

PENA E PERDONO

Provocazioni interdisciplinari per la teologia

SOMMARIO: I. L'AMBITO DEL DIRITTO: 1. *La logica penale del diritto*; 2. *La logica umana sottostante alla punizione*; 3. *Alcune linee tendenziali di evoluzione*; 4. *La logica giuridica del perdono*; 5. *Implicazioni generali del perdono giuridico* – II. LE PROVOCAZIONI DELLA FILOSOFIA: 1. *Perché punire?*; 2. *Tempo, pena e perdono* – III. IL DISCORSO TEOLOGICO: PENA E PERDONO DAVANTI A DIO: 1. *Pena e perdono: contro il manicheismo*; 2. *Inclusione ed esclusione nell'Antico e nel Nuovo Testamento*; 3. *Il problema teologico dell'inferno*; 4. *La pena come autoesclusione* – IV. UN SECONDO DISCORSO TEOLOGICO: PENA E PERDONO TRA GLI UOMINI: 1. *Opposizione e inclusione nell'insegnamento di Gesù*; 2. *Colui che perdona: dall'opposizione all'inclusione*; 3. *Colui che è perdonato: la forza strutturante dell'amore e la debolezza dell'offerta* – V. INTERAZIONI E PROVOCAZIONI RECIPROCHE: 1. *Dal diritto*; 2. *Dalla filosofia*; 3. *Tra autonomia delle realtà umane e radicalità evangelica*

Il tema del perdono e della pena, inestricabilmente intrecciati, continuano a guadagnare l'attenzione della pubblica ribalta. Non è infrequente assistere all'importuna domanda del giornalista dopo il fatto di cronaca nera: «Ma Lei perdona?», così come al proliferare di richiesta di «certezza della pena». Il tema, di per sé amplissimo, riguarda da vicino anche la coscienza cristiana, perché solleva inevitabilmente interrogativi filosofici e teologici di prim'ordine e tocca temi cruciali della convivenza umana su cui si sono posate alcune delle parole più incisive e controverse di Gesù, basti pensare all'insegnamento sul perdono del discorso della montagna (Mt 5-7), ma anche alle dure parole sullo scandalo o sul «fuoco eterno».

Nel presente scritto non tenteremo certo di definire un campo tanto ampio; vorremmo invece mostrare, sul tema della pena e del

perdono, alcune linee di feconda interdipendenza e di provocazione reciproca tra diritto, filosofia e teologia.

I. L'AMBITO DEL DIRITTO

L'ambito del diritto rappresenta indubbiamente un punto di partenza privilegiato: esso infatti ha la forza dei fatti (*ex facto oritur ius*) e, prima ancora di rappresentare teoricamente una certa visione dei rapporti sociali ed in specie del perdono e della pena, ha il vantaggio di mostrarne le dinamiche in concreto, in un modo immediatamente perspicuo.

1. La logica penale del diritto

Probabilmente il campo della *pena* è quello cui si è immediatamente portati a rivolgere l'attenzione circa il diritto. Non solo perché addirittura un'ampia branca vi è espressamente dedicata (diritto penale), quanto perché più generalmente il volto rigido e normativo della legge si impone sui consociati con la sua imperatività e cogenza.

Una prima precisazione, tuttavia, appare opportuna. Il concetto di «pena» può essere inteso in senso ristretto, equivalente grosso modo alla restrizione della libertà personale inflitta al colpevole, oppure in un senso più lato, come l'insieme delle reazioni sfavorevoli che l'ordinamento giuridico predispone nei confronti di chi ad esso si opponga. Ritengo utile, al fine di evidenziare i dinamismi più generali del fenomeno «pena», fare riferimento a questa accezione più ampia: essa può certamente assumere anche il volto della privazione o restrizione della libertà personale, e avremo qui per così dire l'epigono più evidente, la reazione più estrema e in quanto tale più chiara del dinamismo punitivo. Tuttavia la logica penale permea il diritto più di quanto si possa immaginare: in un certo senso «pena» è anche il fatto che la parte che non onora gli impegni che ha assunto, ad esempio con un contratto, può essere fatta condannare dalla controparte al risarcimento del danno e, nel caso di persistente inadempimento, subire l'esecuzione forzata sul proprio patrimonio. Una logica penale è sottesa anche al mancato rispetto di prescrizioni amministrative, che si risolvono in conseguenze negative e/o dissuasive per il trasgressore (pensiamo alle sanzioni amministrative). Alcuni

grandi giuristi hanno addirittura teorizzato che questo aspetto reattivo e sanzionatorio sia inscindibile dall'idea stessa di diritto, al punto che la sanzione rappresenta nientemeno che il lato cogente del diritto stesso. In altri termini, si può definire «diritto» la situazione di vantaggio solamente di chi può chiedere, in caso di turbativa (o anche solo mancato riconoscimento) dello stesso da parte di altri, una tutela – e dunque una «pena» – nei confronti dell'offensore a cura dell'ordinamento stesso¹. Diritto e pena sarebbero dunque inscindibilmente uniti come due facce della stessa medaglia.

2. La logica umana sottostante alla punizione

Ci si potrebbe chiedere quale sia la logica umana sottostante all'esperienza del fenomeno giuridico del punire. Gli antichi romani dicevano *ne cives ad arma ruant*, cioè affinché i cittadini non imbraccino le armi e si facciano giustizia da soli. L'esperienza infatti dell'opposizione violenta all'aggressore è del tutto radicata nell'uomo. L'esperienza giuridica, dal canto suo, espropria per così dire questa autotutela violenta che l'uomo sente di dover esercitare per proteggere i propri interessi (ma che spesso tende a sfociare nel vortice della vendetta), al fine di incanalarla e gestirla attraverso forme pubbliche, meno pericolose, ma non meno violente. Recenti studi hanno suggerito che tutto il sistema giuridico non sarebbe altro che una gestione razionale delle violenze che caratterizza l'uomo e che altrimenti finirebbe per distruggerlo². Tale razionalizzazione, in particolare, avverrebbe tramite il rispetto di una rigida procedura. Attraverso la formalità del diritto, la necessità di seguirne i passaggi rigorosi, la ritualità stringente dei suoi procedimenti (*in primis* il processo) si esprimerebbe una presa di distanza dalle forme immediate della vendetta, ma si giungerebbe alla fine al medesimo risultato, in negativo quello di punire l'offensore, e in positivo l'affermazione dei diritti della vittima, anche se le due realtà, come abbiamo visto, sono indisciungibili e a giudizio di alcuni addirittura coincidono.

¹ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, F. Deuticke Verlag, Wien 1934. Si vede, inoltre, la concezione risalente addirittura al diritto romano secondo cui non sussisterebbe un diritto senza la corrispondente azione volta a tutelarlo.

² J. Derrida, *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris 1994.

3. Alcune linee tendenziali di evoluzione

Non è inutile chiedersi, al fine di comprendere meglio il fenomeno «pena», se siano ravvisabili alcune linee maggiori di evoluzione, almeno tendenziale.

Il primo dato è che la realtà penale, lungo i secoli, è andata rarefacendosi, al punto che è stato affermato che la storia del diritto penale in realtà è la storia di continue abolizioni. Basti pensare che solo fino a pochi anni fa (e senza necessità di riferirsi ai dolorosi e disumani capitoli delle guerre e dei sistemi totalitari) i codici penali anche delle nazioni cosiddette più evolute erano veri e propri campionari di crudeltà e di supplizi³. Ciononostante è indubbio che la pena gioca (e continuerà a giocare) ancora per lungo tempo un ruolo di primo piano, sia perché, come si diceva, essa si estende oltre i confini del diritto penale per affondare le radici in una realtà quasi viscerale, forse costitutiva, sia perché si assiste anche a rigurgiti di segno contrario che, specie di fronte a fatti efferati di cronaca, insistono nella richiesta di un maggiore rigore e cercano nella pena un possibile rimedio.

Una seconda linea di evoluzione è rintracciabile nel fatto che la pena, lungo i secoli, è andata secolarizzandosi. Gli studi, ad esempio, di R. Girard, mostrano come il prototipo del moderno processo siano in realtà rituali religiosi, in cui il conflitto tra le due parti litiganti veniva per così dire triangolarizzato con l'intervento della divinità. Testi antichi e la stessa Bibbia regolamentano processi embrionali in cui le prove sono riti religiosi (pensiamo alle ordalie) e in fondo la stessa ritualità del processo ha diversi tratti che riecheggiano il rito religioso⁴. Il linguaggio stesso della pena è intriso di religiosità (supplizio porta l'etimologia di supplica, cioè preghiera; la sanzione ha la radice di *sanctus*, cioè votato all'intervento punitivo di Dio, e si potrebbe continuare⁵). Sempre Girard, inoltre, ha ben illustrato una deriva di tali riti arcaici, che potrebbe non essere estranea anche ai giorni nostri, e cioè il convogliare la carica di opposizione e di esclusione non verso l'offensore reale, ma alla sua controfigura, cioè

³ Generalmente la pena di morte (in tutte le forme immaginabili, fino ad arrivare alle più eccentriche e disumane) è sopravvissuta in Europa almeno fino alla metà del Novecento e, mediamente, è iniziata a diffondersi una cultura maggioritaria abolizionista solo attorno agli anni '70. Senza parlare della sopravvivenza della tortura come prova giudiziale fino al XVI secolo.

⁴ Entrambi sono celebrati e normati da una scansione rituale degli atti.

⁵ M. BOUCHARD - M. MIEROLO, *Offesa e riparazione. Per una nuova giustizia attraverso la mediazione*, Bruno Mondadori, Milano 2005, 41-45.

il capro espiatorio, la vittima sacrificale⁶ (quanto spesso appare ancora oggi urgente sollievo per l'opinione pubblica il fatto che *un* colpevole sia stato individuato).

La secolarizzazione non riguarda solamente il campo del diritto penale, quanto anche il volto cogente (o della «pena» latamente intesa) del diritto in generale. Si pensi ad esempio al risarcimento⁷: fino al XVI secolo non era ammesso propriamente un risarcimento per i danni fisici⁸, e ciò non perché la persona non fosse ritenuta una realtà meritevole di tutela, quanto invece perché essa sembrava contenere un *plus* che non poteva essere monetizzato con i meccanismi risarcitori, pena lo svilimento della stessa persona. A partire da S. Pufendorf (1632-1694), è ipotizzabile un risarcimento del danno patito dalla persona, per così dire quantificandolo con la somma di denaro per la quale la persona stessa avrebbe accettato di subire il danno occorsogli⁹. Come si vede il risarcimento diventa *pretium doloris*, il prezzo al quale si sarebbe accettato di soffrire, ed evidente è la secolarizzazione: la dignità e la sofferenza possono essere «pesate», diventano oggetto di quantificazione e di contrattazione¹⁰.

Tale movimento di secolarizzazione, in campo sia propriamente sia latamente penale, ha paradossalmente contribuito a evidenziare la sacralità della persona umana – anche e forse proprio quella dell'offensore – nella sua intangibilità: non mancano oggi voci che spingono verso una progressiva riduzione dell'area propriamente penale, cercando nel contempo di recuperarne gli effetti preventivi sul terreno della responsabilità civile (osservando che – specialmente in una società come la nostra dominata dalle logiche del mercato – è

⁶ Sotto questo profilo è evidente la carica dirompente innescata dal cristianesimo: non occorrono più vittime sacrificali: questa logica, assunta da Dio stesso, è stata da Lui stesso consumata per sempre e non chiede riproposizioni. E dunque non è più necessario cercare oggi finalità trascendenti, riparatrici o religiose per l'irrogazione della pena. Cf L. EUSEBI, «Cristianesimo e retribuzione penale», *Rivista italiana di diritto e procedura penale* XXX/2 (1987) 275-309.

⁷ Esso indubbiamente ha un aspetto «penale», costringendo cioè l'offensore a reintegrare il patrimonio del danneggiato.

⁸ Non che chi avesse subito un danno alla persona non avesse alcuno strumento di tutela. Essi esistevano, ma bensì nella forma della pena privata o della *actio iniuriarum*, che in quanto tali non rappresentavano tuttavia una forma di reintegrazione del patrimonio, dal momento che *cicatricium nulla fit aestimatio*. Un discorso analogo potrebbe essere svolto riguardo l'istituto del guidrigildo, tipico del diritto germanico.

⁹ C. CASTRONOVO, *La nuova responsabilità civile*, Giuffrè, Milano 2006, 60-61.

¹⁰ A tale riguardo sarebbe interessante indagare le radici protestanti di Pufendorf, che si era posto come programma della sua ricerca proprio l'armonizzazione tra diritto e teologia.

molto più dissuasivo un forte e pronto risarcimento rispetto alla privazione della libertà personale¹¹).

4. *La logica giuridica del perdono*

Oltre alla logica penale cui abbiamo fatto cenno, è possibile ravvisare nell'ambito giuridico forme di perdono? La risposta non è così evidente come nel caso precedente, eppure studi recenti hanno concluso in senso indubbiamente positivo. E il volto del perdono suggerito dal diritto sarebbe sostanzialmente quello della rinuncia ad una legittima opposizione che pure si sarebbe potuto esercitare. Perdonare, in altre parole, secondo il diritto sarebbe fondamentalmente «lasciare perdere», cioè rinunciare alla possibilità di punire (in modo latamente inteso):

È possibile individuare almeno due effetti tipici dell'atto del perdono, dei quali, tuttavia, solamente uno è l'effetto essenziale. Chiamerò tali effetti, rispettivamente, effetto estintivo ed effetto riconciliativo. Parlando di effetto estintivo sostengo che il perdono è una rinuncia alla pretesa di rivalersi che nasce dall'offesa in capo a colui che perdono. Il perdonante, dicendo «io ti perdono» estingue la sua pretesa a rivalersi dell'offesa subita da parte del perdonato. Parlando di effetto riconciliativo sostengo, invece, che il perdono può produrre tra gli agenti (perdonante e perdonato) una riconciliazione. Dicendo che solo l'effetto estintivo è l'effetto essenziale dell'atto del perdono sostengo che tale effetto accompagna sempre e necessariamente la corretta esecuzione dell'atto¹².

L'autore accenna a diverse forme di perdono insite nel diritto, tra le quali spiccano nel diritto penale le forme dell'amnistia e dell'indulto sul versante pubblico e la remissione della querela sul versante privato; nel diritto civile, invece, l'istituto principale sembra essere quello della remissione del debito. Alle dettagliate analisi di Silvi si potrebbe forse aggiungere che anche altri importanti istituti giuridici sono collegati con il tema del perdono, primo fra tutti la prescrizione¹³.

¹¹ Cf F. STELLA, *Giustizia e modernità. La protezione dell'innocente e la tutela delle vittime*, Giuffrè, Milano 2003, 481-514.

¹² M.Q. SILVI, *Struttura giuridica del perdono*, Franco Angeli, Milano 2004, 40.

¹³ Non per nulla importanti riflessioni filosofiche sul tema del perdono considerano il rapporto imperdonabile-imprescrittibile come uno degli snodi teorici più interessanti per parlare del perdono. Cf J. DERRIDA, *Perdonare*, Raffaello Cortina, Milano 2004, 33; A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004, 131-192.

5. Implicazioni generali del perdono giuridico

Non è certo questo il luogo per dare conto nel dettaglio della diversità dei diversi istituti giuridici nei quali si incarna l'esperienza umana del perdonare. Non si può, tuttavia, nascondere la povertà della concezione giuridica del perdono, che si riduce a una mera rinuncia, a un vero e proprio «lasciar perdere» le ragioni che pure si sarebbero potute fare valere, senza dare conto della ricchezza umana del fenomeno «perdono». Eppure, d'altra parte, occorre riconoscere come questo tratto messo in luce dal diritto, benché forse non sia quello definitivo, resta ciononostante imprescindibile e rappresenta comunque l'aspetto, forse più esterno, ma per questo più visibile.

Nel contempo il diritto mette davanti agli occhi una seconda evidenza: il trascorrere del tempo orienta inesorabilmente verso dinamiche oggettive di perdono. Con il tempo la pena è espiata, o comunque si estingue; una volta risarcito il danneggiato, i rapporti tornano, almeno sul piano giuridico e formale, di parità; le varie azioni che possono essere intraprese (e dunque opposte con la forza a chi non riconosce il diritto corrispondente) se non vengono esercitate nel tempo consentito si estinguono. La partita dunque tra pena e perdono, almeno nel campo oggettivo del diritto, nell'immediato vede vincitrici le dinamiche penali, ma sulla lunga distanza queste devono cedere inevitabilmente il passo a una ricomposizione paritaria, cioè al perdono¹⁴. Altra questione è certo quella delle intenzioni o delle disposizioni soggettive delle parti in causa, ma questo aspetto, del tutto decisivo nella vita quotidiana e nella esperienza comune, resta di necessità estraneo al mondo del diritto.

II. LE PROVOCAZIONI DELLA FILOSOFIA

Il campo del diritto ci ha illustrato alcune dinamiche, forse superficiali, ma certo imprescindibili per intendere il perdono e la pena. Su questi temi, sia recentemente che nella storia del pensiero, sono state scritte numerosissime pagine di carattere filosofico, alla ricerca dei fondamenti e delle direttrici profonde di questi fenomeni profondamente umani, dei loro rapporti reciproci e delle questioni di ordine più generale che esse sollevano. Non abbiamo certo la pretesa di

¹⁴ Cf L. EUSEBI - A. ACERBI, *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

renderne conto qui in poche righe. Per questo mi limiterò a raccogliere alcuni degli spunti più recenti, su due temi principali: le finalità della pena e del perdono e le connessioni reciproche.

1. *Perché punire?*

La domanda sul senso della pena ha occupato (e continua ad occupare) la filosofia e l'esito di tale ricerca è, come spesso capita, multiforme. Lo dimostra con tutta evidenza la sterminata bibliografia circa le teorie della pena, nessuna delle quali riesce ad imporsi e, anzi, ciascuna delle quali denuncia inesorabilmente i limiti delle altre, con elisione reciproca.

Con grande semplificazione, si possono distinguere due orientamenti fondamentali: quello retributivo e quello preventivo. Secondo l'orientamento retributivo si punisce semplicemente perché è doveroso, con riguardo ad un ordine che si assume violato e deve quindi essere restaurato. Un tale orientamento ha indubbiamente il pregio della tensione ideale alla giustizia (e agli ideali filosofici e/o religiosi che lo sorreggono), ma si rivela immediatamente ambiguo quando tale giustizia deve poi essere necessariamente dispensata dagli uomini, e oltretutto nelle sue forme più lineari, ma per questo più radicali, si rivela disumano. Si pensi alla figura di Kant, uno dei più limpidi esponenti della teoria retributiva: a suo giudizio anche in uno Stato che fosse sul punto di sciogliersi, si avrebbe comunque il dovere di giustiziare prima l'ultimo assassino rimasto in carcere¹⁵. L'orientamento retributivo, per lungo tempo prevalente, sembra ormai cedere il passo, anche se di fatto continua ad esplicitare un ruolo fondamentale pure nelle legislazioni che espressamente se ne vogliano allontanare.

Un altro orientamento riscuote oggi maggiori consensi, la cosiddetta teoria preventiva: si punisce per prevenire conseguenze ulteriori e cioè per scongiurare nuove offese, sia anzitutto isolando il colpevole

¹⁵ «L'uomo deve essere trovato passibile di punizione, prima ancora che si possa pensare di ricavare da questa punizione qualche utilità per lui stesso o per i suoi concittadini. [...] Se un popolo abitante un'isola si decidesse a separarsi e a disperdersi per tutto il mondo, l'ultimo assassino che si trovasse in prigione dovrebbe prima venir giustiziato, affinché ciascuno porti la pena della sua condotta e il sangue versato non ricada sul popolo che non ha reclamato quella punizione: perché questo popolo potrebbe allora venir considerato come complice di questa violazione pubblica della giustizia» (I. KANT, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma - Bari 1964, 164).

che viene messo nella condizione di non nuocere nuovamente (finalità preventiva speciale), sia lanciando un monito alla collettività, attraverso la punizione del colpevole, che viene così dissuasa dal commettere simili azioni (finalità preventiva generale). Consideriamo brevemente ciascuna delle due posizioni. L'orientamento specialpreventivo è finalizzato a che quel determinato offensore non abbia più a commettere la stessa – o simili – azioni dannose. La teoria è suggestiva, ma presenta gravi problemi: la pena si rivela inevitabilmente inadeguata allo scopo, cioè la neutralizzazione del reo (che egli cioè non abbia più a nuocere). Infatti, affinché l'istanza specialpreventiva sia rigorosamente adempiuta, si richiederebbero pene il più possibile lunghe e tendenzialmente indeterminate (chi può mai ragionevolmente garantire che l'offensore non tornerà a compiere gli stessi atti?), ma così facendo la teoria specialpreventiva si trova in naturale conflitto con la teoria retributiva (che chiede che la pena sia esattamente commisurata e proporzionata all'offesa). Ma si potrebbe dire anche l'opposto: talvolta appare chiaro che l'offensore ha commesso una pur gravissima azione, ma spinto da particolare congiuntura verosimilmente irripetibile, ma allora, venendo meno l'esigenza preventiva, dovrebbe cessare anche quella punitiva? O il delinquente che si trovi in condizioni fisiche o di età che con ragionevole certezza non gli permettono più di essere pericoloso, se ne dovrebbe concludere per l'impunità, essendo ormai venuta meno l'esigenza preventiva?

Tuttavia neppure l'orientamento generalpreventivo è esente da ambiguità: la finalità della punizione è infatti la prevenzione di crimini futuri nell'ambito della società in generale, fungendo appunto da deterrente. Anzitutto, alla moderna coscienza personalistica ripugna l'idea che l'individuo venga per così dire sacrificato a favore della società, secondo il motto «punirne uno per educarne mille». In secondo luogo non è affatto scontato il nesso punizione-deterrenza. Come dimostrano studi e statistiche, non è affatto provato che un rigore maggiore nell'applicazione della pena conduca ad un abbattimento della criminalità¹⁶.

Resterebbe da analizzare, infine, un ulteriore atteggiamento, e cioè la finalità risocializzatrice o educativa della pena. Tale orientamento, scolpito addirittura nella Costituzione italiana e di altri paesi, si scon-

¹⁶ Studi condotti in area americana hanno dimostrato che la reintroduzione della pena di morte non ha avuto un effetto deflattivo sul tasso di criminalità: W. BOWERS - G. PIERCE, «Deterrence or brutalization: what is the effect of executions?», *Crime and delinquency* 26/4 (1980) 453-484.

tra tuttavia anch'esso con difficoltà rilevanti. Anzitutto non è chiaro perché si debba escludere (o recludere, che è la stessa cosa) colui che invece si vuole risocializzare (cioè includere). Senza contare, poi, che l'obiezione più forte è data dall'effettiva realtà carceraria, anche quella dei paesi che più si proclamano civili: la pena, nonostante tutte le dichiarazioni di principio (che, anzi, in questo caso suonano addirittura come mistificazione o come tentativo di chiudere gli occhi su di una realtà dolente attraverso un cambio di etichette) resta fondamentalmente afflittiva. La teoria risocializzatrice, semmai, rappresenta una potente denuncia dei limiti intrinseci della logica penale e lancia un appello verso esigenze ulteriori, di tipo filosofico o religioso, che appunto fanno fatica a trovare concretizzazione nel campo giuridico.

Non appare dunque del tutto paradossale affermare che la riflessione filosofica circa la pena offre certo diversi tentativi di razionalizzazione, ma essi finiscono non già con l'integrarsi, quanto piuttosto con l'elidersi a vicenda, dal momento che le finalità retributive, special o generalpreventive si rivelano contraddittorie l'una con l'altra e ciascuna insufficiente.

2. *Tempo, pena e perdono*

La riflessione filosofica contemporanea, tuttavia, ha illuminato un interessante snodo che aiuta a rischiare le problematiche del perdono e della pena, e cioè il legame con il fattore tempo¹⁷. La pena ha di mira anzitutto il passato ed è tutta impennata sull'accertamento del fatto criminoso da perseguire. Da questo accertamento la vittima cerca il riconoscimento delle proprie ragioni (*rectius* il riconoscimento del torto subito), la società da tale sguardo rivolto al passato cerca un ammonimento per tutti i consociati (tesi generalpreventiva) o almeno l'individuazione e la neutralizzazione del colpevole (tesi specialpreventiva), in ogni caso nella volontà di avere un presente e un avvenire migliori e più sicuri. L'attenzione al passato, a quello che è accaduto (che non per nulla viene continuamente evocato, narrato e provato nei vari procedimenti giudiziari) è il tratto distintivo della pena. Da tale sguardo rivolto all'indietro cerca per così dire una compensazione impossibile: frequentemente da parte della vittima insieme al desiderio di giustizia – o qualche volta di vendetta – si accompagna l'amara constatazione che nulla potrà restituire quanto è

¹⁷ Cf J. DERRIDA, *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, 47.

stato tolto. La pena, in definitiva, rappresenta un'attenzione ossessiva, a volte un vero e proprio accanimento sul passato, nell'impossibile tentativo di riportare indietro le lancette della storia, o almeno per avere un presente e un futuro diversi.

Anche il perdono è profondamente legato al trascorrere del tempo. Il cenno che abbiamo fatto all'istituto giuridico della prescrizione lo rivela in modo evidente: con il passare degli anni l'ordinamento chiede che le tensioni non siano perpetuate all'infinito, e la stessa pena per così dire si ritrova smussata. Ma è sufficiente riferirsi alla coscienza popolare per cui il tempo è medico e, in ogni caso, occorre trovare un ordine nuovo, un assetto diverso che tenga conto della forza – anche del tutto ingiusta – dei fatti intervenuti, e, come si dice, «farsene una ragione». Il perdono è allora strutturalmente rivolto al futuro, alla possibilità nuova che viene concessa anzitutto a se stessi (di non vivere più prigionieri del passato che ossessivamente viene rievocato e qualche volta ingigantito, alla ricerca di nuovi particolari dei torti subiti) e quindi all'offensore: attraverso la concessione di fiducia che gli viene fatta, implicitamente si crede che egli possa essere diverso e agire altrimenti da come ha fatto. Tuttavia anche la fiducia e lo sguardo al futuro del perdono si rivelano, per così dire, impossibili: cosa autorizza a sperare che le cose andranno diversamente – sia per l'offeso che per l'offensore – quando le premesse scritte nel passato (e cioè l'offesa) vanno in un'altra direzione? Il perdono, per così dire, non segue l'ordine naturale delle cose, introduce un principio di novità che va contro la logica che vorrebbe che i fatti successivi siano la prosecuzione delle premesse scritte nel passato.

Dunque sia la pena che il perdono, l'una rivolta al passato e l'altro al futuro, appaiono impossibili, anche se a diverso titolo. L'impossibilità della pena è per così dire assoluta, visto che nulla potrà mai effettivamente restituire lo *status quo antea*, e ci si accontenta quindi di un surrogato, certo non inutile: il risarcimento per equivalente e l'accertamento dei fatti, a favore della vittima. L'impossibilità del perdono è il suo carattere di novità che introduce nella storia, la scommessa che il futuro possa essere diverso dal passato (anche quando l'esperienza spesso suggerisce il contrario) ed ha ampi tratti che lo avvicinano all'atto di fede, alla promessa e alla novità che esso contiene, ma anche alla sua impossibilità di essere afferrato come una conquista (nessuno sarà mai certo di riuscire a dimenticare davvero e tanto meno si avrà certezza che l'offensore non nuocerà nuovamente).

III. IL DISCORSO TEOLOGICO: PENA E PERDONO DAVANTI A DIO

Pena e perdono occupano un posto di rilievo nella riflessione teologica. Essi infatti, oltre ad essere snodi cruciali dell'esperienza umana, gettano luce anche sul rapporto tra Dio e gli uomini e toccano alcune delle pagine più provocatorie e incisive dell'insegnamento di Gesù e della Bibbia in generale.

1. Pena e perdono: contro il manicheismo

Abbiamo già avuto modo di constatare una inseparabilità (a livello sia giuridico che filosofico) del discorso sulla pena e sul perdono. Ci si potrebbe allora chiedere quale aspetto del mistero di Dio sia da essi evocato. Si potrebbe rispondere che la pena e il perdono esprimono la radicale differenza e inconciliabilità di Dio con il male. Da un punto di vista teologico pena e perdono sono due modalità differenti attraverso le quali il male viene tolto: o tramite una opposizione vittoriosa e schiacciante – la pena – o tramite la conversione nel bene, cioè il perdono¹⁸. In altre parole la polarità tra perdono e pena è la negazione del manicheismo: la storia non è il campo di battaglia entro cui si combattono un principio buono e uno cattivo, per cui l'uomo si troverebbe per così dire in mezzo alla lotta e, a seconda della prevalenza di un principio o dell'altro, compirebbe scelte buone o cattive. In questo modo non ci sarebbe necessità né di una punizione né di un perdono, dal momento che le scelte dell'uomo non sarebbero a lui imputabili, ma solo il riflesso di un conflitto più ampio. La fede nell'unico Dio, fonte della bontà, da una parte esalta la libertà dell'uomo, mettendolo davanti alla responsabilità personale delle proprie scelte, e dall'altra chiede che questo male riveli tutta la sua inconsistenza, soccombendo inevitabilmente e definitivamente davanti a Dio nella forma del perdono o in quella della pena, confermando così l'unicità e assoluta bontà di Dio.

¹⁸ Alla medesima conclusione, pur da un punto di vista differente, approda anche H. Arendt: «Oggi il mio parere è che il male non sia mai radicale, che sia solo estremo, e che non possieda né profondità né dimensione demoniaca. Esso può invadere tutto e devastare il mondo intero. [...] Esso sfida il pensiero, come ho detto, perché il pensiero cerca di attingere alla profondità, di pervenire alle radici, e dal momento in cui si occupa del male, viene frustrato perché non trova niente. È qui la sua banalità. Solo il bene ha una profondità e può essere radicale» (H. ARENDT, *Due lettere sulla banalità del male*, I sassi nottetempo, Roma 2007, 36-37).

A tale riguardo la riflessione di Anselmo di Aosta (1033-1109), soprattutto quella sviluppata nel *Cur Deus homo*, appare particolarmente illuminante. In un tempo in cui la salvezza offerta da Gesù veniva interpretata sullo sfondo della lotta tra Dio e il diavolo (la cosiddetta teoria dei diritti del demonio¹⁹), Anselmo fa piazza pulita di tutte le controfigure e, anche davanti allo scandalo del male, pone gli attori della partita l'uno davanti all'altro: Dio e l'uomo. Circa il tema del male e del peccato, Anselmo ne considera anzitutto la gravità, proprio perché sembrano contenere un disordine insanabile e una smentita diretta alla bontà di Dio. In secondo luogo, alla ricerca di una soluzione, l'*impasse* tra pena e perdono è chiaramente delineata:

È impossibile che Dio perda il suo onore. Infatti o il peccatore spontaneamente dà quello che deve, o Dio se lo prende anche se quello non vuole. Infatti o l'uomo con spontanea volontà offre a Dio la dovuta sudditanza sia non peccando sia soddisfaccendo al peccato, o Dio se lo sottomette anche contro sua voglia, castigandolo; così si manifesta come suo Signore, mentre l'uomo si rifiuta con la volontà di riconoscerlo tale. Abbi dunque per cosa certissima che senza soddisfazione – cioè senza spontanea soluzione del debito – né Dio può lasciare il peccato impunito, né il peccatore può raggiungere la beatitudine (*Cur Deus homo*, I, 14.19).

Non ci interessa ora accompagnare Anselmo nell'argomentazione che vedrà, come è noto, nell'Uomo-Dio la soluzione. Preme invece sottolineare la lucidità dell'alternativa: o pena o perdono. Proprio perché esiste un unico ordine, quello di Dio, e un'unica salvezza, la comunione con Lui, il perdono si rivela come la nuova inclusione in

¹⁹ Propugnata dalla Scuola teologica di Laon, essa vedeva nel peccato originale un cambio di sovranità: l'uomo, disobbedendo a Dio, veniva da questi consegnato alla signoria del demonio che poteva quindi legittimamente esercitare sull'uomo i corrispondenti diritti (e di qui tutta la tragicità e la pesantezza della vita dell'uomo, una vita appunto da schiavi di un padrone terribile). Per salvare l'uomo e strapparli da tale dominio esercitato (pur legittimamente) dal diavolo, Dio ha scelto di assumere la forma di uomo, cosicché il demonio, esercitando (questa volta illegittimamente) i suoi diritti anche sull'Uomo-Dio, si è così ingannato ed ha infranto la legittimità del suo dominio sull'uomo. La debolezza della teoria è del tutto evidente (basti pensare alla riduzione dell'Incarnazione del Verbo ad un *escamotage*, al fine di ingannare il demonio). Tuttavia tale teoria si era radicata in modo estremamente tenace nell'immaginazione popolare, proprio perché permetteva una rappresentazione della storia in termini drammatici (una perenne lotta tra il Bene e il Male, tra Dio e il demonio). Anselmo spazza via questa teoria pur suggestiva, mettendo Dio e l'uomo in contatto diretto, anche riguardo al problema del male (cf R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta: ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998). Forse si potrebbe osservare che anche la moderna *renaissance* dell'attenzione riservata al demonio potrebbe nascondere qualche tratto manicheo non del tutto purificato e qualche forma di deresponsabilizzazione dell'uomo.

quest'ordine, di cui la remissione del peccato è immediata conseguenza. Al contrario la pena rappresenta la conferma *sub contrario* dell'unicità dell'ordine divino, al di fuori del quale appunto nulla consiste. L'alternativa perdono o pena, teologicamente parlando, si rivela essere quella della possibilità di una nuova inclusione del peccatore nell'ordine da cui egli si è tolto, e la pena invece la ratifica di tale esclusione. Inclusione ed esclusione rappresentano dunque le coordinate teologiche del perdono e della pena.

2. Inclusione ed esclusione nell'Antico e nel Nuovo Testamento

Sarebbe interessante, ma certo impossibile in questa sede, ripercorrere l'insegnamento biblico sul perdono e sulla pena. Vorrei tuttavia fissare l'attenzione su qualche tratto saliente, utile alla prosecuzione della nostra indagine.

L'Antico Testamento presenta in modo descrittivo la convinzione di fede che chi sta dalla parte di Dio ne sperimenta la forza e la vittoria e chi al contrario gli si oppone incontra sconfitta e morte. La tesi è sviluppata in modo certo molto differenziato (personale o collettivo, immanente o dopo la morte) e solitamente viene descritta come teoria retributiva. Occorrerebbe sottolineare però che l'aspetto retributivo è solo una conseguenza e può addirittura oscurare il dato principale della fedeltà a (e soprattutto fedeltà di) Dio. Parlare infatti di retribuzione significa mettere al centro il retribuito, e indagare cioè gli effetti sull'uomo. Essi, tuttavia, rimangono effetti, risiedendo al contrario la causa nella fedeltà a (e fedeltà di) Dio: grazie a Lui c'è promessa e vita; lontano e contro di Lui, perdizione.

Il Nuovo Testamento è in perfetta continuità con questa prospettiva: l'insegnamento di Gesù, soprattutto quello delle cosiddette parabole del Regno, evidenzia questa convinzione. E, coerentemente, l'annuncio postpasquale dei discepoli è chiaro nell'affermare che non c'è possibilità di salvezza all'infuori del nome di Gesù (At 4,12).

Per quanto riguarda in particolare la pena, se essa viene intesa come lo stato di esclusione dalla comunione con Dio, essa ha gli stessi tratti nell'Antico e nel Nuovo Testamento, ed è confermato dal fatto che il materiale utilizzato dal Nuovo Testamento per descrivere tale condizione, non solo è in continuità, ma è spesso direttamente atinto dall'Antico Testamento.

Circa il perdono, la diversa configurazione nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento dipende certamente dal diverso modo di

intendere la possibilità e le modalità della inclusione²⁰. In ogni caso sia Antico Testamento che Nuovo Testamento convengono nell'intendere il perdono come la possibilità di una nuova inclusione anche di fronte al peccato. L'Antico Testamento, tuttavia, specie nella testimonianza profetica, esprime il disagio per il fatto che nonostante Dio resti fedele, il popolo (o il singolo israelita o ancora ogni uomo) non mantengono fede a questa relazione, nonostante il ripetuto intervento di Dio, di perdono e di beneficio:

Ecco verranno giorni nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore (Ger 31,31).

Di fronte alla constatazione della strutturale infedeltà del popolo, i profeti promettono un intervento di Dio radicale, ri-strutturante, un intervento nel quale Dio si prende carico non solo della fedeltà alla sua parola (fedeltà che non è mai venuta meno né mai lo sarà), ma anche di quanto l'uomo dovrebbe attuare per rimanere in tale relazione. Attraverso la promessa del perdono, specificata nel senso che la legge sarà «nel cuore», senza dunque bisogno di un insegnamento o di una costrizione esteriore perché possa essere adempiuta, Dio si prende cura del fatto che l'uomo risponda e possa permanere in tale relazione:

Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato (Ger 31,33-34).

Analogamente Ezechiele, in un contesto in cui è rimarcata la ripetuta e scandalosa (agli occhi dei pagani) infedeltà di Israele, annuncia un intervento radicale di Dio, che non solo perdonerà al popolo i suoi peccati e lo riporterà nella sua terra, ma darà un cuore nuovo, capace di vivere nell'alleanza:

Io agisco non per riguardo a voi, gente d'Israele, ma per amore del mio nome santo, che voi avete disonorato fra le genti presso le quali siete andati. Vi darò

²⁰ Differenti, ovviamente, sono le modalità attraverso le quali si realizza la «inclusione»: per l'Antico Testamento attraverso l'appartenenza al popolo di Israele, e la conseguente fedeltà all'alleanza, in particolare alle parole della Legge, anche come interpretate dai profeti e dagli scritti sapienziali. Per il Nuovo Testamento ciò si realizza attraverso la persona di Gesù Cristo e l'opera dello Spirito Santo, che, in ogni caso, è riferita a Cristo.

un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi (Ez 36,22.26-27).

Il Nuovo Testamento vive della certezza che tale opera di rinnovamento definitivo e strutturale non è solo promessa, ma attuata nel mistero pasquale²¹. Esso è certo (ma non solo) perdono dei peccati commessi, quanto più radicalmente la possibilità stessa per il discepolo, in Gesù Cristo e nell'opera dello Spirito, di avere accesso al mistero di Dio e possibilità di vivere una vita nuova. Tale è la «via nuova e vivente» (Eb 10,20) aperta da Gesù, e il significato universale della sua Pasqua, unica e assoluta via di salvezza, di cui il perdono dei peccati rappresenta un segno.

3. Il problema teologico dell'inferno

L'unicità, la definitività e l'universalità di Gesù Cristo sono dati pacificamente ritenuti dal Nuovo Testamento e dalla tradizione della Chiesa. Tale confessione di fede, tuttavia, si scontra anzitutto con il fatto che la vita dei discepoli di Gesù, pure definitivamente segnata dalla Pasqua, è tentata di vivere in modo difforme. Paolo avverte la comunità dei Galati che la libertà dello Spirito può diventare il pretesto «per vivere secondo la carne» (Gal 5,13). Il problema, certo grave e urgente sotto il profilo pratico delle comunità cristiane, può tuttavia essere compreso a livello teorico, dal momento che la dimensione temporale e l'inevitabile contrazione storica della libertà dell'uomo può appropriarsi (o allontanarsi) dalla definitività dell'evento pasquale solo attraverso la progressione storica. In questa distensione cronologica trovano quindi spazio sia la struttura ecclesiale sia la prassi sacramentale, tese tra la definitività dell'evento storico di Gesù e l'attesa della sua manifestazione definitiva, sotto l'azione dello Spirito. E dunque anche una condotta peccaminosa dell'uomo non si rivela una sconfitta della salvezza offerta in Cristo, dal momento che essa non è definitiva e ben può essere recuperata.

A livello teorico il problema è invece altrove, e più precisamente nel conciliare l'universale e definitiva salvezza offerta da Cristo con il dato, pure concordemente e ampiamente attestato nel Nuovo Te-

²¹ Emblematiche al riguardo le parole di Gesù sul calice nella cena pasquale che accennano esplicitamente alla «nuova alleanza» (Lc 22,20).

stamento, della possibilità della perdizione definitiva per l'uomo. Come è stato perspicuamente osservato,

non possiamo fare a meno di stupire davanti alla gelida indifferenza della teologia con cui essa relega alla perdizione eterna una parte della creazione pur destinata a raggiungere Dio e non riscontra in tutto ciò una possibilità di perdita per la gloria di Dio, nella presunzione che la divina giustizia viene alla fine glorificata in questa parte perduta del mondo altrettanto bene che nella parte salvata²².

4. *La pena come autoesclusione*

La trasposizione su Dio della categoria di pena, soprattutto nella sua dimensione eterna dell'inferno, a livello teologico è assai problematica. Anzitutto le categorie interpretative che l'uomo ha elaborato circa la pena non reggono se applicate immediatamente a Dio: evidente l'assenza di ragioni preventive (che il peccatore cioè non compia le medesime azioni) e difficoltosa la prospettiva retributiva pura, dal momento che tale teoria parte da una lesione (cioè il torto perpetrato) della quale il danneggiato chiede di essere risarcito, al fine di non essere sminuito, né nel patrimonio, né nella sua dignità. La teoria retributiva pura, paradossalmente, porterebbe ad enfatizzare il peccato e a denunciare la diminuzione subita da Dio, che verrebbe moralmente equilibrata solamente dalla pena inflitta. Se invece si considera, nella linea di quanto si diceva poco sopra, che la pena deve essere intesa teologicamente come l'esclusione dall'unico ordine, cioè la vita e la salvezza che conseguono dalla comunione con Dio in Cristo, diventa possibile pensare l'inferno come la presa d'atto da parte di Dio del rifiuto di entrare nella salvezza pure offerta.

Sotto questo profilo appare del tutto condivisibile la prospettiva offerta dal Catechismo della Chiesa cattolica, che lascia cadere la categoria di «pena» nella definizione dell'inferno, per parlare invece di «autoesclusione» del peccatore²³. L'alternativa spesso citata tra

²² H.U. VON BALTHASAR, *L'ultimo atto* (= *Teodrammatica* 5), Jaca Book, Milano 1985, 163.

²³ «Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio, significa rimanere separati per sempre da lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola "inferno"» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992, n. 1033, p. 274). È pur vero che il successivo n. 1035 utilizza l'espressione «pene dell'inferno», ma in senso descrittivo e non tecnico, a tal punto che lo stesso numero ritiene subito di precisare che «la pena principale dell'inferno consiste nella separazione eterna da Dio, nel quale soltanto l'uomo può avere la vita e la felicità per le quali è stato creato e alle quali aspira», confermando dunque che la prospettiva corretta per un discorso cristiano sul-

giustizia e misericordia divina si rivela allora un falso problema, quasi si dovesse stabilire se Dio sia più buono o più giusto e quali mai debbano essere le proporzioni (posto mai che possa avere un senso un tale discorso), dal momento che Dio è unicamente ed infinitamente buono²⁴: ma proprio perché la sua bontà è il tutto, al di fuori di essa c'è esattamente il nulla, cioè il dramma del fallimento e della non consistenza.

Sempre a questo riguardo deve essere osservato come l'inferno non presidia tanto l'onore di Dio (che appunto avrebbe bisogno di una tutela penale per essere tale e non subire smentite), quanto invece la consistenza della libertà dell'uomo, che non viene ridotta (assorbita, piegata) dalla grazia che pure a tutti viene offerta. In altre parole, l'inferno esprime teologicamente il dato che la libertà dell'uomo ha una consistenza, anche eterna, e non è solo passiva davanti all'offerta di grazia. O, reciprocamente, si potrebbe affermare che la grazia di Cristo, senza nulla togliere alla sua efficacia e universalità, deve tuttavia essere accolta, e che il perdono, a tutti indistintamente concesso, è una forma di offerta che chiede tuttavia libera accoglienza per essere effettivo nella storia dell'uomo. L'inferno, in altre parole, ricorda all'uomo la tragica e reale possibilità di negarsi all'amore di Dio (che ciò nonostante resta tale e con un'apertura universale). Un'ulteriore precisazione deve tuttavia essere aggiunta al fine di precisare il quadro: la libertà dell'uomo è storica, nel senso che si attua e si definisce nell'arco della storia. Per questo, seguendo la condanna della dottrina dell'apocatastasi (Dz 211), deve essere rifiutata la possibilità di una conversione dopo la morte e dunque la posizione di accoglienza o di rifiuto del perdono universalmente offerto sono decisi nella vita storica di ognuno.

Infine resta una domanda, che tuttavia non è quella decisiva: è di fatto possibile negarsi in modo radicale all'amore di Dio universalmente offerto nella forma del perdono? La testimonianza delle Scritture parla senza dubbio di una possibilità reale. Se tuttavia ci si spinge fino a volere sapere se questa possibilità per alcune persone sia divenuta realtà e quante siano queste persone, la domanda perde di

l'inferno è l'insistenza sull'unicità dell'ordine della salvezza operata da Cristo e sulla radicale e intrinseca inconsistenza di ogni opposizione ad esso.

²⁴ Oltre che, ovviamente, giusto. Ma in Lui giustizia e bontà appunto coincidono, dal momento che la «giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo» (Rm 3,22) risulta essere appunto la giustificazione, e cioè anche il perdono offerto all'uomo (cf Rm 3,25).

senso, dal momento che finché c'è storia per definizione non è stato pronunciato il giudizio²⁵.

IV. UN SECONDO DISCORSO TEOLOGICO: PENA E PERDONO TRA GLI UOMINI

Sempre a livello teologico, occorre osservare come i temi del perdono e della colpa non riguardino solamente la relazione verticale Dio-uomo, ma anche quella orizzontale uomo-uomo. Numerose parole di Gesù vi sono dedicate, a partire dall'insegnamento del discorso della montagna (Mt 5-7).

Occorre anzitutto osservare la profonda relazione, più volte attestata, che intercorre tra il perdono di Dio e il perdono che i discepoli sono invitati a praticare a loro volta, al punto da essere scolpita nella stessa preghiera del Padre nostro e da formare oggetto di specifico insegnamento di alcune parabole²⁶. Il perdono offerto da Dio senza misura deve essere il fondamento per il perdono reciproco, così come nel perdono fraterno si incontra la certezza dell'amore di Dio. E per converso Gesù ha ammonito che un atteggiamento di opposizione (rassomigliante alla struttura fondamentale della pena) con gli uomini, ha conseguenze anche nella relazione con Dio²⁷.

1. Opposizione e inclusione nell'insegnamento di Gesù

È assai più facile trovare nelle pagine del Vangelo insegnamenti circa il perdono piuttosto che riguardo la pena. E tuttavia nessuno offrirebbe una descrizione di Gesù come di un uomo debole o remissivo. Se tuttavia teniamo presente una definizione ampia di pena e di perdono (come la reazione – di opposizione o di inclusione – davanti al male) dobbiamo ammettere che Gesù non si è arreso davanti all'ingiustizia e al peccato e anzi ha ben impersonato l'incompatibilità tipica del binomio pena/perdono. Sia nelle forme più quotidiane che nelle dimensioni più radicali egli ha indubbiamente lot-

²⁵ Nel senso che la libertà storica dell'uomo è incompatibile con, e perciò non può conoscere, la situazione di eternità introdotta dal giudizio definitivo di Dio. Non stiamo tuttavia negando che, dopo la morte, *mox* e *statim* (Dz 1000) ciascun uomo entri nella situazione definitiva e trovi il giudizio di Dio, ma appunto tale situazione resta ai viatori inconoscibile.

²⁶ Ad esempio Mt 18,23-35.

²⁷ Lc 6,37.

tato contro il male, sia nella forma dell'opposizione che in quella dell'inclusione. L'opposizione è direttamente percepibile nella guarigione delle malattie, nella cacciata dei demoni, nelle dure parole sullo scandalo nei confronti dei più piccoli, nelle prese di posizione a favore del debole e dell'escluso. Tale opposizione, tuttavia, non assume quasi mai la forma dell'intervento fisico (pensiamo ai tavoli dei cambiavalute rovesciati nel tempio), ma per lo più si manifesta come un'autorità²⁸ che sovrasta e impedisce al male di esplicarsi²⁹, o che ne denuncia la fragilità intrinseca e il disfaccimento inevitabile³⁰.

Occorre tuttavia ammettere con franchezza che dall'insegnamento complessivo dei Vangeli la semplice opposizione non rappresenta la soluzione al problema del male, quasi che perpetuando una forza opposta a quella dell'aggressore si possa trovare un equilibrio duraturo. Al contrario emerge la carica innovatrice dell'insegnamento sul perdono.

2. Colui che perdona: dall'opposizione all'inclusione

Il discorso sul perdono può essere affrontato sia dalla parte della vittima che da quella dell'offensore. Dal momento che il perdono è anzitutto un atto di colui che è stato offeso, pare opportuno cominciare da qui.

È difficile identificare nel Vangelo, generalmente parlando, un tratto distintivo del perdono. Ciascun evangelista e forse ciascuna pericope ne offrono spaccati differenti. In precedenza, riguardo al diritto, abbiamo visto come l'aspetto di non-opposizione fosse quello prevalente (si diceva un «lasciar perdere»). Certamente questo tratto è rinvenibile anche nelle parole di Gesù³¹, tuttavia non è il tratto distintivo, o comunque non è il punto prospettico e la meta ultima. Gesù infatti non parla soltanto di un «lasciar perdere», di modo che ognuno possa tornare alle proprie occupazioni mettendo tra parentesi l'offesa subita e dimenticandosi così anche dell'offensore. Il suo linguaggio iperbolico mostra al contrario che lo scopo resta quello di una relazione che deve continuare nonostante l'evento occorso e anche al prezzo di nuove ferite:

²⁸ Mc 1,22.

²⁹ Cf Gv 8,3ss.

³⁰ Cf Mt 7,26; 26,52.

³¹ «Vi dico di non opporvi al malvagio» (Mt 5,39).

Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Da' a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle (Mt 5,38-42).

Nella plastica immagine dell'altra guancia da porgere, come nell'invito a non volgere le spalle, è evidente il richiamo ad una relazione che non si deve spezzare, nonostante la possibilità di subire nuove offese. E forse non è un caso che immediatamente al termine del discorso della montagna Matteo ci presenta l'episodio del lebbroso, emblema dell'isolato, della persona da cui (per ragioni certo nobili come un necessario cordone sanitario) la comunità doveva stare lontano. Gesù «stese la mano» (Mt 8,3), quasi a continuare l'insegnamento sul perdono³², sull'esempio di Dio che non rompe la solidarietà con nessun uomo, per quanto peccatore, mantenendo un'alleanza testimoniata persino nei ritmi della natura³³. L'evangelista Matteo racconta dell'opposizione di Gesù al male (nella forma dei demoni cacciati o delle guarigioni) come finalizzata a salvaguardare una relazione che il male aveva compromesso e che egli invece vuole ristabilire:

Venuta la sera, gli portarono molti indemoniati ed egli scacciò gli spiriti con la sua parola e guarì tutti i malati, perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: *Egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie* (Mt 8,16-17).

A prima vista non è immediatamente chiaro il nesso tra demoni e malattie da una parte e la citazione del profeta dall'altra: Gesù infatti non ha certamente preso su di sé le malattie di queste persone, né tanto meno i loro demoni. Egli tuttavia ha individuato le persone che il male (in tutte le sue forme, malattia compresa) aveva isolato e le ha ristabilite nella relazione con Dio e con i fratelli. Non per niente il tratto che più frequentemente appare scandaloso del comportamento di Gesù è proprio il rompere le barriere nei confronti del male³⁴. E questa assenza di barriere protettive, questa esposizione estrema diventa anche la consegna affidata ai discepoli, come pecore in mezzo ai lupi (Mt 9,16). Si può allora, forse non a sproposito, dire che il perdono predicato e testimoniato nella persona di

³² «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (Mt 7,44).

³³ «Perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 7,45).

³⁴ «Perché il vostro maestro mangia insieme ai pubblicani e ai peccatori?» (Mt 9,11).

Gesù, è proprio l'inclusione che esso realizza: il momento oppositivo, che spontaneamente rappresenta la prima reazione al male (anche per evitare che esso dilaghi), viene riletto e fatto evolvere da Gesù in termini di inclusione. L'evangelista Luca rilegge questa inclusione con una citazione del profeta Isaia che potrebbe rappresentare una chiave di lettura dell'intera passione³⁵. Mentre, d'altro canto, sorprende la reazione dei discepoli che ingenuamente intendono la battaglia decisiva in termini di opposizione, provocando la reazione di Gesù³⁶. Si potrebbe continuare sulla stessa linea, rintracciando nel dono pasquale dello Spirito il fondamento della nuova ed eterna relazione dell'uomo con Dio (Atti), oppure nella meditazione giovannea (che, forse, più di tutti ha approfondito il legame che grazie a Gesù si è stabilito tra Dio Padre e gli uomini) e che trova nel dono dello Spirito e nel conseguente potere di rimettere i peccati il proprio fondamento³⁷.

Certamente il perdono descritto dal Vangelo, pur incrociando diverse dinamiche efficacemente descritte dal diritto o indagate dalla riflessione filosofica, va ben oltre una mera rinuncia ad una facoltà legittima, e si staglia come un'azione non priva di forza. Tale azione si riflette anzitutto su colui che la compie, per cui il primo beneficiario del perdono offerto è colui che perdona. Gesù avverte anzitutto che colui che perdona a sua volta troverà perdono, e che tale perdono è testimonianza di un perdono che Dio stesso offrirà a colui che avrà agito così. Non si tratta solo di uno scambio alla pari, di un *do ut des*. Le sue parole contengono anzitutto il ritratto di una verità che abbiamo davanti agli occhi tutti i giorni: nella speranza di un futuro diverso che con il perdono offriamo all'offensore, è anzitutto offerta a noi stessi la possibilità di non restare avviluppati nelle paludi del risentimento. O, per converso, l'assenza di perdono si ritorce anzitutto contro chi non riesce a svincolarsi dal torto subito³⁸.

³⁵ «Deve compiersi in me questa parola della Scrittura: *E fu annoverato tra i malfattori*. Infatti tutto quello che mi riguarda volge al suo termine» (Lc 22,37). Cf P. TREMOLADA, «*E fu annoverato fra iniqui*»: Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997.

³⁶ «Ed essi dissero: "Signore, ecco qui due spade". Ma egli rispose: "Basta!"» (Lc 22,38).

³⁷ «Gesù disse loro di nuovo: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi"» (Gv 20,21-22).

³⁸ «Così come il perdono dà la capacità di andare al di là del momento del danno e di riguadagnare il futuro, allo stesso modo l'incapacità di perdonare da parte della

3. Colui che è perdonato: la forza strutturante dell'amore e la debolezza dell'offerta

Se il perdono offerto da Gesù può essere descritto come il contrasto e la vittoria sul male che si produce non nella forma dell'opposizione ma dell'inclusione, e dunque della relazione (fraterna e con Dio), occorre poi rivolgere lo sguardo anche sulla controparte, e cioè sull'offensore (nelle relazioni orizzontali) o peccatore (nella relazione con Dio).

Il Vangelo non si preoccupa di rintracciare le persone beneficate da Gesù: la gratuità scritta nell'atto stesso di perdonare lo impedisce di per se stessa, senza contare che talvolta è lo stesso Signore che congeda forzatamente coloro che erano stati perdonati (sanati, o comunque beneficati). Talvolta, però, soprattutto quando Gesù deve difendere colui che viene perdonato dalla perdurante esclusione cui viene sottoposto, oppure quando viene descritta una svolta radicale, come nei casi di Matteo o Zaccheo, abbiamo qualche illuminante spaccato.

Nell'efficace quadretto della peccatrice perdonata descritto da Lc 7,36ss, Gesù descrive l'azione del perdono in colui che lo riceve: «Le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco» (Lc 7,47). C'è un nesso biunivoco tra amore e perdono (le è perdonato perché ha amato, ma anche il reciproco: a chi si perdona poco ama poco), nel passato e nel presente (si notino i tempi differenti nelle due proposizioni), come a descrivere una legge universale. Gesù sembra affermare che il perdono ha una propria forza strutturante, perché colui che ne è oggetto diventa capace a sua volta di riesprimersi in termini di amore, nonostante i peccati e il male che gravano sul suo passato.

La circostanza non è isolata. Si potrebbero ripercorrere le vicende di Zaccheo e la vocazione di Matteo: si resta sorpresi dal fatto che il perdono e l'amore di Gesù non sono condizionati da qualche requi-

vittima le impedisce di avere un futuro. Non posso leggere la condizione contenuta nelle parole di Gesù [Mt 6,15: Se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe] se non in termini tragicamente descrittivi: non possiamo imporre agli altri di perdonare, possiamo però ammettere che la loro incapacità di perdonare può avere il tragico effetto di renderli prigionieri del passato e di comminargli una condanna di amarezza a vita. C'è talvolta forza e grandezza nel rifiuto di perdonare. [...] Ciò nonostante, resta il fatto che l'incapacità o il rifiuto di perdonare, benché legittimi sul piano morale, estendano al futuro il dominio del peccato, tanto da arrivare a regnare su una vita intera o sulla vita di un intero popolo» (R. HOLLOWAY, *Sul perdono*, Ponte alle Grazie, Milano 2004, 59-60).

sito previo; essi, al contrario, sono offerti con tutta abbondanza e gratuità. La reazione nell'interessato, in ogni caso, è del tutto sorprendente: la vita di questi uomini viene ripolarizzata, nonostante il peso delle scelte pregresse. E così avviene anche in Pietro pentito o nei discepoli dubbiosi.

Tuttavia l'effetto strutturante e conformante del perdono non è certo automatico. La narrazione evangelica descrive anche vicende che non giungono a buon fine: dalla sconsolata considerazione sulle città del nord irremovibili, al pianto su Gerusalemme, fino ad arrivare alla figura tragica di Giuda, che i Vangeli non temono di descrivere sempre come «uno dei dodici», quasi a significare l'irrevocabilità dell'offerta di elezione e di amore, ma anche la durezza nel non lasciare che questa offerta possa diventare una forma concreta di vita, come dimostra il drammatico epilogo.

La forza strutturante del perdono assume poi contorni universali nella vicenda pasquale, al punto da essere descritta come una nuova creazione. L'interpretazione evangelica³⁹, come l'esperienza apostolica⁴⁰, porta ad interpretare la croce e la risurrezione di Gesù Cristo come l'offerta universale di un perdono⁴¹ capace di riorientare la vita nel credente. Modellato sul perdono-amore di Gesù, anche il discepolo è invitato ad un analogo atteggiamento nei confronti dei fratelli⁴². Tale offerta, tuttavia, sia di Cristo che dei suoi discepoli, pur contenendo una radicale capacità conformativa, resta esposta alla debolezza strutturale dell'offerta, nel senso che resta in ogni caso condizionata all'accoglimento effettivo.

Si comprende allora perché, senza togliere nulla né all'universalità né all'efficacia del perdono di Cristo (e dei discepoli – e della Chiesa – che agiscono nel suo nome), esso possa restare per così dire «bloccato» dalla mancata accettazione del peccatore/offensore.

V. INTERAZIONI E PROVOCAZIONI RECIPROCHE

Abbiamo avuto modo di accostare brevemente il tema del perdono e della pena sotto diversi profili e già, in diversi casi, sono emersi collegamenti reciproci. Resta però da spendere una parola sugli

³⁹ Gv 12,32.

⁴⁰ Gal 2,20; Rm 5,8.

⁴¹ Rm 3,21-26.

⁴² Gv 15,12.

eventuali collegamenti sistematici tra questi differenti approcci. Il tema non è affatto facile: ciascun approccio, oltre alla propria peculiarità (fatta nel caso di un metodo di approccio diverso, spesso di un lessico e di un gergo differente) contiene un approccio globale del tutto differente: il diritto, ad esempio, ha di mira la migliore regolazione sociale, la filosofia pone le domande ultime circa il senso del punire e del perdono, la teologia legge tutto ciò in diretto riferimento a Dio. E tuttavia è chiaro che ci si sta riferendo alla medesima esperienza umana, pur sotto profili diversi.

Bernard J.F. Lonergan (1904-1984), filosofo, teologo ed economista canadese, partendo dalla constatazione che l'uomo riesce ad assommare diverse attività (sperimentali, intellettuali, morali e religiose) ha proposto un metodo di lettura che tenga conto di questi diversi livelli⁴³. L'aspetto più interessante risiede nel fatto che la lettura di Lonergan presenta e descrive proprio l'interconnessione tra questi differenti approcci. Lo specifico dell'uomo sarebbe dunque una qualità «cumulativa» per cui ciascun livello viene assunto e raffinato in quello posteriore (e così, ad esempio, dal piano sperimentale l'uomo è capace di trarre astrazioni e formulare idee). Il modello interpretativo offerto da Lonergan non si riduce tuttavia ad essere un distillato progressivo, attraverso cui ci si distaccerebbe via via dal piano materiale ed effettuale. Al contrario, esso chiede sempre di tornare al punto di origine per verificare i risultati acquisiti (e così, ad esempio, i modelli di lettura della realtà elaborati dalle attività logico-concettuali chiedono poi di essere riverificati – è infatti ben chiaro che non tutte le teorie, per quanto suggestive ed in sé coerenti, hanno poi un riscontro effettivo – ma soprattutto chiedono poi di essere assunte in scelte personali e in decisioni morali che, per quanto implicino un piano ancora più alto di quello logico, tuttavia hanno una ricaduta ed un'incidenza del tutto pratica).

Una simile prospettiva, pur con tutte le differenze del caso, potrebbe essere utile per istruire un discorso «cumulativo» riguardo la pena e il perdono. Il dato di fatto del sentimento primordiale di reazione a tutela della propria integrità non può certo essere ignorato nei passaggi ulteriori. Così come le indicazioni del diritto o le prospettive suggerite dalla filosofia. E nemmeno l'ambito teologico può sottrarsi.

Senza alcuna pretesa esaustiva, vorrei esemplificare qui alcune linee di provocazione e di interazione tra i diversi ambiti cui abbiamo accennato.

⁴³ B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001.

1. Dal diritto

Il diritto, come già accennavamo, ha la forza dei fatti. Esso rappresenta una regolamentazione della convivenza sociale del tutto visibile. Le sue dinamiche permettono anzitutto di offrire una oggettivizzazione di aspetti fondamentali di cui la riflessione ulteriore dovrà in ogni caso rendere conto.

Ma il contributo del diritto si può certo spingere oltre. Per esempio nello stesso lessico teologico sono presenti concetti che, un tempo mutuati dal diritto (e in quel contesto storico immediatamente intelligibili) ora sono diventati oscuri, vuoi perché nel frattempo il diritto è profondamente mutato, vuoi perché la stretta alleanza tra teologia e diritto tipica della *societas christiana* ora è definitivamente venuta meno. Riguardo al tema del perdono e della pena ci si potrebbe interrogare, ad esempio, sulla comprensibilità di un lessico tipicamente giudiziario riguardo al quarto sacramento: basti pensare a termini come confessione, assoluzione, accusa (dei peccati), penitenza (pena)... Oppure, in un tempo in cui la riflessione e la stessa pratica del diritto propugnano una concezione della pena (almeno nella teoria) sempre meno afflittiva e sempre più preventiva o risocializzante, quale messaggio viene veicolato dal discorso sulla pena eterna? Sotto questo profilo, come accennavamo, un'interessante rivisitazione è stata compiuta dal magistero recente che ha lasciato cadere la prospettiva di pena ed ha privilegiato quella di autoesclusione. Sempre a questo riguardo, altri ambiti potrebbero rappresentare interessanti zone di confronto, ad esempio in teologia morale. Tale disciplina, per lungo tempo influenzata e quasi modellata sul paradigma giuridico, ha da esso mutuato concetti per esprimere l'imputabilità delle azioni al soggetto. Nella classica triade per esprimere la sussistenza del peccato grave, le condizioni di imputabilità sono essenzialmente due: la piena avvertenza e il deliberato consenso. Il diritto penale, anche per l'invasività delle sue sanzioni, è andato con il tempo elaborando criteri di imputabilità molto più raffinati, ad esempio prevedendo una gradualità anche nell'imputabilità, o ancora esaminando il caso di conflitto di norme⁴⁴. Non si tratta certo di predi-

⁴⁴ Sotto questo ultimo profilo, solo per fare un esempio, è del tutto interessante quella che tecnicamente viene chiamata la distinzione tra cause di giustificazione (che tolgono cioè la stessa anti giuridicità dell'azione, che, pur restando astrattamente configurabile nelle previsioni della norma incriminatrice, tuttavia è facoltizzata da un'altra norma dell'ordinamento, e pertanto l'azione stessa non può essere conside-

care un ritorno della teologia al diritto, cosa del tutto impossibile dal momento che la prospettiva teologica è certamente più grande ed irriducibile alla normazione rigida del diritto. Si tratta solo di essere avvertiti che sono attualmente usati in teologia strumenti giuridici mutuati da un tempo ormai remoto, e che lo stesso diritto oggi ha dismesso o almeno molto affinato.

2. Dalla filosofia

Anche la riflessione filosofica è in grado di offrire preziosi spunti alla teologia. In modo particolare il tema della temporalità e il suo legame con il perdono e la pena, potrebbero aiutare a sviluppare un discorso teologico che aiuti a tracciare le tappe che, nella distensione temporale, portano da un atteggiamento oppositivo ad uno inclusivo. Spesso è proprio la dimenticanza del fattore tempo che rende inintelligibile ogni forma di perdono, ad esempio quando viene predicato o proposto nelle immediate vicinanze dell'offesa subita. Ma contemporaneamente potrebbe aiutare a cogliere la verità delle parole di Gesù man mano che ci si allontana dall'evento lesivo, e come la prospettiva tendenziale chieda di essere, in ogni caso, nella linea del superamento. Sempre l'idea di temporalità, inevitabilmente legata anche alla pena, può certamente confermare la teologia nel suo abbandono delle categorie penali a livello escatologico: la pena è qualcosa legato inevitabilmente alla storia, alle reazioni oppositive che in essa inevitabilmente si producono al fine di contenere il dilagare della violenza. Con riferimento a Dio e all'eternità è dunque assai preferibile parlare, in sintonia con il recente magistero, di autoesclusione.

3. Tra autonomia delle realtà umane e radicalità evangelica

Ogni disciplina conosce una tensione strutturale tra mezzo espressivo e contenuto trasmesso, ma la teologia in modo particolare. È, infatti, assai arduo dare una forma (inevitabilmente contratta) alla ricchezza incontenibile del Vangelo.

rata ingiusta: tipico il caso della legittima difesa) e cause di non punibilità (l'azione, che integra a tutti gli effetti la norma incriminatrice, per motivi di opportunità non viene punita: l'ordinamento esprime allo stesso la riprovazione per l'azione, che resta ingiusta a tutti gli effetti, ma non arriva al punto di punire l'offensore).

Tale difficoltà, circa il tema del perdono e della pena, è ulteriormente aggravata. Da una parte infatti ci si riferisce ad esperienze umane fondamentali e imprescindibili, con cui ogni uomo e ogni convivenza sociale strutturata è inevitabilmente chiamata a confrontarsi. A tale riguardo l'atteggiamento della teologia dovrebbe essere anzitutto di ascolto della ricchezza di esperienza, di dati e di analisi che sotto diversi profili metodologici sono stati elaborati, non soltanto perché essa inconsapevolmente ne fa comunque già uso (quando non ne ha addirittura mutuato il linguaggio), ma perché più radicalmente essa è chiamata a rispettare la legittima autonomia delle realtà terrene⁴⁵. D'altra parte è innegabile che riguardo tali esperienze l'insegnamento della parola esplicita di Gesù ha inciso con una forza tale da rovesciare i termini della questione (basti pensare a quanto dicevamo circa il passaggio da una prospettiva oppositiva ad una inclusiva). Come allora tenere insieme l'esperienza umana e la parola del Vangelo, ovvero come possono dialogare su questi temi teologia, filosofia e diritto?

La risposta, è evidente, non può risiedere in qualche teoria, per quanto particolarmente calibrata e brillante, ma solo in un metodo di continuo e incessante dialogo tra le diverse discipline. Non è infatti possibile quadrare il cerchio cristallizzando una problematica così complessa in alcuni contenuti materiali. Solo una prospettiva interdisciplinare permetterebbe da una parte alla forza del Vangelo di indicare alle discipline umane prospettive nuove e audaci che non si accontentano di ratificare lo *status quo* e dall'altra consentirebbe alla teologia di intercettare i termini della questione per come sono realmente vissuti nella società contemporanea, evitando ogni forma di astrattismo.

ALFONSO VALSECCHI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore

a.valsecchi@gmail.com

15 maggio 2007

SUMMARY

The paper studies the relationship between punishment and forgiveness in law, in philosophy and in theology, trying to underline its mutual connections and provocations.

⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, n. 36.