

Dio perdona sempre? No, Dio non perdona sempre. Poche volte ce lo dicono ma è così. Non può che essere così. Laddove infatti non c'è riconoscimento del male e apertura al pentimento, Dio non può accettare di abbandonare l'uomo alla menzogna che lo abita, diventandone connivente. Per quanto il perdono sia accordato (e non poche volte manifestato) come un dato previo, assoluto e immeritato, nella rivelazione biblica è ampiamente attestata un'espressione paradossale della misericordia di Dio, che assume anche l'atto dell'accusa, la minaccia della punizione, l'attuazione del castigo come mezzi estremi, affinché possa realizzarsi l'evento mirabile della riconciliazione e di una vita nuova trasfigurata dallo Spirito per una Nuova Alleanza, anche quando nella propria vita non si scoprono altro che macerie e fallimento. È un corpo a corpo con Dio, ma dove si vince o si perde insieme.

Salvatore Maurizio Sessa, biblista, religioso presbitero dei Missionari di Maria, insegna Sacra Scrittura alla Pontificia Università Gregoriana, all'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, all'Istituto di Teologia per la Vita Consacrata (Roma) e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare (Roma). Per EDB ha curato il volume di P. Bovati, «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico* (2011).

In copertina: Michelangelo Buonarroti,
Il profeta Geremia (part.), 1512 circa,
Città del Vaticano, Cappella Sistina

€ 14,00
(IVA compresa)



Quando Dio non perdona

Salvatore Maurizio Sessa

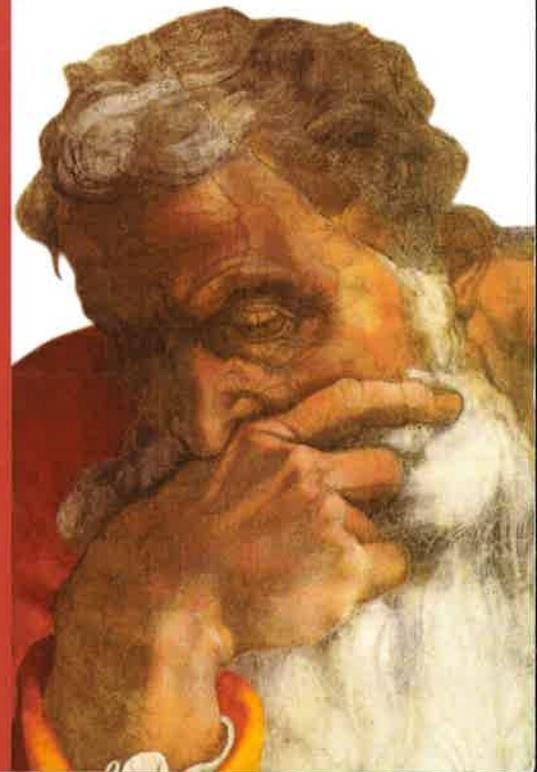
EDB

Salvatore Maurizio Sessa

Quando Dio non perdona

Presentazione
di **Daniele Libanori**

EDB



SALVATORE MAURIZIO SESSA
QUANDO DIO NON PERDONA



→ a. v.
Maurizio Sessa
CRS
Treviso
13. IV. 2025

Salvatore Maurizio Sessa

Quando Dio non perdona

Presentazione di Daniele Libanori



EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Presentazione

Misericordioso è colui che sente nel cuore una profonda pietà, che lo spinge a soccorrere chi è a terra, in difficoltà. La misericordia dunque è il sentimento della persona che non rimane chiusa in se stessa, ma si lascia toccare dai sentimenti di chi le sta accanto, ne partecipa intimamente e mette a disposizione ogni sua risorsa per soccorrere e alleviare la pena.

Nel misericordioso la compassione va anche oltre il torto ricevuto e considera la condizione di chi gli ha fatto torto di maggior valore del suo diritto offeso, e continua a vedere in esso, più che un nemico, una persona amata, un fratello che ha scaricato ingiustamente su di lui il suo peso, e sopporta il male ricevuto perché non vuole perdere un amico, un figlio, un fratello, lo sposo o la sposa in nome della giustizia. Continua perciò a riservargli sentimenti

Realizzazione editoriale: Edimill Srl – www.edimill.it

Per i testi biblici:

© 2008 Fondazione di Religione Santi
Francesco d'Assisi e Caterina da Siena

© 2021 Centro editoriale dehoniano
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna
www.dehoniane.it
EDB*

ISBN 978-88-10-55997-0

Stampa: LegoDigit srl – Lavis (TN), 2021

benevoli e nel suo atteggiamento si mantiene aperto, così da facilitare il ritorno a una relazione cordiale.

Misericordia è uno dei nomi di Dio. Egli si spinge a cercare la creatura che lo ha rifiutato e offeso, moltiplica i suoi doni per mostrare che il suo cuore non è cambiato. Ma poiché gli sta a cuore che essa trovi il suo riscatto nella verità, nella sua misericordia talvolta lascia che il figlio che si è allontanato sperimenti il peso della solitudine e la propria incapacità e insufficienza. Come attesta la Scrittura, il Signore si spinge a rimproverare duramente il suo popolo, considerato come una sposa amata, rinnovando la memoria dei molti benefici concessi allo scopo di destarne la coscienza e farlo tornare sui suoi passi. E non manca nella Bibbia il castigo per la colpa: è così infatti che vengono interpretate le sventure che colpiscono il popolo che si è allontanato dall'alleanza giurata al Sinai.

Nei momenti di crisi torna la memoria del tempo felice e rinasce il desiderio di tornare alla casa in cui si è sperimentato

il calore di un amore fedele. Questo è ciò che avviene nelle vicende dei popoli e nella vita delle persone: Dio parla per mezzo della storia.

La contemplazione della misericordia di Dio ricorre nella storia della Chiesa e torna con particolare vigore soprattutto nei momenti in cui il mondo sembra attraversare situazioni senza sbocco. Allora è avvertita con più forza la necessità di trovare rifugio in una dimensione più alta del diritto. La misericordia non è la negazione della giustizia, non confonde il colpevole con l'innocente e non nega il dolore recato dall'offesa. Ma colloca l'esperienza umana nella luce della fede e invita ognuno a fare propri i sentimenti di Dio, che è misericordioso perché fedele nell'amore anche verso la creatura infedele. Dunque si può parlare di misericordia soltanto nella verità. La quale, anche quando svela la meschinità di un'anima, nella visione evangelica non diventa mai motivo per giustificare il rifiuto di colui che ha peccato contro di me (cf. Mt 18,21-35). Ma si fa piuttosto occasione per ma-

nifestare il cuore del nostro Dio e Signore, i cui sentimenti sono infinitamente più grandi del peccato dell'uomo.

Nella Francia del XVII secolo la Chiesa rispose al rigore giansenista diffondendo la spiritualità del Sacro Cuore di Gesù. Essa ha alimentato la comunità cristiana fino al XX secolo, quando ha lasciato il passo, per così dire, alla devozione alla Divina Misericordia, proposta alla Chiesa e al mondo per opera di san Giovanni Paolo II.

Talvolta però il bisogno di mostrare il volto benevolo del Padre ha lasciato nell'ombra altri aspetti non meno importanti del mistero della salvezza. Infatti, quando si accostano argomenti articolati e complessi, si corre il pericolo di privilegiare gli aspetti che rispondono maggiormente alla sensibilità personale. Ma uno sguardo più libero e contemplativo sul mistero di Dio deve sforzarsi di mantenersi in equilibrio cogliendo la molteplicità dei suoni che formano l'armonia dell'incommensurabile ricchezza della grazia che ci salva. Rimane infatti la libertà dell'uomo

e la drammatica possibilità di rifiutare l'amore che perdona.

Questo libro raccoglie le lezioni svolte da Salvatore Maurizio Sessa in uno dei laboratori per la formazione permanente del clero di Roma. Ponendosi in ascolto della sacra Scrittura è possibile cogliere la consolante ricchezza della misericordia di Dio che non fa torto alla giustizia, ma la porta a compimento e chiede di essere mantenuta costantemente presente e gustata. Ricordare che Dio è il misericordioso aiuta a sostenere la fatica quotidiana, alimenta la serenità, rafforza la speranza.

Daniele Libanori

Introduzione

Dio perdona sempre? No, Dio non perdona sempre. Poche volte ci viene detto, ma è così. Non può che essere così. Laddove infatti non c'è riconoscimento del male e apertura al pentimento, Dio non può accettare di abbandonare l'uomo alla menzogna che lo abita, diventandone connivente. Per quanto il perdono sia accordato (e non poche volte manifestato) come un dato previo, assoluto e immeritato, nella rivelazione biblica (sia nell'Antico Testamento sia nel Nuovo Testamento) è ampiamente attestata un'espressione paradossale della misericordia di Dio che assume *anche* l'atto dell'accusa, la minaccia della punizione, l'attuazione del castigo, come mezzi estremi perché possa realizzarsi l'evento mirabile della riconciliazione e della vita nuova.

Dio in realtà *vuole* perdonare sempre, e ha già perdonato ogni uomo nella mor-

te e resurrezione del Figlio, ma non può rendere effettivo tale atto di grazia senza la nostra partecipazione, al di fuori del nostro consenso. Si dice spesso che l'onnipotenza divina è il perdono, ma bisognerebbe forse notare che proprio di fronte al mistero del male e della riconciliazione Dio si rivela drammaticamente impotente. L'Onnipotente qui ha bisogno della potenza accordata da lui stesso alla libertà umana, necessita del suo permesso, rimane in attesa della sua risposta. Se l'ingiustizia è una dinamica relazionale, anche il perdono non può essere solo un atto unilaterale.

Il perdono vuole ristabilire la comunione con l'altro. Non si può accontentare di un condono astratto, non è una pratica di auto-pacificazione, né cerca una propria personale giustizia indipendentemente dalla sorte del colpevole. Dio non può rimanere indifferente di fronte al mio perdersi lontano da lui. Per questo l'evento mirabile della riconciliazione non si può realizzare davvero se le due libertà, quella umana e quella divina, non si incontrano sul terreno comune della verità e della giu-

stizia, che è, in definitiva, riconoscimento del volto dell'altro. Tale incontro di libertà non può essere forzato, ma solo favorito, sollecitato, perfino implorato. Sì, implorazione e passione estrema per la salvezza dell'uomo: tutto ciò si esprime anche nella forma di quell'«ira di Dio» che abbiamo ormai censurato ed estromesso dal panorama dell'attuale catechesi e predicazione a causa di un radicale fraintendimento del linguaggio biblico e dell'indebita opposizione tra giustizia e misericordia.

Riconoscere la verità, tuttavia, coincide molto spesso con il riconoscimento doloroso del fallimento della propria storia, con lo svelamento dell'iniquità che ci abita. È una realtà dalla quale ci difendiamo in tutti i modi, perché crediamo che non possa esistere nessuno che ci ami così, senza nulla in cambio, proprio a partire dalla nostra miseria. Se la parola (profetica) di accusa cerca da una parte di svelare tale triste condizione, abbattendo i meccanismi di difesa eretti a preservare una propria illusoria autogiustificazione, è proprio l'inevitabile constatazione della nostra inconsistenza e

fallibilità che rischia poi di precluderci l'incontro indeducibile con l'Amore che gratuitamente salva ogni storia.

È difficile riconoscere il proprio peccato, ma è altrettanto difficile aprirsi alla possibilità del riscatto e della risurrezione quando nella nostra vita non vediamo che macerie, fallimenti e vicoli ciechi. Ecco allora che in questo contesto la parola profetica di accusa diventa parola di speranza che illumina le tenebre, che annuncia un'insperata nuova alleanza (Ger 31,31-34). E anche questa prospettiva non è meno facile da accettare rispetto alla prima. Ci sembra di essere abbagliati da un amore troppo grande per essere vero. Ma è proprio perché non crediamo possibile essere amati a tal punto o non si è mai saputo che «Dio è più grande del nostro cuore» (1Gv 3,20) che fatichiamo a consegnarci a tale Amore. In entrambi i casi Dio ingaggia un'ostinata lotta corpo a corpo con la nostra libertà. Non è in gioco la vittoria di Dio o quella dell'uomo. Qui si vince o si perde insieme.

L'occultamento del peccato e la misericordia dell'accusa

*C'è misericordia nell'accusa e nel castigo?
Una questione di fondamentale
importanza ermeneutica*

L'atto dell'accusa, la minaccia della punizione, l'attuazione del castigo, hanno a che fare o no con il mistero della rivelazione del volto di Dio? È ancora accettabile questo vocabolario di natura giuridica per parlare di Dio? Si tratta di un linguaggio superato, identificabile con uno stadio arretrato della coscienza religiosa del popolo di Dio, oppure ha qualcosa da dire anche oggi di teologicamente rilevante? Accusare è davvero incompatibile con l'aver misericordia?

Diciamo subito che per rispondere a tali domande è necessario confrontarsi con una manifestazione particolare dell'amore di Dio che a tutt'oggi, purtroppo,

rimane oggetto di gravi fraintendimenti. Si tratta di un aspetto della misericordia contenuto nella rivelazione biblica, la cui corretta comprensione risulta decisiva a livello ermeneutico, sia per una puntuale sintesi biblico-teologica, sia per le significative ricadute nella sfera dell'annuncio dell'evangelo e nella vita cristiana.

Sappiamo bene che la sacra Scrittura, sia nell'Antico Testamento sia nel Nuovo Testamento, fa ampio ricorso al linguaggio giuridico per caratterizzare l'agire di Dio *nella storia* e anche *oltre la storia*: basti pensare a come viene drammatizzata la conclusione di tutte le umane vicende, sottoposte all'inappellabile «giudizio universale» di colui che si asside come giudice supremo sul trono della sua gloria per giudicare tutti gli uomini e separare «gli uni dagli altri» (cf. Mt 25,31-46).

Per favorire un corretto orientamento della questione è necessario a mio parere introdurre subito una distinzione molto importante tra due paradigmi giuridici fondamentali rintracciabili nella Bibbia, riguardanti le modalità con cui viene per-

seguito il tentativo di «ristabilire la giustizia» nel caso in cui il diritto di un soggetto venga violato da un altro soggetto. Si tratta della differenza tra la «controversia bilaterale», o «lite giuridica» (in ebraico *rib*), e il «giudizio forense» (*mishpat*). È un distinguo di grande rilevanza perché, quando si toccano temi come la misericordia, la giustizia o il nostro immaginario del volto di Dio, rischiamo di confondere i piani, mettendo in gioco riferimenti metaforici (in questo caso di tipo giuridico) che non comprendiamo bene o non usiamo più in modo adeguato. Li abbiamo ereditati dal passato o li stiamo riplasmando, anche in modo quasi inconsapevole, ma non sempre tali rappresentazioni di Dio ci aiutano a illuminare la nostra esperienza spirituale o a rendere ragione dell'agire divino nei confronti dell'essere umano chiamato strutturalmente a una relazione di alleanza con lui. È necessario allora chiarire il discorso, senza censurare la Bibbia o senza farle dire quello che non dice. Tentazioni facilitanti da cui guardarsi. Perché la realtà è

sempre più complessa delle nostre semplicistiche interpretazioni.

Il quadro esegetico-teologico cui mi riferisco è largamente debitore agli studi biblici del gesuita p. Pietro Bovati, portati avanti nell'ambito del tema della «giustizia biblica», con un'attenzione particolare alla letteratura profetica. Sono soprattutto i profeti, infatti, che utilizzano il registro comunicativo accusatorio del *rib* nel quadro relazionale del rapporto tra il Signore e il suo popolo. Grazie anche allo sviluppo dei suoi discepoli, i risultati di tale approccio stanno entrando progressivamente nel panorama esegetico attuale e, c'è da augurarselo, anche nella presentazione divulgativa dei testi biblici pertinenti.

*Come leggere la realtà (e la sacra Scrittura):
alcune indicazioni preliminari*

Quando ci interfacciamo con la realtà, quando leggiamo la Scrittura o qualsiasi altro testo, anche se non sempre ne siamo consapevoli, lo facciamo a partire dal nostro vissuto emotivo-esperienziale e attraverso

il filtro di tutta una serie di assunzioni pre-ve, riguardanti dati cognitivi, delimitazioni concettuali, scale valoriali, ecc. Questo ovviamente vale anche quando riflettiamo sulla misericordia e sulla giustizia di Dio: è inevitabile che ci trasciniamo dietro il nostro mondo, le nostre concezioni di giustizia, le nostre idee di misericordia.

Tale fenomeno di per sé non è qualcosa di necessariamente negativo. Anzi, secondo una certa prospettiva e a certe condizioni, favorisce la conoscenza del reale. A patto tuttavia di introdurre una distinzione concettuale di grande rilevanza ermeneutico-metodologica. Si tratta di imparare a distinguere quanto, in ogni nostro atto conoscitivo o valutativo, attiene alla sfera delle *pre-comprensioni* e quanto invece a quella dei *pre-giudizi*, poiché sono due modi di rapportarsi con la realtà solo apparentemente simili, e che invece a mio parere vanno distinti con attenzione.

Semplificando molto potremmo dire in sintesi che le precomprensioni sono il mondo concettuale ed emotivo di cui siamo coscienti e a partire dal quale interro-

ghiamo la realtà, per conoscerla meglio, per verificare se quanto già sappiamo corrisponde a verità o se invece va modificato per integrare nuove conoscenze. Al contrario i pregiudizi, pur essendo anch'essi un insieme di dati previ rispetto a successivi riferimenti al reale, sono schematizzazioni della realtà di natura semplicistica, rassicurante, costituite da generalizzazioni astratte, ritenute di fatto immodificabili e per questo capaci di impedire un confronto libero con la realtà stessa.

Un esempio molto chiaro per comprendere tale distinzione lo possiamo trarre dal primo capitolo del Vangelo di Giovanni, dove si racconta l'incontro dei primi discepoli con Gesù (Gv 1,35-51). Qui a un certo punto Filippo si rivolge a Natanaele con un annuncio entusiasta, cui corrisponde una reazione piuttosto scettica:

«Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè, nella Legge, e i profeti: Gesù, il figlio di Giuseppe di Nazaret». Natanaele gli disse: «Da Nazaret può venire qualcosa di buono?». Filippo gli rispose: «Vieni e vedi» (Gv 1,45-46).

Filippo ha scoperto qualcosa di straordinario e vuole renderne partecipe anche Natanaele, cui è chiesto di aprirsi a una novità che supera il suo orizzonte cognitivo. Il Messia tanto atteso è qui! E viene da Nazaret. Il problema è che non ci si aspettava nulla di eclatante da questo piccolissimo e insignificante villaggio della Galilea, come si evince chiaramente dalle parole di Natanaele. Ora chiediamoci: la risposta di Natanaele esprime una precomprensione o un pregiudizio? Pensiamoci un attimo prima di procedere.

Molto spesso quando pongo questa domanda ai miei studenti o in qualche corso di formazione biblica c'è subito chi risponde che si tratta chiaramente di un pregiudizio. Se rimango un attimo in silenzio qualcuno cerca di aggiustare il tiro e parla di precomprensione. In realtà, dalle sole parole di Natanaele non si può ancora capire se si tratta di pregiudizio o di precomprensione. Non sono i dati previ di conoscenza a determinare un pregiudizio o una precomprensione, ma

la nostra decisione su cosa farne. E così, dire: «da Nazaret può venire qualcosa di buono?» rivela un'intrinseca non neutralità rispetto alla questione, ma non sappiamo ancora se Natanaele si trincererà dentro un pregiudizio contro la realtà o se con la sua precomprensione interrogherà e si lascerà interrogare (e cambiare) a sua volta dalla realtà. Dalle sue parole, nello specifico, capiamo quanto fosse diffusa nella mentalità del tempo l'idea per cui da Nazaret, un insignificante villaggio slegato dalla grande tradizione biblica e dalle grandi profezie, non sarebbe mai potuto venire il Messia. Un conto sono Betlemme e Gerusalemme, città legate agli oracoli profetici, un altro conto Nazaret.

Nessuno si confronta con la Scrittura o con la realtà come se fosse una tabula rasa. Già il fatto di avere imparato una determinata lingua in una specifica cultura, di avere avuto determinati genitori, di essere nati in un Paese occidentale, ecc., costituisce un filtro sulla realtà. Sotto un certo punto di vista è una cosa del tutto

positiva. Infatti, senza una chiave di lettura capace di introdurre un principio di organizzazione e di domanda di senso sull'enorme complessità del reale non sarebbe possibile nemmeno nessun fecondo atto di confronto e di investigazione del reale stesso.

Ma torniamo a Natanaele e Filippo. Quest'ultimo, di fronte all'esclamazione del primo, risponde: «Vieni e vedi!». È l'invito a fare della sua esperienza previa una precomprensione con cui verificare personalmente la realtà dei fatti, senza lasciarsi irretire dalla comodità della decisione pregiudiziale di rimanere fermo a quanto già crede di sapere. Sappiamo che Natanaele proprio rispondendo positivamente all'invito di Filippo ha incontrato la Verità fatta persona e che la sua vita è stata inondata dalla Luce venuta in questo mondo per illuminare ogni uomo.

Bene. Tutta questa premessa è ricca di conseguenze per ogni nostro atto di conoscenza e quindi anche in rapporto al nostro tema, in riferimento alle nostre idee di misericordia e di giustizia.

Giustizia e misericordia:
due realtà distinte e contrapposte?

* Una grande precomprensione che molto spesso sfocia nel pregiudizio, a proposito dell'idea che abbiamo di misericordia, è che essa sia da distinguersi nettamente dal concetto di giustizia. Nel nostro linguaggio comune facciamo continuamente tale distinguo, come se da una parte ci fosse la giustizia, da intendersi come un rigoroso «dare a ciascuno il suo» (in latino: *unicuique suum tribuere* [o *reddere*]), mentre dall'altra ci fosse invece la misericordia, ossia tutta la sfera del «supererogatorio», del non dovuto, della compassione, ecc., tutto quanto supererebbe appunto la mera «giustizia». Si tratta di una concezione ereditata culturalmente dal diritto romano, di una precomprensione che in realtà potrebbe favorire una lettura della Scrittura capace di svelarci a ogni pagina meraviglie inaspettate, nuovi orizzonti di senso e nuove domande sul vero volto di Dio.

Purtroppo invece questo dato previo si riduce a un pregiudizio con cui tentiamo

affannosamente di ingabbiare la rivelazione biblica, producendo atti di lettura che provocano sbilanciamenti e corti circuiti impressionanti. Pensiamo ad esempio all'immagine di Dio come «giudice». Tale rappresentazione era dominante fino a non molto tempo fa nell'immaginario religioso. Essa è senz'altro presente nella Bibbia, ma nel contesto di una diffusa predicazione essa è stata marcata in modo unilaterale e strumentale. Si è prodotta così nel popolo di Dio una reazione di rigetto talmente radicale che a oggi risulta quasi del tutto abbandonata e apparentemente improponibile. Adesso, al contrario, sembra che non si possa parlare di Dio se non in termini di «misericordia», perdono illimitato, assenza totale di qualsivoglia «castigo». Si tratta dell'eccesso opposto, che dà adito a non meno pericolose distorsioni del volto di Dio e della rappresentazione del suo agire nella storia degli uomini.

Ovviamente sto estremizzando, ma è curioso ad esempio notare che, quando si ammette che Dio è «giudice», si vuole subito precisare che si tratta però di un «giu-

dice *misericordioso*». Ma, a rigore di termini, come fa un giudice, se è un giudice giusto, a essere anche misericordioso? Un giusto giudice dovrebbe limitarsi ad applicare la legge, non può essere con alcuni più pietoso o farsi intenerire. Queste sono alcune significative norme bibliche riferite alla retta amministrazione della giustizia:

Non seguirai la maggioranza per agire male e non deporrai in processo così da stare con la maggioranza, per ledere il diritto. Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo (Es 23,2-3).

Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente: giudicherai il tuo prossimo con giustizia (Lv 19,15).

Nei vostri giudizi non avrete riguardi personali, darete ascolto al piccolo come al grande; non temerete alcun uomo, poiché il giudizio appartiene a Dio; le cause troppo difficili per voi le presenterete a me e io le ascolterò (Dt 1,17).

L'immagine del giudice è quella di colui che conosce e fa rispettare il diritto, assolvendo il giusto e condannando il reo. Dicendo senza altre precisazioni che Dio è un giudice misericordioso si crea un corto circuito tra l'idea di misericordia e quella di giustizia, perché non ci si rende conto che il concetto di giustizia presente nella Scrittura non corrisponde esattamente al nostro. Per la rivelazione biblica infatti la giustizia non è contrapposta alla misericordia. Anzi: la misericordia è la somma giustizia.

Nella Scrittura la giustizia non ha a che fare *in primis* con un complesso di norme legali estrinseche, ma riguarda la relazione tra due o più soggetti liberi e responsabili, chiama in causa la diversità: due entità personali in dialogo sono chiamate a rispettare e riconoscere l'una il volto dell'altra. La giustizia biblica riguarda quindi la comunione nella diversità. Come nota Bovati,

in questa situazione di alterità che è *diversità e asimmetria*, l'istanza della giustizia non è solo quella di rispettare la verità fat-

tuale (dare a ciascuno il suo), ma di affermare, concretizzare, realizzare la verità interiore di ogni soggetto, cioè la sua natura di essere spirituale, libero, assoluto; per questo la giustizia si presenta come il movimento che cerca e significa l'uguaglianza della comunione che non è soppressione delle differenze, ma esaltazione di ciò che è comune. La definizione della giustizia in questo caso diventa (non: dare a ciascuno il suo, ma) fare all'altro quello che si vuole l'altro faccia a noi, trattare l'altro (il diverso) *come se stessi* (uguale a noi).¹

Si tratta di concetti che qui, per mancanza di spazio, riprendo in maniera sintetica e che avrebbero bisogno di ulteriori approfondimenti. Mi interessa in ogni caso problematizzare il concetto di giustizia con cui noi interroghiamo la Scrittura, perché nella maggior parte dei casi non è adeguato. E se della nostra percezione della giustizia ne facciamo un pregiudizio, in

¹ P. BOVATI, *Giustizia e ingiustizia nei libri profetici. Corso di Teologia dell'Antico Testamento. Dispense ad uso degli studenti* (Pro Manuscripto), PIB, Roma 2004, 29.

modo inconsapevole cercheremo e troveremo nella Scrittura tutto ciò che la potrà confermare, ignorando sistematicamente tutti i dati che invece la contraddirebbero. Il risultato sarà quello di rimanere esclusi dalla comprensione di una idea più adeguata dell'inscindibile rapporto tra giustizia e misericordia presente nella rivelazione biblica.

L'ingiustizia originaria e i suoi (problematici) rimedi

Tutto il nostro discorso scaturisce dall'insorgere dell'ingiustizia «originaria» e dai rimedi descritti dalla Scrittura per farvi fronte. Ci sono due livelli con cui si produce tale sconvolgimento relazionale: l'ingiustizia verticale, che riguarda il rapporto tra l'uomo e Dio (si pensi al «peccato originale» di Gen 3), e l'ingiustizia orizzontale, tra l'uomo e l'uomo, tra il fratello e il fratello (si pensi all'episodio di Caino e Abele in Gen 4,1-16). Nel primo caso l'uomo nega il volto dell'Altro (che è Dio), non riconosce l'Origine, il Padre, e conseguen-

temente nega se stesso come figlio. Nel secondo caso nega il volto dell'altro (che è il fratello), e così facendo nega la sua stessa identità di fratello.

Va notato che non si porrebbe nemmeno il problema della giustizia o della misericordia se non ci fosse a monte il mistero dell'alleanza infranta, del diritto violato, del male in tutte le sue forme relazionali. Il problema dell'ingiustizia e della misericordia si pone ovviamente quando sorge l'ingiustizia, quando un prepotente si impone ai danni di un debole, quando si presenta una minaccia per la vita, quando c'è un torto, quando è violata un'alleanza. Che fare in questi casi? Come rispondere?

Ma ancora prima c'è da domandarsi: perché il fratello uccide il fratello? Perché il figlio si ribella al padre o il padre disconosce il diritto del figlio? Perché il marito tradisce la moglie e viceversa? Perché l'uomo non si fida di Dio? Fondamentalmente l'insorgere dell'ingiustizia, del peccato, è un *enigma*. Se ci fosse una vera «ragione» potremmo dire che esso non sarebbe più male; il male, infatti, è l'assenza di una ra-

gione, di una logica vera, sebbene anche il male abbia le sue logiche perverse. Il problema è proprio questo. Se c'è dunque una relazione che si spezza, un'alleanza che si infrange, sorge il problema della giustizia o della misericordia. Come rapportarsi con l'ingiusto, con chi ha provocato e voluto, o vuole, il (mio) male?

Se rimaniamo turbati di fronte al mistero dell'insorgere del male, descritto dalla Scrittura fin dalle sue prime pagine, che dire allora dei «rimedi» attribuiti a Dio per contrastare l'ingiustizia? Troviamo nella Bibbia parole dure che scandalizzano e che, solitamente, pensiamo di poter confinare in modo piuttosto tranquillizzante all'interno del perimetro testuale dell'Antico Testamento. Vediamo solo qualche esempio tratto in particolare dai testi profetici:

Che cosa dovevo fare ancora alla mia vigna che io non abbia fatto? Perché, mentre attendevo che producesse uva, essa ha prodotto acini acerbi? Ora voglio farvi conoscere ciò che sto per fare alla mia vi-

gna: toglierò la sua siepe e si trasformerà in pascolo; demolirò il suo muro di cinta e verrà calpestata. La renderò un deserto, non sarà potata né vangata e vi cresceranno rovi e pruni; alle nubi comanderò di non mandarvi la pioggia (Is 5,4-6).

Saetta micidiale è la loro lingua, inganno le parole della loro bocca. Ognuno parla di pace con il prossimo, ma nell'intimo gli ordisce un tranello. Non dovrei forse punirli? Oracolo del Signore. Di una nazione come questa non dovrei vendicarmi? [...] Ridurrò Gerusalemme a un cumulo di rovine, a un rifugio di sciacalli; ridurrò alla desolazione le città di Giuda, senza più abitanti (Ger 9,7-8.10).

Queste espressioni non sembrano esprimere affatto misericordia e se ne potrebbero citare tante altre, ad esempio quelle che costellano l'incipit del libro di Isaia:

Gente peccatrice, popolo carico d'iniquità! Razza di scellerati, figli corrotti! [...] Ma se vi ostinate e vi ribellate, sarete divorati dalla spada (Is 1,4.20).

Anche il celibato di Geremia ha un significato terribile e angosciante nell'Antico Testamento:

Non prendere moglie, non aver figli né figlie in questo luogo, perché dice il Signore riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo Paese: Moriranno di malattie strazianti, non saranno rimpianti né sepolti, ma diverranno come letame sul suolo. [...] Perché io ho ritirato da questo popolo la mia pace – oracolo del Signore –, la mia benevolenza e la mia compassione (Ger 16,2-5).

In queste parole il Dio della misericordia cui siamo abituati sembra oscurato dall'immagine di un Dio giudice punitivo. Per superare il problema si tende a circoscriverlo all'Antico Testamento, annullando di fatto la sua valenza rivelativa e negando la sua fondamentale unità con il Nuovo Testamento. Occorre invece recuperare il dialogo tra Antico e Nuovo Testamento, la consapevolezza della tensione esistente tra le figure dell'Antico e il com-

pimento del Nuovo, che si realizza in Gesù Cristo morto e risorto per la nostra salvezza. Non si tratta solo di una conoscenza di tipo astratto o accademico. Questo concerne anche il nostro cammino personale: il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento è una tensione strutturale, è qualcosa che si compie e si deve compiere nella vita di ognuno; occorre passare dalle figure – da ciò che Dio fa in me nella forma della figura – al compimento. Altrimenti, se cerchiamo di superare le difficoltà che ci pone la Scrittura separando nettamente l'Antico dal Nuovo Testamento, ci renderemo conto ben presto di avere dei seri problemi anche con quest'ultimo.

Prendiamo ad esempio queste parole del Battista riportate dal Vangelo di Luca:

Alle folle che andavano a farsi battezzare da lui, Giovanni diceva: «Razza di vipere, chi vi ha fatto credere di poter sfuggire all'ira imminente? [...] Già la scure è posta alla radice degli alberi; perciò ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco» (Lc 3,7-9).

Potremmo giustificare tali espressioni ben poco accomodanti dicendo che Giovanni Battista è ancora a metà strada, e il suo parlare sa ancora di Antico Testamento, che non è ancora arrivato Gesù. Ma sentiamo allora direttamente le parole del Cristo glorioso che troviamo nell'Apocalisse:

Ebbene, io getterò lei in un letto di dolore e coloro che commettono adulterio con lei in una grande tribolazione, se non si convertiranno dalle opere che ha loro insegnato. Colpirò a morte i suoi figli e tutte le Chiese sapranno che io sono Colui che scruta gli affetti e i pensieri degli uomini, e darò a ciascuno di voi secondo le sue opere (Ap 2,22-23).

In realtà già nei vangeli il Gesù storico molte volte riprende e amplifica i toni aspri del Battista (cf. ad es. Mt 7,19; 11,20-24; 23,13-19; Lc 10,10-14; Gv 15,6; ecc.). È evidente allora che anche nel Nuovo Testamento c'è questo problema, e anzi, con un'aggravante rispetto all'Antico. L'An-

tico Testamento infatti non conosce una punizione di Dio definitiva che si proietti addirittura nell'eternità. A conti fatti, dunque, la questione della (non) misericordia, più che nell'Antico Testamento, si pone maggiormente nel Nuovo Testamento, dove viene presentata la possibilità della dannazione eterna, della perdita totale e irrimediabile di Dio (si veda ad es. Mc 9,47-48; Mt 3,12; 18,8; 25,41.46; Lc 16,24; 2Ts 1,9; ecc.).

Al netto di più o meno plausibili giustificazioni pastorali, la soluzione adottata nei testi liturgici attualmente in uso è quella delle forbici: si potrebbe fare un'analisi puntuale confrontandoli con i testi biblici e notare che ogni volta che compare il problema di brani troppo duri o che fanno riferimento a una punizione, essi vengono il più delle volte sistematicamente tagliati.²

² Oltre all'Introduzione generale, dove si possono ritrovare le tematiche principali che sviluppo nel presente contributo, per approfondimenti su questo punto specifico si veda M. CUCCA – B. ROSSI – S.M. SESSA,

Tutta la sezione profetica della Scrittura si apre con Isaia e con un testo di accusa (Is 1,2-20). Ebbene: in entrambi i casi in cui la liturgia propone questo testo tutta la prima parte viene omessa (ossia i vv. 2-9). Probabilmente è sembrata sconveniente l'immagine (apparente) di un Dio giudice che apostrofa con parole dure e ricorre a misure punitive, percuotendo (v. 5) i suoi figli colpevoli (v. 2) fino al punto che nessuna parte del corpo rimane illesa, esente da battitura, ferita o piaga (v. 6).

Lo stesso avviene per un altro grande testo programmatico, Ger 2,1-19, dove l'insistente parola di accusa viene tagliata con cura (si selezionano solo i vv. 1-3.7-8.12-13), come pure per Os 2,4-25, di cui i testi liturgici omettono la parte iniziale (vv. 4-9) e quella centrale (vv. 10-15) contenenti parole di accusa e di minaccia, per

«*Quelli che amo io li accuso*». Il rib come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi: Os 11,1; Ger 13,1-11; Gv 15,1-11/Ap 2-3. (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2012, nota 2.

cominciare con quella molto più dolce e infatti ben nota:

Perciò, ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore (Os 2,16).

Non è raro ritrovare questa frase in immagini devote, evocative. Il problema è che perdendo la prima parte accusatoria, nella quale appare l'animo passionale di questo Dio che cerca in ogni modo di riconquistare la sua sposa, si perde tutta la drammaticità del *pathos*, e quindi la meraviglia del fatto che, nonostante la miseria e il fallimento relazionale del popolo, Dio ha il potere di dare inizio a qualcosa di totalmente nuovo. La premessa infatti potrebbe far pensare all'assenza di speranza: la situazione descritta è terribile; ma non così terribile per il Signore della storia, che, di fronte all'adulterio più scandaloso, al tradimento più doloroso, vuole cominciare un nuovo matrimonio, una nuova storia di alleanza. E proprio da qui si può rivelare la meraviglia della divina misericordia.

Questo è il fine di tutta la profezia e della sua parola di accusa: svelare il male nascosto, perché possa darsi l'inusitata possibilità del perdono. D'altra parte, senza l'esperienza del fallimento e della miseria, come può esserci l'esperienza della misericordia? E come è possibile annunciare ad altri la misericordia senza aver fatto noi *in primis* l'esperienza di avere bisogno della misericordia? È il tema centrale che desidero approfondire, ma per farlo occorre una più adeguata strumentazione concettuale.

Rib (*controversia bilaterale*)
e mishpat (*giudizio forense*): due modalità distinte per ristabilire la giustizia

Per addentrarci più a fondo nel mistero della misericordia divina sono convinto sia di importanza decisiva introdurre una distinzione abbastanza tecnica riguardante le due modalità fondamentali con le quali nella Scrittura si parla del ristabilimento della giustizia in Israele, e quindi, metaforicamente, dell'agire giusto di Dio

nei confronti dell'uomo peccatore. Si tratta della cosiddetta «controversia bilaterale o lite giuridica» (in ebraico *rib*) e del «giudizio forense» (*mishpat*).

Va osservato che la distinzione tra queste due differenti procedure giuridiche non è ancora perfettamente chiara neanche per gli esegeti attuali, probabilmente perché entrambe hanno un importante momento *accusatorio* espresso con una terminologia non specifica. Tuttavia esse hanno ambiente vitale, funzionamento e finalità che non vanno affatto confusi, e la cui distinzione permette di chiarire molti aspetti riguardanti il linguaggio giuridico con cui nella Scrittura si parla della dinamica relazionale uomo-Dio e quindi, di riflesso, anche il tema della misericordia.³

³ Faccio presente che Bovati, nella prefazione a CUCCA – ROSSI – SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*», II, a proposito della retta comprensione del *rib* afferma: «Non esitiamo ad affermare che comprendere la natura di questa procedura è una delle chiavi più importanti per la comprensione dell'intero patrimonio della Scrittura».

Cerchiamo allora di evidenziare almeno alcuni punti essenziali che connotano e distinguono queste due procedure, tenendo presenti, senza confonderli, l'orizzonte umano e quello metaforico con cui ci riferiamo a Dio usando un linguaggio simbolico fondato sull'analogia. Dio infatti sfugge alla nostra presa concettuale e possiamo dire qualcosa del suo mistero partendo dalla nostra esperienza umana, da ciò che vediamo e tocchiamo, per poi riferirlo a lui, per difetto o per eminenza.

Il giudizio forense (o *mishpat*)

giudice
Accusatore - Accusato

L'ambiente vitale di riferimento di tale procedura è il sistema istituzionale del tribunale. I soggetti giuridici coinvolti sono tre: l'accusato, l'accusatore e il giudice. La finalità è il ristabilimento della giustizia mediante la sentenza del giudice, chiamato ad applicare la legge per assolvere l'innocente e/o condannare il reo.

Gli elementi strutturanti dell'iter della giustizia attestati dalla Scrittura non sono

molto diversi dalla moderna procedura giudiziaria:

- *notitia criminis* (qualcuno ha commesso un reato e se ne ha/dà notizia),
- *indagine* (si cerca di verificare se questa *notitia criminis* sia fondata),
- *imputazione* (qualcuno viene accusato),
- *dibattimento in tribunale*,
- *sentenza da parte del giudice*,
- *esecuzione della sentenza* (momento decisivo, perché senza l'esecuzione della sentenza tutto l'iter precedente risulterebbe vanificato).

Quando si metaforizza tale ambito relazionale umano e si parla di Dio come «giudice», occorre avere in mente gli elementi fondamentali di questo iter procedurale in cui la fase accusatoria trova il suo contesto nell'ambito dell'imputazione o del dibattimento. I testi biblici che si potrebbero citare sono molti. Si consideri ad esempio il seguente:

Alzati, giudice della terra, rendi ai superbi quello che si meritano! Fino a quando i malvagi, Signore, fino a quando i malvagi

trionferanno? Sparleranno, diranno insolenze, si vanteranno tutti i malfattori? [...] Può essere tuo alleato un tribunale iniquo, che in nome della legge provoca oppressioni? (Sal 94,2-4.20).

In questo testo si può notare che l'immagine di Dio giudice sorge per spiegare il fallimento della giustizia umana: se il tribunale che dovrebbe avere come scopo fondamentale quello di ristabilire la giustizia è esso stesso fonte di ingiustizia, a chi rivolgersi? Il mondo si regge su una giustizia superiore? Alla fine il bene trionferà o avrà sempre ragione il male? Ecco allora l'appello a Dio come giudice, ossia come supremo garante dell'ordine e della giustizia nel mondo.

Il caos non ha l'ultima parola nell'universo. Per quanto quella umana sia un'esperienza di menzogna, di soprusi e di giustizia violata, c'è un Dio che persegue la giustizia, e la può ristabilire. Come si vede in questo salmo, l'idea di Dio giudice che ci fa così tanta paura ha invece una connotazione salvifica. Perché è l'oppresso

che invoca Dio come garante della giustizia e come liberatore. Dio viene invocato perché intervenga nella storia come giusto giudice che salva l'innocente dalle mani dell'oppressore.

Fino a quando, Signore, implorerò aiuto e non ascolti? [...] Non ha più forza la legge né mai si afferma il diritto. Il malvagio infatti raggira il giusto e il diritto ne esce stravolto (Ab 1,2.4).

Ci sono molti testi in cui l'immagine di Dio come giudice che ristabilisce il diritto dell'oppresso viene ripresa e affermata. La locuzione più ricorrente è: Dio giudica e ripaga l'uomo a seconda delle sue opere. E in tal senso ci avviciniamo alla nostra idea di giustizia (dare a ciascuno il suo), rappresentata tradizionalmente dall'immagine della bilancia. Ma preciso subito che non si può assolutizzare, perché va assunta insieme alla procedura del *rib* che vedremo subito dopo quella del *mishpat*.

Con il frutto della bocca ci si sazia di beni; ciascuno sarà ripagato secondo le sue opere (Pr 12,14).

Egli infatti ricompensa l'uomo secondo le sue opere, retribuisce ciascuno secondo la sua condotta (Gb 34,11).

Tu, però, con il tuo cuore duro e ostinato, accumuli collera su di te per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio, che renderà a ciascuno secondo le sue opere (Rm 2,5-6).

Alessandro, il fabbro, mi ha procurato molti danni: il Signore gli renderà secondo le sue opere (2Tm 4,14).

Dio in tutti questi testi è invocato come giusto giudice che agisce nella storia dell'uomo. Eppure tale immagine non si limita ai confini delle vicende storiche, ma si ritrova anche nell'escatologia, per rappresentare il postulato che alla fine, dopo tutto il travaglio di questo tempo, verrà il momento in cui il bene sarà definitivamente separato dal male. È la celebre immagine del giudizio universale di Mt 25,31-46, cui si ispira anche il grandioso affresco della Cappella Sistina. Qui la conclusione dell'esperienza terrena è descritta come un supremo atto giudiziario in cui

Cristo sommo giudice assolve gli innocenti e condanna i rei.

Va sottolineato ancora che si tratta di un linguaggio metaforico che cerca di dire qualcosa del mistero di Dio. Per questo è strutturalmente incompleto: evidenzia sicuramente degli aspetti positivi, ma risulta problematico per altri versi. L'indubbio vantaggio ermeneutico è la relativizzazione dell'esperienza umana del fallimento della giustizia, la speranza offerta ai poveri e agli oppressi, che verranno salvati dall'intervento di Dio giudice.

L'aspetto più problematico invece riguarda sostanzialmente *il destino del condannato*: che ne sarà di lui? Se in qualche modo consola il fatto che l'oppresso viene salvato dalle mani dell'oppressore, questa esigenza di giustizia non può fermarsi qui. Ci si interroga infatti sulla sorte dell'ingiusto. Ma proprio questo è il problema fondamentale della rivelazione biblica: che fare con l'ingiustizia? O meglio, siccome non si tratta di un'astrazione, che fare con l'ingiusto? Che fare con il figlio che si ribella al padre? Che fare con la moglie che

tradisce il marito (e viceversa)? Che fare col fratello che uccide il fratello? Qual è il destino del condannato? Nel giudizio la violenza non si separa dall'uomo violento: il violento viene in qualche modo identificato con la sua colpa e con essa eliminato.

Un secondo aspetto negativo è che *si risponde alla violenza con la violenza* perché, di fatto, la sentenza e l'esecuzione della sentenza sono una coercizione. Questo non ha a che fare solo con l'Antico Testamento. È la medesima situazione del diritto moderno. In effetti la sentenza è l'esercizio «legale» della violenza che si traduce nella riduzione delle libertà fondamentali di un uomo. Oggi ci si ritiene evoluti nell'esercizio del diritto rispetto alle condanne irrogate dalla giurisprudenza del mondo antico. Eppure dovremmo considerare che, se per la nostra cultura personalista (e *in primis* per la rivelazione biblica), l'uomo è giustamente definito dalle sue relazioni (l'uomo vive perché è in relazione con l'altro), privare una persona delle sue relazioni fondamentali è anche questo un modo per condannarla a morte.

Un altro aspetto problematico è che il colpevole è sì vinto, ma non *con-vinto*. Il giudice, infatti, mediante la sentenza deve ristabilire la giustizia distinguendo l'oppresso dall'oppressore, constatando la verità dei fatti ed eseguendo la sentenza. Il suo scopo non è indurre il pentimento. Il giudice appare spietato perché deve applicare la legge senza parzialità, senza farsi intenerire né corrompere da doni (o sacrifici, se si pensa a Dio come giudice). Ecco il senso di un testo così violento come il seguente:

Tu non dargli retta, non ascoltarlo. Il tuo occhio non ne abbia compassione: non risparmiarlo, non coprire la sua colpa. Tu anzi devi ucciderlo: la tua mano sia la prima contro di lui per metterlo a morte; poi sarà la mano di tutto il popolo (Dt 13,9-10).

Sono parole che appaiono senza misericordia, ma sono comprensibili in ambito giudiziario, anche quando in senso metaforico sono applicate all'agire di Dio rappresentato come giusto giudice. Come

già annunciato, va detto che la Scrittura ricorre anche a un'altra procedura giuridica, di natura complementare a quella del *mi-shpat*, per rendere conto di quegli aspetti dell'agire di Dio che non riescono a essere espressi dalla metafora giudiziaria. Si tratta della *controversia bilaterale* (o *rib*). Qui, invece che all'immagine esemplificativa della giustizia evocata della bilancia, possiamo pensare a quella del buon pastore.

La controversia bilaterale (o rib)

Il *rib* è un'azione accusatoria intrapresa da un soggetto contro un altro per una questione di diritto violato. Tale procedura non è affatto equiparabile a una vertenza giudiziaria, dove la struttura relazionale è trilaterale (un accusato, un accusatore e un giudice), perché qui i soggetti sono due, e la risoluzione o meno della controversia dipende solo dalle parti coinvolte.

L'azione del *rib* si fonda sull'esistenza di una comunione di alleanza di natura familiare. È la *famiglia*, pertanto, e non il tribunale, il contesto proprio della lite

giuridica. Tale vincolo di appartenenza reciproca fa nascere diritti e doveri nel quadro di una relazione affettiva in cui vi sono precisi ruoli di autorità riconosciuti dalla normativa legale o dal diritto consuetudinario. Si pensi in particolare alla figura del padre, il quale, in qualità di *pater familias*, aveva precise responsabilità nei confronti degli altri membri della famiglia (e anche dei servi), come quella di ristabilire la giustizia. Ma controversie, liti, dispute, possono nascere tra padre e figlio, tra fratello e fratello, tra sposo e sposa, ecc.

Un aspetto decisivo che distingue il *rib* dal *mishpat* è in ogni caso la sua *finalità*. Se il giudizio forense ha lo scopo di assolvere l'innocente e condannare il reo, lo scopo di chi intraprende la procedura accusatoria del *rib* è invece la riconciliazione. Davanti a un giudice si accusa per ottenere la condanna dell'accusato, mentre in un *rib* si vuole risanare la ferita relazionale (un torto, un tradimento, una infedeltà, ecc.) che ha messo in crisi la comunione tra due partner originariamente legati da un vincolo di alleanza. Il volto e il diritto dell'al-

tro a essere riconosciuto è stato oscurato: pertanto chi sente di aver subito un torto cercherà in tutti i modi di far affiorare alla coscienza dell'altro la consapevolezza della verità, perché solo nella verità può accadere l'evento del perdono e del ristabilimento della comunione.

Presupposto un vincolo di alleanza e anche la sua crisi, il momento più caratteristico del *rib* è quindi l'accusa, che parte da chi si sente offeso e cerca di mettere l'altro di fronte alla sua responsabilità, perché la situazione possa essere risolta. Questo momento non va inteso semplicemente in senso formale o esteriore. Domande o affermazioni come: «Che cosa hai fatto?», o: «Tu hai fatto questo!», non sono che le forme espressive più evidenti. In realtà, come la letteratura profetica mostra in modo chiaro, i profeti, parlando in nome del Dio dell'alleanza (infranta) che cerca di riconciliare a sé il suo popolo, fanno ricorso a una gamma vastissima di registri comunicativi. Il motivo principale è il fatto che «convincere» l'altro «di peccato» (cf. Gv 16,8-9) è una impresa tutt'altro che facile e necessita

di una sapienza amorosa e paziente. Difficilmente chi ha sbagliato o fatto un torto si rende veramente conto del male commesso, e ancora più difficilmente chi si sente accusato ammette le proprie colpe.

Dopo questo momento fondamentale dell'accusa, si passa a un'altra fase non meno decisiva: *la risposta dell'accusato*. Tutto adesso dipende da questa replica, desiderata e provocata. L'accusato si trova davanti a un bivio: si può ulteriormente difendere o può riconoscere la verità dell'accusa e quindi chiedere il perdono (che rimane comunque non dovuto, ed è sempre un atto di grazia). Se l'accusato si difende ancora il travaglio continua. Oppure può sfociare nel *mishpat* (o nel corrispettivo a livello internazionale, che è la guerra). È la storia di ognuno: un dialogo continuo con un Dio sposo e partner che cerca di riconquistare l'amore della sua sposa. Questa dinamica può durare e dura in fondo tutta la vita. Si può dire anzi che tutta la storia umana è rappresentabile da questa grande metafora del *rib*, che esprime il tentativo di Dio di costruire e ristabilire un rapporto con l'uomo.

Fino al momento in cui il tempo finisce, e si entra nel giudizio definitivo di Dio.

In caso di risposta positiva, ossia nel caso vi sia il riconoscimento della verità, il terzo momento apre la strada alla possibilità della *riconciliazione*. Se l'accusato confessa la sua colpa, l'accusa può infatti concedere il perdono (ed è possibile perché siamo nel campo della misericordia e non della legge da applicare in un tribunale). Ma può anche avvenire che chi accusa rifiuti il perdono. A prima vista sembrerebbe un controsenso, se l'accusa del *rib*, come abbiamo sottolineato, ha come fine proprio la riconciliazione. Il fatto è che non sempre la richiesta di perdono è sincera e nasce da un vero ravvedimento. Nella logica della vera giustizia che riconosce il volto dell'altro non si può ricostituire la comunione se non sulla base della verità. Ecco perché in molti testi profetici risuonano parole come queste:

Perché mi offrite i vostri sacrifici senza numero? – dice il Signore. Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di pingui vitelli. Il sangue di tori e di agnel-

li e di capri io non lo gradisco. Quando venite a presentarvi a me, chi richiede a voi questo: che veniate a calpestare i miei atri? Smettete di presentare offerte inutili; l'incenso per me è un abominio, i noviluni, i sabati e le assemblee sacre: non posso sopportare delitto e solennità. Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste; per me sono un peso, sono stanco di sopportarli. Quando stendete le mani, io distolgo gli occhi da voi. Anche se moltiplicaste le preghiere, io non ascolterei: le vostre mani grondano sangue. Lavatevi, purificatevi, allontanate dai miei occhi il male delle vostre azioni. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova (Is 1,11-17).

L'accusa (qui Dio stesso) rifiuta il perdono perché siamo ancora nel campo della religiosità vuota, fatta di puro formalismo, in cui preghiere, sacrifici, liturgie perfette, non prevedono e non contengono un reale riconoscimento della propria miseria e la volontà di riallacciare una comu-

nione sulla base del rispetto delle norme relazionali dell'alleanza. Se Dio approvasse questo comportamento diventerebbe *ipso facto* complice della menzogna. A rovina di colui che rimarrebbe prigioniero dei suoi effetti devastanti.

Si può davvero dire quindi che Dio perdona sempre? No. Non nel senso che non vuole perdonare, ma nel senso che non può e non vuole consacrare la menzogna dell'uomo. Nella storia della salvezza si manifesta spesso tale aspetto passionale di Dio, che si esprime nel rifiuto di una spiritualità vuota. Ognuno può capire come Dio rifiuta la nostra pseudo-religiosità: dai frutti che mancano, dalla gioia che non c'è, da un'inconsistenza personale che perdura. Rifiutando il perdono, il conflitto e l'accusa del *rib* continuano, perché Dio è ostinato nella sua misericordia. Dal punto di vista umano, la contesa nella quale il colpevole non vuole riconoscere il suo torto arriva o al tribunale o alla guerra (due forme simili di *mishpat*), che «risolvono» la questione in modo fallimentare rispetto alla vera giustizia.

L'avversario così può essere *vinto* ma non *convinto* e si ritorna ai problemi della metafora precedente.

In questa terza fase si può comunque registrare un'altra possibilità: l'accusato può dichiarare la sua innocenza, perché in coscienza ritiene immotivata l'accusa che gli viene rivolta (è il caso ad esempio del libro di Giobbe: in effetti si tratta di un grande contro-*rib* che Giobbe muove contro Dio stesso: Giobbe si sente accusato e castigato da Dio ma si dichiara del tutto innocente, il che equivale ad accusare chi accusa di colpevolezza). Non è affatto detto che chi muove un'accusa abbia ragione, anche se mosso del desiderio sincero di ristabilire la comunione. L'accusatore allora può desistere e riconoscere di aver intrapreso un *rib* su basi infondate. Alla riconciliazione si arriva lo stesso, ma per un'altra via simile alla prima, ossia il comune riconoscimento della verità. *L'impasse* può nascere invece se l'accusatore, nonostante la dichiarazione di innocenza dell'accusato, persiste nell'accusa, perché non accetta le scuse dell'altro.

*Giuseppe e i suoi fratelli:
una storia emblematica
di accusa e riconciliazione*

Come esempio di *rib* umano, che può ben illustrarne tutte le fasi principali e farci comprendere per conseguenza le possibili applicazioni metaforiche sul piano teologico, possiamo riferirci a tutto il complesso episodio di Giuseppe e i suoi fratelli (Gen 37-50). Potremmo rivedere nel dettaglio le varie tappe di questa storia secondo la prospettiva del *rib*, ma qui basta evidenziare gli elementi fondamentali, a partire dal contesto chiaramente familiare da cui tutta la storia prende avvio.

L'intera vicenda di Giuseppe inizia con la descrizione del rapporto tra lui, il padre e gli altri fratelli. L'alleanza familiare è fin dall'inizio soggetta a quell'inevitabile fattore problematico che è la *diversità*. Nella fattispecie Giacobbe, il padre, ama Giuseppe, il figlio più piccolo, più di tutti gli altri e questo amore di elezione si manifesta chiaramente. Da parte sua Giuseppe sembra faccia di tutto per indispettire i fratelli

con il suo atteggiamento e i suoi sogni di gloria. A un certo punto il vincolo di alleanza fraterna viene drammaticamente reciso e Giuseppe subisce una ferita relazionale terribile: i suoi fratelli lo uccidono simbolicamente, vendendolo a stranieri e raccontando al padre che il figlio è stato sbranato da una belva feroce.

Passano gli anni, Dio non abbandona Giuseppe e lo innalza dalla polvere facendolo diventare addirittura il viceré di tutto l'Egitto. Non solo, sembra pure arrivare per i suoi fratelli colpevoli la resa dei conti, perché, pur senza saperlo, sono costretti da una grave carestia a presentarsi davanti alla somma autorità egiziana, rappresentata da Giuseppe, per comprare del grano. Proprio a questo punto si può vedere la differenza sostanziale tra la procedura del *rib* e quella del *mishpat*.

Giuseppe è di fatto nel ruolo di giudice, e potrebbe quindi esercitare il suo potere, facendo condannare i fratelli. Ma non lo fa. Il suo intendimento, pur chiarendosi al lettore a poco a poco, attraverso comportamenti persecutori, accusatori e

anche contraddittori, alla fine è evidente: vuole ristabilire la giustizia, ma non in senso giudiziario. Egli vuole riconciliarsi con i fratelli e ritrovare suo padre. Ma come può farlo?

Giuseppe incarna il problema che Dio ha nei confronti dell'uomo. Dio vuole riconciliarsi con la sua creatura ribelle e ingrata, ma rispettandone la libertà, con il rischio di non poter raggiungere tale obiettivo. L'atto del pentimento infatti non può essere imposto in alcun modo dall'esterno, può solo essere favorito, suggerito, sperato, invocato. E si può dare solo nella consapevolezza del male commesso. Ecco perché anche Giuseppe non può rivelarsi subito ai fratelli. Egli vuole la riconciliazione con loro, ma questa sarà possibile solo quando avverrà il riconoscimento della verità, cioè l'ammissione del male fatto. Sarebbe stato troppo sospetto un pentimento provocato dalla scoperta inquietante che il viceré di tutto l'Egitto, davanti al quale stavano, era in realtà il fratello vittima del loro gravissimo sopruso.

Nei riguardi dell'uomo Dio si trova nella stessa difficilissima situazione di Giuseppe, il quale cerca di portare i fratelli, attraverso il suo stesso travaglio interiore, mediante accuse e stratagemmi, al riconoscimento della verità. Il suo fine non è quello di giudicare i fratelli – avrebbe potuto farlo subito –, e nemmeno quello di farli soffrire gratuitamente.

Il dramma giunge alla sua risoluzione in due fasi principali. La prima vera svolta avviene quando Giuseppe sente di nascosto che i suoi fratelli riconducono la costernazione per le sventure che stanno vivendo al crimine commesso anni prima contro di lui:

Si dissero allora l'un l'altro: «Certo su di noi grava la colpa nei riguardi di nostro fratello, perché abbiamo visto con quale angoscia ci supplicava e non lo abbiamo ascoltato. Per questo ci ha colpiti quest'angoscia». Ruben prese a dir loro: «Non vi avevo detto io: "Non peccate contro il ragazzo"? Ma non mi avete dato ascolto. Ecco, ora ci viene domandato conto del suo sangue» (Gen 42,21-22).

A sentire queste parole Giuseppe scoppia in pianto. La sua azione «vessatorio-accusatoria» però continua ancora, finché si raggiunge l'acme della tensione narrativa. Beniamino, l'ultimo figlio di Giacobbe, in seguito alla messinscena di Giuseppe sarebbe destinato a rimanere schiavo in Egitto: nel suo sacco di grano Giuseppe aveva fatto nascondere la sua coppa. Il suo «ritrovamento» dopo una perquisizione ordinata da lui stesso diventa un capo di accusa contro Beniamino. In tal modo viene replicato il rapporto antagonista tra il fratello minore e il gruppo degli altri fratelli. Ancora una volta c'è in ballo il destino del minore. La sua sparizione potrebbe ancora una volta «tranquillizzare» gli altri. Questa volta però accade qualcosa di totalmente diverso. La compassione dei fratelli prevale, sia verso il più piccolo sia verso il padre, che sarebbe rimasto straziato se non avesse visto il ritorno del figlio. È Giuda in particolare che adesso offre la sua vita in cambio di quella di Beniamino:

Ora, lascia che il tuo servo rimanga al posto del giovinetto come schiavo del mio signore e il giovinetto torni lassù con i

suoi fratelli! Perché, come potrei tornare da mio padre senza avere con me il giovinetto? Che io non veda il male che colpirebbe mio padre! (Gen 44,33-34).

A questo punto Giuseppe non resiste più e si fa riconoscere dai suoi fratelli. Accade finalmente l'evento mirabile del perdono e della riconciliazione. Ma quanto è stato difficoltoso e lungo il cammino! Eppure, senza il travaglio che ha fatto riaffiorare alla memoria e alla consapevolezza il crimine occulto, non si sarebbe fatta esperienza della misericordia.

Il rib di Natan contro Davide:
«tu sei quell'uomo!»

Un altro esempio da menzionare è sicuramente il caso emblematico del peccato di Davide con Betsabea (2Sam 11), con il successivo incontro tra il re e il profeta Natan (2Sam 12,1-14). Qui entriamo in una dimensione specificatamente teologica, perché Natan fa un *rib* contro Davide in nome e per conto di Dio.

Il testo inizia parlando di Davide che si alza nel tardo pomeriggio. Non ci viene data una spiegazione, non si sa cosa abbia fatto durante la notte. Il fatto è che i suoi generali sono in battaglia, ma lui non combatte: non è più il re che porta avanti le battaglie di Dio. Ma soprattutto, alzandosi così tardi, Davide non assolve alla sua funzione di giudice. La giustizia infatti si amministrava di mattina presto, e ci sono espressioni nella Scrittura che richiamano questo fatto (cf. ad esempio Ger 21,12: «Casa di Davide, così dice il Signore: amministrate la giustizia ogni mattina e liberate il derubato dalla mano dell'oppressore»; Os 6,5: «Il mio giudizio sorge come la luce»; Sal 101,8: «Ridurrò al silenzio ogni mattino tutti i malvagi del Paese, per estirpare dalla città del Signore quanti operano il male»; ecc.). Un re che si alza il pomeriggio è un re che non sta più svolgendo la sua fondamentale funzione di giudice nel nome del Signore: non sta più salvando l'oppresso dalle mani dell'oppressore e lui stesso infatti diventa un oppressore.

Davide, commettendo adulterio con Betsabea e facendone poi uccidere il marito, Uria l'Hittita, viola gravemente la Legge di Dio e quella degli uomini. È impressionante vedere come il racconto descriva con finezza il cammino tortuoso di Davide verso l'abisso della menzogna e del peccato. Dio non viene mai citato, sembra del tutto assente. Di fatto è descritta l'assenza di Dio nel cuore di Davide. Egli si lascia accecare da un desiderio malvagio, non si mette mai di fronte a Dio, progetta e compie le sue macchinazioni senza alcun senso di colpa, senza pentimento, senza una preghiera a Dio. Tutto sembra filare liscio. Ed è proprio questo il problema centrale che chiama in causa il profetismo. Tutto sembra normale. Egli trama il male con una pervicacia che lascia sgomenti e appare nient'altro che l'espressione di un diritto regale. Tutto sembra generato dalla necessità dei fatti.

Davide compiendo adulterio si macchia di un'azione gravissima, e cerca di mettervi riparo da solo ricorrendo alla sua astuzia. In un primo momento non vuole

affatto uccidere Uria, ma semplicemente mettere una toppa. Ma più si cerca di risolvere un peccato in questo modo, con la furbizia e con il nascondimento, più lo si aggrava: la salvezza può passare solo attraverso l'esperienza della miseria riconosciuta e confessata e quella della gratuità della misericordia. Chi libererà Davide dal suo terribile peccato occulto? Chi lo salverà dalla menzogna? Solo l'intervento della misericordia divina. Essa tuttavia si manifesta in modo tanto più salvifico quanto più appare essere lontana dai nostri comuni pregiudizi riguardanti proprio il concetto di misericordia.

Va ribadito, innanzi tutto, che non si tratta di un'impresa facile. Dio manda un suo profeta, Natan. E già questo ci dice che è necessario un intervento divino. Non basta un semplice consiglio sapienziale, una generica ammonizione o un vago richiamo ai comandamenti. Ci vuole un *profeta*, uno cioè che vede le cose come le vede Dio. L'evento del perdono e della salvezza dell'ingiusto è materia divina. Il profeta non è semplicemente colui

che ricorda la Legge, ma è colui che *svela la menzogna* del peccato, anche quando è nascosto sotto l'osservanza formale della Legge stessa, e svela come si è arrivati a giustificare il male sotto l'apparenza del bene. Tutto ciò va strettamente collegato con l'idea di misericordia.

Come è possibile l'esperienza della misericordia se si giustifica il male che si è compiuto? Il male, va ribadito, non è solamente qualcosa di evidente, grossolano, rumoroso; è una realtà misteriosa che per perpetuarsi ancora nella storia ha bisogno di una struttura che lo nasconda, come il serpente che si occulta tra l'erba, colpisce e di nuovo si nasconde. Il male non è, in senso manicheo, un principio opposto al bene, ma un parassita, è un tumore che ha bisogno di tessuto sano per crescere. Il male necessita di una struttura di bene dietro la quale possa occultarsi per potersi affermare ancora. Il male per nascondersi ha bisogno di ciò che è bene, necessita di un recesso, ha bisogno di un'apparenza, di uno schermo, perché se lo si vedesse così come è, ripugnerebbe.

Natan dunque arriva al cospetto di Davide e sa di trovarsi davanti a un problema enorme. La consapevolezza che deve risvegliare (in Davide e nel lettore di ogni tempo) è proprio questa: il male si annida proprio nella sfera del sacro, dove vi è una religiosità più marcata e solenne, dove il bene appare più splendente. Il male arriva quindi perfino ad annidarsi nel re di Israele, il consacrato di Dio, l'unto del Signore. Natan si trova quindi davanti a Davide, l'eletto, colui che si ritiene giusto, unto da Dio, consacrato, colui che deve amministrare la giustizia, colui che ha anche il potere di mettere a morte. A questo punto il profeta non può ricorrere semplicemente all'immagine di Dio come giudice, né intende solo scaricargli addosso una notifica di condanna e abbandonarlo al suo destino di reo. Non si tratta di vincere Davide, ma di *con-vincerlo* di quello che ha fatto. Si tratta di fargli prendere coscienza della sua situazione di morte, perché non debba morire (ricordiamo che per l'imputazione di omicidio la Legge prevedeva la condanna a morte). Si comprende come il servizio di

rivelare la misericordia di Dio è qualcosa di molto difficile, è qualcosa che nell'esperienza profetica richiede la convocazione di tutte le più complesse risorse sapienziali ed espressive che esistono (la parabola, il lamento, l'ironia, i gesti simbolici, ecc.).

Natan si presenta a Davide e fa un *rib*, ma, proprio per quanto abbiamo appena osservato, non comincia con l'accusa. Ognuno di noi infatti ha dei poderosi meccanismi di difesa, e il profeta si trova davanti alla difficoltà di aggirarli per poter raggiungere la profondità del cuore umano. E difficile ammettere una verità su noi stessi che ci squalifica, che infrange l'immagine gradevole che cerchiamo sempre di presentare agli altri perché ci amino. In fondo è perché non crediamo alla possibilità di essere amati miseri come siamo. Ma se non c'è riconoscimento della verità, non c'è neanche la possibilità effettiva del perdono (nonostante che l'offeso sia disposto a concederlo) e non c'è neppure l'esperienza della misericordia.

Natan, per prima cosa, inscenando un caso giuridico fittizio, riporta Davide all'e-

sercizio di quella funzione di giudice che egli aveva ommesso. Gli racconta un fatto, che in realtà è una parabola in cui viene rispecchiato il sopruso che lui stesso ha commesso, e lo presenta come un caso giuridico, una *notitia criminis* che sollecita l'intervento della sua suprema autorità giudiziaria. Questo obbliga il re a uno sdoppiamento che lo fa diventare inconsapevolmente giudice di se stesso.

Il Signore mandò il profeta Natan a Davide, e Natan andò da lui e gli disse: «Due uomini erano nella stessa città, uno ricco e l'altro povero. Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero, mentre il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina, che egli aveva comprato. Essa era vissuta e cresciuta insieme con lui e con i figli, mangiando del suo pane, bevendo alla sua coppa e dormendo sul suo seno. Era per lui come una figlia. Un viandante arrivò dall'uomo ricco e questi, evitando di prendere dal suo bestiame minuto e grosso quanto era da servire al viaggiatore che era venuto da lui, prese la pecorella di quell'uomo povero e la servì

all'uomo che era venuto da lui». Davide si adirò contro quell'uomo e disse a Natan: «Per la vita del Signore, chi ha fatto questo è degno di morte. Pagherà quattro volte il valore della pecora, per aver fatto una tal cosa e non averla evitata» (2Sam 12,1-6).

Liberato dal problema di giustificarsi, Davide dà un giudizio retto (e anche eccessivo quanto a severità della pena). A questo punto il profeta può intervenire dicendo: «Tu sei quell'uomo!». Proprio tu sei quello che ha commesso quanto ti sta facendo indignare.

Solo ora Davide riconosce il male commesso: «Ho peccato contro il Signore!». Questa presa di coscienza diventa l'ingrediente fondamentale per l'esperienza della misericordia: «Natan rispose a Davide: "Il Signore ha rimosso il tuo peccato: tu non morirai"» (2Sam 12,13), che non significa in ogni caso che il male commesso non abbia degli effetti nefasti e drammatici sulla storia propria e di altri. È la metafora del «castigo» (cf. 2Sam 12,14: «Tuttavia, poiché con quest'azione tu hai insultato il Signore, il figlio che ti è nato dovrà morire»). Gli effetti di tut-

to il male commesso dagli uomini lungo la storia, anche se perdonato, sono visibili nel corpo martoriato del Figlio innocente crocifisso (cf. ad esempio Is 53,5: «Egli è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti»; Mt 8,17: «Perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle malattie»; ecc.).

*Israele e l'ingiustizia occultata:
Amos, un profeta che fa tremare la terra*

Un altro testo molto significativo per il nostro tema lo possiamo trovare nel libro di Amos. Mi riferisco ad Am 2,6-16, un oracolo contro Israele da leggersi entro il contesto della sezione iniziale contenente oracoli contro le nazioni (Am 1,3-2,16). Partiamo però dal versetto iniziale:

Parole di Amos, che era allevatore di pecore, di Tekòd, il quale ebbe visioni riguardo a Israele, al tempo di Ozia, re di Giuda, e

al tempo di Geroboamo, figlio di Ioas, re d'Israele, due anni prima del terremoto (Am 1,1).

È molto bello il modo in cui iniziano praticamente tutti i testi profetici: ci dice che la parola di Dio si cala nel groviglio delle nostre umane vicende. Vi sono menzionati infatti nomi, luoghi, date: sono elementi fattuali a noi quasi sempre totalmente estranei, proprio perché riguardano una storia precisa. In questo senso si può dire che la profezia è strutturalmente «datata»: è la Parola di Dio che entra in una storia particolare, in uno spazio e in un tempo ben determinati. Perché anche noi possiamo scoprire la stessa Parola che parla nella *nostra* storia.

In questa citazione c'è un'indicazione interessante: al riferimento temporale rispetto al calendario dei re, si aggiunge il ricordo di un evento tellurico. Sembra infatti – e la cosa sarebbe confermata dalle indagini archeologiche fatte nella città di Hazor – che ai tempi di Amos (la metà dell'VIII secolo a.C.) vi sia stato un terre-

moto disastroso rimasto a lungo impresso nella memoria degli abitanti della zona. È interessante che la profezia riprenda questo dato, che per il profeta non è semplicemente un fatto anedddotico, ma anch'esso «Parola di Dio»: il terremoto è Dio stesso che viene a sconvolgere un poderoso sistema di ingiustizie, a scardinare dalle fondamenta una struttura di peccato che ha preteso di rivestirsi di giustizia conculcando i diritti dei più deboli. È indicativo che l'immagine del terremoto venga richiamata anche in chiusura, alla fine del libro.

Vidi il Signore che stava sopra l'altare e diceva: «Colpisci con forza i capitelli e siano scossi gli architravi, falli cadere sulla testa di tutti e io ucciderò il resto con la spada; nessuno di loro riuscirà a fuggire, nessuno di loro scamperà» (Am 9,1).

Nell'oracolo di Amos è Dio stesso che dà al profeta l'ordine di «creare» un terremoto affinché questo sistema crolli. La parola profetica entra nella storia con la forza dirompente del terremoto. L'evento tellu-

rico, che sconvolge ogni cosa, non è oggetto di spiegazione quanto ai motivi del suo accadere storico, ma diventa immagine viva della potenza di Dio che non tollera l'ingiustizia.

Non c'è dunque misericordia senza l'esperienza delle macerie nella propria vita. C'è tutto un sistema fatto di menzogna che deve crollare perché si possa edificare qualcosa di nuovo e di giusto.

In Amos è più che mai evidente che una delle funzioni centrali del profetismo è la parola di accusa (di minaccia e/o castigo) che viene a svelare l'ingiustizia occultata nel miglior nascondiglio possibile: l'apparenza del bene, l'apparente fedeltà alla Legge, l'applicazione formale e legalistica delle norme divine.

La parola rivolta in modo specifico contro Israele (Am 2,6-16), come già accennato, arriva solo dopo una serie di oracoli contro le nazioni straniere, ed è preceduta da un oracolo contro il regno di Giuda.

Così dice il Signore: «Per tre misfatti di Damasco e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna, perché hanno

trebbiato Gàlaad con trebbie ferrate. Alla casa di Cazaèl manderò il fuoco e divorerà i palazzi di Ben-Adàd; spezzerò il catenaccio di Damasco, sterminerò chi siede sul trono di Bikat-Aven e chi detiene lo scettro di Bet-Eden, e il popolo di Aram sarà deportato in esilio a Kir», dice il Signore.

Così dice il Signore: «Per tre misfatti di Gaza e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna, perché hanno deportato popolazioni intere per consegnarle a Edom. Manderò il fuoco alle mura di Gaza e divorerà i suoi palazzi, sterminerò chi siede sul trono di Asdod e chi detiene lo scettro di Àscalon; rivolgerò la mia mano contro Ekron e così perirà il resto dei Filistei», dice il Signore.

Così dice il Signore: «Per tre misfatti di Tiro e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna, perché hanno deportato popolazioni intere a Edom, senza ricordare l'alleanza fraterna. Manderò il fuoco alle mura di Tiro e divorerà i suoi palazzi».

Così dice il Signore: «Per tre misfatti di Edom e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna, perché ha inseguito

con la spada suo fratello e ha soffocato la piet  verso di lui, perch  la sua ira ha sbrantato senza fine e ha conservato lo sdegno per sempre. Mander  il fuoco a Teman e divorer  i palazzi di Bosra».

Cos  dice il Signore: «Per tre misfatti degli Ammoniti e per quattro non revocher  il mio decreto di condanna, perch  hanno sventrato le donne incinte di G laad per allargare il loro confine. Dar  fuoco alle mura di Rabb  e divorer  i suoi palazzi, tra il fragore di un giorno di battaglia, fra il turbine di un giorno di tempesta. Il loro re andr  in esilio, egli insieme ai suoi comandanti», dice il Signore.

Cos  dice il Signore: «Per tre misfatti di Moab e per quattro non revocher  il mio decreto di condanna, perch  ha bruciato le ossa del re di Edom per ridurle in calce. Mander  il fuoco a Moab e divorer  i palazzi di Keri t e Moab morir  nel tumulto, al grido di guerra, al suono del corno. Eliminer  dal suo seno chi governa, uccider , insieme con lui, tutti i suoi principi», dice il Signore.

Cos  dice il Signore: «Per tre misfatti di Giuda e per quattro non revocher  il mio

decreto di condanna, perch  hanno rifiutato la Legge del Signore e non ne hanno osservato i precetti, si sono lasciati traviare dagli idoli che i loro padri avevano seguito. Mander  il fuoco a Giuda e divorer  i palazzi di Gerusalemme» (Am 1,3-2,5).

Tutto il libro di Amos si distingue per un ampio ricorso al linguaggio giuridico. Potremmo chiederci perch  fin qui il profeta abbia impiegato la metafora del *rib* o del *mishpat*. Si tratta di riferimenti alla controversia bilaterale o al giudizio forense? Leggendo gli oracoli uno a uno, risulta chiaro che la metafora usata   quella forense del *mishpat*, perch  si parla di Dio che interviene come giudice condannando l'oppressore per aver oppresso qualcuno. Si tratterebbe invece della metafora della lite giuridica (*rib*) nel caso dell'oracolo contro Giuda, perch  l'accusa riguarda l'infedelt  all'alleanza (e quindi un rapporto bilaterale, anche se va ricordato che proprio l'idolatria   causa di ingiustizia verso il prossimo). In ogni caso, anche se

lo schema dei singoli oracoli è quello del *mishpat*, va precisato che la grande metafora che descrive l'agire di Dio nella storia in rapporto all'uomo come partner di un'alleanza (noachico-creaturale o sinaitica) è sempre il *rib*. Solo dopo la storia, nell'eschatologia, ritorna in modo definitivo l'immagine di Dio-giudice tipica del *mishpat*.

Un altro aspetto importante da sottolineare è la finalità generale degli oracoli contro le nazioni. Essi non vanno pensati come oracoli materialmente indirizzati ai popoli stranieri con i quali confinavano i regni di Giuda e di Israele. Il ministero di Amos, pur essendo egli nativo di Tekòd, villaggio situato nel regno di Giuda a pochi chilometri da Gerusalemme, era rivolto unicamente a Israele. Tutti questi oracoli hanno dunque come unico e vero destinatario il regno del Nord (Israele appunto), un regno ricco e prospero (se confrontato con quello di Giuda), ma fondato sull'ingiustizia.

Dobbiamo pensare, rileggendo di fila tutti gli oracoli, a una scena del genere: gli ascoltatori del profeta sono gli uomini di

Israele. Essi sentono il profeta scagliarsi in nome di Dio contro tutte le nazioni nemiche circostanti, accusate di gravi ed evidenti crimini, e questo non può che raccogliere consensi unanimi. Se però leggiamo con attenzione, tenendo davanti una cartina geografica con cui poter localizzare le nazioni citate, notiamo che Amos, cominciando dagli estremi punti cardinali, piano piano si rivolge a nazioni sempre più vicine a Israele. Non a caso l'ultimo oracolo prima di quello rivolto a Israele riguarda i vicini di Giuda.

Se uno dei problemi fondamentali del *rib* è quello della non facile ammissione di colpevolezza da parte di chi si sente rimproverato e accusato, possiamo apprezzare la sapienza comunicativa messa in atto da Amos. Egli proclama gli oracoli contro le nazioni e il pubblico conferma tutto ciò che dice, nemico dopo nemico. Chi ascolta però non si rende conto che il profeta lo sta accerchiando, avvicinandosi sempre di più al vero obiettivo, che è lui stesso! L'ultimo oracolo infatti è proprio contro Israele ed è il più lungo e il

più articolato di tutti. Amos adotta una tecnica simile a quella di Natan: prima fa rendere l'interlocutore partecipe del giudizio, lo conquista, cerca di aggirare i suoi meccanismi di difesa, per arrivare a dire: «Tu sei quell'uomo. Parlo proprio a te». L'obiettivo finale di tutti questi oracoli è Israele: ecco quale complesso impianto comunicativo deve mettere in campo il profeta per arrivare al suo vero interlocutore. La misericordia è faticosa, non è una cosa scontata!

Ma qual è il contenuto specifico dell'accusa rivolta a Israele? Notiamo che tutti gli oracoli hanno il medesimo schema letterario (1: dichiarazione di colpevolezza; 2: denuncia del reato; 3: sanzione minacciata). Questo schema è identico perché c'è un'uguale colpevolezza davanti a Dio. Se c'è un'universalità che unisce tutti gli uomini è proprio quella dell'uguale colpevolezza nel peccato. Paolo dirà: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23). Ci accomuna tutti il fatto che siamo tutti malati, tutti miseri, tutti bisognosi di essere ricoverati in un ospedale

da campo (che è la Chiesa), come direbbe papa Francesco.

Ci sono comunque delle particolarità significative che distinguono il peccato di Israele da quello delle altre nazioni. Si può notare innanzi tutto che esso è molto più sviluppato e ha molti più elementi. Per le nazioni si indica un solo crimine, una sola realtà, mentre per Israele c'è tutta una serie di atti. Il peccato delle nazioni poi è rivolto contro gli stranieri, contro altre popolazioni, mentre il peccato di Israele ricade all'interno del popolo stesso. Ma l'elemento di differenziazione più emblematico è questo: il peccato delle nazioni è evidente, quello di Israele è nascosto.

È palese infatti che massacrare una popolazione sia in contrasto con il concetto di misericordia e di giustizia. Ma molto meno chiaro è ciò che avviene in Israele. Proprio perché il peccato non è evidente, non basta semplicemente richiamare la Legge. Il Decalogo ha la funzione, come dice san Paolo, di rivelare il peccato, che però non è una realtà così banale ed evidente. Quanto più è perverso, tanto più si

nasconde. E si nasconde proprio nel luogo dove si dovrebbe osservare la Legge, nel Tempio, nella sfera del sacro. In Israele il problema è esattamente questo: che il peccato si è nascosto addirittura sotto l'osservanza della Legge. Vediamo la prima accusa:

Così dice il Signore: «Per tre misfatti d'Israele e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna, perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali» (Am 2,6).

Una lettura superficiale di questo testo potrebbe far pensare che il male stigmatizzato da Amos sia la schiavitù in sé. Ma la Legge in realtà prevedeva che, in caso di un debito non restituito, un debitore prestasse il suo servizio per ripianare il debito fino all'anno del giubileo (cf. Es 21,2; Lv 25,39; Dt 15,12). Si trattava in teoria di una servitù temporanea, ma che era una schiavitù di fatto. Era dunque prevista dalla Legge una sanzione per il debitore insolvente, ossia una garanzia a tutela dello

stesso istituto del prestito. Nessuno infatti avrebbe assunto il rischio di prestare ad altri sapendo di non poter in alcun modo tornare in possesso di quanto prestato. E sarebbero stati proprio i più bisognosi a rimetterci: il prestito è necessario affinché i poveri possano sopravvivere e portare avanti la loro attività. Il versetto dunque parla di persone che avevano prestato del denaro e, non essendone ritornate in possesso, osservando la Legge, avevano preteso il lavoro coatto. Ma allora perché Amos se la prende con questo fatto, che è una disposizione della Legge di Dio?

Si comincia a capire che il discorso del profeta sulla giustizia e sulla misericordia non è così banale e semplice. Il profeta non si sta rivolgendo a persone che hanno commesso crimini evidenti o che hanno infranto la Legge; al contrario queste sono persone che la stanno osservando. Il problema è che la stanno osservando da un punto di vista meramente legalistico; siamo cioè di fronte a una interpretazione puramente legale dell'istituto del prestito. Si sta attuando la lettera della Legge, non

il suo spirito, il senso della Legge, il senso di bene che essa vuole proteggere. E la lettera uccide, dirà l'apostolo Paolo (2Cor 3,6). La Legge è usata come uno schermo dietro il quale nascondere i propri desideri disordinati.

Entrando nello specifico del testo, consideriamo poi l'espressione: «Hanno venduto il giusto per denaro» (Am 2,6). Tale frase si potrebbe tradurre in modo più preciso con: «Hanno venduto l'*innocente* per denaro». Amos si sta rivolgendo a persone che hanno a che fare non con un debitore insolvente che non vuole restituire il dovuto, ma con una persona che non è in grado di farlo. Possiamo pensare ad esempio al caso di un uomo che avesse ricevuto un prestito per seminare il suo campo, e che quell'anno il campo fosse rimasto improduttivo per un motivo qualunque indipendente dalla volontà dell'agricoltore (carestia, guerre, epidemie...): come avrebbe potuto restituire? Si ha a che fare dunque con una persona innocente. Tuttavia, senza *epicheia* (ossia l'interpretazione equa della Legge), all'*innocente* che non può re-

stituire si applica formalmente quello che la Legge prescrive per l'insolvente colpevole, dunque si applica la lettera, ma non lo spirito.

«Vendere il povero per un paio di sandali» significa invece usare su di un uomo il rigore della Legge per una questione da poco. Non si sta parlando di un debito enorme, ma di una cosa da nulla. In questo caso si vede che chi ha in mano il potere si serve della Legge di Dio non per custodire il valore di giustizia che la norma legale intende difendere, ma per affermare il proprio diritto in modo pretestuoso, introducendo una grave sproporzione tra la sanzione e la motivazione.

È facile e frequente trovare maestri nei formalismi della Legge. Diciamo anzi che è un ruolo che tutti prima o poi rischiamo di assumere. In astratto la Legge è nota a tutti, ma per rispettarla veramente e fare il bene che essa vuole promuovere occorre andare al di là degli schemi formali. Applicare la Legge secondo la vera misericordia, ossia la vera giustizia, è faticoso, richiede tempo, esige intelligenza, disponibilità, discerni-

mento, amore per il vero spirito della Legge. Occorre ascoltare davvero le persone e analizzare il caso singolo, valutare la situazione concreta, assumersi delle responsabilità in prima persona, perché la Legge non può contemplare ogni caso possibile.

Essi che calpestano come la polvere della terra la testa dei poveri e fanno deviare il cammino dei miseri (Am 2,7).

Amos continua, precisando che tali individui, già responsabili di atti di sopruso nei confronti dei poveri, non si fanno problemi a stravolgere l'iter giudiziario che dovrebbe difendere proprio la causa dei deboli oppressi. Probabilmente il caso in questione è quello del povero che, non potendo restituire il prestito per causa di forza maggiore, si appella al tribunale per un equo giudizio. Il paradosso è che proprio il concetto di imparzialità diventa veicolo di giustizia spietata e mezzo per occultare l'ingiustizia. Attenzione quindi: è bene ribadire che non si tratta dello stravolgimento *formale* dell'iter giudiziario (la

Legge stessa esige che il giudizio sia imparziale), ma del rigore con cui le norme sono applicate.

E padre e figlio vanno dalla stessa ragazza, profanando così il mio santo nome. Su vesti prese come pegno si stendono presso ogni altare e bevono il vino confiscato come ammenda nella casa del loro Dio (Am 2,7-8).

Questi uomini accusati di profanazione (ritorneremo subito sull'espressione emblematica usata da Amos) vanno a fare il culto a Dio proprio con i proventi dell'ingiustizia commessa e nascosta sotto l'apparenza formale dell'applicazione della Legge. Si tratta del trattenimento di pegni e dell'irrogazione di ammende (o di riscossioni di tasse): ancora dunque provvedimenti del tutto legali, che diventano altrettante forme legali di umiliazione dei poveri. Da dove si evince l'ingiustizia? Dal fatto che *si gode dei beni altrui* e questo avviene proprio *nel luogo sacro* dove si esalta la misericordia e la benevolenza di Dio.

In tutto questo testo Amos, con un'ironia straordinaria, sta facendo una parodia del pellegrinaggio al Tempio. In ebraico è più evidente, ma proviamo ugualmente a individuare e ricostruire le varie fasi di questo pseudo atto di culto. L'indizio principale è l'espressione «andare dalla ragazza», con cui Amos senza dubbio si riferisce *in primis* a uno scorretto rapporto sessuale. Il fatto però è che in ebraico il sintagma impiegato non è mai usato per l'atto sessuale e richiama invece sia l'esodo di Israele dall'Egitto, con il suo pellegrinare verso la terra promessa, sia il pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme in occasione di qualche festa (che non fa altro che richiamare ritualmente il primo). In questo modo Amos sta dicendo che tutto quello che queste persone stanno facendo come atto di culto a Dio è perverso fin dalla radice.

Tale pellegrinaggio-farsa inizia alla porta della città. L'area urbana della porta, equivalente alla nostra piazza, era il luogo delle adunate di varia natura: amministrazione della giustizia, mercato, assemblee,

ecc. Ecco allora che alla porta della città i giusti si procurano denaro e acquistano i sandali per il pellegrinaggio. Il tutto a spese dei poveri, resi schiavi e costretti a vendere anche il poco che hanno a causa della loro indigenza. Sta avvenendo l'esatto contrario della liberazione dalla schiavitù del faraone. I ricchi poi si mettono in marcia, passando sopra la testa dei poveri che stanno a terra per invocare pietà, e vanno... Il completamento di tale verbo non è però il Tempio, come ci si sarebbe aspettati, ma la «ragazza», una vittima dei loro abusi. Il pellegrinaggio religioso viene stravolto in qualcosa di abominevole. Al Tempio vero e proprio ci vanno davvero, comunque, ma invece di «lodare» il nome del Signore, lo «lordano» (c'è un gioco di parole simile in ebraico), invece di prostrarsi in adorazione si sdraiano (e qui c'è un'allusione sessuale) sui mantelli presi in pegno, invece di fare «libazioni» a Dio fanno delle «libagioni» per se stessi con il vino confiscato. Infine, con pungente ironia, Amos dice che questo luogo non è più «la casa di Dio» (*bet 'el*),

ma «la casa del loro dio» (*bet'elohehem*), se non «la casa dei loro dèi». È uno stravolgimento totale del pellegrinaggio.

Poi ci sono le aggravanti del reato. Qui c'è il richiamo alla memoria di tutta la storia di salvezza che Dio ha fatto con il suo popolo, e anche questa dinamica fa parte del *rib*. Per convincere una persona del suo tradimento le si ricorda quello che c'è stato prima, la storia vissuta insieme (cf. ad es. Ger 2,2: «Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in terra non seminata»). Dio ricorda la storia antica perché vuole svelare l'ingiustizia e riconciliarsi con il suo popolo:

Eppure io ho sterminato davanti a loro l'Amorreo, la cui statura era come quella dei cedri, e la forza come quella della quercia; ho strappato i suoi frutti in alto e le sue radici di sotto. Io vi ho fatti salire dalla terra d'Egitto e vi ho condotto per quarant'anni nel deserto, per darvi in possesso la terra dell'Amorreo (Am 2,9-10).

La storia di Israele è fondata su un evento di salvezza e di liberazione, sull'atto misericordioso di Dio che si china sui poveri e sugli oppressi. Ebbene, questo richiamo si traduce subito in domanda: voi cosa state facendo ai vostri fratelli? Li state liberando? State aggiornando l'evento originario di salvezza con la vostra vita o lo state pervertendo? O forse adesso siete diventati voi l'Amorreo nei confronti del fratello? Sì, siete proprio voi che state opprimendo i fratelli. Si comprende allora come la perversione più grande sia la tacitazione forzata e la corruzione della parola profetica che rimprovera e chiama alla conversione:

Ho fatto sorgere profeti tra i vostri figli e nazirei fra i vostri giovani. Non è forse così, o figli d'Israele? Oracolo del Signore. Ma voi avete fatto bere vino ai nazirei e ai profeti avete ordinato: «Non profetate!» (Am 2,11-12).

La storia della salvezza è la storia dei molteplici profeti mandati da Dio per sal-

vare il suo popolo. Quelle di Amos allora sono parole terribili, perché viene manifestato l'intento perverso del malvagio che cerca di rendere complici gli altri del proprio male. È un male che si perpetua estendendo la sua influenza proprio a quelli che dovrebbero invece salvare il popolo dal male stesso. È la corruzione della parola profetica. Le persone chiamate a essere il segno della consacrazione in mezzo al popolo di Dio sono state non solo non ascoltate, ma rese conniventi con questo male che sta disfacendo il senso stesso della storia d'Israele. Avete detto loro: «Non profetate», ossia: «Non abbiamo bisogno di questa parola di accusa. Non abbiamo bisogno di tale segno ingombrante della presenza di Dio». L'atto finale dello stravolgimento della storia della salvezza, dopo la corruzione dei tribunali e del santuario, è dunque quello del rifiuto radicale della parola profetica che si manifesta come parola di accusa salvifica. È l'estremo tentativo di occultare la propria ingiustizia. È inevitabile allora che, dopo le minacce, Dio passi alle vie di fatto.

Credo che a partire da tali parole profetiche di Amos ognuno sia messo in grado di rileggere con occhi nuovi le dinamiche di ingiustizia del nostro mondo e anche la propria esperienza ecclesiale. Ma, se la situazione è questa (peccato occulto, rifiuto della parola profetica, complicità nel male), come ci si può salvare? Qual è la via di salvezza in una struttura completamente contaminata dal male? Occorre ricordare il titolo e la fine del libro di Amos. Quando il male è arrivato a un tale punto di perversione in cui ogni tentativo di riconciliazione rimane inefficace perché rifiutato, il mezzo estremo, nella logica del *rib* e della misericordia, è il «terremoto», ossia l'evento punitivo, la minaccia della sanzione (prima) e la sua attuazione (poi).

Ecco, vi farò affondare nella terra come affonda un carro quando è tutto carico di covoni (Am 2,13).

L'evento punitivo nella Scrittura si presenta spesso secondo la forma del «contrappasso», ossia marcando una corrispondenza

tra la pena e il male commesso. Il castigo ha pertanto una funzione «apocalittica», perché *rivela* il crimine stesso e la sua natura. Amos utilizza due immagini distinte per riferirsi a un'unica punizione. Facciamo qualche accenno alla prima, ossia alla metafora del carro stracolmo che affonda nel fango.

Se Amos ha a che fare con gente che sta accumulando sempre più ricchezze a danno dei poveri e in contraddizione con l'evento salvifico dell'esodo, si capisce perché questo «carico» di ingiustizie occultate li faccia affondare nella morte, proprio come un tempo avvenne per i carri del faraone gettati all'inseguimento dei poveri di Dio attraverso il Mar Rosso (cf. Es 14,25). Tale punizione rivela che si è scelto di stare dalla parte del faraone. La vita che avete scelto – proclama Amos – vi affonda insieme ai beni accumulati. Avete scelto di stare tra le schiere dell'Egitto e non in quelle di Dio e dovrete pertanto subire la stessa sorte dei suoi nemici. Non si tratta però di una vendetta, ma di un castigo per la salvezza, perché l'uomo deve capire da che parte si trova per poter essere salvato.

La seconda modalità con cui Amos descrive l'evento punitivo è l'immagine bellica in cui proprio chi si crede più attrezzato per la guerra non trova scampo.

Allora nemmeno l'uomo agile potrà più fuggire, né l'uomo forte usare la sua forza; il prode non salverà la sua vita né l'arciere resisterà; non si salverà il corridore, né il cavaliere salverà la sua vita (Am 2,14-15).

Tutto ciò su cui l'uomo ha basato la sua vita, cioè la forza, il successo, la gloria, il prevaricare sugli altri, verrà meno. L'evento punitivo si manifesta come un atto di spoliazione, di riduzione dell'uomo al suo stato originale, lo stato di nudità:

«Il più coraggioso fra i prodi fuggirà nudo in quel giorno!». Oracolo del Signore (Am 2,16).

Sembra che tutto questo oracolo di Amos contro Israele finisca soltanto con l'evento punitivo, senza lasciare speranza e quindi senza misericordia. In realtà – a parte il fatto che esso è già misericordia in

quanto rivelazione del male nascosto – si profila la possibilità della salvezza proprio nell'ultimo versetto quando si dice che ci sarà qualcuno che riuscirà a scappare da questo disastro, ma fuggendo via *nudo*.

La figura della salvezza attraverso lo spogliamento avrà un significativo compimento allusivo nel Vangelo di Marco, dove si racconta di un giovane misterioso che nell'evento della passione (evento catastrofico, terremoto esistenziale, momento in cui crollano tutte le certezze) fugge via nudo dalle mani dei soldati lasciando il lenzuolo che aveva addosso (cf. Mc 14,51-52). Ecco allora che anche nella prospettiva dell'evangelista Marco l'evento della salvezza e della misericordia si configura come un passare attraverso la morte e venire salvati nella nudità.

Per una sintesi conclusiva.

Oltre la banalizzazione della misericordia

La presenza del male nella storia umana è una drammatica realtà, facile da constatare e altrettanto facile da esecrare, alme-

no in teoria, almeno quando riguarda altri da noi. Ben più difficile è riconoscere e percorrere le vie più opportune non solo per contrastarlo, ma anche per diagnosticarlo quando si presenta nelle forme più subdole, e quando riguarda noi stessi senza nostra cosciente ammissione.

La rivelazione biblica ci viene in aiuto, sia perché mostra che il problema riguarda non il male in forma astratta, ma il malvagio e la sua sorte, in rapporto alla vittima e alle sue possibili reazioni, sia perché indica vie opportune per il ristabilimento della giustizia e per la riconciliazione, che diventano anche potenti metafore per parlare del volto di Dio.

L'opposizione tra giustizia e misericordia è uno dei primi pregiudizi che un lettore attento della Scrittura vede sgretolarsi pagina dopo pagina. La giustizia biblica non ha a che fare con norme astratte ma ha senso e sostanza solo all'interno di una relazione comunione in cui ognuno dei soggetti coinvolti viene rispettato e promosso nella sua diversità. Non solo. Ci si può rendere conto che, entro tale orizzon-

te, il discorso di accusa, la minaccia di castigo, e anche l'atto della punizione, non sono più soltanto elementi arcaici frutto di una religiosità primitiva che il Nuovo Testamento avrebbe superato in favore di un Dio tutto misericordia, da contrapporre all'immagine retriva del Dio giudice. In questa svolta ermeneutica la distinzione tra le procedure giuridiche del *rib* e del *mishpat* risulta di importanza decisiva per non banalizzare il concetto di misericordia e l'evento mirabile del perdono.

Per poter parlare adeguatamente della misericordia bisogna tenere presente che la forma più virulenta e distruttiva del male, per sua stessa natura, non è evidente. Il male ha bisogno di autogiustificarsi e tende a organizzarsi in strutture che ne consentano il perpetuarsi, a livello sia sociale sia personale. Chiunque compie il male, infatti, lo fa nella maggior parte dei casi *sub specie boni* (sotto l'apparenza del bene). Il problema allora non è, semplicisticamente, quello di stigmatizzare l'evidenza negativa condannando il reo, ma di salvarlo dal suo stesso male, dalla

sua situazione di menzogna e autoinganno. Non si può concepire la giustizia solo come un «vincere» l'altro con la forza giudiziaria del diritto, ma come un «convincere» l'altro «di peccato», ossia della condizione perversa in cui si è posto. È chiaro che, in tale contesto, pensare alla misericordia come un condono previo e illimitato che Dio e ogni uomo dovrebbero concedere è del tutto fuorviante. Dio non perdona sempre, perché, laddove non c'è riconoscimento del male e pentimento, Dio non solo diverrebbe connivente con il male stesso, ma condannerebbe l'uomo alla sua menzogna. Ecco allora che, nella logica passionale del *rib*, Dio è visto nella Scrittura come partner tradito di un'alleanza, che egli fa di tutto per ristabilire a vantaggio dell'uomo stesso.

È la letteratura profetica in particolare che mostra come Dio faccia ogni sforzo per rivelare l'ingiustizia nascosta, proprio perché possa darsi l'evento straordinario della misericordia che riconcilia a sé l'uomo peccatore. I profeti, che hanno il compito di essere strumenti di salvezza,

sono chiamati a un impressionante dispiegamento di registri comunicativi e a un notevole sforzo sapienziale, perché i loro interlocutori si credono nel giusto. Non a caso lo stesso Gesù ha avuto in scribi e farisei i suoi peggiori avversari, mostrando che la misericordia in certi casi deve manifestarsi come accusa, rimprovero, minaccia di castigo.

Questa forma di «lite» (*rib*), lungi dall'oscurare il mistero della misericordia, ne rivela gli aspetti più esigenti, perché trovarsi davanti a chi pervicacemente rifiuta la riconciliazione e non riconosce la verità della sua situazione espone il partner dell'alleanza a un travaglio doloroso. Vollerlo sostenere per il bene dell'altro è vera misericordia. Come il ricorrere da parte di Dio all'atto punitivo (si pensi ancora ad Amos come esempio emblematico) serve come estremo tentativo per rivelare il male e poterlo sanare alla radice.

Le conseguenze stesse del peccato possono essere intese come sanzione «apocalittica» che rivela il male, perché questo non può occultarsi per sempre. La sventura

punitiva inoltre spoglia l'uomo come *atto di grazia*. Questo serve a capire che il senso della vita è il *dono*. La vita esiste solo come gratuità e non come conquista, prevaricazione o diritto assoluto. Aiutarci e aiutare le persone che ci sono affidate a entrare nella dinamica e nella logica del *rib* significa favorire l'esperienza di ciò che è l'essenza stessa del mistero di Dio, la misericordia. Al contrario, parlare di misericordia al di fuori di tale orizzonte di senso rischia di generare discorsi del tutto insignificanti, che banalizzano sia la rivelazione biblica, sia l'esperienza umana del male.

La buona notizia della misericordia invece è che, nel dramma dell'esistenza umana in cui si subisce e si commette il male, l'uomo non è destinato irrimediabilmente a una sentenza di condanna per quanto commesso nel passato, ma può – oggi – aprirsi alla parola che lo invita alla conversione mediante l'accoglienza della verità. Quello che conta è l'*adesso*, il come ci poniamo di fronte alla parola profetica che nella storia ci invita con passione a «lasciarci riconciliare con Dio» (cf. 2Cor 5,20).

Davanti alla miseria
del fallimento:
la speranza della misericordia
annunciata dai profeti

*Misericordia, esperienza di Dio
e linguaggio umano*

L'esperienza della misericordia, da un certo punto di vista, coincide con l'esperienza stessa del mistero di Dio. Del resto la sintesi più emblematica di tale rivelazione, che ci viene consegnata nel Nuovo Testamento come parola di uomo e allo stesso tempo come Parola di Dio, ci dice che «Dio è amore» (1Gv 4,8). Ma cosa significano realmente tali affermazioni? Potendo parlare della natura di Dio solo attraverso parole e concetti umani, il rischio è quello di non rendersi conto che ogni tentativo di articolare qualsiasi discorso in proposito è sempre un'approssimazione limitata,

soggetta spesso ad aberrazioni. È facile ritrovarsi a usare un linguaggio troppo «umano», ricorrere a immagini o ad analogie fuorvianti, proiettare in Dio la nostra idea di amore, di misericordia, di giustizia. Se non vogliamo ridurci al totale silenzio, come scelta del tutto opposta, dobbiamo allora cercare di purificare continuamente i nostri concetti.

Pensiamo ad esempio proprio alla parola «amore», forse la più usata al mondo. Di essa traboccano canzoni, poesie, romanzi. Eppure non abbiamo un'idea univoca di cosa sia davvero l'amore. L'oscillazione semantica cui è soggetto tale termine è davvero notevole, e secondo una prospettiva relativistica potrebbe anche andare bene così: non esisterebbe una definizione univoca, e tutto resterebbe fluttuante e soggettivo, salvo poi essere in qualche modo costretti dalla realtà stessa delle relazioni umane a trovare un qualche accordo o negoziazione, se davvero vogliamo dare o ricevere «amore». Se poi la rivelazione biblica arriva ad affermare che dietro il concetto di amore e misericordia si consegna

l'esperienza stessa dell'Assoluto, urge allora riconoscere quali siano le incrostazioni ideologiche che opacizzano la nostra «visione» del volto di Dio.

Non è una teoria a dirci chi è Dio, né può bastare un trattato dogmatico. Servono ovviamente anche le concettualizzazioni, in quanto ci permettono di segmentare la realtà e di nominarla, come Dio del resto chiede all'uomo nel giardino dell'Eden (in Gen 2,19, in riferimento alle creature viventi). La sacra Scrittura, con la sua tensione strutturale interna volta al compimento cristologico, ci propone un percorso in cui dati esperienziali, concetti e valori che noi già riteniamo importanti o fondamentali per la nostra vita vengono assunti e purificati. È la pedagogia di Dio nei confronti di Israele e quindi di ciascuno di noi: la nostra storia diventa una storia di salvezza in cui le nostre categorie e soprattutto i nostri concetti di amore e di misericordia vengono presi, a volte confermati, altre questionati, contraddetti, purificati e restituiti nuovi, trasfigurati (in esperienze nuove e non più solo in con-

getti). Basti pensare all'esempio emblematico di Abramo in rapporto al figlio Isacco. Egli viene donato come il «figlio della promessa» e non come l'espressione della potenza virile e generativa di un uomo. Già la sua nascita rappresenta la purificazione del desiderio umano di Abramo. Ma questo è solo l'inizio. Tale desiderio, che trova a un certo punto un compimento inatteso, sembra poi del tutto contraddetto, insieme alla promessa di Dio. Il figlio gli viene richiesto indietro: Abramo deve offrirlo in sacrificio al Signore. È l'estrema purificazione del desiderio, affinché Abramo in realtà riabbia indietro non solo un figlio, ma una discendenza numerosa come le stelle del cielo, una discendenza figura della gloria del Cristo: un dono prima inconcepibile.

Anche noi, come Abramo, quando ci confrontiamo con il mistero di Dio e della sua misericordia andiamo a tentoni, proviamo ad articolare dei concetti, costruiamo delle immagini, che dobbiamo però sempre aggiornare. È importante stare attenti a tutto ciò che tende ad assumere una

forma rigida e univoca e che dà un'idea monolitica della misericordia, separandola ad esempio dall'idea di giustizia, oppure contrapponendola al vocabolario dell'atto punitivo. Una citazione del libro dei Proverbi articola questi aspetti in modo significativo:

Uno sguardo luminoso dà gioia al cuore, una notizia lieta rinvigorisce le ossa. Chi ascolta un rimprovero salutare potrà stare in mezzo ai saggi. Chi rifiuta la correzione disprezza se stesso, ma chi ascolta il rimprovero acquista senno. Il timore di Dio è scuola di sapienza, prima della gloria c'è l'umiltà (Pr 15,30-33).

*La misericordia annunciata dai profeti.
Atto primo: svelare la miseria nascosta*

Uno sguardo luminoso è uno sguardo che infonde vita, promuove l'altro e incoraggia al bene. Il mistero della misericordia divina è comunque articolato in modo strutturale (e inscindibile) con quello della giustizia, che a noi invece sembrerebbe il

suo contrario. Oscilliamo spesso tra un'idea di giustizia troppo rigida e quella di una misericordia che a conti fatti sembra più che altro lassismo e banalizzazione del male. La vera sapienza, o meglio, il vero spirito di profezia, sta invece nell'articolare in modo adeguato queste due dimensioni.

Abbiamo già evidenziato che nella Scrittura il discorso accusatorio di Dio nei confronti del suo popolo (tramite i suoi profeti) costituisce l'applicazione metaforica all'agire divino della procedura giuridica della contesa o lite bilaterale (*rib*). Non bisogna confondere questa modalità di ristabilimento della giustizia con il processo che si attua in tribunale (*mishpat*). Tale distinzione, di fondamentale importanza ermeneutica, fa capire meglio molti testi biblici in cui sembrerebbe fondarsi una valutazione negativa dell'Antico Testamento come quella parte della Scrittura in cui più emergerebbe l'idea di un Dio giudice, severo, castigatore, oggi ritenuta molto problematica, se non proprio inaccettabile.

In realtà il vocabolario giuridico è ben presente quasi a ogni pagina della Bibbia

e non si tratta quindi di negarlo o censurarlo, ma di comprendere che non si può ricondurre tutto in modo univoco al contesto giudiziario. La differenziazione tra *rib* e *mishpat* ci fa capire la finalità di un particolare linguaggio di accusa, che si distingue da quella tipica in ambito forense. Mentre il *mishpat*, in un rapporto trilaterale (accusato, accusatore e giudice), mira a convincere il giudice e quindi ha come fine la condanna del colpevole, nel *rib* la parola di accusa (sia da un punto di vista umano che metaforico, applicato a Dio), è di tipo salvifico, perché non vuole vincere, ma convincere l'altro «di peccato» (cf. Gv 16,8), perché si possa ristabilire la comunione nella verità. L'altro è qui il *partner* di un'alleanza, il quale ha prodotto una ferita relazionale e dal quale si spera il riconoscimento del male commesso. Chi accusa, in un rapporto bilaterale, intende strappare il partner dalla menzogna del male in cui si è invischiato e favorire la riconciliazione.

Il problema della giustizia (violata) di cui si fa carico la parola profetica, in tal

sensu, è come poter arrivare al perdono, e non tanto il richiamo a delle norme legali astratte o formali. D'altra parte nella vita spirituale il problema del discernimento è che l'uomo non è chiamato semplicemente ad accogliere il bene e a rifiutare il male, perché se il male è male e se è evidente, sceglierlo è da stupidi. Il problema è piuttosto che si sceglie il male perché *sembra bene*, anzi talvolta assume delle apparenze che lo fanno sembrare migliore dello stesso bene. Non si capirebbe la figura del profeta e la sua missione se, per distinguere il male dal bene, bastasse la Legge, o, *mutatis mutandis*, qualche forma di catechismo o una serie di norme chiare, come lo stile del diritto canonico. Se infatti per riconoscere il bene fosse sufficiente la Legge, basterebbe richiamarla e confrontarsi con tutta la casistica prevista dalle norme legali. Ma allora non avremmo nella Scrittura la Torah, i Profeti e gli Scritti (secondo la tripartizione della Bibbia ebraica), ma semplicemente la Legge o al massimo la sua rilettura sapienziale.

Il problema è proprio questo, che la Legge è atemporale, espone dei principi,

mentre il male, la menzogna, cerca di annidarsi nel luogo più adatto per nascondersi: il bene, il sacro, il rito, la Legge stessa e l'apparenza di un comportamento formalmente legale. Proprio coloro che abitano e frequentano l'area del sacro, gli eletti, quelli chiamati a stare più vicino alle cose sante, sono più a rischio: possono facilmente essere irretiti dalla menzogna. È indicativo che i profeti se la prendano con i popoli stranieri, ma molto limitatamente, e solo in termini funzionali per poi parlare di Israele e a Israele. La maggior parte delle loro invettive hanno a che fare con una menzogna radicata profondamente e installata nel luogo simbolico della santità più grande, cioè il Tempio. Quello infatti è il luogo dell'incontro più alto e solenne tra Israele e il suo Dio.

Il discorso emblematico di Geremia al Tempio (Ger 7,1-15; 26)

Prendiamo come testo profetico esemplare il discorso di Geremia al Tempio di Gerusalemme. Dio manda lì il suo profeta,

ed egli non vede più lo stesso Tempio che vedevano i suoi connazionali. Il luogo più sacro di Israele adesso appare ai suoi occhi non più la casa di Dio, ma una caverna dove si nascondono i ladri, un antro in cui il malvagio e il grassatore si trovano a proprio agio, il luogo dove trovano legittimazione dopo avere rapinato.

Non confidate in parole menzognere ripetendo: «Questo è il Tempio del Signore, il Tempio del Signore, il Tempio del Signore!» (Ger 7,4).

Il Signore ha scelto Gerusalemme e il monte Sion come sua divina dimora, quale segno di eterna e gratuita elezione. Eppure, l'espressione formalmente vera «Questo è il Tempio del Signore» potrebbe essere assunta in modo totalmente stravolto, falsando il senso della misericordia di Dio e passando come un invito ad avere una fiducia illimitata, qualsiasi cosa succeda, qualsiasi cosa si faccia. Come se si dicesse: «(tanto) Dio perdona, Dio perdona!». Era certamente vero che il Tempio era la dimo-

ra del Signore. Tuttavia, questo annuncio rischiava di far passare un'idea fuorviante della misericordia divina. E così, invece di fare esperienza di vera misericordia, si perpetua l'occultamento della menzogna. Ma non c'è esperienza di misericordia senza esperienza della propria miseria. Ecco perché c'è bisogno di una parola profetica che faccia comprendere come si può fare un'esperienza autentica di Dio, quali sono le esigenze reali dell'amore, in che modo si manifesta la misericordia e in che modo vengono invece proiettate su Dio le idee solo umane (o del tutto aberranti) di giustizia e di misericordia. Il rischio infatti è quello di servirsi di Dio anziché servire Dio, portando avanti logiche umane. Servirsi di lui per giustificare il proprio comportamento sbagliato e poterlo perpetuare in modo imperterrito.

Nel momento stesso in cui la menzogna arriva a questo livello di perversione, e nella misura in cui essa prende piede nel rapporto di alleanza, c'è bisogno di una parola profetica che la smascheri. Ecco perché la parola profetica prende la forma

della parola di accusa, che per molti versi appare come la più caratteristica. La parola di accusa afferma la volontà di Dio di richiamare il partner dell'alleanza alla responsabilità di questo rapporto; è il tentativo di riconciliarsi nella verità, è lo sforzo di riportare l'uomo alla verità di se stesso.

Questo discorso accusatorio del *rib* che ha come fine la riconciliazione è molto difficile da intraprendere e da portare avanti, a causa dei tanti meccanismi di difesa presenti in ognuno di noi e perché il male non si fa snidare facilmente. La parola di accusa dei profeti, con uno sforzo comunicativo impressionante, cerca in ogni modo di raggiungere Israele per portarlo al pentimento e al rinnovamento dell'alleanza. In questo senso essa si rivela parola di salvezza, per quanto il discorso debba diverse volte anche far ricorso alla parola di minaccia di castigo o al castigo vero e proprio. Sono mezzi estremi perché estrema è la gravità del male e il rischio che il partner dell'alleanza si privi per sempre della vita che viene dalla comunione con Dio.

È interessante notare come nella misura in cui manca o viene tacitata la parola di accusa, tutto sembra andare bene: si fanno i sacrifici al Tempio, solenni liturgie anche penitenziali, lodi e suppliche, si va in sinagoga per il culto, ecc. Si fa tutto secondo i canoni della Torah. Tuttavia proprio quando è proclamata la Parola di Dio, la verità viene fuori. Quando la luce irrompe, si rivela la tenebra. Si pensi ovviamente anche al Nuovo Testamento e alla presenza della verità stessa che è il Logos fatto carne: quando il Cristo si manifesta, il male non può più rimanere nascosto ed esce allo scoperto in forme eclatanti e rabbiose. Se si rileggono i primi giorni di predicazione del Signore raccontati nel Vangelo di Marco si nota bene l'accento che l'evangelista mette per evidenziare lo scatenarsi del male: nella sinagoga di Cafarnao si assiste a una vera manifestazione di repulsione (cf. Mc 1,21-28). Si sa che si ha a che fare con il Santo di Dio, ma non si ha la capacità di accettare la verità sostanziale, che è un rapporto profondo con lui. Da un certo punto di vista potremmo dire che prima di

fare esperienza della misericordia bisogna fare esperienza di una verità che svela la nostra miseria, che accusa per salvare.

Riconoscere, accogliere e riproporre la parola profetica che ci contesta

Ciascuno potrebbe fare un esame di coscienza per vedere in che rapporto sta con la parola di accusa nella vita concreta. Certamente possiamo riascoltare tutte le parole della Scrittura come rivolte a noi, perché lo sono effettivamente, altrimenti non sarebbe Parola di Dio. Ma non ci viene a trovare personalmente un profeta come Natan? Non vediamo profeti come Isaia o Geremia venire a bussare alla nostra porta? Basta allora pensare all'esperienza della *contraddizione*: in che rapporto stiamo con essa? È lì che si manifesta la verità di ciascuno. Come dice la parola stessa: contraddire significa «dire contro». Si tratta quindi di misurarsi con una parola che avversa la propria. È un'esperienza quotidiana. La giornata di ognuno è piena di contraddizioni, anche trovare

una strada inaspettatamente chiusa al traffico può esserlo, mentre siamo in ritardo a un appuntamento o avevamo altri piani. Come reagisco a una contraddizione? Dalle più piccole a quelle più grandi esse costellano la vita e ci aiutano a progredire nella scoperta di sé e del nostro rapporto con Dio.

In fondo, la contraddizione è semplicemente l'esperienza del limite. La realtà stessa è un limite ai nostri deliri infantili di onnipotenza. È una contro-parola rispetto alla nostra parola di desiderio che vorrebbe definire la realtà a immagine e somiglianza dei nostri sogni. La parola profetica si inserisce nella stessa prospettiva, anzi, ne è una sua espressione, perché contrappone alla nostra visione del mondo la realtà come Dio l'ha pensata, perché viene a contestare le nostre proiezioni, a purificare e riorientare i nostri desideri e i nostri progetti. Allora posso chiedermi: quanto mi lascio contestare dalla Parola di Dio? In linea teorica siamo anche ben disposti, il più delle volte. Il problema è che spesso questa parola

profetica che ci viene incontro non riusciamo proprio a riconoscerla come tale. E la trattiamo quindi come fosse un nostro nemico.

Quando Geremia va al Tempio per proclamare: «Non confidate in parole menzognere ripetendo: Questo è il Tempio del Signore [...]. Forse per voi è un covo di ladri questo Tempio sul quale è invocato il mio Nome?» (Ger 7,4.11), come si fa a sapere se quella parola viene veramente da Dio? Come riconoscere la vera Parola di Dio dalla parola che Dio non ha detto? Ossia, come riconoscere in quella contraddizione una parola profetica che viene a salvarmi chiedendo obbedienza? È il tema della vera e della falsa profezia, presente nel libro di Geremia soprattutto al c. 28 (lo scontro tra Geremia e Anania), ma è un filone tematico fondamentale per tutta la letteratura profetica. Non mi è assolutamente possibile svilupparlo in questa sede, ma intendo comunque richiamarlo, perché la nostra attitudine al discernimento venga così allertata. E in due sensi: 1) si tratta di essere pronti

a farsi raggiungere da forme di comunicazione profetiche del tutto inaspettate; 2) si tratta di imparare a comunicare la parola profetica che ci è stata affidata in modo creativo. Se infatti abbiamo un'idea monolitica della Parola di Dio non sapremo né riconoscerla quando ci raggiunge, né mediarla attraverso il nostro linguaggio per le varie circostanze in cui le diverse persone che ci sono state affidate possono trovarsi.

Se è vero che la contraddizione è l'esperienza più immediata della parola profetica, è altrettanto vero che essa non è semplicemente una parola che il profeta viene a scaricare addosso al popolo o a una persona, lavandosene poi le mani. La profezia è espressione storica della passione di Dio per il suo popolo, che cerca tutti i modi possibili per convincere, riconciliare, salvare. Il profeta ne è del tutto coinvolto e reso partecipe. Egli quindi non è solo colui che si limita ad annunciare: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta» (Gn 3,4). Certo, questa breve frase può essere letta come sintesi estrema del discorso ac-

cusatorio (e salvifico) del *rib* profetico, ma a me pare, nel contesto del libro di Giona, l'espressione di un profeta «fallito».

Mi spiego meglio. Giona fin dall'inizio è descritto come una sorta di anti-profeta, un uomo refrattario alla chiamata profetica, che fugge dalla responsabilità che gli è stata affidata. Anche quando finalmente sembra assumere il ministero della parola, lo fa con una obbedienza monca. Dovrebbe incarnare una missione di misericordia, ma a lui stesso manca l'esperienza della misericordia. Per questo il suo sforzo comunicativo è quasi nullo, è un'obbedienza formale o poco più.

È come se dicesse, in termini attuali: «Il mio compito pastorale l'ho assolto: ho detto messa, ho fatto pure la predica, faccio il catechismo, confesso queste persone... il mio l'ho fatto, che gli altri si arrangino». La questione invece è che annunciare la misericordia divina sotto la forma dell'accusa è inserire nella storia umana la passione di fuoco di Dio, che vuole che nessuno si perda. Ecco quindi ancora il tema del discernimento.

All'annuncio di Giona i niniviti si convertono, ma è un risultato che in fondo dispiace e indispettisce Giona, che rivela di rifiutare il volto del Dio misericordioso. I niniviti si convertono nonostante Giona e la sua obbedienza formale, non certo grazie al suo impegno comunicativo. Ci sono certamente occasioni in cui basta annunciare «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta», ma altre in cui tale discorso non è un messaggio giusto. A volte la parola più adeguata è piuttosto:

«Due uomini erano nella stessa città, uno ricco e l'altro povero. Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero, mentre il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina, che egli aveva comprato» (2Sam 12,1-3),

cioè la parabola-caso giuridico che Natan racconta al re Davide. È un approccio molto più paziente e sapienziale, perché tiene davvero alla conversione dell'uomo prigioniero della sua menzogna.

È più facile dire: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta» oppure prende-

re un appuntamento con il re, pensare alla parabola-caso giuridico, modellarla sull'interlocutore, rischiare la vita senza sapere o ben sapendo fino a dove potrà spingersi la collera del re che si sente accusato? Il moderno lettore della Bibbia è abituato a leggere i testi biblici concentrandosi sull'aspettativa scontata di un lieto fine, o come un viandante svogliato i cui passi distratti ripercorrono una vecchia strada che ormai si fa a memoria senza alcuna meraviglia. A volte facendo la meditazione o proponendoli alle persone bisognerebbe leggere solo la prima parte (soprattutto quelli dell'Antico Testamento, che non sono ben conosciuti) e chiedere: «Cosa succederà?». Una cosa del genere l'aveva provata un catechista con i bambini usando le parabole di Gesù, soprattutto quella del figliol prodigo. In un riassunto di questi bambini si poteva leggere una riproposizione e un completamento della parabola di questo tenore, a proposito del ritorno del «figliol prodigo» pentito dopo tutte le sue malefatte: «Il padre lo vide da lontano, prese un bastone nodoso e disse al figlio maggiore:

“Vieni, andiamo a sfasciarlo di botte”. E il figlio rispose: “Sì, vengo anch'io!”». Ogni volta che ci penso non riesco a trattenere il riso. Ma è un caso molto illuminante.

Fino a un certo punto infatti la parabola evangelica propone il percorso della logica umana, ma poi rivela la «contraddizione» della prospettiva divina, che entra in collisione con quella umana. Sarebbe interessante fermare le storie bibliche a un certo punto e domandarsi che cosa si sarebbe fatto al posto dei vari protagonisti. Scommetto che non penseremmo cose tanto diverse da quel bambino con il suo senso della «giustizia retributiva» già ben formato. Ci potremmo rendere conto così che spesso il nostro atto di lettura della Scrittura è doppiamente condizionato.

– Invece di lasciarci cambiare, vi proiettiamo le nostre idee di Dio. Tendiamo cioè a ridurre la Parola di Dio ai nostri *preconcetti*, senza lasciarci contraddire da essa.

– La anestetizziamo. Oltre a leggere come Parola di Dio quella che è solo la nostra parola umana, abbiamo imparato a lasciarci scorrere addosso la Parola senza

che essa riesca a destarci la minima preoccupazione o sussulto di meraviglia, come se fosse una *parola scontata*. Ecco perché sarebbe utile interrompere i racconti a metà e interrogarsi sulla conclusione, prima di terminarne la lettura.

*Grammatica basilare della misericordia:
esperienza della miseria e orizzonte di salvezza*

Lasciandoci istruire dalla Scrittura vediamo che l'esperienza della misericordia non è affatto scontata: è necessario prima passare attraverso l'esperienza del proprio limite creaturale, la constatazione della propria fallibilità, la presa di coscienza umile della verità del proprio stato di fronte a Dio. Non possiamo intendere il peccato come un atto in riferimento a una legge astratta. Non si pecca *contro una virtù*. In tutti i nostri atti umani disordinati oscuriamo il nostro *rapporto* con Dio, che è qualcosa di personale e concreto. Occorre quindi tenere insieme queste due polarità entro il percorso di ogni storia umana: esperienza del limite e promessa di salvezza, il mio

volto e il volto di Dio, quello che faccio io e quello che fa lui. Lo si può vedere in modo sintetico già in Ger 1,1-3, testo che introduce non solo la vocazione di Geremia (Ger 1,4-19), ma tutto il libro profetico:

Parole di Geremia, figlio di Chelkia, uno dei sacerdoti che risiedevano ad Anatòt, nel territorio di Beniamino. A lui fu rivolta la parola del Signore al tempo di Giosia, figlio di Amon, re di Giuda, l'anno tredicesimo del suo regno, e successivamente anche al tempo di Ioiakim, figlio di Giosia, re di Giuda...

Dati storico-temporali, nomi personali, località precise: da tutti questi dati «datati», perché collocati in un contesto che non sembra più il nostro, si può capire che tutto ciò di cui si parlerà in questo libro (il mistero di Dio e della sua misericordia) va rintracciato in una storia ben precisa. Una storia di salvezza, di elezione, di alleanza; una storia in cui Dio ha promesso fedeltà eterna al popolo di Israele. Tale fedeltà eterna tuttavia sem-

bra contraddetta dal suo esito (apparentemente) finale, perché si dice:

...fino alla fine dell'anno undicesimo di Sedecia, figlio di Giosia, re di Giuda, cioè fino alla deportazione di Gerusalemme, avvenuta nel quinto mese di quell'anno (Ger 1,1-3).

Ecco dunque le polarità che sembrano tra loro in rapporto oppositivo. Da una parte una storia di alleanza e, dall'altra, la distruzione di Gerusalemme e del Tempio, la fine della dinastia davidica, la perdita della terra promessa, la deportazione, l'esilio. Insieme a quella del 70 d.C. è la catastrofe peggiore e l'esperienza più drammatica di tutta la storia dell'Israele biblico. Da un lato quindi l'alleanza, dall'altro ciò che appare come disconferma totale dell'alleanza. La stessa polarità, che sembra contraddittoria, si ritrova nel testo vocazionale in relazione al conferimento della missione profetica:

Ecco, io metto le mie parole sulla tua bocca. Vedi, oggi ti do autorità sopra le nazio-

ni e sopra i regni per sradicare e demolire, per distruggere e abbattere, per edificare e piantare (Ger 1,9-10).

Come articolare tra loro e come capire il rapporto tra la parola di distruzione e la parola di riedificazione? Questa parola di distruzione non ha a che fare semplicemente con un evento generico, triste e doloroso. Qui Geremia è chiamato ad annunciare la distruzione di Gerusalemme e, con la città, la distruzione del Tempio, ossia di ciò che c'è di più sacro nella storia di Israele, tanto che la fine della Città santa diventa segno di un evento cosmico come la fine del mondo. Lo si può vedere anche nei vangeli, quando Gesù annuncia la fine di Gerusalemme (cf. ad es. Lc 21,5-36): essa viene connessa e quasi sovrapposta all'evento escatologico della fine del mondo. La fine di Gerusalemme in effetti rappresenta anche la fine della vita di un essere umano, perché quando finisce la vita, per chi muore finisce il mondo. Che il mondo finisca in un tempo che non si sa neppure immaginare, non interessa più

il singolo nell'evento della sua morte, perché la fine stessa della sua vita pone fine alla propria esperienza del mondo.

L'orizzonte di senso che sto delineando non riguarda quindi solo la storia di Israele, ma ciascuno di noi. La storia di Israele per noi è paradigmatica, ed è bene sforzarsi di coglierne la drammaticità. Per noi è più facile separare che mettere in rapporto: o vediamo solo prospettive positive, o ci affossiamo nella depressione e nello scoraggiamento quando le cose vanno male. La rivelazione biblica invece ci invita a cogliere la relazione intrinseca che Dio stabilisce tra la parola che parla di distruzione e quella che annuncia la riedificazione, tra l'esperienza della miseria e quella della misericordia. È una tensione feconda che attraversa tutta la Scrittura, e che ha a che fare, è bene sottolinearlo ancora, con il problema del discernimento tra la vera e la falsa profezia.

Ai tempi di Geremia gli eventi precipitano: l'Impero babilonese invade il regno di Giuda e Gerusalemme sperimenta una minaccia mortale a causa della sua ripetu-

ta ribellione al dominio di Babilonia. Israele vive concretamente l'esperienza della contraddizione radicale: possiede l'alleanza e le promesse e intanto è stritolato da una situazione che sembra negare la sua stessa esistenza. Che fare di fronte a questa contraddizione? Come viverla? Che fare di fronte allo straniero che viene a «contestarci»? Dio chiede al suo profeta di caricarsi di un giogo. Il messaggio di Geremia è tanto semplice quanto scandaloso: *è necessario arrendersi e servire Babilonia*, aprire le porte della città assediata, uscire disarmati e andare incontro ai generali dell'esercito nemico. Ma accanto a Geremia c'erano altri profeti che interpretavano diversamente la minaccia e molto diversamente rispondevano alla contraddizione; proclamavano infatti anch'essi di parlare in nome di Dio e annunciavano tutto un altro messaggio:

Allora il profeta Anania strappò il giogo dal collo del profeta Geremia, lo ruppe e disse a tutto il popolo: «Così dice il Signore: A questo modo io romperò il giogo

di Nabucodònosor, re di Babilonia, entro due anni, sul collo di tutte le nazioni» (Ger 28,10-11).

Anania è il profeta che annuncia la pace, che profetizza l'avvento della misericordia di Dio che avrebbe salvato il suo popolo. Non è forse vero che Dio ama e vuole il bene del suo popolo? Non è questo forse un messaggio di misericordia? Non è lo stesso messaggio proclamato un secolo e mezzo prima da Isaia di fronte all'assedio degli assiri contro Gerusalemme? Isaia chiedeva di non avere paura: nella calma, nella fede in Dio c'è la salvezza. Domandava di non fare alleanze con nessuna potenza straniera, perché Dio li avrebbe salvati (cf. Is 7,1-8; 30,15; 31,1; 36-37; ecc.). In una circostanza simile a quella, Anania ripete di fatto l'oracolo di Isaia, cioè che Dio avrebbe salvato Gerusalemme dalla distruzione e dall'asservimento all'invasore. Il problema è che Anania si rivela un falso profeta! Ai tempi di Geremia il messaggio di Isaia non è più quello di Dio, e risuonerà proprio sulla bocca dei falsi profeti.

Anche Geremia ovviamente aveva a cuore la salvezza di Israele e di Gerusalemme. Ma era cambiato radicalmente il tempo e il contesto era totalmente diverso. Siamo in una fase della storia di Israele in cui la menzogna ha preso talmente piede nella relazione fra il popolo e Dio che la misericordia è costretta a prendere la forma della parola di distruzione, che prima minaccia, poi deve attuare la fine di Gerusalemme.

Nella predicazione di Geremia sono riconoscibili due fasi che corrispondono a due periodi storici: uno sotto il re Ioiakim, l'altro sotto Sedecìa. Durante il regno di Ioiakim la parola di Geremia risuona come minaccia e annuncia la fine e la distruzione; ma si tratta di una minaccia condizionata alla possibilità (e alla necessità) della conversione: c'è ancora speranza, quindi.

Così dice il Signore: Va' nell'atrio del Tempio del Signore e riferisci a tutte le città di Giuda che vengono per adorare nel Tempio del Signore tutte le parole che ti

ho comandato di annunciare loro; non tralasciare neppure una parola. Forse ti ascolteranno e ciascuno abbandonerà la propria condotta perversa; in tal caso mi pentirò di tutto il male che pensavo di fare loro per la malvagità delle loro azioni (Ger 26,2-3).

Poi però avviene qualcosa di drammatico. C'è un punto di non ritorno che coincide con l'episodio in cui viene bruciato il rotolo che contiene le parole profetiche di Geremia. Baruc, lo scriba fedele, legge questo rotolo a varie persone. Il rotolo con le minacce viene portato al re, il re se lo fa leggere e, man mano che viene letto, lo lacera con il temperino da scriba e getta un pezzo alla volta sul fuoco (Ger 36). In questo testo viene descritta l'uccisione del corpo della profezia. La Parola di Dio parla già tramite il corpo (e quindi la vicenda) di Geremia, ma c'è anche il corpo letterario della profezia, il verbo che si fa lettera e subisce una sorte analoga a quella del corpo profetico: viene lacerato e distrutto.

Quella del profeta è una parola che contraddice, perché sembra manifestare l'opposto della misericordia che si attende da Dio, e allora viene respinta. Dopo questa fase, Geremia non annuncerà più la distruzione di Gerusalemme come *minaccia*, essa verrà semplicemente *pre-detta*: la fine avverrà. Punto. Dio ritira la sua misericordia, e incarica Geremia di significarlo attraverso una serie di gesti simbolici:⁴

Mi fu rivolta questa parola del Signore: «Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo, perché dice il Signore riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo Paese: Moriranno di malattie strazianti, non saranno rimpianti né sepolti, ma diverranno come letame sul suolo. Periranno di spada e di fame; i

⁴ Sul tema dei gesti simbolici (e in particolare sul significato del celibato geremiano) rimando a L. GASPARRO, *La Parola, il gesto e il segno. Le azioni simboliche di Geremia e dei profeti*, EDB, Bologna 2015.

loro cadaveri saranno pasto agli uccelli del cielo e alle bestie della terra». Poiché così dice il Signore: «Non entrare in una casa dove si fa un banchetto funebre, non piangere con loro e non commiserarli, perché io ho ritirato da questo popolo la mia pace – oracolo del Signore –, la mia benevolenza e la mia compassione. Moriranno in questo Paese grandi e piccoli; non saranno sepolti né si farà lamento per loro e nessuno per disperazione si farà incisioni né per lutto si taglierà i capelli per loro. Non si spezzerà il pane all'afflitto per consolarlo del morto e non gli si darà da bere il calice della consolazione per suo padre e per sua madre. Non entrare nemmeno in una casa dove si banchetta per sederti a mangiare e a bere con loro, poiché così dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Ecco, sotto i vostri occhi e nei vostri giorni farò cessare da questo luogo i canti di gioia e di allegria, i canti dello sposo e della sposa (Ger 16,1-9).

Non ci sarà più niente da fare: la fine ormai arriverà. Eppure anche questa è misericordia. Cerchiamo di capire perché.

*Una salvezza paradossale:
accettare la fine e/o il fallimento
della propria storia⁵*

Di fronte alla reazione istintiva di repulsione che proviamo a sentire un messaggio del genere, l'idea comune di misericordia certamente vacilla. È un'esperienza che si può fare nel momento stesso in cui a noi personalmente viene annunciata la «fine» in qualche sua forma, come nel caso estremo della fine della vita (pensiamo ad esempio a una diagnosi infausta...). In casi come questi la nostra esperienza dell'amore di Dio può essere messa seriamente in crisi. E come annunciare poi la misericordia di Dio alle persone che devono fronteggiare l'annuncio della fine? Arriva per tutti prima o poi il momento in cui è inutile (e pure inopportuno) indo-

⁵ A proposito di questo tema riprendo in parte quanto sviluppato nel mio dottorato di ricerca al Pontificio Istituto Biblico e sintetizzato per certi aspetti in S.M. Sessa, «“Chi si consegna...vivrà!”. Accettare la fine di una storia, perché ancora possa esserci storia” (Ger 21,1-10)», in *Parole di Vita* 58(2013)2, 22-27.

rare la pillola: non c'è più niente da fare, è arrivato un punto di non ritorno ed è questo: pensiamo di avere ancora un altro giorno, invece è l'ultimo. Crediamo di avere altre possibilità, altre occasioni, invece sono terminate. C'è un momento in cui si comprende che il tempo concesso è finito o sta per finire. Come conciliare questo con la misericordia di Dio? O piuttosto con l'idea corrente della misericordia di Dio?

Nella seconda fase del messaggio di Geremia si entra nel vivo del mistero perché si capisce che, anche quando tutto sta per finire, c'è ancora una salvezza possibile. Anche se offerta attraverso una modalità paradossale, perché non appartiene più al piano etico. Geremia, da questa fase in poi della sua storia e della vicenda di Gerusalemme, non annuncia più una possibilità di salvezza nel ritorno ai comandamenti, perché il male è così consolidato che la via della pratica etica è ormai impercorribile. Questo è un punto fondamentale, è la fine della possibilità di salvezza tramite l'osservanza morale.

La salvezza, *adesso*, prende la forma paradossale del *consegnarsi al re di Babilonia*, cioè del fare un gesto che di per sé sembrerebbe un mero gesto politico. In realtà non è né un gesto religioso, né etico, né rituale, perché non c'è una norma che dica che bisogna arrendersi a Babilonia, né un comandamento che dica che è bene capitolare. Anzi, c'è una parola profetica di Isaia che dice esattamente il contrario. Non è nemmeno un modo per salvare il salvabile, perché non è detto che arrendendosi le cose andranno bene. In caso di guerra, a volte la resa è negoziata e chi si arrende ha salva la vita. Altre volte, che ci sia la resa o no è la fine. E ci sono molti casi nel Vicino Oriente antico di gente che si è arresa e ha avuto salva la vita e altri che, pur arrendendosi, sono stati sterminati. La resa qui è piuttosto un *gesto simbolico*. Geremia individua in questo atto preciso la possibilità di assumere di nuovo il senso di tutta la storia dell'alleanza, ossia la possibilità di riconoscerne il *fallimento* a causa della propria infedeltà e così aprirsi a una sal-

vezza totalmente indeducibile dalle premesse, dall'etica, dalle buone azioni, come da qualsiasi cosa che non sia la fede totale e assoluta nella misericordia di Dio.

*La misericordia annunciata
dai profeti.*

*Atto secondo: la salvezza nella sventura,
la speranza oltre la desolazione*

La differenza fondamentale tra il messaggio di Geremia e il messaggio dei falsi profeti è il rapporto con la contraddizione, con la sventura. Geremia non annuncia una salvezza che evita la sventura: questo è il messaggio dei falsi profeti che annunciavano una salvezza senza conversione, senza il riconoscimento della propria miseria, senza il passaggio attraverso una forma simbolica di morte. Geremia non annuncia una salvezza *dalla* sventura, ma una salvezza che accade *nella* sventura stessa; una salvezza partorita dalla miseria, dall'esperienza del fallimento messa nelle mani del Dio Creatore e Signore della storia.

Qui non si tratta di evitare un problema, ma di capire come dalla sventura può essere partorita la salvezza. E non è un fatto semplicemente umano, ma un evento divino, perché soltanto Dio può far nascere qualcosa di nuovo dalle macerie della morte. Infatti, proprio quando Israele fa esperienza della distruzione di Gerusalemme la parola profetica cambia completamente registro: da parola di *accusa* diventa parola di *consolazione*.

È molto difficile aprirsi alla parola di accusa quando le cose sembrano andare bene, quando la menzogna è nascosta, quando la vita, in fondo, va avanti senza grandi scossoni. Anche il peccato sembra non avere conseguenze: Davide seduce Betsabea, ne uccide il marito e Dio sembra essere totalmente assente, la vita sembra andare avanti come prima. Ma è una menzogna terribile. Allora ci vuole una parola profetica che sveli il male.

Secondo una diversa prospettiva, quando nella vita si vedono solo macerie, fallimento e morte, la difficoltà sta nel credere che ci possa essere ancora vita dove ci sono

soltanto miseria e distruzione. Ed ecco che nel cuore stesso del libro di Geremia è collocato il cosiddetto libro della consolazione, i capitoli 30-31 (da considerarsi comunque insieme ai cc. 32-33, che hanno anch'essi un'apertura positiva).

Da sempre la disposizione delle varie parti del libro di Geremia crea molti problemi agli esegeti. Le parti narrative sembrano non tenere in alcun conto il criterio cronologico della storia. Eppure in alcune sezioni viene rispettato, e non si comprende cosa ci facciano i cc. 30 e 31 - quelli della consolazione - al centro del libro, senza alcun ancoraggio temporale. Ci si chiede come mai non si trovino all'inizio o alla fine. Infatti il contenuto dei capitoli che precedono, così come di quelli che seguono (a partire dal c. 34), sono prevalentemente minacce e annunci di morte e distruzione. Non è qui il luogo per tentare una spiegazione della logica compositiva d'insieme, ma è proprio questo un punto decisivo: nel cuore della sventura è annunciato qualcosa di incredibile, una nuova alleanza, il ritorno dall'esilio, la speranza di una vita nuova.

Lascio a voi la lettura dei bellissimi testi poetici di Ger 30-31. Sofferamoci invece sul c. 32, che esprime lo stesso contenuto in forma narrativa.

Parola rivolta a Geremia dal Signore nell'anno decimo di Sedecia, re di Giuda, cioè nell'anno diciottesimo di Nabucodònor. L'esercito del re di Babilonia assediava allora Gerusalemme e il profeta Geremia era rinchiuso nell'atrio della prigione, nella reggia del re di Giuda, e ve lo aveva rinchiuso Sedecia, re di Giuda, con questa imputazione: «Perché profetizzi in questi termini? Tu affermi: "Dice il Signore: Ecco, metterò questa città in potere del re di Babilonia ed egli la occuperà. Il re di Giuda, Sedecia, non scamperà dalle mani dei Caldei, ma cadrà in mano al re di Babilonia, sarà portato alla sua presenza, davanti ai suoi occhi, ed egli condurrà Sedecia a Babilonia, dove egli resterà finché io non lo visiterò. Oracolo del Signore. Se combatterete contro i Caldei, non riuscirete a nulla"» (Ger 32,1-5).

Gerusalemme era assediata da mesi. Qui è importante capire in cosa consiste

e come viene percepito l'assedio. Durante tale aggressione militare la gente della città era rinserrata tra le mura, che rappresentavano l'ultimo baluardo, l'ultima separazione tra la morte e la vita. Di fuori c'era una potenza soverchiante contro la quale non si poteva fare nulla se non cercare di resistere, sperando in qualche aiuto esterno o nella rinuncia degli assalitori. Tutto si giocava in questo sforzo di *resistenza*. Allo stesso modo, l'esercito assediante non poteva mantenere in modo indefinito la stretta intorno alla città, perché condurre un assedio era un grande dispendio di risorse e comportava che si lasciassero sguarnite altre zone. L'assedio poi non poteva essere mantenuto in presenza di un esercito avversario che poteva attaccare alle spalle. È il caso di Gerusalemme: l'assedio fu sospeso per un breve periodo poiché ai babilonesi giunse voce che dall'Egitto stava venendo un esercito in soccorso alla città.

Il brano citato parla della fase precedente alla sospensione dell'assedio (che poi comunque riprese). Cominciano a scarseggiare il cibo e l'acqua, si diffondono

le epidemie. La prima a essere colpita è la parte più debole della popolazione. Si diffonde l'angoscia e un senso di morte. Questo comporta un assedio, e anche peggio. In tale frangente il profeta è incarcerato in una sorta di regime di semilibertà. Infatti non esisteva la prigione come condanna, essa era piuttosto un luogo di custodia tra l'accusa e il giudizio. Geremia dunque è imprigionato con l'accusa di essere un traditore della nazione, perché chiedeva la resa a Babilonia in nome di Dio e annunciava la fine di Gerusalemme in caso di disobbedienza a questa parola.

In tale scenario cupo, nel momento stesso in cui Geremia è rinchiuso nell'atrio della prigione (Ger 32), quando ormai gli invasori stanno per avere la meglio sulle difese della città e tutto sta per crollare, egli si sente rivolgere da Dio queste parole:

Ecco, sta venendo da te Canamèl, figlio di tuo zio Sallum, per dirti: «Compra il mio campo, che si trova ad Anatòt, perché spetta a te comprarlo in forza del diritto di riscatto» (Ger 32,7).

Dio chiede a Geremia di stipulare con suo cugino un contratto d'acquisto per un campo situato in territorio di Beniamino, davanti a molti testimoni. Le circostanze rendono la richiesta e la compravendita del tutto assurde, perché il Paese intero ormai è nelle mani dei babilonesi, campi e vigne sono bottino di guerra e tutte le altre fortezze di Giuda erano state prese. Non si sa nemmeno se si potrà sopravvivere fino al giorno dopo. Eppure Geremia riconosce che compiere quell'atto di acquisto in quel momento era l'ordine del Signore:

Venne dunque da me Canamèl, figlio di mio zio, secondo la parola del Signore, nell'atrio della prigione e mi disse: «Compra il mio campo che si trova ad Anatòt, nel territorio di Beniamino, perché spetta a te comprarlo in forza del diritto di riscatto. Compralo!». Allora riconobbi che questa era la volontà del Signore e comprai da Canamèl, figlio di mio zio, il campo che era ad Anatòt, e gli pagai il prezzo: diciassette sicli d'argento. Stesi il documento del contratto, lo sigillai, chiamai i testimo-

ni e pesai l'argento sulla stadera. Quindi presi l'atto di acquisto, la copia sigillata secondo le prescrizioni della legge e quella rimasta aperta. Diedi l'atto di acquisto a Baruc, figlio di Neria, figlio di Macsia, sotto gli occhi di Canamèl, figlio di mio zio, e sotto gli occhi dei testimoni che avevano sottoscritto l'atto di acquisto e sotto gli occhi di tutti i giudei che si trovavano nell'atrio della prigione. Poi davanti a tutti diedi a Baruc quest'ordine: «Così dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Prendi questi documenti, quest'atto di acquisto, la copia sigillata e quella aperta, e mettili in un vaso di terracotta, perché si conservino a lungo (Ger 32,8-14).

La motivazione-promessa di tale richiesta fatta al profeta è sorprendente:

Poiché [...]: «Ancora si compreranno case, campi e vigne in questo Paese» (Ger 32,15).

È un annuncio di speranza proclamato nel cuore della distruzione. E questo è il cuore stesso del vangelo. Ecco perché la buona notizia è per i poveri, per chi ha

fatto e sta facendo esperienza di miseria. Per chi invece si trincerava dietro false sicurezze non ci può essere esperienza di vangelo. Almeno finché dura tale menzogna. Che buona notizia posso desiderare se già le cose vanno bene? Se non ho bisogno di nulla? Se credo di bastare a me stesso?

Ricordiamo le parole di Cristo rivolte alla chiesa di Laodicea nel libro dell'Apocalisse:

Tu dici: sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla. Ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo (Ap 3,17).

«Non sai». Ossia non conosci la tua miseria. Ma la sventura la rivelerà. Questa la situazione, anche ai tempi di Geremia. È davvero significativa la reazione del profeta stesso al messaggio che deve comunicare, compiendo per obbedienza un atto giuridico di negoziazione. Le sue parole, che esprimono retrospettivamente tutto lo sbigottimento e la meraviglia per quanto Dio gli ha chiesto di fare, ci fanno entrare

ancora meglio dentro al mistero della misericordia annunciata al momento della distruzione.

Dopo aver consegnato l'atto di acquisto a Baruc, figlio di Neria, pregai il Signore: «Ah, Signore Dio, con la tua grande potenza e la tua forza hai fatto il cielo e la terra; nulla ti è impossibile. Tu usi bontà con mille generazioni e fai scontare l'iniquità dei padri in seno ai figli dopo di loro; tu sei un Dio grande e forte, il cui nome è Signore degli eserciti. Grande nei pensieri e potente nelle opere sei tu, i cui occhi sono aperti su tutte le vie degli uomini, per dare a ciascuno secondo la sua condotta, secondo il frutto delle sue azioni. Tu hai operato segni e miracoli nella terra d'Egitto e fino a oggi in Israele e fra tutti gli uomini, e ti sei fatto un nome come appare oggi. Tu hai fatto uscire dall'Egitto il tuo popolo Israele con segni e con miracoli, con mano forte e con braccio steso e incutendo grande spavento. Hai dato loro questa terra, come avevi giurato ai loro padri di dare loro, terra in cui scorrono latte e miele. Essi vennero e ne presero posses-

so, ma non ascoltarono la tua voce, non camminarono nella tua Legge, non fecero quanto avevi comandato loro di fare; perciò tu hai mandato su loro tutte queste sciagure» (Ger 32,16-23).

Geremia richiama la storia della salvezza fino a quel momento: è una storia drammatica. Usa anche dei titoli tradizionali nei confronti del Dio d'Israele, cui nulla è impossibile. Questi titoli rischiano di essere come i titoli che abitualmente si usano nei confronti di Dio: misericordioso, onnipotente, operatore di grandi prodigi. Ma solo in teoria. Sembra infatti che si tratti quasi di titoli ridotti a una forma, che esprimono una fede astratta. La vera reazione di Geremia viene dopo queste parole, quando afferma:

Ecco, le opere di assedio hanno raggiunto la città per occuparla; la città sarà data in mano ai Caldei che l'assediano con la spada, la fame e la peste. Ciò che tu avevi detto avviene; ecco, tu lo vedi. E tu, Signore Dio, mi dici: Comprati il campo

con denaro e chiama i testimoni, mentre la città viene messa in mano ai Caldei! (Ger 32,24-25).

Geremia ha obbedito, ma in modo quasi automatico. Il testo riferisce la reazione davanti al gesto che ha fatto e al quale lui stesso non riesce a credere: è l'obbedienza profetica. Geremia agisce così non perché ha capito in modo compiuto il senso di quello che è chiamato a fare, ma per una fiducia radicale nel suo Dio.

Quando Geremia dice: «Le opere di assedio hanno raggiunto la città» fa riferimento alle speciali macchine spinte su terrapieni appositamente innalzati contro la cinta muraria, con cui assiri e babilonesi, esperti di queste tecniche militari, danneggiavano e demolivano le mura a partire dalla parte più alta (perché la più debole), mentre pietre, materiale incendiario, frecce lanciate dall'alto da parte di chi difendeva il perimetro difensivo cercavano (spesso invano) di fermare l'assalto. In questa situazione di ansia e concitazione, di lotta per la mera

sopravvivenza, il Signore chiede di dedicarsi agli affari per concludere l'acquisto di un campo.

Quello che appare assurdo è l'annuncio della speranza di bene per l'avvenire in tale contesto. In quella situazione infatti l'evidenza attestava che non c'era futuro né speranza, che tutto ormai era destinato al fallimento. Che Dio in effetti, come aveva minacciato, stava ritirando la sua misericordia e la sua compassione (cf. Ger 16,5).

Dio risponde alla richiesta di dialogo del profeta. E, rispondendo, la rivelazione divina si estende e si approfondisce. Questo fa capire che l'esperienza della misericordia non è soltanto dottrinale, né scontata, ma è drammatica, scaturisce da un dialogo travagliato tra l'uomo e Dio su qualcosa che non è facile accettare. Né per Dio né per l'uomo. Per Dio non è facile accettare la lontananza colpevole dell'uomo né il male che lo rende schiavo e lo uccide. Per l'uomo non è facile accettare la terapia divina che porta al perdono, alla riconciliazione e alla

salvezza. Ma qui si rivela l'onnipotenza amante di Dio.

Ecco, io sono il Signore, Dio di ogni essere vivente; c'è forse qualcosa di impossibile per me? (Ger 32,27).

Più letteralmente in ebraico sarebbe: «Io sono il Signore Dio di ogni carne». Questo vuol dire che Dio si proclama Signore di ogni realtà fragile. Non è che umanamente sia un titolo di gloria: ma è già un titolo di misericordia. E questa è la gloria di Dio. Egli riprende esattamente la confessione di fede che aveva fatto Geremia nella sua preghiera. Eppure proprio la meraviglia del profeta di fronte alla richiesta divina sembrava smentirla del tutto. L'uomo è sempre chiamato a passare da una fede concettuale, pensata, a una fede incarnata. La domanda è: come si fa?

In questo contesto la fede incarnata non assume più un aspetto morale, né religioso in genere: osservare il sabato, rispettare le rubriche liturgiche, fare cose giuste dal punto di vista etico. In una si-

tuazione così estrema, l'aggancio ultimo e finale alla salvezza è un *gesto profetico* che dice l'obbedienza a tutta la Legge, come fu appunto la compravendita del campo in un momento in cui l'orizzonte era carico di rovina e ogni speranza sembrava esclusa, così che comprare un campo appariva inutile e stolto.

È importante individuare nella storia in genere e in quella particolare delle persone quella richiesta di Dio che può sintetizzare il senso di tutto. Geremia compie questo atto profetico che gli era stato chiesto: comprare questo campo. È un gesto che esprime l'accoglienza del senso della storia in atto. Nonostante le difficoltà che Geremia riconosce e confessa, egli accoglie l'impossibile di Dio.

Diventa importante allora chiedersi quali sono i gesti che una persona è chiamata a fare per esprimere un'obbedienza senza riserve al Signore in un preciso contesto. C'è un campo da acquistare e questo avviene in un momento in cui la realtà esterna dice che ciò non ha senso. Ma con quel gesto il profeta accoglie nella

fedele il mistero di Dio e della sua divina misericordia. Secondo i contesti il gesto può cambiare. Quanto Dio chiedeva per mezzo di Geremia al re e a tutti gli abitanti di Gerusalemme, in quel contesto, era uscire dalla città e arrendersi. È un gesto profetico che apre alla misericordia di Dio.

La cosa che colpisce, poi, è che Dio non rassicura Geremia dicendogli di non preoccuparsi, né fa una promessa di salvezza facile. Piuttosto calca la mano:

Ecco io darò questa città in mano ai Caldei e a Nabucodònosor, re di Babilonia, il quale la prenderà. Vi entreranno i Caldei che combattono contro di essa, bruceranno questa città con il fuoco e la daranno alle fiamme, con le case sulle cui terrazze si offriva incenso a Baal e si facevano libagioni agli altri dèi per provocarmi (Ger 32,28-29).

Dio sta dicendo che la fine è davvero inevitabile. La conversione non basta più o non è proprio possibile, tanto il male è radicato. La teologia deuteronomistica è

superata perché non viene più contemplata la consequenzialità più volte ribadita in diversi testi: alleanza – infedeltà del popolo – punizione – conversione/grido di supplica a Dio – salvezza. Questo schema si trova soprattutto nel libro dei Giudici e si ripete spesso. Benché affermi una verità, esso viene totalmente messo in crisi ai tempi di Geremia, poiché la distruzione, la fine, è totale; e il perdono e la misericordia di Dio non sono più articolati alla conversione. Si potrebbe dire che, in qualche modo, la morale è fallita. Non si può più aspettare che il popolo si converta per perdonargli.

Quello che rimane, quale unica via di salvezza, è l'obbedienza intesa come gesto simbolico capace di esprimere e assumere il senso della storia in atto. Arrendersi è così un gesto simbolico-profetico che significa accogliere il senso della distruzione di Gerusalemme, il senso di una storia tragica. Allo stesso modo, ma secondo un'altra prospettiva, l'acquisto di un campo annuncia la salvezza in un modo totalmente inaspettato. Di fatto nello stesso

capitolo, improvvisamente, senza nessuna apparente connessione logica, si dice:

Perciò così dice il Signore, Dio d'Israele, riguardo a questa città che voi dite sarà data in mano al re di Babilonia per mezzo della spada, della fame e della peste: «Ecco, li radunerò da tutti i Paesi nei quali li ho dispersi nella mia ira, nel mio furore e nel mio grande sdegno; li farò tornare in questo luogo e li farò abitare tranquilli. Essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio. Darò loro un solo cuore e un solo modo di comportarsi, perché mi temano tutti i giorni, per il loro bene e per quello dei loro figli dopo di loro. Concluderò con loro un'alleanza eterna e non cesserò più dal beneficiarli; metterò nei loro cuori il mio timore, perché non si allontanino da me. Proverò gioia nel beneficiarli; li farò risiedere stabilmente in questo Paese, e lo farò con tutto il cuore e con tutta l'anima. Poiché così dice il Signore: Come ho mandato su questo popolo tutto questo grande male, così io manderò su di loro tutto il bene che ho loro promesso. E compreranno campi in questa terra, di cui voi dite:

È una desolazione, senza uomini e senza bestiame, abbandonata com'è in mano ai Caldei. Essi si compreranno campi con denaro, stenderanno contratti e li sigilleranno e si chiameranno testimoni nella terra di Beniamino e nei dintorni di Gerusalemme, nelle città di Giuda e nelle città della montagna e nelle città della Sefela e nelle città del Negheb, perché cambierò la loro sorte» (Ger 32,36-44).

Nel momento in cui l'evidenza è la desolazione e la morte, la misericordia di Dio è manifestata in questo annuncio profetico che dice «si compreranno *ancora* campi»: ancora ci sarà vita. Dio chiama alla speranza perché, come si è compiuta la parola di distruzione, così si compirà quella della ricostruzione.

Commedia o tragedia?

No, la vita è un corpo a corpo con Dio

Possiamo quindi osservare, in conclusione, che l'esperienza o il mistero della misericordia nasce dalla sapiente, o me-

glio, profetica articolazione tra queste due parole: la parola della distruzione e la parola della ricostruzione, di cui è di decisiva importanza saper discernere il tempo e il contesto. In certe situazioni la misericordia si dà infatti all'uomo secondo una parola di verità che sembra contraddire l'idea stessa della misericordia. E invece viene a salvare, dalla menzogna e dalla morte. E c'è una parola di falsità che si propone di rassicurare, ma viene a confermare nella menzogna, annunciando una misericordia che è conferma del peccato e occultamento del peccato che porta alla morte.

Viceversa, c'è una parola di verità che viene ad annunciare qualcosa di totalmente nuovo quando l'uomo fa esperienza della miseria, del fallimento e della morte. E c'è una parola di menzogna che annuncia che non c'è più niente da fare, che Dio non ti ama più, che non c'è speranza né futuro, e attesta che la vita è un fallimento. La sapienza spirituale sta nell'illuminare la vita con la Parola di Dio e nel discernere i tempi e i momenti in cui accogliere la parola di accusa come quella di consolazione,

perché entrambe sono espressione del mistero della misericordia di Dio in quanto il fine dell'una e dell'altra è la salvezza che viene da Dio.

Il tema generale del libro di Geremia sembra la tragedia: Gerusalemme viene distrutta. In realtà la tragedia è una storia che finisce male, e già lo si presagisce. La commedia invece non è una storia che necessariamente fa ridere, è piuttosto una storia che finisce bene; un esempio potrebbe essere la *Divina Commedia*. Il percorso di Dante è il suo passaggio attraverso l'inferno, la purificazione, l'ascesa. Si tratta di un percorso che va verso il bene.

La vita è tragedia o commedia? È dramma! E il dramma è qualcosa che non è risolto, che non si sa come andrà a finire. Può finire bene o male. Qui c'è il dramma della libertà che la parola profetica fa vivere da protagonisti.

Quando Dio contraddice, fa fare anche un'esperienza della realtà quasi fisica di lui. Questo Dio non è un'idea. Con un'idea si va d'accordo. La si manipola. Si può rimuovere. Un Dio fatto a propria im-

agine e somiglianza può essere un Dio che condanna sempre. Ma anche il contrario: può essere un Dio che non scomoda, che perdona sempre, che in fondo non si ha bisogno nemmeno di pregare, tanto è uguale. Se è buono ci penserà lui. È un Dio diventato in fondo insignificante. Ma un Dio che mi affascina e allo stesso tempo mi provoca, mi assilla, mi importuna, e viene a lottare corpo a corpo con me come con Giacobbe (cf. Gen 32,25-33), questo è un Dio che mi interessa! Specialmente ai giovani bisognerebbe far capire che spesso nelle contraddizioni che vivono è in gioco il saper accettare la sfida di una lotta corpo a corpo con un Dio che viene a contestare la creatura perché ne è innamorato e non la lascia andare via; un Dio che provoca alla lotta da intendere anche come sollecitazione alla preghiera di intercessione per gli altri. Perché per capire quanto si tiene a una persona basta guardare a quanto si prega per essa.

A volte il Dio misericordioso assume il ruolo di un Dio avversario, ma che vuole tirare fuori il meglio dall'uomo. È un

Dio che provoca anche passando silenzioso e apparentemente indifferente, come Gesù di Nazaret mentre esce da Gerico. E qualcuno, consapevole della sua miseria, coglie l'occasione, capisce la sfida, e grida come un pazzo senza alcuna remora: «Gesù Nazareno, abbi pietà di me!» (cf. Mc 10,46-52). Oppure, come succede con la donna cananea (cf. Mt 15,22-28), quando i discepoli che chiedono di esaudire la sua richiesta sembrano addirittura più misericordiosi del Maestro. Gesù in effetti non dice una parola, e la donna supplica e supplica invano: altro che misericordia! Il Dio che non parla e non degna di uno sguardo è il Dio che in qualche modo sta provocando colui che lo invoca a entrare nel suo mistero. Questo è il Dio vero che nessuno mai potrebbe immaginarsi. Il rischio infatti è quello di pensare a Dio e alla misericordia in termini totalmente umani, dunque a un Dio la cui misericordia in fondo non interessa a nessuno.

Davanti alla miseria e all'esperienza del fallimento umano la rivelazione biblica pone così la speranza della miseri-

cordia annunciata da Dio per mezzo dei suoi profeti. Perché quando tutto farebbe dubitare dell'amore divino, compreso il comportamento di Dio stesso, ogni essere umano possa aprirsi all'inusitata possibilità che la fine sia un nuovo inizio, e il fallimento della propria storia solco in cui mani divine sono capaci di seminare il germe della resurrezione.

Alcune indicazioni bibliografiche (in ordine cronologico)

BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta Biblica 110), Biblical Institute press, Roma 1986, ²1997. Si tratta del lavoro di dottorato di Pietro Bovati SJ, per molti anni ordinario di Antico Testamento presso il Pontificio Istituto Biblico. È un contributo molto tecnico, indirizzato a specialisti.

BOVATI P., «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico* (a cura di S.M. SESSA), EDB, Bologna 2008, ²2011. Si tratta di una raccolta di articoli molto interessanti sul profetismo biblico, che si occupano anche del *rib* profetico. A parte un paio di capitoli più tecnici, tutti gli altri sono di alta divulgazione e possono essere fruiti da un ampio pubblico.

CUCCA M. – ROSSI B. – SESSA S.M., «*Quelli che amo io li accuso*». *Il rib come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi Os 11,1; Ger 13,1-11; Gv 15,1-11/Ap 2-3*. (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2012. Attraverso un'introduzione generale sintetica

piuttosto accessibile e tre saggi esegetici molto tecnici gli autori cercano di mostrare la fecondità ermeneutica della distinzione tra le due procedure giuridiche tese al ristabilimento della giustizia (*rib* e *mishpat*). In particolare si fa vedere come il *rib* possa essere una chiave di lettura unitaria di tutta la Scrittura. Così scrive nella Prefazione P. Bovati: «Le pagine di questo libro costituiscono un prezioso indizio della presenza del *rib* nelle tradizioni bibliche dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento; esse illustrano, con acute analisi, come, con una corretta comprensione della struttura procedurale, si possano coniugare accusa e amore (Ger 31,20), dando così ragione del titolo, volutamente paradossale, di quest'opera: *Quelli che amo io li accuso*. Invece di censurarla o sottovalutarla, la "via" divina della minaccia e della punizione viene così additata come la strada "diritta" che conduce alla salvezza, perché mediatrice di conversione, perché apertura al dono della grazia».

SESSA S.M., «"Va' e grida agli orecchi di Gerusalemme!". Il *rib* contro la città amata (Ger 2,1-19)», in *Parole di Vita* 58(2013)1, 24-28. Breve articolo divulgativo che presenta il *rib* introduttivo di tutto il libro di Geremia.

SESSA S.M., «"Chi si consegna ... vivrà!". Accettare la fine di una storia, perché ancora possa esserci storia (Ger 21,1-10)», in *Parole di Vita* 58(2013)2, 22-27. Breve articolo divulgativo che introduce alla tematica della «resa» quale estrema via di salvezza nel libro di Geremia.

BOVATI P., *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, EDB, Bologna 2014. Contributo accessibile, di alta divulgazione. Nel titolo non compare la parola «misericordia», ma il concetto che in modo pregiudiziale viene considerato spesso come il suo contrario: la «giustizia». Eppure si tratta di uno dei libri migliori in circolazione per comprendere meglio il mistero della misericordia in cui ogni uomo è chiamato a entrare.

SESSA S.M., «"Non rispondi nulla?". Il silenzio di Gesù nel contesto processuale dei sinottici: una "nuova" proposta interpretativa alla luce del *rib* profetico», in G. BENZI – D. SCAIOLA – M. BONARINI (a cura di), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento. Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno* (Analecta Biblica. Studia 4), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, 285-309. Ritenendo insoddisfacenti le

spiegazioni fino ad ora fornite dagli studiosi per spiegare il senso del silenzio (problematico) di Gesù durante il processo di fronte ai suoi accusatori, questo contributo esegetico-teologico si propone di interpretare la scelta di Gesù come un gesto profetico da comprendersi nella chiave del conflitto tra la logica del *mishpat*, cui Gesù viene sottoposto, e la logica del *rib*, che è il senso della sua missione salvifica.

Indice

Presentazione di Daniele Libanori	pag. 5
Introduzione	» 11
I - L'occultamento del peccato e la misericordia dell'accusa	» 15
<i>C'è misericordia nell'accusa e nel castigo? Una questione di fondamentale importanza ermeneutica</i>	» 15
<i>Come leggere la realtà (e la sacra Scrittura): alcune indicazioni preliminari</i>	» 18
<i>Giustizia e misericordia: due realtà distinte e contrapposte?</i>	» 24
<i>L'ingiustizia originaria e i suoi (problematici) rimedi</i>	» 29
<i>Rib (controversia bilaterale) e mishpat (giudizio forense): due modalità distinte per ristabilire la giustizia</i>	» 39
<i>Il giudizio forense (o mishpat)</i>	» 41
<i>La controversia bilaterale (o rib) ...</i>	» 49

Giuseppe e i suoi fratelli: una storia emblematica di accusa e riconciliazione. »	57
Il rib di Natan contro Davide: «tu sei quell'uomo!»	» 62
Israele e l'ingiustizia occultata: Amos, un profeta che fa tremare la terra..... »	71
Per una sintesi conclusiva. Oltre la banalizzazione della misericordia	» 96
II - Davanti alla miseria del fallimento: la speranza della misericordia annunciata dai profeti	
Misericordia, esperienza di Dio e linguaggio umano	» 103
La misericordia annunciata dai profeti. Atto primo: svelare la miseria nascosta. »	107
Il discorso emblematico di Geremia al Tempio (Ger 7,1-15; 26)..... »	111
Riconoscere, accogliere e riproporre la parola profetica che ci contesta	» 116
Grammatica basilare della misericordia: esperienza della miseria e orizzonte di salvezza. »	124
Una salvezza paradossale: accettare la fine e/o il fallimento della propria storia	» 135

La misericordia annunciata dai profeti. Atto secondo: la salvezza nella sventura, la speranza oltre la desolazione..... »	138
Commedia o tragedia? No, la vita è un corpo a corpo con Dio. »	156
Alcune indicazioni bibliografiche (in ordine cronologico)	» 163

LAPISLAZZULI

Titoli più recenti

Luigino Bruni, *Dialoghi della notte e dell'aurora*
Salvo Ognibene, *Un uomo perbene*
Roberto Beretta, *Fuori dal Comune*
Vincenzo Rosito, *Dio delle città*
Enrico Mazza, *Il Logos, software della creazione*
Rolando Alvarado – Rodolfo Cardenal – Jon Sobrino
– José María Tojeira, *La voce del profeta*
Adriana Destro – Mauro Pesce – Elena Lea Bartolini
de Angeli – Erio Castellucci,
I cristiani e le Scritture di Israele
Rosaria Cascio, *Una vita per gli altri*
Claudio Monge – Gilles Routhier, *Il martirio
dell'ospitalità*
Papa Francesco, *La forza della vocazione*
André Wénin, *Il miracolo del mare*
Anthony J. Carroll, *Il giardiniere invisibile*
Luigino Bruni, *L'alba della mezzanotte*
André Wénin, *Dieci parole per vivere*
José Ignacio González Faus, *Eresie attuali
del cattolicesimo*
Francesco Gonzaga, *Il ragazzino di San Colombano*
Angelo Romeo, *Non chiamateci barboni*
Piotr Zygulski, *Il battesimo di Gesù*
Barbara Alberti, *Francesco e Chiara*
Francesco Cosentino, *Non è quel che credi*
Ambrogio Spreafico, *Il capolavoro imperfetto*
Roberto Mancini – Enrico Mazza – Giuseppe
Pulcinelli, *Il cristianesimo e l'idea di sacrificio*
Gennaro Matino, *Orfani di un figlio*
Francesco Rossi de Gasperis, *Peccati d'origine*
Marco Di Tillo, *Una santa per amica*
La modernità di papa Francesco,
a cura di Monica Simeoni
Mattia Civico, *Badheia*
Sandra Manzella, *L'Onsi delle Rose*
Alberto Sebastiani, *Padre nostro*
Gianfranco Ravasi, *Le sette parole di Maria*
Serena Noceti, *Chiesa, casa comune*