

## «Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)\*

Giorgio Paximadi

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### 1. Il testo nel suo contesto

*Wədāl lō' tehdar berībō*

Questa breve frase (quattro parole nel testo Massoretico) afferma una verità essenziale della concezione di giustizia: la situazione di povertà di per sé non è una condizione privilegiata per vincere in un tribunale; come non lo è quella di ricchezza, verrebbe da dire, ma il testo, di per sé, non lo afferma. Quest'asserzione così assoluta è parsa ai nostri tempi un po' *politically incorrect*, tant'è vero che la traduzione CEI introduce un «nemmeno» non completamente ingiustificato ma a mio avviso un po' troppo forte e forse imbarazzato, come a dire: «nell'improbabile ipotesi che il debole non abbia ragione, non lo favorirai». Lo stesso disagio hanno provato molti esegeti, al punto di proporre un'emendazione di *dāl* in *gādōl*<sup>1</sup>, la quale però non ha alcun fondamento testuale<sup>2</sup>. Questo disagio sembra essere stato avvertito anche anticamente: il testo di Lv 19,15 «Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia», probabilmente posteriore a quello in analisi, sembra correggere o completare, forse intenzionalmente, la prescrizione del codice dell'Alleanza<sup>3</sup>. In effetti, nei passi veterotestamentari paralleli o di contenu-

\* Il testo è rielaborazione di una conferenza tenuta presso la "Cattedra Biblica Aquilana" il 15 novembre 2005.

<sup>1</sup> Cfr. BHS; cfr. anche H.-J. FABRY, *dal*, in TWAT II, 249.

<sup>2</sup> Già la LXX traduce καὶ πένητα οὐκ ἐλεήσει ἐν κρίσει.

<sup>3</sup> Cfr. C. HOUTMAN, *Exodus* III, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven 2000, 241. Cfr. anche Dt 1,17.

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

# Contributi

to affine, il maggior pericolo per la giustizia è quello di favorire il ricco piuttosto che il povero (cfr. Dt 10,17s.) o comunque si prescrive di essere imparziale tanto verso l'uno che verso l'altro (Dt 1,17); in ogni caso, il povero è sempre considerato come qualcuno che ha bisogno di una speciale protezione (cfr. Es 22,21-26). La nostra mentalità giuridica poi, pronta a riconoscere, e giustamente, nella povertà per lo meno un'attenuante alla gravità di un crimine, si sente a disagio di fronte ad un'applicazione giuridica così formale.

Un primo suggerimento per la soluzione di questo problema, più ideale (o ideologico) che esegetico, viene da Childs, il quale nota che la totalità dei vv. 1-9 del cap. 23 ha a che fare con questioni di procedura giuridica, ad eccezione dei vv. 4-5, che contengono la famosa prescrizione riguardante «l'asino del nemico»<sup>4</sup>. Il problema sorge nel momento in cui ci si chiede come mai siano stati introdotti nel testo dei versetti ad esso così disomogenei. Per chiarire la questione è utile analizzare la struttura retorica del testo<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. B. CHILDS, *Exodus*, OTL, London 1991<sup>7</sup>, 480-482.

<sup>5</sup> L'analisi svolta si basa sul modello retorico sviluppato da R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Biblioteca Biblica 8, Brescia 1992. Secondo tale modello un *libro* si divide in più *sezioni*, articolate in *sequenze*. Ogni sequenza consta di uno o più *passi*. Un passo (grosso modo corrispondente alla pericope) è formato da una o più *parti*. Una parte è composta da un numero di *brani* variabile da uno a tre. Analogamente il brano è formato da *segmenti*, anche essi da uno a tre. Un segmento può contare da uno a tre *membri*, unità base della composizione e corrispondenti pressappoco ai *cola* e ai versi della tradizione classica. Dato che l'analisi viene svolta solo sulla porzione di testo in questione, non si può determinare se siamo in presenza di un passo autonomo, oppure di una parte riferentesi ad un passo più esteso.

<sup>1</sup> Non solleverai **UNA DICERIA VANA**  
non porre la tua mano con il *malvagio* per essere testimone di violenza

<sup>2</sup> non andrai **dietro i molti** per *malvagità*  
e non testimonierai in un PROCESSO per inclinare **dietro i molti** per errare

<sup>3</sup> e il **povero** non sopravvaluterai NEL SUO PROCESSO

<sup>4</sup> SE incontrerai *il bue* del tuo nemico o il suo asino VAGANTE  
**lo farai certo ritornare** a lui

<sup>5</sup> SE vedrai *l'asino* di chi ti odia ABBATTUTO sotto il suo carico  
e ti vuoi astenere **dall'aiutarlo**  
**certo lo aiuterai**<sup>6</sup> assieme con lui

<sup>6</sup> Non farai deviare il giudizio del tuo **misero** NEL SUO PROCESSO

<sup>7</sup> Da una **PAROLA DI MENZOGNA** sarai lontano  
e il *GIUSTO* non ucciderai  
**PERCHÉ**<sup>7</sup> non *GIUSTIFICO* il *malvagio*

<sup>8</sup> e un regalo non prenderai  
**PERCHÉ** il regalo acceca i vedenti  
e perverte le **PAROLE** dei *GIUSTI*

2. Struttura retorica di Es 23,1-8

Risulta chiaro dalla riscrittura suesposta che, contrariamente a quanto suggeriscono molti autori<sup>8</sup>, il v. 9 con la sua nuova tematica, relativa al modo di trattare il

<sup>6</sup> Per la traduzione cfr. HOUTMAN, *Exodus* III, 246.  
<sup>7</sup> La cong. *kî* ai vv. 4a.5a ha una funzione ipotetica, mentre ai vv. 7c.8b ha una funzione esplicativa. Malgrado l'identità verbale, mi pare che la diversa funzione sintattica escluda la possibilità di considerare retoricamente rilevante, se non in modo molto generico, il ricorso della congiunzione tra i vv. 4-5 e 7-8.  
<sup>8</sup> Cfr. CHILDS, *Exodus*, 480; HOUTMAN, *Exodus* III, 246; N. M. SARNA, *Exodus*, The JPS Torah Commentary,

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

Contributi

*gēr*, lo straniero residente, fa parte di un'altra unità testuale, i cui rapporti con l'unità in analisi potrebbero essere chiariti solo estendendo l'esame ad una porzione più estesa di testo<sup>9</sup>.

Ipotizzando di essere di fronte ad un passo in sé concluso (ma, adattando l'analisi, quanto si dirà potrebbe riferirsi anche ad una parte di un passo più articolato), abbiamo una strutturazione chiaramente concentrica, nella quale la prima parte (vv. 1-3) corrisponde esattamente all'ultima (vv. 6-8); i vv. 3 «e il povero non onorerai nel suo processo» e 6, «non farai deviare il giudizio del tuo misero nel suo processo», segmenti unimembri paralleli tra loro in funzione di brani singoli, costituiscono il termine medio disgiunto tra la prima e la terza parte, mentre il primo brano della prima parte (vv. 1-2) ed il primo brano della terza parte (vv. 7-8) sono tra loro paralleli: uniti dalle due espressioni analoghe «una diceria vana» (v.1a) e «una parola di menzogna», sono costruiti sull'opposizione tra «malvagio» (vv. 1b,2a) e «giusto» (vv. 7bc,8b). Al centro del passo i vv. 4-5, tra loro perfettamente paralleli e formanti una parte slegata dalle due parti che la inquadrano<sup>10</sup>. La struttura del passo può essere dunque così sintetizzata: A-A'-B-X-B'-A-A', nel quale il primo e il quinto brano sono paralleli, il secondo e il quarto, membri isolati, hanno forte rilievo nell'assicurare il concentrisimo, e il terzo è isolato al centro.

L'analisi svolta ha come conseguenza il mostrare che, anche nei codici legali, la forma letteraria non è un affastellamento confuso di elementi, ma è accuratamente studiata. In questo passo è rilevante notare che la prima parte (vv. 1-3) ha piuttosto a che fare con il ruolo del testimone, al quale si proibisce di rendere una testimo-

Philadelphia 1991, 143. Z. WEISMAN, *The Place of the People in the Making of Law and Judgment*, in: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, a cura di D. P. Wright – D. N. Freedman – A. Hurvitz, Winona Lake 1995, 417, afferma che il v. 9 chiude l'unità, ma è evidentemente slegato dal contesto delle ammonizioni presenti nei vv. precedenti. Di recente C. DOHMEN, *Exodus 19-40*, in HThKAT, Freiburg i. B. 2004, 181 riconosce l'indipendenza del v. 9 dai vv. 1-8.

<sup>9</sup> G. BARBIERO, *L'asino del nemico*, AnBib 128, Roma 1991, 18-20 include il v. 9 ad ottenere così una struttura di tipo parallelo, tuttavia ammette che l'esclusione del v. 9 dà luogo ad una struttura concentrica, da lui analizzata a p. 40 in modo analogo alla strutturazione proposta sopra, anche se con un eccessivo riferimento a dati contenutistici e una scarsa attenzione alle evidenze formali, e che l'inclusione del v. 9 fa parte di un livello redazionale successivo. A me sembra che il ricorso di *gēr* ai vv. 9 (3 volte) e 12, in funzione evidente di termine estremo determini l'esistenza di un'ulteriore unità testuale (parte o passo) e che il testo sia perfettamente leggibile così com'è senza individuare tensioni redazionali. A partire dal v. 13 incomincia poi un'ulteriore unità testuale, che, anche solo contenutisticamente, si determina per il fatto di contenere prescrizioni a contenuto cultico e sociale riguardanti la funzione dell'anno sabbatico e dello *šabbat* intesi come protezione dello straniero dimorante (*gēr*).

<sup>10</sup> La forma casuistica delle prescrizioni dei vv. centrali si oppone a quella apodittica delle due parti estreme, accentuando così il contrasto. Cfr. HOUTMAN, *Exodus* III, 236.

nianza infedele perché falsa, in collusione con disonesti ed incline a confermare l'opinione comune in quanto tale, mentre l'ultima parte ha piuttosto di mira il ruolo del giudice, il quale non deve ascoltare accuse menzognere, pronunciare sentenze capitali ingiuste e, soprattutto, tenersi lontano dalla corruzione. I vv. 3 e 6, che specularmente chiudono la prima parte ed aprono la terza possono ora essere visti non solo come collegati, ma essere intesi come la chiave interpretativa delle parti cui appartengono. Il problema che pongono è, in entrambi i casi, una questione di procedura giudiziaria: il ricorso in punti strategici della parola tecnica *rib*, che indica la controversia bilaterale di tipo giudiziario, lo esplicita. Entrambi hanno poi a che fare con la figura del povero, anche se *dal* e *'ebyôn* non sono esattamente sinonimi: *dal* non sembra essere il nullatenente, quanto piuttosto la persona con mezzi limitati<sup>11</sup>, mentre *'ebyôn*, particolarmente nel codice dell'alleanza, è colui cui è destinato il prodotto spontaneo del maggese (Es 23,11), perché, non avendo un proprio campo, non può nutrirsi di quanto avanza del raccolto precedente<sup>12</sup>. Tanto l'attività del testimone nel processo che quella del giudice hanno dunque come punto di riferimento il povero, ma in modo diverso: il testo, implicitamente, presenta il caso di un testimone portato ad un processo: egli tenderà a favorire la parte meno avvantaggiata, che magari l'ha condotto là proprio per testimoniare a suo favore. Egli tenderà a correggere la propria testimonianza in questo senso, ed è ammonito contro una simile tentazione. Il giudice invece, soprattutto di fronte ad una causa che oppone il nullatenente al ricco, sarà esposto al rischio di corruzione e dovrà guardarsene. È come se il testo ci dicesse: il povero ha dalla sua parte il favore della piazza<sup>13</sup>, mentre il ricco l'abbondanza di mezzi di corruzione. Entrambi questi elementi devono restare fuori dal giudizio, perché questo sia irreprensibile.

### 3. I vv. 4-5 chiave di lettura del testo

La mancanza di collegamento tra la parte centrale (vv. 4-5) e quanto la inquadra ha fatto sì che molti studiosi la considerino un'aggiunta secondaria. Noth e Cazelles tuttavia, pur sostenendo la posteriorità di questi vv., ritengono che la reda-

<sup>11</sup> Cfr. FABRY, *dal*, 233.

<sup>12</sup> Cfr. G. J. BOTTERWECK, *'ebyôn*, in TWAT I, 31.

<sup>13</sup> È appena il caso di ricordare il carattere tumultuoso che avevano tutte le assemblee antiche, ed in particolare quelle giudiziarie, così lontano dalla nostra sensibilità, anche se non sempre dalla nostra pratica.

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

# Contributi

zione li inserisca qui perché il «nemico» di cui si parla altri non sia che l'avversario in tribunale<sup>14</sup>. Se dunque uno ha una lite giudiziaria pendente, questo non lo autorizza a comportamenti disonesti (come sarebbe il non restituire la bestia da soma ritrovata) o indifferenti (come il non prestare un aiuto a chi si trova in una momentanea difficoltà). Certamente questa soluzione va nella giusta direzione, ma non sembra completamente soddisfacente. In effetti i vv. 1-3.6-8 non parlano soltanto dell'avversario in tribunale, ma si soffermano sulla totalità del sistema giudiziario israelita, prendendo in considerazione non i due litiganti, che sarebbero potenzialmente i due «nemici» dei vv. centrali, ma le figure del testimone e del giudice, che sono il perno del giudizio.

Occorre prima di tutto contestare il fatto che i vv. 4-5, a causa della loro apparente mancanza di legame con quanto li circonda debbano essere necessariamente considerati come «elementi secondari». È questo un modo di procedere frequente in esegesi, che però non tiene conto del fatto che, nella retorica semitica, l'elemento fondamentale di una struttura letteraria tende a trovarsi al centro di essa, con l'effetto di considerare spesso «doppione», ciò che, in realtà è l'elemento di ripresa di una struttura A-B-A' di tipo concentrico. Questo è dovuto al fatto che, schematizzando al massimo, la nostra retorica greco-latina tende a rifiutare le ripetizioni e le forme concentriche, e ad assumere un andamento «climatico». Al contrario, nella retorica semitica, l'importante non solo è sovente posto al centro, ma costituisce spesso una sorta di «enigma», sul quale si deve esercitare l'intelligenza del lettore<sup>15</sup>.

Una seconda osservazione importante riguarda il fatto che i vv. 4-5 presuppongono una società agricola relativamente poco sviluppata<sup>16</sup>: i protagonisti dei casi ipotizzati non sono infatti latifondisti o, rispettivamente, braccianti; si tratta piuttosto di piccoli contadini la cui ricchezza è costituita da un numero relativamente ristretto di animali. Un incidente ad uno di essi costituisce un problema grave per il benessere della famiglia. In una tale società la distinzione fra ricco e povero, pur chiaramente esistente, non individua comunque gradini troppo distanti della scala sociale. Non bisogna poi dimenticare che il contesto generale di questo testo è il Codice dell'Alleanza, che regola i rapporti reciproci di coloro che, al Sinai, hanno stretto alleanza con YHWH<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. BARBIERO, *L'asino*, 17.

<sup>15</sup> Cfr. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Brescia 1992, 240.

<sup>16</sup> Cfr. HOUTMAN, *Exodus* III, 242. È il tipo di comunità che il Codice dell'Alleanza presuppone; in esso infatti non è prevista né l'esistenza di un re, né la vita cittadina.

<sup>17</sup> Cfr. J. I. DURHAM, *Exodus*, WBC 3, Dallas 1987, 331.

A partire da queste osservazioni si potrebbe dire: all'interno della comunità dell'Alleanza sono inevitabili situazioni di rivalità personale, ma questo non deve portare a comportamenti odiosi. Lo stesso tipo di rispetto reciproco che governa i rapporti interpersonali, pur se fra persone tra loro in opposizione, deve governare il comportamento nei tribunali. Il povero che testimonia, come pure il maggiorenne che giudica, non devono agire guidati dai loro attriti o dalle loro preferenze.

Questo mettere al centro dei rapporti giuridici non una nozione astratta di diritto, ma la dinamica dei rapporti interpersonali, è un elemento di grande importanza per comprendere la giustizia biblica. In effetti l'atto giudiziario, secondo la concezione biblica, non inizia con l'udienza davanti al giudice. Il *rîb* è prima di tutto la controversia bilaterale, in cui l'accusatore muove una contestazione all'accusato, il quale può anche accettarla e promuovere una riconciliazione<sup>18</sup>. Quando questa riconciliazione fallisce, o quando l'accusato rifiuta l'accusa, la contesa finisce davanti al giudice. A questo punto il malanimo che divide tra loro i contendenti rischia di ampliarsi, di formare fazioni («andar dietro ai molti») e di trasformarsi in partigianeria (si tende a testimoniare a favore di chi appartiene alla propria classe sociale) e in corruzione. Questo può portare a conclusioni tragiche, come – addirittura – una condanna capitale ingiustificata<sup>19</sup>. Tenendo conto del tipo di società che il Codice dell'Alleanza ha di mira: una società ristretta, con disuguaglianze economiche non enormi, la cosa risulta ancor più pericolosa; una lite giudiziaria che si trascini in questo modo rischia di disgregare in modo grave la comunità.

Per ovviare a tutto questo il Legislatore biblico pone davanti agli occhi dei contendenti una scena a tutti familiare<sup>20</sup>: due membri della comunità dell'Alleanza hanno tra loro una divergenza che li fa guardare in cagnesco, ma ecco che uno dei due ha una necessità e l'altro può aiutarlo in questo bisogno. YHWH, il Dio dell'Alleanza, Legislatore del Codice, impone in termini molto forti di prestare l'aiuto a chi è in grado di farlo, spingendolo così implicitamente a riconoscere che la sua divergenza con il suo avversario non dice l'ultima parola sul loro rapporto. La medesima attitudine dev'essere sempre tenuta presente dalle parti coinvolte in un processo. In effetti, nei conflitti, esiste sempre il rischio di vedere l'avversario solo sotto l'angolatura di ciò che divide. In questo modo colui con il quale si è legati da

<sup>18</sup> Tutto il vasto problema della procedura giudiziaria biblica e delle sue conseguenze teologiche è stato studiato in modo esaustivo da P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, AnBib 110, Roma 1986.

<sup>19</sup> Che la cosa non fosse così inconsueta ci è testimoniato dal terribile racconto, ambientato comunque in un'epoca diversa, di 1 Re 21 che oppone Nabot al re Acab di Israele.

<sup>20</sup> «Il nostro precetto ha il carattere di una parabola». BARBIERO, *L'asino*, 89.

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

molteplici rapporti, e, nel caso preso in esame, dal rapporto fondamentale costituito dal fatto di appartenere al medesimo popolo dell'Alleanza, viene invece ridotto ad una caricatura per certi versi mostruosa. Imporre l'obbligo di aiutare il proprio «nemico» in una circostanza difficile della vita quotidiana, in cui tutti, prima o poi, si possono trovare, significa aprire la strada alla possibilità di una riconciliazione. La riconciliazione poi è rilevante non solo umanamente, ma anche giuridicamente, perché la conclusione più desiderabile della controversia bilaterale, o *rib*, è proprio la ricomposizione della lite tra i due contendenti prima che si arrivi davanti al giudice, cosa che è sempre in grado di portare conseguenze spiacevoli<sup>21</sup>. Presupposto fondamentale della riconciliazione è però il fatto che i rapporti tra i due «nemici» non siano bloccati nella considerazione totalizzante del motivo della loro discordia. Per questo il Legislatore impone loro il dovere di mantenere comunque la mutua collaborazione.

È caratteristico il modo di procedere del testo: invece di un'esplicita esortazione alla riconciliazione prima dell'intervento del giudice, si mette in primo piano un dovere di mutua assistenza che di tale riconciliazione può costituire il presupposto facilitante. Come si vede anche in questo caso, il caratteristico modo di procedere della retorica biblica pone al centro del testo un elemento le cui connessioni con il resto non sono immediatamente evidenti. Occorre resistere alla tentazione, in cui invece cadono molti esegeti<sup>22</sup> di considerare i vv. in questione come un'inserzione secondaria e di sforzarsi di recuperare il loro significato solo a livello redazionale<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> In questo senso si può senza dubbio essere d'accordo con BARBIERO, *L'asino*, 25 quando dice che l'autore è preoccupato della pace della comunità; non trovo invece che si possa dire che l'autore ha un'intenzione «più etica che giuridica». La riconciliazione tra i due contendenti ha invece esattamente un valore *giuridico*: essa fa infatti cessare la lite. L'autore non parla direttamente di essa ma impone un comportamento che per sua natura la favorisca. Non si tratta dunque di non portare «la situazione giudiziaria che ti ha contrapposto al tuo vicino» nella «vita di ogni giorno» (*ibid.* 105), ma piuttosto di portare nella lite giudiziaria l'atteggiamento di reciproco aiuto proprio della vita di ogni giorno, favorendo così la riconciliazione e, di conseguenza, la soluzione della lite stessa. Analogamente interpreta DOHMEN, *Exodus*, 185-185, valutando giustamente il valore etico e morale dei due esempi dei vv. 4-5 e sottolineando in modo appropriato che essi si presentano sotto la forma di precetti giuridici di tipo casuistico, ma non sottolineando il fatto che la riconciliazione tra i due contendenti, oltre che moralmente rilevante, è anche giuridicamente significativa.

<sup>22</sup> Cfr. BARBIERO, *L'asino*, 17, n. 1.

<sup>23</sup> È quanto fa anche BARBIERO, *L'asino*, 104-106, pur con risultati molto importanti. A mio avviso invece la composizione del testo è omogenea e non contiene nessuna tensione tra una precettistica giuridica e una esortazione morale aggiunta in seguito e risolta a livello di redazione. Le considerazioni ritmiche fatte alla p. 21 del medesimo studio, volte a sostenere l'idea che i vv. in questione siano stati aggiunti successivamente, paiono poco convincenti: anche i vv. 4-5 sono in forma poetica, come l'Autore stesso afferma; la «minor regolarità» non sembra veramente evidente e, comunque, può essere ricondotta ad un fenomeno di *variatio*.

Il testo va letto tutto di seguito e i versetti centrali, con la tensione che provocano rispetto al resto, ne costituiscono proprio la chiave di lettura «enigmatica».

#### 4. L'atteggiamento nel processo

Se dunque i vv. 4-5 sono la chiave di lettura del testo, questa sorta di «parabola» che il Legislatore inserisce per mostrare quale debba essere l'atteggiamento fondamentale da tenersi durante l'attività giudiziaria, allora anche i precetti contenuti nei vv. 1-3.6-8 devono essere interpretati tenendo come punto di riferimento questa chiave di lettura. Evidentemente l'esistenza di un dibattimento giudiziario presuppone che la riconciliazione tra i due avversari non sia riuscita, ma comunque la mutua collaborazione fattivamente esercitata ha fatto sì che davanti al giudice ed ai testimoni si presentino due persone non esacerbate da una lite che ha coinvolto ed avvelenato loro stessi e l'ambiente che li circonda, ma desiderose di controllare ed appianare una divergenza in modo da evitare rischi ulteriori per l'unità della comunità. In questa situazione sarà improbabile che il giudice sia fatto oggetto di tentativi di corruzione: la lealtà reciproca dei contendenti non lo permetterà, come non ha permesso all'uno di appropriarsi indebitamente dell'asino dell'altro. Sarà altresì improbabile che la verità sia distorta davanti al giudice, così che egli possa trovarsi nella condizione di emettere una sentenza ingiusta, sfavorendo colui che è già svantaggiato. Anche i testimoni beneficeranno dell'atteggiamento positivo dei contendenti: avendo visto come l'uno abbia collaborato a trarre d'impaccio l'altro non saranno tentati di testimoniare il falso o di essere faziosi e di fomentare divisioni nella comunità. Di fronte al richiamo alla comune appartenenza alla comunità dell'Alleanza, taceranno le opposizioni di tipo sociale: per il testimone sarebbe più naturale favorire il meno abbiente, dato che spesso il ricco suscita un'antipatia dovuta non a considerazioni oggettive ma ad una certa invidia, ma i due contendenti si saranno assistiti reciprocamente e da questo fatto saranno stati aiutati a non esacerbare la lite. In questo contesto anche il più debole, se ha torto, vedrà riconoscere con obbiettività la propria situazione e non godrà di una simpatia immeritata perché fondata sull'exasperazione degli animi.

È il caso di richiamare, in conclusione, il famoso testo di Mt 5,25: «Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegna al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione». Si tratta della «messa in chiaro» di quanto il nostro testo dice in maniera allusiva ed enigmatica. L'ammonizione deriva dalla stessa cultura giuridica: la riconciliazione

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

#### Contributi

che Gesù auspica non è un tratto di furberia per evitare il peggio, ma un invito a considerare le conseguenze negative di qualsiasi lite giudiziaria e a far prevalere la riconciliazione basata sulla coscienza dell'appartenenza comune al popolo della Nuova Alleanza di cui il discorso della montagna, dove il v. in questione è inserito, è manifesto e norma fondante. In fondo l'avvertimento di Paolo, di non portare le proprie liti davanti a tribunali civili (1 Cor 6,1-8), e l'esistenza stessa di un sistema giudiziario nella Chiesa, non fanno altro che attualizzare la medesima esigenza: il membro della comunità dell'Alleanza è guidato dalla consapevolezza di appartenere a questa comunità e non può essere condotto a mettere in pericolo la sua coesione: «e dire che è già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (1 Cor 6,7), dice l'Apostolo alla sua comunità, indicando quale deve essere il senso di un sistema giudiziario all'interno del popolo di Dio.