

CARMINE DI SANTE

Giustizia biblica e grazia

Tra colpa, pena, riparazione e rinascita

Queriniana

4. Queste pagine

Scopo di questo saggio è affrontare l'“inferno” della colpa e della pena dal punto di vista delle Scritture ebraico-cristiane, concepite come discorso unitario. Il radicato antigioiudaismo cristiano, presente ancora in molti ambienti nonostante la svolta del Vaticano II, oppone all'Antico Testamento il Nuovo, il primo identificato con la severità di Dio, il secondo con il suo amore; il primo con la sua punizione, il secondo con la sua misericordia; il primo con la sua condanna, il secondo con il suo perdono.

Queste pagine sovvertono questo modo di pensare, con un duplice scopo: da un lato mostrando come non sia possibile comprendere il Nuovo Testamento senza il suo re-inserimento nell'Antico Testamento, dall'altro esplicitando l'insostituibile contributo biblico alla soluzione del dramma della colpa e della pena.

Nel primo capitolo, «La legge biblica e la giustizia», viene affrontato il problema ineludibile della legge, partendo dalle sue diverse concezioni e interpretazioni nella cultura occidentale, per poi concentrare l'attenzione sulle Scritture ebraico-cristiane. Particolare attenzione sarà riservata al racconto sinaitico dell'Antico Testamento dove Dio è presentato come legislatore nel senso di *donatore della Legge*. Una legge che fa d'Israele il suo popolo – il popolo di Dio – un popolo diverso da tutti gli altri popoli della terra. Differenza che consiste

nel fatto che il popolo d'Israele, a differenza dei popoli del racconto mitico di Babele, non si erge *contro* Dio ma si pone *sotto* di lui, accogliendone liberamente il volere. Un *sotto* che, paradossalmente, non è la passività della dipendenza ma la signoria dell'amore, secondo il principio che *servire Deo regnare est*. La volontà divina è infatti volontà di bene istitutrice di una comunità – la *pólis* – il cui fondamento è la giustizia promotrice di pace e di fraternità.

Per comprendere il senso della Legge biblica è necessario quindi ripensare alla radice il racconto sinaitico e le sue coordinate che sono: da un lato l'alleanza o patto tra Dio e Israele, dall'altro la Legge come il vincolo che sostanzia il legame tra l'uno e l'altro e il cui fine è l'instaurazione della giustizia dalla quale fiorisce la pace, secondo la visione utopica del salmista per il quale «giustizia e pace si baceranno» (*Sal* 85,11). Parlando del racconto sinaitico si potrebbe obiettare che si tratta di un racconto particolare – quello di Israele – che sarebbe privo di valore universale. Se è indubbio che il racconto sinaitico è un particolare, si ha a che fare però con un particolare che custodisce un valore universale, nel senso che, narrando di ciò che Dio ha fatto e chiede a Israele, esso narra di ciò che egli fa e chiede a ogni uomo e a ogni popolo. È quanto sostiene uno dei più grandi pensatori ebrei del secolo scorso:

Il fatto di Israele, le sue Scritture e le loro interpretazioni – ma anche la tormentata linea attraverso la storia tracciata dalla Passione di Israele a motivo della permanenza, nella fedeltà, all'ispirazione o al profetismo delle

sue Scritture – costituiscono una *figura* in cui si mostra un modo primordiale dell'umano e in cui, prima di ogni teologia e fuori da ogni mitologia, Dio viene all'idea. Sfida di un rovesciamento ontologico!³⁷.

Nelle pagine che seguiranno, il racconto biblico e particolarmente quello sinaitico saranno quindi assunti non come testo confessionale il cui messaggio sarebbe rivolto solo a chi aderisce ad esso, bensì come testo che, sul piano antropologico e sapienziale, si rivolge a tutti e che sul problema della colpa e della pena proietta un faro di luce che non ha l'equivalente. Saranno assunti come testi in cui si delinea una "figura" di umanità di cui Israele è la voce rappresentante e interpretante.

Il secondo capitolo ha per titolo «La legge biblica e la trasgressione», in cui quest'ultimo termine viene assunto nel senso delle conseguenze derivanti dal tradimento della Legge consegnata da Dio sul monte Sinai, e riassunte dalla Bibbia nel termine *ingiustizia*, nel quale si intrecciano inestricabilmente il tema della pena e quello della colpa.

Il racconto biblico non si limita quindi a registrare e denunciare il fenomeno dell'ingiustizia, ma ne offre la ragione nella libertà e responsabilità dell'uomo. Per quanto una posizione come questa necessiti di essere precisata – come faremo nel seguito del saggio – e per quanto possa apparire problematica – ai saperi scien-

³⁷ E. LÉVINAS, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, 126.

tifici, neurobiologici e neurochimici tentati di ridurre l'umano al determinismo del *bíos*, dell'inconscio o dell'involontario – per la Bibbia resta innegabile il fatto che la colpa è il frutto della libertà umana e che da essa conseguono esiti drammatici che dissolvono l'ordine del mondo, rendendolo un luogo di *pena*, cioè di sofferenza e di violenza, per le vittime e per il colpevole stesso. Naturalmente la Bibbia non ignora il peso dei determinismi e dei condizionamenti ai quali è esposta la condizione umana, ma al di là di questi essa intravede e annuncia l'esistenza di una irrinunciabile e incancellabile libertà della quale Dio stesso è l'istitutore e il garante con il suo persistente appello. Questo legame inscindibile tra la libertà da una parte e il binomio colpa-pena dall'altra è un punto irrinunciabile del discorso biblico, da non fraintendere – è necessario ribadirlo – ma pensare (*intus-legere*) nella sua enigmatica profondità.

Si è detto del legame che la Bibbia istituisce tra libertà, colpa e pena: tre termini che il testo sacro riassume nella parola *peccato* (*battat* in ebraico, *hamartía* in greco, *peccatum* in latino). Poiché è un termine tra i più usati e abusati della tradizione cristiana, esso è stato spesso rivestito di significati indebiti che l'hanno reso incomprensibile sia alla sensibilità moderna che a molti stessi credenti. È opportuno perciò ricordarne il vero significato sia sul piano antropologico che teologico. Dal punto di vista antropologico il peccato è la rottura della relazione dell'io con l'altro: è il non riconoscimento del suo essere altro, la sua reificazione e riduzione a oggetto. Dal punto di vista teologico è la

rottura della relazione con *l'Alterità assoluta* – Dio – di cui si pretende prendere il posto non riconoscendone la signoria, fondamento custodia e garanzia di ogni alterità (il pianeta) e di quella peculiare *alterità* che è *l'alterità umana*. Il male – nel suo indissociabile intreccio di male agito e di male subito, di colpa e di pena – trova, per la Bibbia, la sua origine abissale in questo mancato riconoscimento da parte dell'io dell'alterità dell'altro. È dentro questa logica, come vedremo, che va ripreso e compreso il problema del male di cui Kant e Dostoevskij sono stati i due grandi ultimi interpreti.

Il terzo capitolo, «La legge biblica e la riparazione», affronta il problema di come sia possibile riparare l'ordine – quello relazionale dell'io con l'altro – che, una volta infranto, si è capovolto nel disordine della colpa e della pena. È possibile questa riparazione? Si può ristabilire il rapporto infranto? A quali condizioni? L'originalità del testo biblico è nella risposta a questa domanda. Per esso chi ha infranto l'ordine relazionale (il “peccatore”: il colpevole che, con il suo gesto di rottura, ha causato sofferenza e disordine) non è ritenuto un virus da espellere o isolare – come vogliono i difensori del carcere a vita o della pena di morte – ma neppure un errore di natura che non avrebbe a che fare con la sua libertà e responsabilità – come vogliono quanti riducono l'umano al determinismo del fatalismo, del naturalismo e dello scientismo – ma è dotato della possibilità di restaurarla, a una condizione che è il *perdono*, che coinvolge nello stesso tempo sia l'offen-

sore, chiedendolo, che l'offeso, donandolo. Per questo è il perdono il filo conduttore dei settantatré libri che compongono la Bibbia. Perdono che, come esprime l'etimo italiano, è un *dono*, all'ennesima potenza (*per-dono*), un *arci-dono* o più che dono. Un dono di cui è portatore chi ha subito il torto non identificando il colpevole con la sua colpa, ma tendendogli il gesto gratuito della mano.

Teologicamente parlando, soggetto del perdono nella Bibbia è Dio, che non si rassegna alla colpa di Israele – il partner da lui amato rappresentante dell'umano – e mette in atto le sue “strategie” di perdono per richiamarlo a sé. Strategie che si attuano smascherando la falsa coscienza del colpevole e ponendolo di fronte al suo tradimento. Uno smascheramento che avviene attraverso varie modalità narrative come il lamento, il giudizio, la condanna e la punizione ma la cui finalità è sempre la stessa: fare in modo che chi ha infranto il patto di amore ci ripensi perché innamorato perdutamente di lui, come Osea della sua moglie traditrice e prostituta (cfr. Os 3).

Se teologicamente al centro del racconto biblico c'è il *perdono divino*, è perché, per esso, il *perdono divino* è *istitutivo del perdono umano*. Per la logica biblica, infatti, sia anticostamentaria che neotestamentaria, se Dio perdona, perdona per insegnare all'uomo che deve – di quel dovere che è il dovere etico – perdonare. Per la Bibbia il problema della colpa può essere compreso e risolto, come vedremo, solo all'interno di questa logica.

L'ultimo capitolo, «La legge biblica e il Messia crocifisso», è dedicato all'evento cristologico neotestamentario il cui *kérygma* istituisce un legame apparentemente assurdo (che Paolo in *1 Cor* 1,23 identifica con la stoltezza, la pazzia e la follia, cioè con la fuoriuscita dalla ragione) tra il messianismo da una parte e la condanna a morte di Gesù dall'altra.

Il messianismo è la chiave di lettura biblica del reale che consiste nell'incrollabile certezza che il male – nelle sue molteplici forme di ingiustizia, sofferenza e violenza – può e deve essere debellato e che la parola ultima dell'umano non sarà il suo trionfo ma la sua detronizzazione. Il messianismo biblico, da questo punto di vista, è la più inimmaginabile forza sovversiva ed utopica della storia che contesta ogni forma di fatalismo, di determinismo, di pessimismo e di dogmatismo che minacciano l'umano.

Ma se tale è il messianismo – il trionfo del bene sul male, della giustizia sulla ingiustizia e della pace sulla violenza – la condanna a morte di Gesù sul legno della croce, più che la realizzazione dell'annuncio messianico, non ne è forse l'ennesima smentita? E non era stata questa l'esperienza stessa dei discepoli che di fronte alla fine tragica del loro Maestro si erano dati alla fuga, convinti che tutto fosse fallito e loro con lui?

Le cose cambiarono però dopo le apparizioni del Risorto che, aprendo loro la mente (cfr. *Lc* 24,25), fa comprendere il legame tra la realizzazione messianica da una parte – la sconfitta del male e il trionfo del bene – e la condanna a morte di Gesù sulla croce dall'altra.

Tentare di comprendere – *intus-legere* – questo legame dall'apparente follia sarà il compito delle pagine che seguiranno. Per il momento è sufficiente riportare la lapidaria definizione che André Chouraqui (1917-2007) – uno dei grandi intellettuali ebrei del secolo scorso e noto traduttore dei testi sacri dei tre monoteismi – ha dato del messia: «Il messia è questo: chi fa diventare amici i nemici, chi avvicina i lontani»³⁸.

Poiché sia la colpa che la pena instaurano relazioni di inimicizia – la prima causando sofferenza alla vittima non riconoscendone l'alterità, la seconda producendo nuova sofferenza per punire il colpevole e vendicare il torto subito –, solo il perdono è in grado veramente di trasformare l'offensore e l'offeso – resisi nemici – in amici. È questo il mistero – l'inaudita bellezza – del Messia crocifisso entro il cui orizzonte sarà affrontato il problema della colpa e della pena.

³⁸ Intervista rilasciata a Silvia Giacomini sul quotidiano *La Repubblica* il 21 gennaio 2001, p. 34.