
Irene Kajon

LA PENA DIFFERITA

Il diritto non violento nel pensiero ebraico contemporaneo

Uno dei problemi sui quali si è maggiormente soffermato il pensiero ebraico contemporaneo¹ è quello del rapporto tra l'etico e il giuridico. Accanto ai problemi della relazione fra la tradizione che ha come punto di riferimento Gerusalemme e la tradizione che guarda ad Atene, del concetto dell'"io" come soggetto agente e pensante, e del significato della religione o rivelazione per la riflessione filosofica, è la questione del nesso tra ciò che appartiene all'etica, come sfera in cui le persone interagiscono liberamente, e ciò che appartiene al diritto, come sfera che implica coazione, nei casi in cui le regole da esso riconosciute vigenti tra le persone non siano rispettate, a presentarsi in tale pensiero nella sua urgenza e drammaticità.

Così la questione potrebbe essere espressa: vi è un ponte tra un'etica che, nella sua purezza, è assolutamente priva di violenza, animata dallo spirito di servizio e dalla pace, caratterizzata da una incondizionata apertura dell'"io" verso l'"altro" (così generalmente viene qualificato l'etico in tale pensiero ebraico), e un diritto formato dall'insieme di leggi, riconosciute dallo Stato, come detentore del potere, che reggono i rapporti tra gli individui in quanto uguali e aventi ciascuno la sua propria sfera di interessi da proteggere? Come è possibile sanare la frattura che sembra introdursi tra campi dell'esperienza che sono ambedue tipici dell'uomo, quando l'uno si mostra tanto elevato da richiedere la rinuncia ad ogni egoismo e ad ogni affermazione di sé nel mondo, e l'altro si realizza nella storia, percorsa da guerre e conflitti, mediante istituzioni pubbliche, che hanno una loro impersonalità, e ad opera di un agire politico che non può non tener conto delle forze in gioco? La grazia o il perdono contraddice necessariamente il giudizio di un tribunale o coesiste con esso oppure potrebbe con esso unificarsi?

Il pensiero ebraico contemporaneo, che pone tale questione, ha come suo sfondo i terribili eventi dei primi decenni del Novecento, l'ascesa dei totalitarismi, la persecuzione antisemita compiuta dal nazismo e dal fascismo, le stragi del secondo dopoguerra. Nel presente contributo vorrei analizzare alcune delle risposte che questo pensiero ha dato al problema del rapporto tra l'etico e il giuridico². Mi soffermerò dapprima su alcuni filosofi ebrei di lingua francese – Vladimir Jankélévitch e Jacques Derrida – cercando di mostrare come le loro soluzioni riguardo a questo problema non siano convincenti, poi sul pensatore ebreo di origine

1 Mi sia permesso, per quanto riguarda gli autori più importanti e i temi principali del pensiero ebraico del nostro tempo, rinviare al mio lavoro *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002.

2 Devo a Francesca Brezzi (cfr. il suo *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2013, cap. IV) l'interesse per il problema del rapporto tra amore e diritto; le sono profondamente grata per questa sua sollecitazione.

tedesca Gershom Scholem, il quale, invece, offre una soluzione che mi sembra meriti grande attenzione.

1. Jankélévitch: l'aporia tra il perdono e il male

Nel 1965 ebbe luogo in Francia una polemica relativa alla prescrizione dei crimini compiuti dai nazisti, essendo passati venti anni dalla fine della guerra. Tra coloro che parteciparono in quell'anno alla polemica, come sostenitori della necessità di non far cadere in prescrizione tali crimini, vi era Jankélévitch, che scrisse dapprima una lettera a "Le Monde", apparsa il 3 gennaio, e poi un articolo sul numero di febbraio della "Revue administrative": il Parlamento francese accolse con un voto unanime questa tesi, affermando il carattere eccezionale di tali crimini rispetto a quelli che, secondo la legge francese, erano soggetti a prescrizione.

Più tardi, nel 1971, Jankélévitch pubblicò un saggio che sviluppava le argomentazioni e riflessioni che, in forma succinta, aveva esposto in quei suoi primi testi, intitolato *Pardonner?*³ In esso, con molta energia e con toni a volte sarcastici, egli considerava assolutamente imperdonabili gli autori dei crimini commessi all'epoca del regime nazista, perché innanzi tutto non avevano chiesto essi stessi di essere perdonati, dando prova di pentimento, poi per il tipo di delitto di cui si erano macchiati – "crimine contro l'umanità" nel doppio senso di attentato all'esistenza di coloro che erano considerati appartenenti a una "razza" inferiore e perciò indegni di vivere, e di atti di umiliazione e degradazione di esseri umani, un crimine dunque internazionale e non cancellabile dalla memoria –, infine per l'intenzione malvagia, sadica, diabolica, perché dovuta soltanto al gusto di fare del male, che era stata alla base del loro agire. Perciò tali figure non dovevano neanche essere considerate come esseri umani; piuttosto si trovavano al di sotto dell'animalità, per la loro mancanza di ogni sentimento di compassione, il loro odio gratuito nei confronti di coloro che, con gesto addirittura "metafisico" o "sacrale" – questi gli aggettivi che compaiono nel saggio⁴ – destinavano all'annullamento. Era l'impossibilità di espiazione, che avrebbe dovuto essere infinita per eguagliare l'infinità della loro colpa, che rendeva anche impossibile il perdono. E tuttavia era sul terreno giuridico che i criminali nazisti dovevano essere giudicati, perseguiti, e resi oggetto di pena, proprio in nome della difesa dell'etica. Scrive Jankélévitch:

I criminali di questo crimine non sono dei semplici fanatici, né soltanto dei dottrinari ciechi, né soltanto degli abominevoli dogmatici; sono, nel senso proprio del termine, dei "mostri". Quando un atto nega l'essenza dell'uomo in quanto uomo, la prescrizione che tenderebbe ad assolverlo in nome della morale contraddice essa stessa la morale. Non è contraddittorio e anche assurdo invocare qui il perdono? Dimenticare questo crimine gigantesco contro l'umanità sarebbe un nuovo crimine contro il genere umano⁵.

Così l'autore, riconducendo il giuridico all'etico, intendeva quest'ultimo come difesa

3 V. Jankélévitch, *Pardonner?*, Le Pavillon, Paris 1971; rist. in Id., *L'Imprescriptible*, Seuil, Paris 1986. tr. it., a cura di Daniel Vogelmann, di questa rist.: *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987, 3. ed. 2004.

4 Ivi, ed. it. cit., p. 18.

5 Ivi, ed. it. cit., pp. 18-19.

dell'umano proprio nel momento in cui condannava impietosamente e senza alcuna possibilità di appello i colpevoli di misfatti disumani ed esigeva per loro il giudizio più severo e la pena più severa.

Ma nell'*Avvertenza*, datata 1971, lo stesso Jankélévitch rinviava a un suo studio anteriore, pubblicato nel 1967, qualificato come "puramente filosofico", intitolato *Il perdono*⁶, in cui aveva considerato il perdonare come l'iperbole dell'etica – senza la quale l'etica stessa sarebbe rimasta priva di fondazione – richiamandosi anche a fonti ebraiche e cristiane. Da un lato egli distingueva la posizione che difendeva nel suo saggio da quella che aveva affermato in tale studio; dall'altro sosteneva che tra le due posizioni vi era una contraddizione solo apparente. Si trattava nello stesso tempo di tendere a una ricucitura in grado di sanare la ferita profonda, inferta nel passato e nel presente ancora sanguinante, e di avere consapevolezza dell'opposizione tra il bene e il male come due elementi dotati della stessa forza nella realtà storica:

Esiste fra l'assoluto della legge dell'amore e l'assoluto della libertà malvagia una lacerazione che non può essere totale. Non abbiamo cercato di riconciliare l'irrazionalità del male con l'onnipotenza dell'amore. Il perdono è forte come il male, ma il male è forte come il perdono⁷.

Non vi è dubbio che il filosofo sia alla ricerca di una prospettiva in cui il male, con la sua violenza contro gli innocenti o gli incolpevoli, possa essere superato, vinto da un atteggiamento di pace, di perdono, di riparazione o redenzione; ma all'esigenza dell'applicazione del diritto, con la sua violenza verso colpevoli considerati imperdonabili, egli è condotto dalla sua tesi di un male profondo insito nell'uomo.

Negli anni seguenti egli non recederà sostanzialmente da tale suo punto di vista, intimamente e dolorosamente aporetico⁸: tra l'etica e il diritto, che pure aspirano a incontrarsi, si apre una frattura come quella esistente tra un cielo incontaminato e una terra carica di tutto il peso della perversione e della miseria umana.

2. Derrida: il perdono al di là del diritto

Nel 1997 Derrida tenne una conferenza intitolata *Pardonner* nelle Università di Cracovia, Varsavia e Atene, ripetuta poi nel 1998 nelle Università di Città del Capo (Sudafrica) e Gerusalemme. Essa è stata pubblicata dopo la sua morte, avvenuta nel 2004⁹. Si condensano in essa motivi che sono propri dell'ultima riflessione del filosofo, nella quale il rinvio a un mai determinabile e sempre sfuggente incondizionato, da lui caratterizzato come ciò che insieme spezza e rende possibile tutto ciò che si presenta come ordinato, sistematico, strutturato – sia

6 V. Jankélévitch, *Le pardon*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

7 V. Jankélévitch, *Pardonner?*, ed. it. cit., p. 10.

8 Cfr. A. Gouhier, *Le temps de l'impardonnabile et le temps du pardon selon Jankélévitch*, in *Le pardon*, Atti del Colloquio (Université de Picardie 1985), a cura di M. Perrin, Beauchesnes, Paris 1987.

9 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, l'Herne, Paris 2004. tr. it. a cura di L. Odello, pubblicato con il titolo *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

esso scienza, istituzione accademica, Stato, economia – assume grande rilevanza¹⁰.

Il perdono, secondo Derrida, è al di là del diritto: ma proprio per questo esso rappresenta sia la continua messa in questione, l'interruzione, o la negazione del diritto, sia la sua indispensabile condizione. Come la decisione nei confronti di un sistema di leggi o di regole, come la critica radicale nei confronti di un'istituzione universitaria o scientifica, come il dono o l'ospitalità senza riserve nei confronti degli scambi commerciali dominati dal criterio dell'uguaglianza, così il perdono nei confronti del diritto esercita tanto il ruolo dell'eccezione quanto il ruolo del presupposto. Il diritto non può accogliere il perdono al suo interno se non come eccezione poiché esso rappresenta rispetto ai principi giuridici, che richiedono logica e simmetria, l'assolutamente non condizionato, il risultato di un atto libero, che non implica alcun contraccambio; appunto perché eccezione esso si configura però anche come quell'oltre che fonda il diritto in quanto espressione non solo dell'uomo come essere semplicemente naturale, ma anche dell'uomo come essere razionale, vivente nella parola, nel sapere, nella cultura. Il perdono è sì eterogeneo al diritto, ma proprio perciò, nella sua qualità originaria di non fenomenico, dà luogo ad esso. Il diritto senza il perdono cadrebbe solo nella natura e nella storia.

La conferenza di Derrida si presenta come una replica al saggio *Pardonner?* di Jankélévitch. In essa egli afferma che perdono e diritto sono sì posti su piani diversi, come pensa Jankélévitch, poiché il primo costituisce l'eccellenza dell'etica e il secondo il terreno dell'imperfezione umana; ma essi sono anche strettamente connessi, poiché il primo aspira a entrare nella realtà storica, legandosi alle situazioni e alle circostanze, e il secondo aspira a una sua giustificazione o fondazione come manifestazione della libertà umana, per quanto collocata nel mondo, nell'esistenza, nel tempo. Ha dunque ragione Jankélévitch quando critica tutti coloro che, noncuranti degli eventi storici, invitano incondizionatamente al perdono, ritenendo prescrivibili i crimini compiuti dai nazisti; ma ha torto quando non vede la necessaria connessione tra il diritto, che egli difende e di cui reclama il mantenimento nel tempo, e il perdono. Così Derrida esprime la sua riflessione sul rapporto tra l'etico e il giuridico:

L'incondizionale e il condizionale sono, certo, assolutamente *eterogenei*, per sempre, da entrambe le parti di un limite, ma sono anche *indissociabili*. C'è nel movimento [...] del perdono incondizionale un'esigenza interna di divenire effettivo, manifesto, determinato e, nel determinarsi, di piegarsi alla condizionalità. Ciò che fa sì, per esempio, [...] che la fenomenalità o la condizionalità giuridica o politica sia contemporaneamente esterna e interna al movimento del perdono. [...] Anche se "imprescrivibile" non vuol dire "imperdonabile", la contaminazione dei due ordini non sarà un accidente riducibile¹¹.

Il rapporto tra l'etico e il giuridico, che Derrida delinea in tal modo, viene identificato con il rapporto tra l'impossibile – impossibile nel senso che esso rimane estraneo a quel possibile che si connette strettamente al reale, pur essendo la condizione di tale possibile – e lo stesso possibile, dunque tra ciò che è oltre il potere e il potere, tra un "io" che si ritrae, si depotenzia, e un "io" dominatore e signore dell'essere:

10 Sugli ultimi scritti di Derrida cfr., di chi scrive, *L'aqedah di Isacco: una critica della decisione come momento iperbolico dell'etica*, in «Archivio di filosofia», (2012), 80, n. 1-2, pp. 113-127.

11 J. Derrida, *Pardonner*, tr. it. cit., pp. 91-92. Corsivo dell'autore.

Non c'è perdono, se ce n'è, se non dell'im-perdonabile. Quindi il perdono, se ce n'è, non è possibile, non esiste come possibile, non esiste se non eccettuandosi dalla legge del possibile, se non impossibilizzandosi, per così dire, e nella sopportazione infinita dell'im-possibile come impossibile. [...] Ciò ci ingiunge di tentare di pensare altrimenti il possibile e l'im-possibile, la storia stessa di ciò che viene chiamato il possibile e il "potere" nella nostra cultura e nella cultura come filosofia o come sapere. [...] La posta in gioco di tali questioni non è nient'altro che tutta la storia della filosofia del "possibile", della potenza e del potere, in particolare dell'"io posso" e dell'ipseità in tutte le lingue europee (greco, latino, tedesco, inglese, ecc.)¹².

A differenza di Jankélévitch, Derrida non intende scindere il tema della grazia o dell'amore che gratuitamente porta alla riconciliazione con il colpevole dal tema del diritto che prescrive la pena nel caso sia stata trasgredita una legge data: il perdono rimane al di là del diritto sia nel senso che esso obbedisce a un orientamento assolutamente non egoistico, magnanimo, privo di ogni compiacimento, sia nel senso che esso necessariamente istituisce il diritto stesso come sfera della possibilità.

Senonché, infine, nel discorso di Derrida, il perdono stesso risulta equivoco, pieno di sottigliezze e di aporie, un vero abisso, o «fondo senza fondo»¹³: è realmente il perdono un atto di misericordia, oppure richiede implicitamente un contraccambio? Viene esso veramente concesso allo scopo di una riappacificazione con il colpevole, anche quando questi non si sia pentito, oppure per sovraccaricarlo di un nuovo debito? Colui che perdona non potrebbe essere animato piuttosto che dal desiderio di liberare il reo della sua pena, dal desiderio di vendicarsi di lui, schiacciandolo sotto il peso del suo non espiato crimine? Vi è nel perdono, come nel dono, un proliferare di sensi diversi che conduce inesorabilmente alla confusione e al disorientamento:

Si è sempre colpevoli, si ha sempre da farsi perdonare quando si tratta di dono. E l'aporia si aggrava quando si prende coscienza del fatto che se si deve domandare perdono di non donare, di non donare mai abbastanza, ci si può anche sentire colpevoli, e quindi è possibile dover domandare perdono, al contrario, di donare, perdono per ciò che si dona, e che può diventare appello alla riconoscenza, un veleno, un'arma, un'affermazione di sovranità, se non addirittura di onnipotenza. [...] Si deve, quindi, *a priori* domandare perdono per il dono stesso, si deve aver da farsi perdonare il dono, la sovranità o il desiderio di sovranità che ossessiona sempre il dono. E, moltiplicando irresistibilmente la cosa al quadrato, ci si dovrebbe persino far perdonare il perdono, che rischia anch'esso di comportare l'equivoco irriducibile di un'affermazione di sovranità o addirittura di padronanza¹⁴.

L'etico al di là del giuridico – il perdono come eccezione e insieme sostegno del diritto – acquista così da ultimo in Derrida l'aspetto di ciò che si oppone al *logos*, alla *ratio*, al pensiero che determina e che argomenta con univocità: come la fede in Kierkegaard (non a caso uno degli autori prediletti da Derrida)¹⁵ richiede che si abbandoni previamente il piano della

12 Ivi, tr. it. cit., pp. 100-101.

13 Ivi, tr. it. cit., pp. 24-25.

14 Ivi, tr. it. cit., pp. 23-24.

15 Si veda Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, in cui viene ripresa, senza alcuna critica, l'interpretazione del sacrificio di Isacco data da Kierkegaard in *Timore e tremore* (1843) allo scopo di mostrare il nesso tra incondizionato e condizioni, l'incomunicabile e il linguaggio.

ragione, così il perdono richiede infine in Derrida che si accetti il non razionale, ovvero la mancanza di senso o l'assurdo. La violenza, che è implicita nel giuridico, in luogo di essere esclusa dall'etico – un punto su cui Derrida ritorna più volte, configurando il perdono come non appartenente al mondo del naturale, dell'economico, dell'autoconservazione – sembra in tal modo entrare a far parte integrante dell'etico, collegandosi essa all'arbitrario, al non comprensibile, al misterioso. Violenza e richiamo a un incondizionato in realtà assolutamente non afferrabile vanno infatti di pari passo: il sacro si colora di toni cupi e inquietanti.

Tra la sfera giuridica e la sfera etica si instaura, secondo quanto Derrida espone nella sua conferenza, non tanto reciproca esclusione, come avviene in Jankélévitch, quanto una reciproca esclusione-inclusione. Ma quest'ultima, a ben considerare, da un lato non giustifica né sospende la coazione, esercitata dallo Stato, propria della prima sfera, essendo il perdono stesso – nella disseminazione di significati che include in sé – incapace infine sia di fondare il diritto sia di introdursi in esso, dall'altro per questa stessa ragione rende ambigua la seconda sfera, lasciando sussistere in questa, insieme all'accoglienza, ospitalità, dono e perdono, in modo difficilmente districabile, l'affermazione di sé, l'arroganza di un "io" sovrano, un "io" dominatore.

Lungi dal mitigare la violenza del diritto, la soluzione offerta da Derrida al problema della relazione tra l'etico e il giuridico sembra trasformare l'etico stesso in ribellione senza causa, pura decisione affidata alla libertà, spontaneità assoluta di un "io" nemico di comandamenti o prescrizioni. Al punto tale che il filosofo profila, a conclusione della sua conferenza, lo spazio del perdono come lo spazio di un silenzio che non è tanto preparazione alla parola, ma rinuncia alla parola, o anche come lo spazio di un divino che è totalmente altro dall'umano, oppure ancora come lo spazio di un'animalità che è prima dell'umano, quando agli animali accade nei gesti di rinunciare alla guerra aperta. Come se il perdono fosse veramente possibile soltanto quando si considerasse l'uomo non solo non più come essere parlante, dotato di spirito, razionale, legandosi il perdono stesso a un oltre rispetto al *logos* o alla *ratio*, ma perfino non più come essere avente una predisposizione alla parola, alla ragione o allo spirito, quasi come un essere pre- o sovra-umano, o addirittura dis-umano.

Eppure, non c'è dubbio che l'obiettivo di Derrida, nel momento in cui riflette sul legame tra il perdono e la pena, sia quello di difendere l'umanità dell'uomo, elevare anzi la filosofia, insieme alla tradizione ebraica e cristiana, a un livello in cui non vi sia più alcuna traccia della potenza o del potere.

3. Scholem: giustizia come unificazione di diritto e di pace

Tra i testi che Scholem scrisse nei suoi anni giovanili troviamo una riflessione intitolata *Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit* [Su Giona e il concetto di giustizia], datata Berna 1919¹⁶. Scholem osserva che Giona, quando a conclusione della storia narrata nel libro profetico è deluso dal fatto che Dio non ha dato esecuzione alla pena che gli aveva fatto an-

16 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, II. Halbband 1917-1923*, hrsg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 2000, pp. 522-532.

nunciare inviandolo a Ninive, si attiene al punto di vista del diritto [*Recht*], mentre Dio, che ha sospeso la pena annunciata, si attiene a quello della giustizia [*Gerechtigkeit*].

A partire da questo commento ai versetti biblici Scholem svolge nella sua riflessione una serie di considerazioni sul rapporto tra il giudizio divino, la giustizia divina e l'amore divino le quali intendono, come egli afferma, a partire da tale nucleo, ricercare il significato dell'intero ebraismo. Le sue considerazioni sono espresse sotto forma di tesi o di aforismi.

L'amore e il diritto – Scholem osserva¹⁷ – si escludono reciprocamente, mentre la giustizia include sia il diritto sia l'amore; la giustizia è il principio per il quale nella tradizione rabbinica la pena di morte non viene applicata nei casi in cui, secondo il diritto, essa dovrebbe essere applicata; nell'età messianica, che sarà costruita unicamente sulla giustizia, la pena per i colpevoli non sarà annullata, poiché ciò implicherebbe la cancellazione di ogni differenza tra il bene e il male, e renderebbe mai avvenute le azioni colpevoli che furono compiute e che devono essere giudicate, ma sarà differita a un tempo indeterminato, lasciata inattuata, resa inoperante; i giusti, ovvero gli amorevoli e pietosi, ma anche consapevoli del diritto, dunque della relazione tra la colpa e la pena e della differenza tra colpevoli e innocenti, vivono già vicino a Dio, e su di loro si regge il mondo, che ancora permane nell'ingiustizia; l'età messianica non è solo ciò che in futuro avverrà, non è un'idea-limite, ma è un eterno presente, un ordine presente nel mondo che a volte si manifesta apertamente, quando emerge con evidenza la giustizia come unità di diritto e di amore, ma il più delle volte rimane nascosto e segreto; la giustizia sostituisce al destino l'azione umana continua, sottratta alle forze naturali e ad ogni determinazione naturale, e appartenente invece alla sfera della santità (*Heiligkeit*); la santità, come unità di diritto, amore e giustizia, è l'unico attributo che compete a Dio, indefinibile nella Sua essenza, in quanto attributo del Suo agire nel mondo.

La riflessione scholemiana apre una prospettiva secondo la quale la giustizia, come unità di amore o perdono e di giudizio – essendo la pena differita, ma la colpa mantenuta, nel ricordo di coloro che patirono per tale colpa – consente la fine di ogni lacerazione tra coloro che si macchiarono di crimini e coloro che si astennero da questi: la pace tra loro non implica la cancellazione della differenza che tra loro sussiste, ma l'assoluta rinuncia ad infliggere sofferenza a coloro di cui pure non si annullano i delitti commessi, i quali provocarono sofferenza. La pena che viene differita a causa di un perdono che non richiede nulla in cambio (poiché essa presuppone già la vittoria di coloro che perdonano) implica la fine di ogni coazione esercitata sui colpevoli, ma il mantenimento della condanna del male: un diritto non violento, perciò unificato con l'amore. La giustizia sarà pienamente realizzata soltanto nell'età messianica quando coloro che sono animati da intenzioni non buone saranno del tutto privi di potere. Eppure, secondo Scholem, la giustizia a tratti irrompe nel presente: la luce messianica, in alcune situazioni, illumina il tempo della storia che, considerato nel suo complesso, ancora non è redento.

Più tardi, sia come autore di poesie messianiche, sia come storico della religione ebraica Scholem tornerà sul concetto di giustizia espresso in gioventù – con toni più amari e melanconici, eppure con lo stesso ottimismo¹⁸.

17 Ivi, p. 526 e ss.

18 Cfr. di G. Scholem, *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di Irene Kajon, Giuntina, Firenze 2013; e Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni /

Il tema di B@bel

La soluzione che Scholem dà alla questione del rapporto tra il perdono e il diritto, tra l'etico e il giuridico, proiettata negli ultimi giorni, ma non inefficace nell'oggi, mi sembra abbia dalla sua parte, a differenza di quelle anteriormente ricordate, coerenza interna e forza persuasiva. Essa presuppone però l'amore e la conoscenza di un Dio unico, ovvero santo. Così Egli è chiamato nelle fonti dell'ebraismo.

E. Zevi con una Nota di S. Campanini, Adelphi, Milano 2008. Si veda in particolare, in quest'ultimo volume, il saggio *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, dove Scholem si sofferma sulla sobria descrizione che Maimonide dà nel *Mishneh Torah* dell'era messianica: un'era di pace in cui i puri rimarranno puri e gli impuri, ma in cui il male sarà vinto.