12; Sal 10,4). Da qui la necessità che l'accusatore passi ai fatti, che metta in pratica le sue parole e dimostri la verità di quanto aveva enunciato. L'accusatore si *fa sentire* con un atto primitivo che manifesta concretamente la verità delle sue parole e la serietà dell'impegno assunto. Perfino in questo caso tuttavia la sanzione è graduale, la sanzione deve essere applicata come una *correzione paterna*, come una *medicina che intende guarire e non uccidere* (Sal 118,18; Prov 19,18; 23,13-14), come *strumento per la vita e non con finalità di morte* (cfr. Lam 3,31-33).

In questa linea è utile ricordare come la *Scrittura* veda nella punizione un mezzo necessario per apprendere la sapienza: la parola che riconosce la verità e non lo *Sheol* (Is 38,18-19; Sal 6,6; 88,11-13; ecc.) è, nel *rib*, la finalità ultima intesa dalla parola e dalla azione dell'accusa che si presenti come autenticamente giusta. La controversia che nasce con il sorgere dell'accusa, ha come scopo finale il riconoscimento della verità, senza la quale qualsiasi atto o ordinamento- pur oggettivamente retto- non può ricevere la qualifica umana di giusto. Di fronte a una condotta o struttura ingiusta, il problema non è solo ripristinare le condizioni di legalità mediante operazioni esteriori più o meno drastiche, ma pervenire all'accettazione interiore degli atti di giustizia. Ora, poiché solo la verità rende liberi, e senza la verità non vi è giustizia intersoggettiva, tutta la dinamica della controversia, anzi tutte le procedure del mondo giuridico tendono a favorire la verità, a promuoverla e a farla riconoscere.

Il diritto si interessa in primo luogo della condotta umana in quanto esteriormente palesata, e degli eventi che conseguono alle azioni dei soggetti liberi e responsabili; in altre parole l'azione giuridica ha come ambito specifico l'esteriorità visibile o oggettiva, si occupa dei fatti, e non delle esperienze interiori.

Il diritto è ben cosciente di quanto sia decisiva la volontà e la coscienza nell'agire dell'uomo. E tuttavia accorda grande attenzione proprio al "fare", a questa concreta oggettività nella quale si rivela l'intenzione dell'animo, essenzialmente invisibile e sconosciuta. L'agire, la condotta, i gesti, gli eventi nella loro concreta esteriorità sono il mondo nel quale si rivelano la giustizia e l'ingiustizia.



L'ingiustizia è un fatto, un dato visibile, un atto appartenente alla storia concreta. Il suo superamento inizia con un confronto di natura verbale (la controversia), confronto che culmina con la confessione della colpa da parte del reo. Ma ciò non è sufficiente per il mondo del diritto: certo è necessario il mutamento interiore, certo si richiede la confessione del proprio misfatto; ma la giustizia domanda un "fare" che si opponga come gesto di bene al gesto di male che è stato compiuto. *La giustizia chiede di essere ristabilita nel visibile*, per essere significata come dimensione di verità storica dell'uomo. Il gesto di bene è chiesto al reo, ed è chiesto anche alla parte lesa (che accusa): da una parte il cammino della conversione che si sostanzia di penitenza e di riparazione; dall'altro il cammino della riconciliazione, che prende le forme "sacramentali" dei gesti di pace e di comunione.

## **RICONCILIAZIONE E PERDONO**

La controversia che si esprime nel *rib* ha lo scopo di consentire la giustizia, cioè l'accordo dei soggetti nella convergenza in una parola che definisce la giustizia secondo verità: se manca la saggezza sufficiente a pronunciare o a sentire quella parola, se una colpevole menzogna occulta l'interiore rifiuto, se soprattutto una qualche forma di prevaricazione affretta e impone la fine del *rib*, la contesa rimane per rinascere dall'incontenibile desiderio di vera giustizia.

Ove permangano motivi di disaccordo, la controversia persiste e rinasce. Ad essa si può mettere fine in tre modi. Il primo è quello della unanime decisione di rimettere la causa al verdetto di un tribunale in grado di imporre coercitivamente la giustizia mediante la condanna di uno dei due contendenti. Nel ricorso al tribunale, al *giudizio*, c'è spesso il rifiuto di una parte di accedere alla verità; come tale, il vero "giusto" vi ricorre solo come "ultima" soluzione. La lite può anche aver termine quando si passa allo scontro fisico, alla *guerra*: anche in questa seconda modalità c'è il rifiuto di una parte (se non di entrambe) di riconoscere la verità e la giustizia. Si tratta, in fondo, di una copia drammatica e violenta del giudizio, un caso limite di giudizio umano sfigurato.

La terza modalità di conclusione del *rib* è la *riconciliazione*. La sua particolarità consiste nel fatto che non fa ricorso a una istanza diversa dai contendenti (come nel tribunale), né si affida esclusivamente alla forza per affermare il diritto (come nella guerra): è un atto complesso, nel quale entrambi i contendenti sono implicati- ciascuno con la sua specificità- nell'intento di ristabilire la giustizia senza costrizioni. L'elemento chiave di questo procedimento è la *confessione della colpa* richiesta dalla accusa e attuata dal colpevole. Il consenso che si viene a determinare nella parola, in cui accusatore e accusato si riconoscono, è la matrice di verità che consente una dinamica di perfetta giustizia.

La confessione di colpa non ha solo la funzione di attestare la verità propugnata dall'accusatore e affermare quindi che il procedimento giuridico in atto è motivato *secondo giustizia*.

Ciò che il colpevole cerca è la sospensione della minaccia che pesa su di lui, e fondamentalmente la possibilità di un accordo che garantisca sicurezza e rispetto. La confessione della colpa è strettamente articolata a una richiesta di vita: è la fase della controversia che vede l'accusato colpevole prendere l'iniziativa per ottenere quanto gli preme. Alla dichiarazione di colpa è correlata la richiesta di perdono: la parola di verità concordemente riconosciuta dai conten-

denti svolge il suo dinamismo dando al riconoscimento del male una apertura al futuro, una valenza positiva. Chi supplica e cerca di farsi perdonare accompagna la sua preghiera con dei doni che da una parte rappresentano una forma di risarcimento per il torto arrecato, e dall'altra sono come una richiesta di pacifica soluzione.

Alla iniziativa assunta dal reo confesso mediante il complesso degli atti di richiesta, *risponde* colui che è portatore di accusa e di sanzione mediante la concessione del perdono che sospende al tempo stesso l'esigenza sanzionatoria e quindi tutte le manifestazioni punitive in corso. Modalità e lessico attraverso cui si dispiega la dinamica del perdono, rivelano la disposizione del *cuore* di chi ha promosso il *rib*, l'intenzionalità profonda dell'accusa: clemenza, indulgenza, pietà, misericordia e così via, sono la rivelazione dell'amore di colui che ha a che fare con il colpevole.

Chi si confessa colpevole sa che l'accusatore è colmo d'ira nei suoi confronti, e che quest'ira è giusta; la sua speranza, che si modula in supplica e attesa, poggia sulla convinzione che la compassione (cioè la *giustizia attenta all'uomo minacciato e sofferente*) può prevalere sulla collera (*la giustizia attenta al reato*). Per questo nei testi biblici troviamo frequentemente l'opposizione *ira- misericordia*: ma nel procedere perfettamente giusto, il sentimento dell'ira è subordinato a quello della misericordia. È questa seconda dimensione a rendere più visibilmente manifesta la prospettiva della relazione amorosa. Come colui che è paziente è già misericordioso, così colui che è misericordioso abbandona le manifestazioni dell'ira.

La particolarità di tutto il lessico della misericordia è di avere come oggetto di riferimento non l'azione o la condotta malvagia (*misfatto, reato, peccato*), ma l'*uomo (malfattore, colpevole, peccatore)*. L'importanza semantica di questo fenomeno linguistico è degna di nota: *confondere la clemenza con la tolleranza della colpa è un errore tanto frequente quanto l'identificare il malfattore con il misfatto che ha commesso*.

Il *perdono* è innanzitutto una risposta che viene incontro a un desiderio e a una richiesta: sollecitato dal colpevole mediante una serie di azioni volte a suscitare un atteggiamento equo da parte dell'innocente, si potrebbe dire che il perdono sia proporzionato e condizionato dall'agire del malfattore pentito.

Malgrado si presenti come risposta, il perdono non perde però la dimensione di *dono gratuito*: chi chiede e supplica non può pretendere; chi concede non compie un gesto giuridicamente necessario, ma esprime un atto di libertà (Is 43,25).

Se l'accusatore era mosso dall'*amore* nella sua azione, cioè dal desiderio del bene altrui e di una comunione nella reciproca verità, quando si trova di fronte alla dichiarazione che attesta questa verità e alla domanda di ristabilire la comunione, egli può rivelarsi, *senza ambiguità*, nella sua dimensione di perdono. Se egli perdonasse senza accusare, assomiglierebbe a colui che è connivente col male; se perdonasse senza confessione della colpa, promuoverebbe una relazione senza coscienza della verità; e se perdonasse senza richiesta, la comunione sarebbe imperfetta, perché non voluta da entrambi.

Il colpevole non ha diritti da far valere: la richiesta di perdono equivale perciò a rimettersi alla decisione e alle condizioni imposte dall'offeso, nella speranza che il suo "volere" sia ispirato alla "bene-volenza". Il perdono è così un atto giuridico, ma non è l'espressione di un diritto (del colpevole), quanto piuttosto l'atto di rinuncia- compiuto dall'accusatore- al suo diritto di punire.

Chi desidera il perdono sa che la sua preghiera può non ottenere quanto

chiede; l'incertezza, in questo caso, non significa mancanza di fiducia, ma coscienza della sproporzione tra il suo atto e quello che attende dall'offeso. Chi richiede dice: "Forse mi ascolterà" (Gen 32,21; Es 32,30; 1 Sam 6,5; 1 Re 20,31; 2 Re 19,4; Am 5,15; Sof 2,3; Lam 3,29; 2 Sam 12,22; Gioele 2,13-14; Giona 3,8-9); con questo esprime una speranza non deducibile se non dalla generosità dell'offeso. L'accusatore concede il perdono solo a certe condizioni: non solo è lui a fissarle, ma è il suo insindacabile giudizio che dice se queste condizioni sono state assolte oppure no.

Infine, il perdono può non essere concesso; anche Dio, il supremamente misericordioso, in certi casi rifiuta di perdonare a un uomo o a un popolo intero. E questo talvolta anche quando si manifestano gesti di pentimento e inter venga la preghiera intercessoria di un "giusto" (Es 23,21; 32, 33s; Dt 1,45; 29,19; Gs 24,19; 1 Sam 15,25-29; 2 Re 24,4; Ger 5,7; Am 7,8; Lam 3,42; ecc). Può addirittura accadere che gli innocenti preghino perché Dio non perdoni (Is 2,9; Sal 59,6; 109,1.14; Ger 18,23; Ne 3,36s). Ciò mostra abbondantemente che il perdono- per Dio- non è affatto automatico; e che, perfino in Colui che è la sorgente stessa della misericordia, la clemenza è necessariamente correlata alle disposizioni di colui che la riceve. Questo rifiuto non è quindi sempre espressione di un cuore duro e malvagio; può essere invece segno che il gesto della gratuità amorosa rischia di essere perversito: un perdono facile, infatti, un perdono automatico induce a banalizzare la colpa, a incentivare il male, e a favorire la perversione nel cuore del colpevole.

Va sottolineato come il perdono giunga al termine di una procedura giuridica: dopo il reato, c'è stata l'azione di accusa, talvolta sotto forma punitiva; a ciò ha fatto seguito la confessione della colpa e la supplica, articolate queste ultime ad un atteggiamento di conversione da parte del colpevole espresso con gesti e promesse. Tutto questo cammino prepara e rende sensato l'atto della remissione della colpa.

Eppure vi è qualcosa del perdono che è precedente la richiesta stessa; la possibilità di fare misericordia- opposta a quella del proseguire la punizione- è ciò che sottende la dinamica stessa dell'accusa in una controversia bilaterale.

Ciò è evidenziato dal fatto che talvolta è l'accusatore stesso che offre il perdono prima ancora che l'accusato sia in grado di riconoscere la sua colpa e di chiedere per essa clemenza. L'orizzonte della riconciliazione non si dischiude al momento del perdono se non perché era già iscritto nella denuncia stessa come sua finalità propria. Visto in questa prospettiva, il *perdono è un atto originario*, già in qualche modo concesso unilateralmente dall'offeso, e che aspetta solo l'occasione di rendersi visibile quando il colpevole lo chiede.

Quando un reato è stato compiuto, esso diventa una porzione della storia; iscritto per sempre nel reale, lascia delle tracce visibili anche a distanza di tempo, e dal tempo non viene cancellato come fosse cattiva tintura su una stoffa. Il futuro è condizionato dall'atto del malfattore in modo fatale.

Il perdono, da una parte, viene *dopo il reato*, e in questo senso ne riconosce il terribile statuto; ma è importante costatare che la sua pretesa è di annullare quanto è stato fatto, di considerare il misfatto "come se non fosse accaduto" (cfr. le metafore dell'oblio, del lavare, del cancellare e così via). Questo annullamento della storia è problematico, e può apparire solo una finzione che non tocca né l'uomo-colpevole, né la storia attraversata dalla malvagità. Il "come se" dice che purtroppo le cose stanno diversamente da come le si interpreta.

Il valore del perdono è allora proporzionato al momento stesso del suo porsi: se il perdono è dato *prima del reato*, il futuro non è condizionato solo dal-

la malvagità, ma dall'atto che la assume in una prospettiva originaria di misericordia e di riconciliazione. Forse non fa tanta meraviglia il vedere che la stragrande maggioranza dei testi biblici afferma che è Dio a perdonare; ciò significa che il perdono trova la sua perfetta espressione quando è riferito a Colui che, essendo l'origine, conosce perfettamente l'uomo ribelle, debole e meschino, e che, entrando in relazione di alleanza con lui, prevede in anticipo la possibilità del tradimento e dell'offesa. È come se Dio prestasse una somma ingente a un pover'uomo, sapendo pertinentemente che non sarà mai in grado di restituirla, e decidendo quindi di rinunciare a priori al diritto di esigerla a tutti i costi.

Questa originaria struttura della remissione diventa storia nel momento in cui il debitore chiede il condono, ma il condono stesso era già voluto dal creditore prima ancora che il debitore si accorgesse della impossibilità di saldare il suo conto.

Il perdono è quindi sinonimo di originaria clemenza nei confronti dell'altra parte con la quale si è stabilito una relazione (un contratto, un patto, una alleanza). Ciò sembra contrastare con la presentazione biblica del perdono, dove viene sottolineato il passaggio brusco e apparentemente arbitrario dalla collera alla misericordia. Come il peccatore si pente e si converte (radice *šwb*), così l'offeso (Dio in particolare) si pente del male che voleva fare e "ritorna" (stessa radice *šwb*) dall'ardore della sua ira.

Non si sa come e perché un peccatore cambi atteggiamento; e misterioso appare il trasformarsi dell'atteggiamento di Dio. Una interpretazione del tutto insoddisfacente della Scrittura, è quella che attribuisce a un determinato momento storico (per esempio all'Antico Testamento) o a determinate categorie di persone (gli Ebrei o i pagani), il manifestarsi dell'ira; per opposizione, vi sarebbe poi, in un momento diverso, o con diverse categorie di persone, il manifestarsi della misericordia.

Noi crediamo che una corretta interpretazione del perdono non sia traducibile se non cercando di tenere assieme i due aspetti per noi pressoché inconciliabili. Dio è originariamente sempre lo stesso verso tutti: è clemenza, pazienza e misericordia; la storia lo rivela proprio come colui che rinuncia alla collera giusta per usare a tutti misericordia. È nel passaggio, non storico, ma concettuale, da una dimensione all'altra che si rivela la natura del divino. Non si intende con ciò ridurre il perdono ad un puro concetto teologico da attribuire a Dio: il perdono, al contrario, è un fatto della storia, che, per i cristiani, è rivelato e donato in Gesù Cristo. Ci preme solo di notare che, se in Cristo si rivela la natura di Dio, ciò che in questo evento storico è manifestato (non dedotto da una logica a priori) è il rinunciare di Dio alla collera per fare misericordia al peccatore.

Resta un ultimo punto, di grande rilevanza. Il perdono è significativo nella misura in cui rende possibile la relazione fra le persone, nella misura cioè in cui è articolato alla più vasta struttura di un rapporto di "alleanza". Si può dire che il perdono è anzi la proposta e l'offerta concreta di vivere assieme secondo le dimensioni della giustizia. Ora ciò suppone il costante riferimento alla legge, che della relazione è la mediazione di senso. Non c'è alleanza senza legge. Se si perdona, si suppone che è possibile ora rispettare la parola che impegna entrambi.

La proporzione tra tipo di perdono, tipo di alleanza e tipo di legge è da tenere presente costantemente per cogliere la natura della riconciliazione che pone fine alla controversia fra soggetti. Più grande è la qualità del perdono, più grande sarà la comunione fra i soggetti.