

Monte Giove, I - 4 luglio 1994

**GIUDIZIO, PENA, PERDONO**



Giuseppe Barbaglio e Mario Miegge

## Andare oltre.

BENEDETTO CALATI

Fabrizio Frasnedi ieri mi ha aiutato a ricollocare la mia tematica nel cammino di questi nostri incontri. E io lo ringrazio di essersi fatto interprete di questo: la reputo una cosa molto importante. E nella libertà della ricerca, io sono un modesto storico della spiritualità. Ma prima sono un monaco, poi mi occupo della storia della spiritualità monastica medioevale: Gregorio Magno, Benedetto, i nuovi popoli, i nuovi orizzonti, crisi della vecchia Chiesa imperiale, la nuova Chiesa. Quante tensioni! E allora con quest'ottica io faccio il mio discorso, che può essere sempre un discorso carico di simboli, di utopia, di quella che i Padri chiamavano mistagogia: la simbolica o il poetico o la musicalità della vita. Ogni tema deve sempre educarci a ritrovare l'armonia del tutto.

Prendo il tema *Giudizio, Pena, Perdono*, nella sua interezza. Penso che per una storia del linguaggio religioso, come si esprime nella tradizione cristiana, il tema è indubbiamente importante. È un tema fondante. Prima di procedere vi leggo un testo della *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, il capitolo VII, che grosso modo dice così: "La Chiesa e l'indole escatologica della Chiesa", cioè la Chiesa come segno non è il regno, ma il segno del regno che Cristo Gesù con la sua Pasqua ha annunciato e ha proposto. "La Chiesa nelle sue leggi, nelle sue istituzioni, nei suoi stessi sacramenti porta la figura fugace di questo mondo e vive in questo mondo come tra le creature nel gemitto del parto, aspettando la rivelazione dei figli di Dio". L'ho citato un po' a memoria, ma non ho tradito il senso. Cioè il regime di fede nella parola ci educa, anche secondo questo testo del Concilio, ad andare oltre. Questa è la crescita della fede. Oltre. Per rimanere un po' senza parole.

Pietro Ingrao questa mattina ci riproponeva il recupero del silenzio e l'altro anno ci riproponeva addirittura il recupero della contemplazione. Il recupero del silenzio: poter rimanere senza parola, lo stupore, in tutte le cose, andare oltre.

Questo è grosso modo quello che io voglio comunicarvi questa sera, sviluppando un po' la comunicazione del mese di maggio: la proposta del Dio *Agape*, cioè la rivelazione cristiana è un'esperienza decolpevolizzante.

Il peccato viene, ma Dio è amore, è *Agape*. Investiamo il nostro discorso in questa nota fondamentale, la cui espressione è la lavanda

dei piedi di Gesù, la messianicità di Gesù con il mandato di fare noi quello che lui ha fatto. Secondo Giovanni è questa l'eucarestia, perché nell'ultima cena Gesù ci lascia questo testamento. Ecco, la mia riflessione questa sera ha questo movimento. Penso che il Cristianesimo primevo, così nutrito di Sacra Scrittura, di Bibbia, nella tradizione ebraico-cristiana del Primo e del Nuovo Testamento, ha, come l'esperienza monastica, soprattutto del protomonachesimo, una forte carica di esperienza profetica dell'oltre. Profetica, dico, non nel senso di far l'indovino, ma di una fede in crescita dal di dentro con un riflesso profondamente storico. Penso all'esperienza di Gregorio Magno, che vive la crisi della Chiesa, della tradizione, della Pax Romana, che sono i nuovi popoli. Quindi, questo VI secolo in cui c'è la fine dell'impero e l'incontro dei nuovi popoli è molto importante. In fondo è un analogo del tempo che noi viviamo. Ed è importante osservare come la Chiesa di Gregorio e i monaci - Benedetto: il benedettismo nasce con Gregorio Magno - reinterpretano la vita che si viveva. Ora questa esperienza è la prima del primo millennio, che non si chiude, ma emerge con Francesco d'Assisi, nonostante la divisione delle Chiese. La prima caratterizzazione di questo periodo cristiano primevo è questa forte carica di esperienza profetica, di andare oltre; e noi possiamo anche dire esperienza mistica, esperienza del poetico o del simbolico o del liturgico o della mistagogia. Sono tutti termini questi, che anche sotto l'aspetto culturale noi non possiamo ignorare e che, forse, la stessa Chiesa ignora. Pertanto emergeva in questo periodo la centralità dello spirituale, della coscienza, della persona. In Gregorio Magno questo è fondamentale, tanto che noi dobbiamo riconoscere Gregorio Magno come padre della interiorità, di ciò che poi i secoli successivi - pensate a un Francesco di Sales, quindi al 1660, a Giovanni della Croce, a Teresa d'Avila - vivono come crescita, senza dubbio. Quindi dobbiamo riconoscere in Gregorio Magno la coscienza educata dallo spirito. L'obbedienza era rimessa anzitutto alla voce dello Spirito, che sta in tutti. Ecco dunque il silenzio, ma anche il dialogo con i nuovi popoli. Questo è fondamentale per capire come Gregorio educava i nuovi popoli. Se leggete *La Pastorale* di Gregorio troverete il libro III, sono 40 capitoli sui caratteri. Questo l'ho detto altre volte: una caratterologia, i vari caratteri, 40 capitoli: il ricco, il povero, il maschio, la femmina, eccetera. Le soluzioni possono anche farci ridere, ma è lo spirito di osservazione con cui Gregorio si pone che è importante. Possiamo dire che questo è il primato dell'esperienza mistica nel vissuto storico, dell'esperienza contemplativa, vista non in contrapposizione all'azione, perché poi per i Padri, soprattutto per Agostino

e Gregorio, contemplazione è storia - un'eredità platonica e neoplatonica - è la carità di Dio ai fratelli e alle sorelle.

In un secondo momento, con la pace costantiniana, il Cristianesimo diventa religione di Stato, si storicizza, perché già il Cristianesimo è storia. La fede nel Cristianesimo è nella presenza di Dio nella storia. Gesù è storia, ma non si storicizza, va sempre al di là. La conversione in massa dei vari popoli, delle varie culture, determina questo passaggio: dalla fase del primordiale, mistico, profetico, al religioso. "Religioso" tra virgolette, educati da Karl Barth, questo grande uomo evangelico dei nostri tempi, morto qualche anno fa, che radicalizza la distinzione tra fede e religione; ma credo che la sua osservazione di fondo possa essere accettata. Man mano che il Cristianesimo diventa religione di Stato c'è questa prevalenza del religioso, espresso anche dalle filosofie, dalle leggi, entro cui si pone la comunità che crede a Gesù morto e risorto. Questa è la tensione, sempre mistica, dell'oltre. E c'è in questo tempo una dimenticanza anche delle Scritture: la Bibbia ebraica, la tradizione ebraico-cristiana viene trascurata, rimane un libro sacro che a malapena forse i preti, i frati e i monaci stessi conoscono.

Non si tratta di due Cristianesimi, ma di due tensioni. Queste, mi pare, sono, alla luce di una lettura culturale, spirituale, le tensioni con cui l'evento cristiano si riflette nella storia. Nella vita di Gesù c'è questa unità stupenda, veramente misterica, del cielo e della terra. Sulla croce Gesù dice: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno;" e al ladrone pentito: "Oggi sarai con me in paradiso". Con il ladrone pentito c'è anche l'altro ladrone. C'è tutto il non detto: oggi l'ermeneutica ci educa a saper recuperare il non detto. Mentre nel Vangelo di Giovanni, l'ho detto altre volte, Gesù chiude la comunità cristiana. C'è il discepolo che rimane. Rimane in questo cammino lungo la storia, ma è il discepolo prediletto, è il discepolo che Gesù ama. E cosa sta a fare questo discepolo prediletto, se non essere fermento di pace, di non violenza, di giustizia lungo la storia. Ma una Chiesa legata al potere dimentica anche il discepolo che rimane, e gli crea un alloggio, lo mette sotto chiave: mettiamo in custodia anche il discepolo che rimane. Questi sono i tranelli delle nostre Chiese, di noi, di tutti noi, delle nostre comunità, delle diocesi, degli abati, di tutti.

Ed ecco perché questo è un paradigma spirituale, ma anche profondamente culturale, di revisione dall'interno dell'uomo. Quindi non due Cristianesimi, ma le due tensioni con cui l'evento cristiano si riflette nella storia. Ora, potrei dire, ho già finito il mio discorso. Dialoghiamo. Ma diciamoci qualche altra cosa, perché questo è il mio assunto,

è la conclusione praticamente di quello che penso del Dio *Agape*. E possiamo dire come nessun argomento, come ho già accennato, pone il Cristianesimo nella sua attualità costante di segno, di essere memoria di Gesù morto e risorto, di Gesù che prega per i suoi persecutori e lascia come testamento il paradiso aperto per il ladrone. Chi sono i ladroni? Siamo tutti noi. Perché poi il buon ladrone ha pregato per il cattivo ladrone ed è entrato anche lui. Sì, è il non detto del Vangelo che il buon ladrone prega; Gesù: "Oggi sarai con me in paradiso;" quell'altro poi borbottava.

La fabula, la fabula mistica, dobbiamo recuperare lo spessore della favola, lo spessore del "c'era una volta"; non è storia, ma è metastoria e va al di là, al di là, dove sono tutte le attese del nostro cuore. I Padri, dinnanzi a questo pensiero, avevano detto: "Ma l'inferno, ma non c'è l'inferno; l'apocatastasi, la redenzione cosmica universale": i grandi Padri, tutti cappadoci; ma non voglio entrare in questo discorso; mi fa conforto che nella stessa tradizione dei Padri c'è chi dice che l'inferno non c'è. Andare oltre. La misericordia di Dio. Diceva von Balthasar, un grande teologo: "C'è l'inferno ma non c'è nessuno dentro". Va bene, ammettiamolo, sarà uno spauracchio. Ma non è il nostro discorso questo. Spero che nelle obiezioni non vi lasciate fregare dall'inferno, perché la dinamica dell'*Agape* di Dio è infinitamente superiore. Io inviterei veramente tutti a recuperare nella nostra vita, nella nostra catechesi, nel contatto, Gesù dice, dell'amore fraterno, nel perdono vicendevole, nell'accoglienza, nel sapersi guardare in faccia, a recuperare l'*Agape* di Dio. E a saper dire anche "Padre Nostro" e forse anche "Madre Nostra". Ora, ecco, mi addentro sempre più. A me pare che la storia del primo millennio, grosso modo sino a S. Francesco, si svolga attraverso due tensioni: ripeto, sono due tensioni, non sono due Cristianesimi, perché, vi faccio un'altra osservazione, la coincidenza dello sviluppo della grande mistica nella Chiesa cristiana, dell'andare oltre, coincide proprio con la forte temporalizzazione della Chiesa, quando la Chiesa con la gerarchia credeva di essere tutto: pensate al secolo sedicesimo, con certi papi, Alessandro VI, Leone X. Ebbene in questi secoli, XIII, XIV, XV, c'è una fioritura stupenda della grande mistica: la mistica renana ed Eckhart. La mistica monastica, che si riflette poi nei grandi, nelle varie tradizioni, anche di Camaldoli. Mentre c'erano questi mistici, c'era San Bernardino da Siena, che girava per le vie d'Italia predicando, e lo volevano fare vescovo. Allora Ambrogio Traversari, che era generale di Camaldoli, scrive all'amico Bernardino: "Caro Bernardino, ho saputo che ti vogliono fare vescovo; non accettare, ti ingabbiano, ti castrano, ti ingabbiano, non accettare".

Lo scongiura e S. Bernardino, per fortuna, non accetta e rimane libero, vagante, ed educa ad andare oltre. Nelle piazze di Siena predica anche contro le donne, magari, contro le donne non vestite, con le gambe scoperte; allora erano manie culturali. Però andare oltre, andare oltre ... non lasciamoci irretire da certe fesserie; cerchiamo di capire in profondità. Ambrogio Traversari scrive a Bernardino: "Non accettare, perché ti vogliono fare vescovo, proprio perché hanno paura della tua voce, di questa predicazione peregrinante". Quindi questo aspetto mistico è stato sempre presente nella Chiesa. Nel VI secolo Benedetto e Gregorio promuovono la missione della Chiesa nel travaglio che vive nell'incontro con i nuovi popoli da cui nasce l'Europa. Questa Europa nasce da questo oltre, da questo discorso. Lo dicono anche gli studiosi laici che stanno scoprendo sempre più la centralità di Gregorio Magno. Andare oltre.

Che dialogo con i popoli? Che dialogo? Andare oltre. E promuovono la missione della Chiesa, educata dalle Scritture, con il Vangelo, con la memoria della tradizione del vissuto ecclesiale, con un forte senso della presenza nella storia, quale i monaci attesteranno poi con il lavoro quotidiano. Quindi il dialogo con i nuovi popoli. La Bibbia, il Vecchio ed il Nuovo Testamento, in questa crescita. Ma poi la Chiesa combatte contro gli ebrei, ci sono le guerre sante: il potere, il Potere con la lettera maiuscola, come dicevo ieri. Questa è la tentazione permanente a cui Gesù reagisce, perché il primo incontro di Gesù, il primo manifesto messianico che possiamo leggere nel Vangelo di Luca, al capitolo IV, è costituito dalle tentazioni. Cosa sono le tentazioni? Sono una provocazione di quello che forse Gesù viveva a Qumran. L'ebraismo maccabaico, sotto la schiavitù ormai romana, rimeditava, ripensava ad una grande rivoluzione. Ed ecco qui allora il ripensamento della storia attraverso l'esodo, il miracolo, la tentazione del miracolo: "Fa' che queste pietre diventino pane". Oppure la grande tentazione del tempio, Gesù il grande direttore delle coscienze, il mito del cultualismo, ma, peggio ancora, o almeno alla pari, la tentazione del potere politico. "Ti darò tutte le nazioni se tu mi adorerai". Gesù scappa, non torna a Qumran, ma lo troviamo nella sinagoga di Nazareth a leggere il suo messaggio, che è il messaggio del profeta Isaia, in cui il Messia è il servo che viene ad annunziare la buona novella, la pace, la non violenza, la libertà ai prigionieri, a dare la vista ai ciechi, a far camminare gli zoppi - sono simboli della riabilitazione totale dell'uomo - ad annunziare l'anno di grazia. Il profeta, il vecchio profeta seguitava per annunziare la vendetta di Dio. Gesù non legge la vendetta, no, la vendetta ormai è lui, è la misericordia. Come legge

Gesù le Scritture del Primo Testamento! Io invito sempre gli amici: "Leggiamo questo testo come Gesù lo interpreta, come lo avrebbe interpretato." Nell'ottica del vecchio profeta c'era ancora la vendetta di Dio, c'erano le guerre sante ancora, ma Gesù: "La vendetta oramai sono io; non fare la guerra ai farisei, al popolo, ma riprendi il filone dei profeti esilici, i profeti del cuore nuovo, i profeti della interiorizzazione dell'alleanza." Ed ecco allora questo aspetto mistico, mistagogico, profetico, che in Gesù certamente raggiunge un momento centrale. Allora qui indubbiamente, meglio, sempre più, lo sviluppo di quello che già dissi, l'ottica dell'amore, del Dio *Agape*. Da questa esperienza di vita modellata sul Vangelo, praticamente possiamo dire che è assente l'ottica del giudizio, oppure che il giudizio è l'amore.

Nella *Regola* di Benedetto non c'è un tribunale, perché il peccato è solo quando si rompe la comunione fraterna, e si parla anche di scomunica, cioè se la rottura della carità è talmente profonda, allora il monaco deve essere educato separato dalla comunità. Non deve mangiare più insieme ai fratelli. La privazione ancora più grande: non potrà pregare con i fratelli. È una clausura. Però l'abate, dice Benedetto, si premuri di andare a consolare lo scomunicato, che non soggiaccia allo scoraggiamento - niente di meno. È il giudizio, sono forme di giudizio, che ricami! Mandi allora dei pii anziani, forse degli ottantenni; io sarei stato l'anziano per andare a controllare lo scomunicato - per confortare, per confortare, per confortare! Queste sono le forme di giudizio. Non se ne conoscono altre. Consolare e confortare.

Da questa esperienza di vita modellata sul Vangelo, è assente l'ottica del giudizio e della pena. Allora c'erano anche le verghe, i più giovani Benedetto li ammoniva anche con delle battiture. Beh, erano i metodi del tempo! Ma emerge la legge della accoglienza fraterna, questa è l'unica legge, e l'ultimo capitolo della *Regola* di Benedetto, il *capitolo* 73, è molto importante nella sua conclusione. Il *capitolo* 72: lo zelo buono che devono avere i monaci. Lo zelo è una virtù religiosa, cioè il culto. Qual è il momento cultico per eccellenza? La preghiera, sì, però il vero culto è questo: lo zelo. Lo zelo è una virtù religiosa, cultica, come onorare Dio. Ebbene, come c'è uno zelo cattivo, pieno di amarezza, che allontana da Dio e conduce all'inferno (l'inferno è la rottura dell'amore, anche per Benedetto; ma non entriamo in questo argomento, fate se volete un'altra tre giorni sull'inferno, non ve lo consiglio però, perché già quanto abbiamo detto sull'*Agape*, deve essere una strada buona per fiutare dove andare), c'è lo zelo che conduce a Dio e alla vita eterna. Qual è allora questo culto? È questo lo zelo che i monaci devono esercitare con sincero amore, con amore

ardentissimo, prevendosi a vicenda nel rendersi onore. Queste sono frasi paoline. "Sopportino con somma pazienza la loro debolezza fisica e morale", fisica e morale; ti puzzano i piedi, stammi vicino; lavaglieli magari, se non può lavarseli. Perché può essere che sia una sofferenza la vita di comunità. "Sopportino con somma pazienza", somma pazienza, "le loro debolezze fisiche e morali". "Facciano a gara nel prestarsi obbedienza". Obbedienza reciproca; l'obbedienza allora ritorna nell'armonia delle cose. Non l'obbedienza suddito-superiore. No, a monte c'è l'obbedienza, l'armonizzazione, la sinfonia, dicevano i Padri, dei cuori. "Nessuno cerchi la propria utilità, ma piuttosto l'altrui" - detto apostolico anche questo. "Si usi carità fraterna castamente", non è un puritanesimo, castamente significa nell'amore vero, nell'amore vero. "Temano Dio nell'amore", mettiamo questo ritorno nell'amore. "Amino il proprio abate con sincero ed umile affetto", se lo merita, aggiungiamo noi tra il non detto, perché può essere che l'abate non se lo meriti, allora i fratelli possono anche farne un altro, si radunino, perché l'abate lo fanno sempre i fratelli, non viene da fuori. Oggi la legge prevede ogni sei anni e noi possiamo rivedere chi è abate o meno. Ciò nondimeno, però, "amino il proprio abate"; però nulla assolutamente preferiscano a Cristo, che tutti insieme ci conduca alla vita eterna; niente anteporre all'amore di Cristo, perché Cristo è il grande intercessore. È qui la riconciliazione a cui Pietro ci richiamava questa mattina.

Indubbiamente sembra, come nota di fondo, che emerga una metodologia spirituale nell'esame del Cristianesimo primevo, di cui sono alcuni esempi come viene vissuta nell'esperienza del monachesimo la sequela di Gesù, come espressione dell'essere della identità cristiana. La sequela di Gesù si pone nella linea della fede alla parola di Gesù alla sua persona; niente anteporre all'amore di Cristo. La sequela di Gesù educa al gratuito. *Agape*. Dio ci ha tanto amato, gratuitamente. A guardare a Dio come *Agape*, che si dà all'uomo, ad ogni uomo e a ogni donna per renderli suoi figli nell'amore. L'unica legge emergente, che si pone come prassi, sarà quella dell'amore fraterno. Il chiudersi a questa offerta, a questo dono, costituisce il peccato. Il peccato è questo: rifiutare l'amore al fratello, non riconciliarsi, ed ecco perché la sera soprattutto, non tramonta il sole - secondo il detto evangelico - sopra il litigio, ma domandare perdono. Ed ecco allora perché il Padre Nostro era ritenuta la preghiera per eccellenza, che andava proclamata quando i monaci si radunavano al mattino, al mezzogiorno e alla sera; era una grande tradizione, anche della *didaché*, cioè della dottrina dei dodici apostoli, dire, proclamare, il Padre Nostro sei volte al giorno. "Padre

Nostro, venga il tuo regno, dacci il nostro pane, perdona i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori” Può essere una sintesi della grande spiritualità antica, di monaci e non monaci, il Padre Nostro, che è la preghiera di Gesù. E qui avrei tutta una serie di testi che hanno nutrito questa esperienza mistica della vita cristiana. Per esempio, la parabola del figliol prodigo (*Luca, 15*) come viene interpretata da questa corrente? Il prodigo, il figlio minore dice al padre: “Dammi i beni”. Allora il figlio se ne va dalla casa paterna; il padre lo lascia andare, il figlio sperpera tutto, poi, assalito dalla fame, dice: “Quanti servi in casa di mio padre ... allora sorgerò, ritornerò”. E mentre era ancora lontano, il padre lo vide; quindi il padre lo lascia andare, però qui dobbiamo ricostruire tutto il non detto. Si mette alla porta e dice: “Tu devi tornare qui?”

Non dice niente. Questo silenzio eloquente del padre, perché quando il figlio era ancora lontano, “lui lo vide”, dunque era lì ad aspettarlo; il figlio non andò a bussare alla porta: “Permesso?”. No! Lo vide e gli corse incontro, con tutto l’epilogo festoso, facendo questo grande banchetto, con l’invidia anche del fratello maggiore (qui era un po’ la situazione del primo popolo), ma che poi Gesù cerca di riconciliare: “Figlio, tu sei sempre in casa con me; tutto quello che è mio è anche tuo”. “E non dovevo io godere che il tuo fratello (perché il fratello maggiore dice: “Tuo figlio”, no, è anche tuo fratello), questo tuo fratello sia ritornato, non dovevamo gioire, non dovevamo godere?”; ebbene, nell’applicazione, pensate, che la tradizione ha fatto della parabola, il prodigo è Iddio stesso; notate questa mistica che entra nella storia. Dio che si fa prodigo. Noi oggi parliamo della sofferenza di Dio, del dolore di Dio, perché è Gesù che diventa prodigo, che in certo modo si prostituisce, col prendere carne. Lui è di natura divina. La *kenosis* del verbo è rappresentata nella tradizione dei Padri attraverso l’avvenimento più grande che è il prendere la carne. E, secondo questi Padri, soprattutto nell’esperienza monastica, il prodigo è Gesù, che viene nel luogo della dissimiglianza, in cui si era persa ormai l’immagine del padre, per trovare, per cercare questi fratelli e ricondurli insieme nella casa del padre. Ed è questa la Pasqua del Signore. Bellissima questa rilettura in chiave di ricomposizione sinfonica della storia. Notiamo qui come si pongono allora il giudizio, la pena. C’è tutto un altro spazio che la Pasqua del Signore, che l’*Agape* di Dio, apre. E nei grandi sermoni dei Padri della chiesa che maturano in certo modo, che si hanno nella grande letteratura religiosa di questo millennio, per spiegare chi è Dio, la fede trinitaria, le relazioni di Dio, si commentava il *Cantico dei Cantici*, e nel *Cantico dei Cantici*,

secondo la tradizione di Israele, indubbiamente Iddio ha stretto un rapporto sponsale con il suo popolo. Così anche Cristo con la Chiesa, con i credenti. Ebbene, i grandi commentari incessantemente - questo è un luogo teologico, dicono ormai i grandi esegeti - fanno questo, per cui vedere la Chiesa come la storia di Israele nel contesto del *Cantico* significa trovare il linguaggio primordiale, possiamo dire il linguaggio-archetipo, del rapporto Dio-uomo, dell'esperienza di Dio, attraverso l'esperienza dell'amore, di un amore naturale, un amore erotico, che è l'amore dell'amante verso l'amato, in cui non si risparmia niente. E quindi i primi sermoni dello stesso Bernardo, che poi farà anche l'elogio della guerra santa, ma questo fa parte della contraddizione che esplose anche nella Chiesa divenuta potere, il sermone di Bernardo al *Cantico dei Cantici*, i primi nove sermoni sono sul bacio. Cos'è questo Dio, trino, uno? Ma è Dio, bacio, è pienezza di amore, il bacio di Dio è il figlio, le mamme questo lo sanno, i monaci poco forse, perché abbiamo il voto di castità, non possiamo baciare. I preti più che mai. Ma Bernardo lo dice: il bacio. Il rapporto esperienziale, il rapporto, come possiamo dire, la relazionalità, è una relazionalità d'amore. "Mi baci con il bacio della sua bocca". Il padre che bacia il figlio; così è importante che la spiegazione trinitaria non avvenga attraverso immagini metafisiche, ma immagine sponsale, attraverso una esperienza di amore. Questo è fondamentale sotto l'aspetto della modernità, io penso. E il bacio che il figlio restituisce al padre si chiama Spirito Santo, che ci educa a saperci baciare.

San Bernardo commentava così. Nove sermoni sul bacio, sul bacio, sul bacio! E il bacio del *Cantico* era un bacio pieno di passione e Bernardo lo sapeva. Ma ecco, indubbiamente in questa situazione è molto importante affermare che non c'è un superiore ed un suddito, anche se ci sono dei vescovi, ci sono dei papi, perché emerge la paternità spirituale, cioè il rapporto esperienziale di amore. Il rapporto della paternità spirituale non è che distrugga - lo spirituale per noi vanifica i rapporti: ah! È una cosa spirituale! - no, lo spirituale è molto più vero, in certo modo molto più profondo di ogni precetto giuridico, affermato con la legge. Lo spirituale sono i vincoli della coscienza; allora in quel rapporto spirituale c'era chi esercitava un *munus* di presidenza nella comunità, eletto dalla comunità nella esperienza monastica (così tuttora per fortuna, quando non c'è la legge che ci imponga un'autorità che venga da fuori). La comunità si adunava, lo riconoscevano padre, abate o vescovo. Ebbene, questo doveva rispondere con la fiducia con cui era stato eletto. Quindi la paternità spirituale come il primordiale di chi presiede la comunità; non c'erano norme di diritto, ma c'erano

norme che venivano date da un'esperienza spirituale. Ed ecco allora questa conclusione, emergeva allora veramente il precetto della carità del Signore, il precetto evangelico. Gesù, che dopo aver lavato i piedi, lascia il precetto: amatevi come io vi ho amato.

Ma nel cristianesimo è anche fortemente presente, senza la rinuncia all'aspetto mistico, all'aspetto spirituale, a questo rapporto diciamo così sponsale, la componente del religioso, nel senso che ho detto dianzi. Il religioso, cioè l'obbedienza alle leggi, in cui c'è una prevalenza del giuridico, in certo modo, per cui ci si innesta nel potere, nella storia del potere mondano. Quindi una prevalenza del religioso che può condurre fino alle forme più magiche, più tenebrose, espresse nella paura di Dio. Ebbene, questa è anche l'esperienza della Chiesa. Questa paura di Dio che io intravedo, e qui accenno solo al fatto dell'inquisizione, che indubbiamente è tutto un altro tipo di lettura rispetto a questo dato emergente dell'obbedienza all'*Agape*. E insieme all'inquisizione una paura della morte, che è l'eredità che già pesa sull'uomo, ma che la Chiesa accredita con la sua catechesi. E anche questa paura di Dio, questa obbedienza frenetica, irrazionale alla legge, quanto più irrazionale, perché è paura di Dio. Sono due momenti che io vorrei toccare molto brevemente. L'inquisizione. Perché poi vorrei concludere con *La leggenda del Grande Inquisitore* de *I Fratelli Karamazov*, in cui c'è l'inquisitore che mette nuovamente in prigione il Cristo che compare sulla piazza di Siviglia. Il grande inquisitore, che è un cardinale, che lo fa imprigionare, che gli fa tutta una requisitoria, in cui c'è poi il grande saluto di Gesù che lo ascolta con grande amorevolezza e poi dà come ultima risposta il bacio sulle labbra del novantenne. Il bacio. Quel bacio che Gesù aveva ricevuto da Giuda lo ricambia, ma in un senso tale per cui anche Giuda viene ad essere recuperato. E allora il grande inquisitore dice: "Vai, vai, non tornare più." E questo Gesù è ramingo nella storia, nella nostra storia che noi viviamo.

Quindi l'inquisizione, l'inquisizione canonica. E queste sono indubbiamente due espressioni del Cristianesimo che diventa legge, che diventa terrore, tanto più grave quando si fa in nome di Dio. L'inquisizione canonica in certo modo è la persecuzione legale all'eresia, mediante un tribunale straordinario istituito dalla Chiesa, e giudicata in suo nome. Ora l'istituzione indubbiamente contraddice nella maniera più assoluta alla tolleranza civile, praticata nei secoli, e alla libertà di coscienza proposta dal Vangelo, a cui il Concilio Vaticano II ci ha ulteriormente richiamati. Ma questa libertà di coscienza non sempre dalla Chiesa è stata riconosciuta come fonte concreta

dell'amore, come frutto concreto dell'amore, che la Chiesa peraltro doveva sempre predicare, ma che non ha predicato. E questo è il grande peccato, il peccato di una Chiesa pellegrinante che, soprattutto nel Concilio Vaticano II, la Chiesa si riconosce. Perché poi c'è stata la frattura nel Cristianesimo, a monte dell'inquisizione, per cui il Cristianesimo stesso è così fortemente diviso. C'è una settimana della preghiera dell'unità, per iniziativa dei fratelli protestanti, dal 16 gennaio al 25, che ci fa pensare a questo dramma della Chiesa divisa. Si crede allo stesso Vangelo! Si crede allo stesso Dio! Si crede allo stesso Gesù! Però non siamo d'accordo. È il travaglio della Chiesa pellegrinante peccatrice. L'inquisizione poté sorgere solo in un mondo che non conosceva ancora un dualismo tra Chiesa e Stato, ma un'unità delle due entità nell'ambito dell'Europa centrale occidentale, entro i cui confini, la fede cristiana senza scissione alcuna non solo era riconosciuta come religione ufficiale, ma religione che per l'ambito nel quale la Chiesa si poneva come società perfetta con elementi religiosi e profani, diventava potere. La religione che dimentica la prospettiva della fede, ecco qui il grande peccato, che è il peccato della Chiesa peregrinante, ma anche di ogni cristiano e di ogni credente: la religione che dimentica la prospettiva della fede, la fede nell'*Agape* di Dio, nel gratuito, o nell'affidamento a Dio come al padre. E questo è accaduto ovunque essa ha sempre conosciuto le tensioni proprie di ogni potere. Perché il peccato è ogni ora più grave, quando il potere è esercitato in nome di Dio. E il potere è ancora più sacro, è potere sacrale. E qui, insieme all'inquisizione, all'istituto dell'inquisizione come espressione di questa Chiesa-potere, ci sono le guerre, le crociate, la lotta contro gli ebrei. Sono fatti gravissimi, in cui il Vangelo si manda a far benedire.

Eppure in questa situazione compare Francesco. Notiamo come il sottofondo mistico accompagna sempre la Chiesa, alimenti la fede. Francesco si pone proprio all'acme di questa situazione. Nell'acme delle guerre crociate, nell'acme della lotta contro gli ebrei, all'inizio possiamo dire dell'istituto dell'inquisizione, Francesco apre un orizzonte veramente nuovo. Io lo accenno così. Alle guerre sante segue una morale della paura, in cui l'idea della morte diventa un fatto ossessivo fino al parossismo, un altro fatto della *devotio*. Attualmente ci sono degli storici della religione molto qualificati che hanno studiato il problema da cui io ho desunto soltanto alcuni accenni. C'è questa situazione parossistica di religione-potere, che anima le guerre sante, tremende, che istituisce il tribunale dell'inquisizione, inquisizione poi soprattutto contro il fenomeno mistico, perché è il fenomeno

dell'andare oltre. C'è da obbedire alla legge e basta, e non si riconosce l'andare oltre. E connessa a questa situazione la paura, la paura della morte. Nasce un'intera letteratura religiosa, che nell'antica tradizione dei Padri è certamente un richiamo molto sobrio di tenere dinnanzi agli occhi il giorno della morte, che è un frutto sapienziale anche della fine della nostra storia. Qui invece diventa idea ossessiva. Per quanto riguarda il 1600, ogni edizione di quel genere letterario sotto il nome di preparazione alla morte, comportava la cifra media solo in Francia di 1350 esemplari. È un dato che si può accettare anche per il 1700. E qui si unisce il nostro S. Alfonso: lui mitiga un pochino questo genere letterario, però entra in questa situazione. L'opera di S. Alfonso venne edita in Italia ventuno volte tra il 1758 e il 1796. Io non so quante edizioni della Bibbia troviamo in questo tempo, la Bibbia non si leggeva più, non era più capita. La *devotio* nasce da un impoverimento dell'andare oltre, perché nasce dall'individualismo. Qui indubbiamente l'andare oltre non può essere preso così a casaccio, perché c'è qui tutta la comunità ecclesiale, c'è una educazione spirituale, teologica, c'è un aiuto della carità fraterna. Ma quando è lasciato così a sé stesso soltanto, nasce la *devotio*, si impoverisce il discorso, ed ecco allora c'è l'approdo, alla paura di Dio, alla paura della colpa e alla paura della morte. Segue una pastorale della paura. Lo stesso mistero cristiano veniva magicamente sezionato nello sviluppo quasi a senso unico; la passione di Gesù, il venerdì santo veniva così staccato dal mistero della Pasqua, della resurrezione. Gli stessi libri devoti di autori celebri, mentre sviluppano il senso del venerdì in un modo così artificioso, per la domenica mantengono il significato. E non è che la riforma protestante su questo punto allarga l'orizzonte, perché anche il protestantesimo entra in questo discorso che ha paura di Dio. Qui non dobbiamo dimenticare l'origine anche di carattere psico-religiosa della conversione di Lutero, che rimane una grande testimonianza evangelica, ma indubbiamente la sua psicologia non può essere disgiunta da questo nostro discorso.

Concludo, allora, con il soprassedere a questa analisi storica e con il rifarmi alla *Leggenda del Grande Inquisitore* tratta da *I Fratelli Karamazov*. Alësa è un rappresentante mitico dello spirituale, mitico nel senso favoloso, nel senso bello della parola. Nel travaglio di Ivan, si combatte questa lotta tra mistica e potere. Ivan è il rappresentante dell'ateismo, di colui che non ammette la fede in Gesù. Alësa invece è fedele allo Starez; dopo la leggenda lui torna al monastero, poi dopo la morte dello Starez esce dal monastero per vivere la vita monastica nel mondo. Ricordiamo quella notte stupenda in cui bacia la terra e si sente monaco ma nel mondo.

Ma torniamo alla *Leggenda del Grande Inquisitore*. Gesù ricompare nella piazza di Siviglia e fa resuscitare una bambina morta; c'era il funerale con il pianto della madre e Gesù torna a ricevere gli evviva della folla. Passa il grande inquisitore, il vecchio cardinale novantenne: "Ah!" dice "cosa avviene? È lui. È ritornato. In prigione!" Queste pagine sono memorande: c'è un epilogo stupendo di questa legge del perdono e della pena. L'inquisitore lo fa imprigionare e lo va a trovare la sera. Dopo aver taciuto rimprovera Gesù: "Perché sei tornato?" E poi è chiaro che sei tornato, noi abbiamo riveduto il tuo progetto, tu avevi proclamato la libertà, noi abbiamo instaurato il miracolo, abbiamo instaurato il mistero, il tempio, abbiamo instaurato Cesare. Tu hai proclamato la superiorità dell'oltre, noi invece no, questa gente ha bisogno di noi, noi gli abbiamo dato il miracolo, gli abbiamo dato le madonne che piangono o si muovono, gli abbiamo dato tutte queste trappole, le leggi, diritti canonici, di tutto e di più. Dunque Gesù non risponde, ma guarda in silenzio l'inquisitore. È importante che l'inquisitore si rifaccia alla triplice tentazione di Gesù, quella tentazione che Gesù aveva fatto saltare andando nella sinagoga di Nazareth a proclamare il suo Vangelo ai poveri. Gesù dunque non risponde, ma guarda in silenzio l'inquisitore. "Perché mi guardi in silenzio con i tuoi occhi, i tuoi miti occhi penetranti?" L'inquisitore va in collera. "Io non voglio il tuo amore, perché io stesso non ti amo. E che cosa dovrei nasconderti? Non so forse con chi parlo? Tutto ciò che ho da dirti già ti è noto, lo leggo nei tuoi occhi. E dovrei io nasconderti il nostro segreto? Forse tu vuoi proprio udirlo dalle mie labbra? Ascolta dunque. Noi non siamo con te, ma siamo con lui, Satana, il principe della discordia. Ecco il nostro segreto. Da lungo tempo non siamo più con te ma con lui. Saremo tanti Cesare, e allora penseremo all'universale felicità degli uomini. Tu però già allora avresti potuto accettare la spada di Cesare, perché ricusasti questo ultimo dono?" "L'inquisitore, dopo aver taciuto, aspetta per qualche tempo col lanternino, perché sta nel buio della prigione, che il suo prigioniero gli risponda. Ma il suo silenzio gli pesa. Ha visto che il prigioniero l'ha sempre ascoltato, fissandolo negli occhi con il suo sguardo calmo e penetrante e non volendo obiettare nulla. Il vecchio inquisitore vorrebbe che dicesse qualcosa, sia pure amara, terribile. Ma egli, tutto a un tratto, si avvicina al vecchio in silenzio e lo bacia piano, sulle esangui labbra novantenni. La croce di Gesù. Ed ecco tutta la sua risposta. Il vecchio sussulta, gli angoli delle labbra hanno un fremito; egli va verso la porta, la spalanca e gli dice: "Vattene e non venire più, non venire mai più." Mai più. Ma questo Cristo torna. Ed è sempre qui ad interpellarci.

## **Il giudizio. Per un'antropologia del diritto.**

ELIGIO RESTA

Il tema è uno di quelli che ci accompagna da sempre: giudizio e perdono.

Tra i due c'è un termine ancora più complesso, la pena. Io voglio partire dal più problematico di questi tre elementi: il concetto di perdono. Il perdono mi fa interrogare innanzi tutto su che cosa si perdona quando si perdona, chi perdona quando perdona, in nome di che cosa perdona quando perdona.

Ci sono molti modi per affrontare il problema. C'è una dimensione individuale ed una dimensione collettiva. Mi viene in mente che sono passati quattordici anni dalla strage di Ustica; quattordici anni sono un tempo della vita brevissimo per la collettività, ma enorme per chi resta in attesa, in silenzio, aspettando non dico giustizia, ma almeno di sapere qualcosa. Le istituzioni, esattamente come tutti gli altri uomini, ricordano e dimenticano. C'è una dimensione dell'attesa che è una dimensione problematica rispetto al perdono. C'è una dimensione della giustizia, c'è una dimensione del decidere cosa fare, che non possono essere dimenticate.

74

Il perdono può essere visto come una singolare relazione di scambio sociale tra colui che perdona e colui che è perdonato, scambio sociale nel senso più tecnico della parola. Che cosa mette in gioco lo scambio che si realizza con il perdono? Innanzi tutto lo scambio sociale è uno scambio costruito su una profonda asimmetria. L'asimmetria consiste nel fatto che chi perdona ha un potere enormemente maggiore di chi è perdonato. Non è una relazione simmetrica, è una relazione che mette in gioco disparità e differenze molto forti. Il perdono equivale ad un elemento altrettanto problematico, che spesso abbiamo inneggiato in maniera ingenua: la tolleranza. Anche nella tolleranza c'è un elemento di profonda asimmetria: colui che tollera ha maggior potere rispetto al tollerato. Non so se vi ricordate che nel 1970 c'era un gran parlare della tolleranza. La tolleranza veniva definita in un famoso libretto come un concetto altamente repressivo: la tolleranza non può che essere repressiva, non può che avvenire dall'alto verso il basso, anche se l'effetto è un effetto simmetrico - la tolleranza aiuta l'eguaglianza - il meccanismo attraverso il quale realizza simmetria è sì fortemente asimmetrico. E del resto questo non è soltanto un sentimento morale, è anche una pratica istituzionale. Cosa

facciamo quando in base ad una legge, per esempio la legge Martelli, regaliamo cittadinanza a qualcuno, quando doniamo eguaglianza? Chi dona eguaglianza? Che diritto ha di donare uguaglianza? In una struttura anche questo è fortemente paradossale. E se volessimo ancora scavare dentro questi giochi dissimmetrici tra chi ha un potere maggiore rispetto ad un subordinato, la grande tradizione della filosofia hegeliana ce ne mostrò uno importante, quello del servo e del padrone. Il servo è colui da cui il padrone dipende. Il padrone non può fare a meno del suo servo per continuare ad essere padrone. Il servo sa di poter fare a meno del suo padrone. La situazione di disuguaglianza è rovesciata: il servo è più grande del suo padrone, a patto che non si lasci prendere da una sorta di *ressentiment* per cui vuole prendere il posto del suo padrone. Il perdono rappresenta forse il prototipo più interessante di queste dissimmetrie.

Ma ce n'è un'altra che ci avvicina molto al perdono e che ci collega all'altro tema, quello dell'emettere giudizi, del giudicare. Del resto lo sappiamo che sono 2500 anni che alcuni uomini *ius dicunt*, dicono il diritto su altri uomini. Ma non c'è soltanto una competenza professionale nel dire il diritto, è spesso anche un gesto della vita quotidiana. Noi nella vita quotidiana emettiamo giudizi costantemente. Il potere di emettere giudizi deriva da un gioco strano che tutti, seppur con linguaggi diversi, condividiamo e facciamo sempre tutti i giorni. La funzione di questo emettere giudizi è una funzione che riposa su una sorta di potere di ripartizione della società: la ripartizione tra buoni e cattivi, bene e male, bello e brutto. Quando emettiamo giudizi noi siamo dentro la società ripartita in bene e male, siamo uno dei contendenti in gioco, ma se emettiamo giudizi tendiamo gratuitamente a trasformarci in terzi. Questa è una parola chiave: il terzo è colui che è delegato ad emettere giudizi. Quando lo facciamo noi che siamo contendenti in gioco, trasformiamo gratuitamente il nostro ruolo da rivali in terzi. Quando perdoniamo siamo contendenti in gioco, abbiamo subito un male, abbiamo il potere di imputare una colpa, più o meno legittimamente non importa, ma ci eleviamo a terzi. Abbiamo il potere di interrompere un conflitto.

In questo gioco c'è molta più sapienza del diritto e della guerra di quanto noi non immaginiamo. La guerra è una espressione di rivalità che ripartisce il mondo in amici e nemici, che ripartisce le relazioni sulla base di una ostilità molto forte. O si è dalla parte degli amici o si è dalla parte dei nemici. L'impossibilità del terzo. E tutti gli sforzi di questa nostra civilizzazione culturale sono volti a creare questo ruolo del terzo. Qual'è la sapienza della guerra che il perdono è capace di

interrompere? C'è un sentimento della vita comune molto banale che riesce a spiegarcelo bene: l'invidia. Quando invidiamo qualcuno, in realtà stabiliamo un doppio codice. Invidiamo qualcuno perché è o ha qualcosa che noi non abbiamo o non siamo. Eleviamo colui che invidiamo al rango di modello-ostacolo. Per noi, colui che invidiamo è esattamente la pietra di scandalo, colui su cui inciampiamo. Quando invidiamo qualcuno noi non desideriamo che lui non sia o non abbia, ma desideriamo avere o essere quello che lui è o ha. Cosa c'entra la guerra? Una cosa semplicissima, il fatto che le armi, l'offesa, se perpetrate da noi sono giustizia, se perpetrate dal nemico sono disvalore. Pensate a cosa era il gioco della guerra fredda: gli USA corrono alle armi perché l'URSS corre alle armi e viceversa. Il gioco dell'invidia è un gioco simmetrico e reciproco, l'uno non può fare a meno dell'altro. Il problema viene risolto con il disarmo? A livello internazionale una potenza disarma in quanto e se disarma l'altra. E intanto una disarmerà in quanto ci saranno degli osservatori internazionali terzi che staranno lì a custodire, a sorvegliare questo disarmo. Non c'è mai un gesto unilaterale. Non si interrompe mai l'invidia, cambia di segno ma non si interrompe mai. Il gioco sta tutto nel fatto di aver bisogno del nemico, è lui che condiziona il nostro modo di essere, abbiamo bisogno di inventarlo. L'invenzione dell'ostilità è da sempre. I nostri sistemi istituzionali hanno cercato le strategie di interruzione di questa simmetria distruttiva e le soluzioni sperimentate sono state sostanzialmente due: o un terzo o un sovrano o un pacificatore oppure lasciare che la distruzione avvenga in attesa che ci sia una sorta di entropia positiva di questo gioco in cui tutto si risolva. Le controversie internazionali sono costruite su questo secondo modello. Si lascia che due popoli facciano la guerra, che annientino reciprocamente la dignità umana l'uno dell'altro; al massimo si arriva a trattative, ma il modello è sempre quello della pace-duello in cui se si arriva alla pace si arriva per esaurimento del conflitto. L'altro modello è quello difficilmente praticabile nel diritto internazionale. I terzi sono gli stessi soggetti che devono trasformarsi da contendenti in giudici, in estranei al conflitto. Tutto questo indica qualche cosa che possiamo definire come la malattia del terzo: il terzo è colui che è sempre pronto a trasformarsi in contendente ed il contendente è colui che pretende per sé di essere terzo. Il perdono corre il rischio di disarmare unilateralmente. Il perdono interrompe una catena distruttiva, dice l'ultima parola rinunciando alla vendetta, interrompe una simmetria tragica tipica della guerra, dice disarmo unilateralmente, corre questo rischio nonostante possa incorrere in delusioni, ma lo fa quando il perdono funziona esat-

tamente da accrescitivo di un concetto di cui partecipa, che è quello del dono. È difficile stabilire quale sia la caratteristica del dono. Da sempre le scienze sociali si sono occupate del dono. Pensate al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss che dimostrava come in società primitive non potesse esserci un concetto più oneroso, più vincolante del dono. Donare qualcosa in una società primitiva obbliga come non mai. Eppure non possiamo escludere che il dono sia un gesto unilaterale, gratuito, di disarmo, un gesto per definizione non violento. Non possiamo escludere nemmeno che abbia una segreta strategia, quella di ottenere corrispettivi.

Se apriamo una delle pagine più belle che siano state scritte sul perdono, quelle di Elias Canetti in *Masse und Macht* capiamo subito cosa è questo rischio, questo pericolo di scivolamento costante della parola. Il potere del perdono è un potere riservato a tutti e posseduto da tutti e sarebbe interessante ricostruire una vita alla luce degli atti di perdono che uno ha compiuto. Il perdono come metro non di giudizio, ma di misura delle relazioni che si è stati capaci di stabilire. Il perdono è un gesto unilaterale gratuito quando non nasconde desideri di sottomissione. Il potente è colui che non perdona mai veramente; quando perdona dall'alto e non in virtù della simmetria delle relazioni, nasconde sempre strategie di asservimento. C'è una parola tedesca che potrebbe esserci di aiuto ed è *angreifen*. *Angreifen* è un verbo ormai poco usato; originariamente significava due cose: tendere la mano ma anche allungare la mano. Tendere la mano significa donar qualcosa, essere pronti a fare qualcosa, allungare la mano significa fare violenza, subdolamente far prepotenza. Dei due significati è rimasto nel tedesco moderno soltanto il secondo: *Angriff*, aggressione. Ma mi piace considerare che questo senso escluso non sia stato eliminato.

Quindi il perdono può essere unilaterale e gratuito quando non sia un gesto che richiede sottomissione. Ascoltiamo Canetti: colui che non ha mai perdonato è un paranoico, soltanto il paranoico non è mai capace di perdonare. Colui che è fissato non perdona mai, l'attenzione del paranoico viene attirata dal risentimento e dal desiderio della vendetta. Egli è incapace di liberarsi dal desiderio della vendetta perché è catturato dal suo nemico. Qui il legame è molto forte con il terzo. Da sempre nella storia dei sistemi istituzionali c'è stato il tentativo, spesso nascosto dai dibattiti giuridici sulla pena, il desiderio, l'impellente necessità di interrompere la vendetta, perché la vendetta è quel gioco dell'invidia distruttiva che all'infinito perpetua la violenza nella società. Ci sono tre grandi modelli che le società hanno adottato

di composizione e di inganno della violenza. Il primo è un modello del tutto preventivo: il divieto assoluto della vendetta veniva realizzato, come ci insegna l'antropologo René Girard, attraverso il sacrificio. La parola sacrificio è una parola molto bella che ha un etimo chiarissimo: *sacrum facere*, render sacro. Qual'è il paradosso del sacrificio? Bisogna che ci sia una vittima perché la vittima sia sacra, bisogna uccidere qualcuno perché non ci siano più uccisioni. Che cosa mette in gioco il sacrificio? Mette in gioco l'unanimità di una comunità, tutti insieme che sacrificano qualcosa, a scapito di una vittima che diventa sacra. Il sacro riaggrega e riaccorpa l'intera comunità, evita che ci siano altre violenze. È un modello di violenza preventiva: infatti la comunità non si può permettere il lusso di vedere perpetuata costantemente la vendetta, altrimenti la comunità si autodistrugge - pensate alle faide familiari, oppure, per un certo verso, al diritto internazionale. Il secondo modello è il modello preventivo e curativo insieme, in cui ci si allontana lentamente dal sacrificio e si lascia che la comunità si autoregoli. Il sacro interviene nuovamente quando si chiede a qualcuno di giurare oppure si chiede il giuramento di Dio. E guardate, che questo modello non è ancora del tutto superato, molte delle composizioni dei conflitti avvengono su questo schema. Il terzo modello è quello che si può permettere il lusso di giocare con la vendetta, perché è quello che ha stabilito, con il massimo dell'artificialità, l'esistenza di un terzo. È il modello del sistema giudiziario. Il giudice che interviene ha l'ultima parola sulla vendetta, interrompe la sua catena. La sua parola parla di una vendetta circoscritta, minacciata preventivamente, accettata consensualmente sulla base di un artificio convenzionale che è quello del contratto sociale.

La malattia del terzo sta esattamente in questo punto, nel fatto di confondere costantemente il ruolo di terzo con il ruolo di contendente. Il modello giudiziario è capace di interrompere la violenza, in quanto le parole del terzo sono parole differenti dalle parole della violenza. E qui si tocca uno dei punti nodali, spesso indecifrabili, spesso misconosciuti. Pare avere proprio ragione Freud quando dice, nel *Mosè e il monoteismo*, che molto spesso noi siamo costretti a misconoscere, perché non abbiamo a che fare con tracce, ma abbiamo a che fare con una lunga storia in cui a contare è la cancellazione delle tracce, se non fosse che anche cancellare tracce lascia tracce e allora inseguiamo tracce di cancellazione di tracce. Le tracce sono difficili da andare a riscoprire e questa storia della pena è quanto mai costellata da una storia di cancellazione delle tracce.

Basta una pagina bellissima della *Genealogia della morale* di Nietzsche sulla funzione della pena per capirlo. Io ho provato in un recente lavoro a farlo sulla base di un concetto molto semplice. L'idea era che quando le società si sono trovate di fronte ad un problema come quello della violenza e della trasgressione si sono poste un problema, come dire, di ecologia della comunicazione. Si sono trovate di fronte al fatto che la trasgressione era un problema prodotto dentro la società e che dentro la società si dovessero trovare rimedi. Un problema paradossale di osservazione. Un problema tipico dell'ecologia: si consuma e si produce energia per lo smaltimento dei rifiuti prodotti. Dal punto di vista economico, sarebbe molto più semplice non consumare, non respirare, quindi non rendere insalubre l'aria. Ma non possiamo farlo. È necessario che dentro la società troviamo i rimedi al guasto che abbiamo operato. Dal punto di vista ecologico la società si è trovata di fronte allo stesso problema della violenza e della trasgressione. Ha cominciato a percepire come proprio, come un problema che aveva a che fare con un rapporto di uomini con altri uomini e ha pensato di regolarlo in questa maniera paradossale. Era di questo genere l'intelligenza di Platone che aveva per prima scoperta questa cosa, quando in un passo bellissimo delle *Leggi* dice: "Bisogna che il legislatore trovi un *pharmakon*, un rimedio, a questi mali".

La cosa mi ha incuriosito. Che rapporto c'è tra l'idea della pena, della legge, della punizione e del *pharmakon*? Che cos'è il *pharmakon* inteso come rimedio ad un male? Il *pharmakon* è nel mondo greco la quintessenza dell'ambivalenza, è del tutto lontano dal senso che noi vogliamo attribuire a questa parola, come esclusivo rimedio benefico. Il *pharmakon* è veleno ed antidoto, è lo stesso veleno che somministrato a giuste dosi diventa antidoto. E che cos'è la minaccia della violenza per combattere la violenza, il discorso notissimo del *si vis pacem para bellum*, la minaccia della violenza nella città, se non il tentativo di *ne cives ad arma ruant*? Affinché i cittadini non ricorrano alle armi bisogna che il sovrano sia armato di penna e di spada soprattutto. Antica sapienza dei rimedi che mette in gioco il meccanismo punitivo. *Pharmakoi* erano alcuni giovanetti che venivano addestrati e nutriti dalla città, dall'Atene del V secolo, dall'Atene della democrazia, perché fossero destinati in tempi di calamità ad essere sacrificati. Qualcuno suggerisce che l'origine della parola *pharmakon* sia *pharma*, cioè un colpo di verga con i quali le vittime venivano accompagnati al sacrificio. Sono *pharmakoi* e quindi partecipano dell'ambivalenza, perché sono i soggetti che attraverso il proprio sacrificio riescono a produrre la salvezza della città. Sapienza tragica. Ma ancora *phar-*

*makon* era insieme il boia e la vittima. Un gioco in cui il *pharmakon* ripresenta sempre una complicità dei contrari, non è mai soltanto una cosa ma è una cosa ed anche l'altra. Quando leggiamo nel *Fedone* la famosa domanda: "Eri tu presente Fedone quando Socrate bevve il *pharmakos*?" Mai senso più chiaro dell'ambivalenza poteva essere reso. Socrate beve il *pharmakon* che non è soltanto il veleno. È il veleno che gli dà la morte del corpo ma Socrate lo beve volontariamente perché la morte del corpo è la salvezza della sua anima e la salvezza della città. Bisogna che Socrate subisca l'ingiustizia per evitare di commetterla. Trasgredire le leggi della città. L'ambivalenza del *pharmakon* si duplica, si ribalta, si rialimenta. Socrate beve quindi il veleno e l'antidoto insieme. Socrate dice del resto: "Anito e Meleto possono uccidermi ma non possono farmi del male". E ancora, quando Socrate, che è un *pharmakon*, quindi un conoscitore dei rimedi, si presenta a Carmide, suo allievo, che lo aveva richiesto perché lo curasse da un terribile mal di testa, Socrate si presenta con un *pharmakon*. E quando Carmide gli chiede di che cosa sia composto questo *pharmakon*, gli risponde: "È composto da una pianta ma è composto anche da un altro *pharmakon*, è composto da un incantesimo". Per guarire dal male ci vuole la conoscenza delle piante ma anche un incantesimo. In realtà che cosa è la pena se non il tentativo che si autogiustifica come una conoscenza razionale dell'uomo sul mondo? Una conoscenza delle piante, ma dov'è l'incantesimo? Nel fatto di aver trasgredito, ovvero nel fatto di aver violato il contratto sociale. Il contratto sociale è l'incantesimo cui bisogna credere; se noi non crediamo in quell'incantesimo nessuna pena potrà essere efficace. E del resto l'esempio hegeliano della filosofia del diritto lo rammenda: cosa fa il ladro? È fuori dell'ordinamento? No, è il massimo esempio di riconoscimento dell'ordinamento giuridico, perché si nasconde. Nascondendosi riconosce come non mai la forza dell'ordinamento.

Differente è il motivo per cui qualcuno si presenta di fronte ad un giudice e dice: "Non riconosco la tua autorità, non capisco il tuo linguaggio." È un *differend*, è un dissidio, è un qualcosa che non si può porre sullo stesso piano, qualche cosa che si pone al di fuori del gioco della logica del giudizio e della pena. Che sia legittimo, è un altro discorso. I sistemi giuridici diranno di sé sempre che è impossibile appellarsi alla non conoscenza del diritto. Si può non conoscere il diritto? Non una legge singola - persino la Corte Costituzionale è stata capace di dire che si può ignorare una legge - ma non si può ignorare l'esistenza di qualcuno che definisca per gli altri le leggi. L'incantesimo sta nel fatto di dover credere al contratto sociale e,

guardate, è un incantesimo, è un artificio, bisogna prenderlo come tale, o ci crediamo oppure tutto sarà imprevedibile. È un gioco in cui si cerca la certezza contro la speranza statistica che la pace si realizzi.

Ma torniamo a queste complicità dei contrari del *pharmakon*. Il *pharmakon* è anche la scrittura. Ritorniamo a Platone. Quando Socrate non esce mai dalla sua stanza, è chiuso in una solitudine e in una quasi incapacità di relazione con gli altri, i suoi allievi se ne preoccupano e si presenta da lui Fedro, scrittore di favole, e gli porta un regalo nascosto sotto il mantello. Socrate lungimirante si accorge di questo regalo e attacca Fedro dicendo: "Perché mi porti questo regalo avvelenato?" Questo *pharmakon* che consiste in *logoi en byblois*, in discorsi scritti su fogli. Lui dice: "Così mi farai girare l'Attica intera - lasciandomi nella mia stanza". Qui la scrittura ha un senso doppio. Ci fa immaginare mondi, ci fa comunicare, ci fa comunicare con persone estranee e nello stesso tempo ci conferma nella nostra lontananza. Del resto cos'è la rappresentanza politica se non questo gioco di presenza e di assenza? La rappresentanza ha la stessa funzione della scrittura, quindi è un *pharmakon*. Rappresentare qualcuno vuole dire stare al posto di. Cosa facciamo quando votiamo per un nostro rappresentante in Parlamento? Votiamo perché qualcuno stia al nostro posto e quindi noi siamo presenti in Parlamento attraverso chi abbiamo eletto. Ricordate la vecchia polemica di Gramsci su "siamo tutti legislatori". Perché c'è la doppiezza? Perché noi intanto siamo presenti in Parlamento in quanto siamo assenti. La nostra presenza è anche la nostra assenza. La scrittura ricorda ed aiuta a dimenticare, è nello stesso tempo rammemorazione ed oblio, è assenza e presenza nello stesso momento. Ma come mai allora la scrittura? Cos'è il mondo moderno se non il tentativo di rammemorarci costantemente attraverso le leggi che c'è bisogno di leggi scritte? Il positivismo, quello che i tedeschi chiamano *das Gesetz*, la posizione della legge? C'è bisogno di scrivere le leggi perché sono uno strumento efficace e perché ce ne ricordiamo. Gli articoli 2 e 3 della Costituzione ci dicono che dobbiamo essere solidali, che dobbiamo trattare gli altri come se fossero persone e non cose. Quando all'articolo 3 ci ricorda che siamo tutti uguali e se non lo siamo lo dobbiamo diventare, cosa ingiunge a noi una legge scritta? Ci dice che dobbiamo farlo, ma ci rammemora anche che non siamo stati capaci di ricordarci di essere solidali, di riconoscere gli altri come persone e non come cose. Ci ricorda nello stesso tempo la complicità del contrario, la nostra smemoratezza, il nostro oblio. La legge è anche la complicità del suo contrario, la trasgressione. In un mondo in cui fossimo tutti *agathoi* non ci sarebbe bisogno del ricordo della

legge. Vedete gli strati di senso come si intersecano: la violenza, la scrittura, la legge. Il mondo moderno si è presentato come tentativo aperto, leale, di interrompere la violenza, di uscire dal mondo hobbesiano. Per la prima volta il mondo hobbesiano dice: "Non possiamo andare avanti in un mondo attraversato da *metus et indigentia*, dalla guerra". Dobbiamo interrompere la guerra. La soluzione data, e che continuiamo a darci, è la seguente: "bisogna che ci sia un sovrano". Quando c'è un sovrano? Quando non ci siamo ricordati delle leggi. Il perdono ci ricorda che possiamo vivere insieme agli altri, anche in assenza di sovrano. ma non è compito delle leggi ricordare che occorre rammemorare la legge.

## Perdono, oblio o riconciliazione

ABRAMO LEVI

Il perdono è un luogo dove la condizione di Dio e la condizione dell'umanità hanno un punto di coincidenza, quasi di co-identità. Si potrebbe tradurre il perdono con due espressioni che si richiamano tra loro: luogo di sentimenti e di risentimenti, condizione di Dio e condizione dell'umanità. Luogo di sentimenti, basti accennare ai moltissimi luoghi della Bibbia dove si parla delle viscere dell'amore di Dio. Luogo di risentimenti, è sufficiente fare l'esempio nudo e crudo del giudizio inferno o paradiso, che non è il luogo del perdono, ma è il luogo del premio. Ci si può immediatamente domandare come si comportano i cristiani di fronte ad una simile contraddizione. Sembra che il cristiano, e il cattolico, in modo particolare, sia stretto fra il dover affermare che Dio, da un lato castiga per l'eternità, dall'altro e nel medesimo tempo, ha viscere di misericordia, che Dio sia colui che ha cura d'ogni istante ed ha misericordia di tutta la vita. Si presenta qui un problema: per cercare di illuminarlo, non dico di chiarirlo, cosa che eventualmente si farà quando qualcuno porrà delle domande, perché non c'è niente di peggio che tentare di rispondere a delle domande, che colui che parla si fa da se stesso.

Per chiarire la situazione del cristiano di fronte a questa contraddizione di Dio: colui che eternamente ama ed eternamente castiga. Ricordo, come è buona norma, per chi ha una fiducia nella capacità della parola di Dio d'illuminare le situazioni anche più difficili, un fatto del libro della *Genesi*, una storia che potrebbe essere un atto con due attori: Abramo e Dio. Faccio notare che questa piccola scena che leggerò inizia con un versetto, che perfino i rabbini più rigorosi nel conservare l'integrità del testo biblico hanno corretto, perché mentre i messaggeri vanno verso Sodoma, e si sa bene perché, Dio sta in piedi davanti ad Abramo, come a voler dire: "Cosa facciamo?". I rabbini stessi hanno detto: "No, che Dio stia in piedi davanti ad Abramo ad aspettare che questi gli dia un buon consiglio, è troppo!" E allora hanno corretto: "Abramo stava ancora di fronte a Dio, ma il testo vero è: "Dio stava ancora di fronte ad Abramo." Se questa non è *coincidentia* e co-identità della condizione di Dio e della condizione dell'uomo di fronte al problema del perdono e del castigo. "Ci sia posto" egli disse. Abramo a Dio: "Davvero sterminerai il giusto insieme con l'empio? Forse vi sono cinquanta uomini giusti nella città, davvero tu li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta

giusti che vi si trovano? Lungi da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lungi da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?". Rispose il Signore "Se a Sodoma troverò cinquanta giusti nell'ambito della città, per riguardo a loro perdonerò tutta la città". Abramo riprese e disse "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere ... Forse ai cinquanta giusti ne mancheranno cinque; per questi cinque distruggerai tutta la città?". Rispose: "Non la distruggerò se ne trovo quarantacinque". Abramo riprese ancora a parlargli e disse: "Forse là se ne troveranno quaranta". Riprese "Non si adiri il mio signore, se parlo ancora: forse là se ne troveranno trenta". Rispose: "Non lo farò se ve ne troverò trenta". Riprese: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore! Forse là se ne troveranno venti". Rispose: "Non la distruggere per riguardo a quei venti". Riprese: "Non si adiri il mio Signore, se parlo ancora una volta sola; forse là se ne troveranno dieci". Rispose: "Non la distruggerò per riguardo a quei dieci". Poi il Signore, come ebbe finito di parlare con Abramo, se ne andò e Abramo ritornò alla sua abitazione.

Ed ancora. C'è una bellissima suggestione di una donna, monaca carmelitana del Seicento, la quale scriveva al suo direttore spirituale, che la rimproverava, perché diceva: "Una monaca non deve interessarsi di cultura". E lei rispondeva: "Ma sa padre quanto la scienza e l'arte aiutano a capire la parola di Dio? Pensi un po' padre, proprio a questo episodio - quello di Sodoma - ma sa che quei numeri cinquanta, quarantacinque, quaranta, trenta, venti, dieci rappresentano delle proporzioni armoniche nel discorso, potrebbe essere una cantata, sotto il dieci non ci sono più proporzioni armoniche. Abramo ha smesso di chiedere perché non poteva più cantare quello che diceva. Non c'era più armonia che tenesse insieme il discorso e un discorso senza armonia diventa immediatamente un rumore, un rumore uguale a quello che sentì Dante, quando ebbe varcato la porta dell'inferno: "Per me si va in una città dolente ..." "... Quivi sospiri, pianti e alti guai (guaiti) / risonavan per l'aere senza stelle...parole di dolore, accenti d'ira, / voci alte e fioche e suon di man con elle / facevan tumulto, il qual s'aggira." questa è la condizione non più musicale, non più armonica del discorso. Ecco, una luce che viene dalla scrittura, tramite l'interpretazione di una donna che ha visto di più di tutti gli esegeti, i quali hanno speso inchiostri e fogli per spiegare questa contrattazione di Abramo con Dio, senza pensare a questa cosa semplicissima: era un discorso, ma anche un canto, anche una maniera per vedere insieme tutto l'universo, il numero della misura, era un

continuare il primo capitolo della creazione "In principio Dio creò il cielo e la terra ... e si fece mattino e si fece sera," giorno dopo giorno e si fece mattino e si fece sera, anche questa è una proporzione armonica.

Il discorso sul perdono, sul castigo, diventa subito un rumore infernale, letteralmente infernale, se vien tolto fuori per forza da questo ambito. Il popolo cristiano si è accorto di questo e ha perdonato i cristiani di oggi, come Sant'Agostino. Sant'Agostino che diceva che i bambini, morti senza battesimo, andranno all'inferno, un inferno ridottissimo, proprio appena giusto per pagare la pena, però un inferno, perché non hanno ricevuto il battesimo. E la gente dice: "No! Questo è intollerabile." Agostino non si accorgeva che scendeva sotto le proporzioni armoniche del discorso. E invece la gente ha sempre creduto che i signori teologi corrispondessero alle divine proporzioni. Ho letto tempo fa un articolo in cui un teologo, delle mie parti, dice: "No, non si può più predicare ... la gente rifiuta di ascoltare". Non c'è più proporzione c'è soltanto rumore.

Ma dove gli uomini sono arrivati in questi ultimi anni, era arrivata, erano arrivate anche le donne, le rare mistiche, le uniche che potevano parlare con Dio. Il fatto di essere monache, di essere dentro una certa struttura di libertà all'interno della chiesa, dava loro voce. Ecco, Giuliana di Lodi, contemporanea di Dante fra l'altro, o di poco posteriore, la quale parlando con Dio e con Gesù Cristo nelle visioni diceva: "Ma insomma io questa storia dei dannati..." E la domanda da lei scritta con la risposta era così concepita: "Un punto della nostra fede è che molte creature saranno dannate, come gli angeli che cadono dal cielo per orgoglio e molti sulla terra muoiono fuori dalla fede della Santa Chiesa". Tutti questi saranno condannati? Risposta divina: "quello che è impossibile a te non è impossibile a me. Io manterrò la mia parola e trasformerò in bene ogni cosa". Fino a quando saremo in questa vita, ogni volta che noi da sciocchi ci atteggiemo a contemplare i dannati, teneramente, con attenzione, teneramente il nostro Signore, ci tocca e benevolmente ci chiama, dicendo all'anima nostra: 'Lascia fare a me, mia cara figlia! Tu, guarda me!'" Guardate con che tenerezza nella visione, Gesù o Dio stesso, con che tenerezza distoglie la sua figlia, la sua creatura dal pensare in termini di rumore infernale a queste realtà. "Lascia fare a me". Lo sapessero i teologi questo: "Lascia fare a me! Vuoi sapere proprio tutto tu di come io farò? Non mi lasci un pochino di libertà di fare quello che voglio? Non mi lasci un po' di fantasia?" Quella fantasia che Santa Teresa di Liseaux attribuiva a Dio e non ai teologi. Perché i teologi secondo Santa Teresa non lasciano nessuna

libertà, devi fare come vogliono loro! "Lascia fare". Intendiamoci, Giovanna, nella visione raccomandava: "Tu abbia tutta l'attenzione a non offendere l'insegnamento della chiesa, però lascia fare a me". Come quando una mamma porta il bambino all'asilo e dice alla maestra: "Quello che tu fai è ben fatto". La maestra però non prende troppo alla lettera la consegna.

E poi un'altra domanda: "Che cosa sono mai la misericordia e il perdono di Dio?" La famosa domanda che ci siamo fatti. E la risposta che Giuliana dà a questa domanda è la seguente: "Pensavo che la misericordia di Dio fosse il placarsi della sua ira, dopo che noi l'avevamo tentato, poiché mi sembrava che per un'anima, il cui proposito è il desiderio e l'amore, non vi sia pena più dura dell'ira di Dio e perciò io pensavo che l'allontanarsi della sua ira fosse una dei principali aspetti della sua misericordia. Ma per quanto io potessi riflettere e cercare, non riuscivo a trovare questo aspetto in nessuna rivelazione. E questa è la misericordia, la strada lungo la quale il nostro Signore ci guida. Fino a quando noi rimaniamo in questa vita mutevole, perché io non vidi ira alcuna se non da parte dell'uomo. E questa egli la perdona in noi, la nostra ira Dio ci perdona, poiché l'ira non è altro che perversità e opposizione alla pace e all'amore. La misericordia di Dio e il perdono sciolgono e distruggono la nostra ira. Un motivo di alta meraviglia dell'anima, che contemplava con grande diligenza quanto fu mostrato in tutte le rivelazioni, che cioè Dio nostro Signore, per quanto lo riguarda non può perdonare l'attenzione, non può perdonare, semplicemente perché non può adirarsi. Sarebbe impossibile".

86

Io metterei questa affermazione di Giuliana insieme al fatto conosciuto di Giuseppe l'Ebreo, che finge di arrabbiarsi coi fratelli. C'è una pagina di Dostoevskij che descrive benissimo questo. Quando arrivano i fratelli e Giuseppe li vede: "Ah! Eccoli qui, eccoli qui quelli che vogliono ammazzarmi, quelli che mi hanno venduto agli ismaeliti". Eccoli qui! E li tiene sulla porta, li maltratta li tratta da spie. Eppure insieme a questo voleva loro un bene enorme. Ma la tenerezza non poteva essere disgiunta dalla collera provvisoriamente. Però quando si presenta al faraone, quando presenta i suoi fratelli al faraone, Giuseppe dice semplicemente: "Eccoli qui, i miei fratelli sono venuti da voi". E non dice una parola sulle colpe dei fratelli, dice soltanto: "I miei fratelli sono venuti da voi".

Santa Gertrude, un'altra mistica dello stesso periodo, del Trecento, ebbe questa visione durante la celebrazione della Messa: vide Gesù che si accostava al trono del padre, c'è sempre qui la scenografia della visione, si accosta al trono del padre e invitando la piccola assemblea

raccolta nella chiesa dice: "I miei fratelli sono venuti da voi", e non dice una parola sui fratelli. Questa è la condizione musicale, in cui non c'è stridore, ma anzi lo stridore è già assunto dalla musica.

E vi dirò per concludere qualcosa di particolare. Mi è capitato di ascoltare per buona parte del pomeriggio delle sinfonie di Beethoven. Poi uscendo dalla macchina, sento dietro me uno che chiama strada con il clacson, che di solito è una cosa che ti irrita. Se non vi fosse stato alle spalle quell'amore all'ascolto, al coro nell'orecchio, quella musica io l'avrei mandato all'inferno, metaforicamente (questo è per tutta la conferenza: "mandare all'inferno" non in senso divino) e la musica mi ha dato la maniera della giusta attenzione, della proporzione armonica. Allora per tornare a Dante, perché il suo canto, che pure dice delle cose terribili sulla giustizia di Dio, è l'onda musicale che sostiene tutto? E cos'è, in metafora, l'onda musicale? La musica asseconda tutte le aspettative, la musica non ha parole ma asseconda tutte le aspettative. Ecco perché nella proporzione armonica c'è l'inferno e il paradiso, c'è il terrore e la benevolenza, c'è la tenerezza e la collera, perché Dio vuole che tutte le aspettative restino aperte. E per misericordia della musica che questo lasciare tutto il campo aperto alle aspettative resta aperto. Che nessuna aspettativa venga stroncata. Da Dio puoi aspettarti di tutto, ma proprio puoi aspettarti di tutto e questa può essere la più grande grazia: che da Dio puoi aspettarti di tutto.

## **Ancora sul giudizio.**

### **Per un'antropologia del diritto.**

ELIGIO RESTA

88

Le parole ultime pronunciate adesso dal professor Levi sono significative: mentre da Dio ci si può aspettare tutto, nel senso in cui ne ha parlato, io credo che in questo mondo umano, troppo umano, fatto di disarmonie, di contraddizioni, di avvicinati, di tentativi, il problema che la società si è posta rispetto alla imprevedibilità, che ha cercato di risolvere con la mente, si dovrebbe elaborare perlomeno diversamente. Proprio da questo contrasto: mentre da Dio ci si aspetta tutto, da una pronuncia di un giudice noi dovremmo aspettarci qualcosa di definitivo, di molto più concreto, perché le parole del giudice, sono, o dovrebbero essere, quelle della legge. Molto brevemente, in questo piccolissimo preambolo, devo richiamare alcune cose di cui abbiamo parlato stamattina e oggi pomeriggio: la questione del perdono è una questione importante, uno dei grandi temi etici, una delle grandi questioni aperte a livello individuale. Ma è anche un tema che dispone sempre in maniera totalmente differente, quando mette in gioco scelte collettive e quando mette in gioco un contrasto forte rispetto alla legge. Con questo non voglio dire che il perdono sia sempre in contrasto rispetto ad una scelta della legge, ma il problema si pone quando c'è un conflitto aperto fra una legge e il perdono.

Devo dire che ha ragione Rossana Rossanda, quando in questa intervista che è stata richiamata più volte con Don Molari, ribadisce esattamente questo tema: io dal giudice mi aspetto giustizia, non perdono. Quindi non mi aspetto tutto: non perdono, ma giustizia. Nel Codice non esiste perdono, ma l'espiazione. Nel Codice penitenziario esiste l'idea del recupero. Qui l'accento è diretto ad uno dei più grandi problemi dell'esistenza costituzionale contemporanea: la questione della pena. Eppure, aggiunge Rossanda, nella cultura, che da vent'anni a questa parte si è affermata in Italia, il recupero significa dire prima di tutto dentro di sé: "Io sono cambiato", quindi omologarsi, fare una dichiarazione pubblica, ovvero pentirsi di quel che si è fatto. Per un laico questo gesto non ha proprio alcun senso, il male fatto non sarà mai perdonato. Il laico non sarà mai in pace. Questo è il senso vero della questione che andiamo trattando. Sono diversi i codici con cui la morale e il diritto hanno trattato questo tema. Devono essere codici differenti perché il diritto è profondamente differente dalla morale. Altrimenti non avrebbe ragione una resistenza stessa ad un

sistema in cui il giudice deve risolvere conflitti insanabili. Se tutto fosse suscettibile di perdono, tutto potrebbe accadere, ma potrebbe accadere anche nulla. L'etica ha come caratteristica il fatto di accadere, di essere un evento che nessuno può imporre. Il diritto ha un carattere impositivo. Detto questo, io credo che il problema di aprire uno sguardo attento alla questione dell'oggi, alla questione politica in cui ci troviamo, non è rinviabile. Questo è il problema della legalità. Il problema di una legalità, che noi abbiamo da sempre costruito intorno ad una idea più evocata, che non applicata di diritto. Un'idea la cui possibilità dipende dall'esistenza di una formula significativa come lo Stato di diritto.

Bisogna tornare su questa definizione, perché ci aiuta a capire oggi cosa probabilmente sta succedendo. Innanzitutto, Stato di diritto è una formula costruita quasi su un ossimoro: stato è un concetto politico, diritto è un concetto che appartiene alla sfera giuridica. Stato di diritto è uno Stato, cioè un soggetto politico investito di legittimità politica, che governa sulla base delle regole, che decide sulla base di regole, che non può decidere e basta, ma decide sulla base di regole. Ma non basta. Stato di diritto non è soltanto un'architettura di regole, stato di diritto è anche una sorta di primato delle regole sugli uomini. Primato delle regole sugli uomini vuol dire, sostanzialmente, che sono più importanti i diritti della politica. Noi siamo abituati ad una tradizione, anche nella sinistra è condiviso questo modello, in cui il diritto è considerato una sovrastruttura. Chi rilegga le pagine del Marx dell'*Ideologia Tedesca* ritroverà, sviluppato, l'argomento del diritto come ideologia. Non è così semplice, ci sarebbe molto da discutere su Marx che ritorna su questi elementi: ideologia è contraddizione, non è soltanto copertura di un mondo falso. La questione dei diritti nella sinistra è stata sempre affrontata come qualche cosa in cui i diritti erano una forma, la sostanza era la politica. Lo stato di diritto in realtà metteva in gioco un modello di legalità diversa. Quella in cui il vero obiettivo di una comunità era il rispetto dei diritti umani, in cui semmai la politica doveva essere uno dei tanti strumenti attraverso cui attuarli. Ribaltare questo concetto significa rivedere anche l'altra posizione della sinistra, in cui i diritti semmai vivevano sempre sullo sfondo, quello che contava era lo schierarsi in un rapporto di forze per vincere. Che questo modello fosse un modello troppo mimetico rispetto all'avversario, lo si è visto presto. Vorrei ricordare fra parentesi la grande esperienza che ha segnato la cultura della politica italiana degli anni Settanta, quella tipica dell'uso alternativo del diritto. Un'esperienza interessantissima, in cui si pensava di ribaltare il dato

formale del diritto a favore dei più deboli. Nasceva per esempio un modello di giudice-eroe carismatico, che rimetteva giustizia nel mondo. Quel modello era di sinistra, sia pure con una grande generosità, era un modello non soltanto vendicativo, ma era, soprattutto, un modello controfattuale, perché nel momento in cui si pensa alle forme come qualche cosa che non ha senso, in cui tutto il gioco della sostanza è un gioco politico, allora, se vinci hai ragione, e vince chi ha ragione, ha ragione chi vince. Ma se perdi ti si ribalta tutto contro. La questione del diritto è stata accantonata ed allontanata. Io credo che questa sia una delle chiavi di lettura più importanti oggi per capire che cos'è la giustizia e perché molto spesso noi siamo costretti a chiedere al sistema giustizia qualche cosa che non è capace di sopportare, nel bene e nel male. Questo è uno degli elementi ma ce n'è un secondo. La questione della legalità così come si pone oggi, la quale sarebbe la risposta differente alla scelta morale e individuale di ri-conciliarsi, di perdonare, è la questione che ha trovato in un comportamento diffuso, una delle forme più aberranti che noi ci siamo trovati di fronte. Lo dico in maniera molto, molto semplice: è la totale assenza, questa crisi della legalità, ha fatto trasparire una totale assenza di sfera pubblica. C'è stata una completa dimenticanza, un completo oblio, se c'è stato un oblio in Italia, questo oblio riguarda essenzialmente una dimensione della sfera pubblica, che va probabilmente in tutti i campi della società italiana. Per esempio nel campo dell'economia, il capitalismo italiano, anche quando era capitalismo e basta, aveva una struttura così fortemente costruita sul privato, da essere familistica. Era il capitalismo delle grandi famiglie, ma è il capitalismo delle grandi famiglie non da oggi. È il capitalismo delle grandi famiglie dei Visconti, degli Sforza, dei Medici. È un capitalismo in cui l'esistenza della sfera pubblica poteva essere accidentalmente corrispondente agli interessi del privato, ma se non lo era, nessuno si scandalizzava.

Ma c'è un'altra dimensione che noi oggi misuriamo sulla crisi della legalità, come crisi della sfera pubblica. C'è un elemento di grande continuità fra il linguaggio della mafia e il linguaggio della corruzione. Tutte due mettono in gioco un discorso in cui legalità come visibilità, legalità come sfera pubblica sono soltanto bugie. Della mafia è verissimo, chiarissimo: noi non abbiamo saputo nulla della mafia fin quando non c'è stata un'ordinanza, la maxi-ordinanza di Falcone che ha cominciato a scrivere nero su bianco. Attraverso la legalità ha riportato un elemento di visibilità, pubblico, che da sempre è il contrario di privato, ma è anche il contrario di segreto. Nella corruzione, quell'elemento in cui tutto era invisibile, oscuro, ma anche tragicamente

privato viene alla luce in maniera ancora più evidente. La corruzione per essere tale ha bisogno di un'apparente riaffermazione dello Stato. Il corrotto esiste laddove c'è l'onesto. Quel sistema fortemente corrotto, in cui della sfera pubblica non era più niente, rappresentava un sistema che apparentemente affermava stato di diritto, che apparentemente affermava regole e che in realtà scorreva su di un doppio binario: regole certe, ma invisibili, sotterranee, regole di spartizione. Erano regole bronzee.

Tutto questo ha contribuito ad un'idea, secondo la quale lo stato di diritto è una menzogna che si è diffusa sia a destra che a sinistra. Lo stato di diritto è una cosa di cui si può benissimo fare a meno perché la sostanza è un'altra. La sostanza è quella del raggiungimento del potere. Io credo che la sinistra sia stata fin troppo mimetica nei confronti della destra. Ha imitato troppo l'avversario che stava combattendo, quando non ha difeso la legalità fino in fondo. Ed è dentro questo modello, in cui legalità e sfera pubblica sono forme ormai lontane, forme ormai dissolte, che credo si apra oggi un altro filone dei diritti. È la questione del rispetto, della problema della convivenza. Oggi il sistema politico si presenta come il sistema che dice di se stesso di essere buono. Lo dicono tutti. Tutti i politici si presentano come *der Verbesserer*, come miglioratori del mondo. Questo in particolare suscita una grande enfasi, mostrandoci la necessità di cambiare le regole. Ma quali regole dobbiamo cambiare? C'è una profonda continuità fra il passato e l'oggi nel disattendere cautamente le regole. Non c'era Stato di diritto nel passato, perché veniva preso in giro, né c'è nel presente, perché si dice che deve essere totalmente smantellato. Senza averlo mai praticato. Così!

Ed è qui che, secondo me, va posta la grande questione dei diritti e della volontà di rispettarli che costituisce la risposta alle grandi tensioni anche morali del paese. Fra queste ce n'è una in particolare, che mi sta a cuore: è il problema della forma Stato, cioè di come ci si organizza in una comunità, in apparati che siano rispettosi, non soltanto della divisione dei poteri, ma soprattutto del primato dei diritti fondamentali. Prendetela come una battuta, ma io ricordo un'intervista di Craxi, Presidente del Consiglio, in cui Craxi affermava: "Abbiamo attuato la prima parte della costituzione, adesso, dobbiamo pensare ad attuare la seconda". Ma pensate ad uno Stato che avesse attuato il principio di uguaglianza il principio di solidarietà, che avesse attuato i diritti fondamentali, pensate che cosa sarebbe. Sicuramente non sarebbe questo Stato.

La seconda questione su cui pongo l'accento, ma senza andare a fondo, è la questione della pena, della punizione. Noi oggi siamo costretti a preoccuparci di una dimensione collettiva del perdono, perché, molto probabilmente, abbiamo un'esperienza in cui la punizione e la penalità sono state incontrollabili, arbitrarie, in cui si è oscillato da una forma di perdono indipendente o collettivo ad una forma di totale insignificanza della parola stessa. C'è in questa intervista, che citavo prima, un passaggio interessante in cui Don Molari dice: "Ma, guardate, persino rispetto a Tangentopoli, noi dovremmo pensare ad una società, di chi non ha sbagliato, cioè ad una società dei giusti, che tende la mano alla società che ha sbagliato". Sì, d'accordo, questo si può dire in una società razionale seria, ma non è con sincerità che venga fuori oggi di fronte a tanto maneggiare dei garantisti, non da oggi, da sempre. Perché oggi soltanto? E questo non per non tendere la mano, ma perché si ripensi complessivamente ad una funzione della pena in cui ci siano ancora criteri di penalità dentro. C'è un esempio che mi sta molto a cuore, ed è l'esempio della criminalità minorile. Questi problemi stanno diventando di enorme spessore. Pensate che in alcune Corti d'Appello meridionali, nel 1993 sono stati denunciati duemila minori per omicidio. E non è un dato, io sono l'ultimo a pensare che bisogna creare emergenza o pensare ad uno stile di emergenza per i minori. Per esempio uno stile emergenziale sui minori è quello del Telefono Azzurro, con tutto il rispetto, ma io non credo che una telefonata di denuncia della violenza, giustifichi otto apparizioni televisive. Il problema dei minori è un problema che va affrontato nella dimensione quotidiana, non quando è emergenza. L'emergenza salva le coscienze, ma non ci fa affrontare il problema. Sono molto contento che qui a Fano ci sia un progetto di questo tipo, che mi piacerebbe fosse discusso molto di più. È un modello diverso, non emergenziale. Ebbene, proprio nella questione della criminalità minorile, noi riscontriamo tutte le contraddizioni, sempre sotto forma di generosità, che la questione della pena incontra. Non è un caso che noi tra le procedure del codice penale minorile incontriamo figure aberranti. Quando il minore incappa nelle mani della giustizia, per molto tempo il giudice ha scelto di non punirlo, concedendogli il perdono giudiziario. L'esperienza è interessantissima perché chi vada a scavare dentro i dati, vedrà che in molte città meridionali, in molte Corti d'Appello meridionali, il ricorso al perdono è frequentissimo. Nel Nord lo è un po' meno, si bilancia il perdono giudiziale con l'immatrità, cioè con la non completa capacità d'intendere e di volere. Il che vuol dire: tu sei colpevole, quando io ti concedo il perdono,

però io sono un padre buono, che ti sospendo la pena. Tutto il processo minorile è un'impalcatura in cui la pena funziona in maniera deformalizzata, cioè non ci sono regole, tutto è rimesso ad una sorta di valutazione discrezionale o affettiva dei magistrati. La pena è sostanzialmente abolita. Il che a me non dispiace, detto francamente, ma tutto il meccanismo punitivo è sostituito da una punizione più sottile che riguarda il mistero del processo. Il processo non è la pena. Il processo è il rito. Il processo mostra alcune strategie, alcune architetture del potere. Per esempio, quando si decide di punire un nomade perché è un'occasione per rieducarlo. Ditemi voi, cosa vuol dire rieducare un nomade? Farlo diventare un piemontese? Ecco, questo è importante. Che fare? Io sono dell'avviso che il perdono è una questione importantissima da trattare con il linguaggio della morale, ma che bisogna costantemente ripensare alla questione della legalità della punizione, semplicemente perché la legalità e la punizione riconquistino visibilità, certezza e soprattutto s'indirizzino verso elementi minimi. In una società in cui sopravvive l'ergastolo e la Corte Costituzionale è ancora costretta a dire che è incostituzionale. Seppure attraverso mille passaggi è una società che ha con la legalità un problema estremamente complicato.

## **“Senza il dono del gratuito, condannato alla giustizia”.**

PIETRO INGRAO

Voglio cercare un approccio un po' empirico. Voglio partire dalla condizione materiale del perdono. Sono stato a Monte Giove, dove si è svolto un seminario sul tema. Abramo Levi ed Eligio Resta, che l'hanno introdotto, hanno scelto temi e parole forti svolgendo i loro discorsi veramente con molta passione. È stata una discussione che ha evocato grandi questioni di pensiero e di fede. Come quella che era sottesa nelle parole di Abramo Levi. Pensate al titolo stesso: *Perdono, oblio, o riconciliazione*.

Stavamo lì in un eremo, poi scendiamo a Fano e ci immergiamo nella società che ci sta attorno. E allora, ecco, io vorrei partire dallo scarto tra queste due realtà, la raccolta atmosfera in cui io ho ascoltato parlare a Monte Giove, che appassiona anche me, e il rumore della città. Un rumore che è al di sotto delle proporzioni armoniche del perdono di Dio, su cui ha detto parole profonde Abramo Levi, attraverso la mistica. Un domani cercherò di dire la mia opinione e riguarderò la vita che ci sta intorno, e vorrei dire addirittura il senso comune con cui bisogna lottare, la vita con la quale dobbiamo misurarci. Io non merito molto la ricerca di Monte Giove, però lo stridore tra quelle domande e la realtà in cui tutti noi qui presenti, siamo immersi, è molto grande. Non solo per quello che riguarda le culture, attraverso le quali questo tema viene affrontato - la pena, il perdono - ma anche le parti sociali, anche in paesi vicinissimi al nostro. In molti di questi paesi esiste ancora oggi la pena di morte. C'è la trasgressione e poi c'è la legalizzazione del reato attraverso la morte del condannato. Tutto questo in paesi civilissimi! E addirittura noi oggi sappiamo come la pena di morte diventi spettacolo. E dinnanzi alla cella dove si compie il rito dell'uccisione, che evoca a molti i rituali di guerra di cui parlava stamattina Resta, la gente invoca la pena di morte, non è che la subisce soltanto o l'accetta. La chiede, la esalta. E abbiamo visto rappresentazioni, che ci parlavano quasi addirittura di un'ebbrezza della pena di morte. E non fa scandalo. Dobbiamo dire la verità, non fa scandalo. La vediamo in televisione e nessuno di noi tira un sasso o una scarpa contro chi ci fa vedere quello spettacolo. E ancora qui in Italia, nel nostro paese c'è chi invoca la pena di morte. In Italia non c'è la pena di morte, ma c'è l'ergastolo, cioè la reclusione del colpevole, per tutta la vita, fino alla sua morte. La pena di morte o l'ergastolo sono fatti estremi, una fuoriuscita violenta dalla condizione

umana. Dunque, noi ci troviamo in un mondo, in un Occidente, in cui è attiva la pratica della rescissione della vita, o quando non è la rescissione della vita ad essere in causa, è pur sempre la rescissione del rapporto umano che noi viviamo. È la rescissione dentro quel luogo che noi chiamiamo il carcere, che è una grande invenzione moderna.

Io devo fare una confessione, il carcere l'ho scoperto tardi. Io non sono stato in carcere come i vari compagni che l'hanno conosciuto, nella loro vita politica. Se ci penso bene, per un mio ricordo personale, devo ringraziare mia moglie, che, dopo aver completato il suo iter di lavoro nella scuola è andata a fare l'insegnamento volontario dentro il carcere e mi ha dato una spinta, mi ha trascinato dentro per vedere come certi vincoli contano dentro quelle mura. Io non posso dimenticare una sensazione, che non stava tanto nelle cose che vedevo dentro il carcere che spesso erano molto tristi, molto pesanti. Ma non posso dimenticare una sensazione fortissima, che io provavo, quando dopo la visita, il colloquio coi detenuti, detenuti comuni, non parlo di detenuti politici, prendevo la strada del ritorno. Mi ricordo che si usciva, si passava da quei serrami, da quelle guardie e si arrivava all'ingresso principale. Qui ti ridavano la tessera e quel gran portone si richiudeva alle tue spalle. E ho proprio in mente la sensazione del ritorno in un altro universo. Mi ricordo che la cosa si materializzava persino nello spettacolo fisico: ricordo questa pianura verso il tramonto, all'ora in cui si deve uscire. Avevo la sensazione di una distanza enorme tra quel mondo che io avevo visitato e l'altro, il mio mondo, quello in cui io ritornavo. E mi sono trovato a riflettere non solo sulla violenza di questo atto di rescissione, ma anche sulla torsione, nuova, umana, che noi, con le nostre leggi, chiediamo a chi le ha trasgredito. Perché a mio parere non è solo il fatto della privazione della libertà, ma è una cosa più profonda. Noi chiediamo a chi è carcerato, in fondo, una trasmutazione di se stesso. Deve diventare un'altra cosa: sia dal punto di vista della sessualità, sia dal punto di vista del lavoro - punto costitutivo dell'esistenza. Uno dice: "La mia dignità è il lavoro". Lì, questa dignità scompare. E non saranno i lavori secondari a trattenerla. Ma anche dal punto di vista del rapporto con la natura, sebbene ci sono cortili e anche qualche piccola pianta, un po' di verde, il rapporto con la natura s'annulla. Ma scompare anche quell'esperienza così diffusa e così profonda nella civiltà umana, che è la vita familiare. Pensate che operazione violenta noi compiamo anche quando non uccidiamo una persona. Starei per dire, ma qui mi trovo vicino a uomini di grande esperienza religiosa, che persino la preghiera, concepire la preghiera in carcere è difficile. Che cosa

diventa la preghiera in carcere? E non parliamo poi delle prigioni in cui il carcere diventa il luogo della continuazione della trasgressione, dell'obbligo a continuare la trasgressione.

Il dramma, la questione che devo affrontare nel contrasto tra il titolo del nostro incontro, così nudo e crudo, con le domande che pone, e invece il comportamento reale, che tende addirittura a fissare, nella loro trasgressione, ciò che va trasmettendo. Lo dico perché allora noi dobbiamo sapere quanta enorme distanza c'è tra la realtà, che ci circonda e l'istanza del perdono, che è nel tema della nostra ricerca, che si compone di tante cose. E qui faccio anche la domanda: "Perdono può essere oblio?" Il perdono evoca necessariamente l'atto della trasgressione della colpa, anzi la sublima. Perdono vuol dire: c'è stata la trasgressione, c'è stata la ferita e sorge la grande domanda: "Come la si supera? La si può superare?" Quindi io vedo che ancora domani dovremo ragionare qui a Monte Giove - chi vorrà seguire - ancora sulla questione della legge, del comando e del suo fondamento. Da questo drammatico problema deriva poi anche la nozione di peccato. Io dico questo, perché la questione del fondamento della legge mette in discussione anche la bontà. Sono due questioni strettamente legate l'una all'altra. Certo, abbiamo dinnanzi un Codice e quindi le formule, le chiavi della legge. Ma, con questo, è risolto il problema delle fondamenta? Ne parleremo ancora domani.

96

Così come io sento il bisogno di ragionare su altri concetti che sono emersi nella nostra ricerca. Un concetto è ritornato nelle parole di Abramo Levi, il concetto della misericordia. Ma in che misura la misericordia incrocia ed è compatibile con il giudizio? Ho l'impressione che i metri, i canoni, le angolazioni sono profondamente diversi. Lo dico perché io ho una domanda sul giudicare. Tanto lo possiamo dire, adesso, senza fare un po' di réclame. Stasera parleremo anche di un mio libretto di poesie. Vorremmo discutere, io e Fabrizio Frasnèdi, di una poesia che s'intitola *Giudizio universale*, che probabilmente è blasfema. Io cerco d'interrogarmi dinnanzi a che cosa? A questa immagine che tutti abbiamo visto, perfino sui giornali: l'immagine della Cappella Sistina di Michelangelo - il *Giudizio Universale*. È quella straordinaria figura, per me ripugnante figura, devo dire, del Cristo che alza la mano e come dice padre Dante "giudica e manda", "giudica e manda". A me ha fatto sempre molta impressione. Adesso, Abramo diceva: "Dio non può perdonare perché non può adirarsi". Quel Dio che però io ho dinnanzi è molto adirato. Di qui la domanda che mi sono posto in quella mia poesia: ma non accade allora in quell'immagine, che anche Dio, scusate questo termine, è condannato alla

giustizia? E cioè non ha il dono del gratuito? La grande domanda, il bisogno di gratuità, di dono, anche di fronte a chi ha trasgredito? Ha trasgredito. Un mio dannato pregiudizio, ma non è un Dio limitato pure quello? Non lo delimitiamo quando lo facciamo diventare giudice? E poi Michelangelo rappresenta potentemente quel girone, quel mondo delle creature, degli esseri umani. Dio sa tutto. Ma, senza offesa, Dio sa davvero tutto? Può sapere davvero tutto, dell'infinito e dei destini, in cui si svolgono le cose? Ma io dico di più, non guardo solo al numero, ma penso all'incalcolabilità della singola vita. Io resto sempre un po' turbato, se devo calcolare, perché il problema della calcolabilità, è un problema parecchio complicato. Egidio Resta, citando Canetti, evoca, in fondo, la decisione, l'idea della decisione. E diceva Resta, la decisione è nella spartizione della pena, ricordando la metafora di Canetti. Però mi sorgono due domande molto forti: la prima è chi decide le regole della spartizione? Qui, io incontro una difficoltà. Una difficoltà che è relativa alla quantità della parte. Trovo un ostacolo insormontabile, perché devo in fondo ridurre a quantità qualche cosa che non è riducibile a quantità. Lo dico altrimenti, riprendendo la questione della legalità, il giudice faccia applicare la legalità e tuteli l'applicazione del Codice, ma il Codice formula una casistica, per forza di cose astratta, che non è riportabile, io direi addirittura alla incommensurabilità della vita individuale. Di qui la seconda domanda: che cosa s'intende con "adeguamento alla norma". La cosa comporta due operazioni difficili: prima l'identificazione della norma e Resta sa come me che si apre lì un campo infinito di controversie (il signor Berlusconi ci sta dando ancora adesso degli esempi clamorosi di come interpreta la norma che attribuisce al parlamento l'atto della sfiducia al governo) ma non solo l'interpretazione della norma, il rapporto tra la norma astratta e l'estrema concretezza vitale di chi ha partecipato alla vicenda. Cioè, quanto è difficile il rimando dall'astrazione generale al concreto - uso qui un aggettivo un po' delicato - infinito essere della vita. Parto dalla convinzione che c'è in concreto una storia individuale di ciascuno di noi, che ugualmente porta una serie di nozioni generali: la classe, la nazionalità, l'etnia e così via, ma poi lui ha i baffi in un certo modo e io non ce li ho, chissà perché lui ha i baffi e io non ce li ho. Chi può misurare questa enorme complessità? Questa drammatica condizione, di come rapportare la norma alla vita. Qui io sento la drammaticità estrema dell'atto del giudizio, qui sento allora anche il senso di quella scelta molto audace che avete fatto anche per Monte Giove: oblio o riconciliazione? Ma è la riconciliazione, dobbiamo saperlo, un atto molto diverso e molto profondo da quello della

giustizia. Io la penso così. Perché riconciliazione significa la ricostruzione di una relazione, in cui per quanto sia, due esseri umani, due esperienze di vita, due momenti di vita, narrati spesso nei romanzi, nei luoghi, nella storia culturale, nell'infanzia e così via, si sono trovati, a confliggere nello scontro violento e su questa grande questione, che è la decisione. La riconciliazione si stabilisce uscendo dall'atto della giustizia. Ecco, la ragione per cui io credo molto nell'importanza dei giudici e anche delle cose che ha detto qui Rossana Rossanda, ma vi giuro, io non farei mai, proprio mai, il giudice.

*E anche in cielo, nel silenzio senza tempo, anche tu esistente inesistente, i clivi, i pallori, i desideri nemmeno nati, le dubbie mutazioni, le non dubbie. La spada tua di giustizia affilata taglierà affinché in un luogo stesso che non è il luogo, trionfi l'ordine della comparazione. Come l'oste la bôlletta, il medico la ciotola di sangue, anche tu, padre, senza il dono del gratuito, condannato alla giustizia.*

## La sapienza della giustizia.

PIETRO INGRAO

Io parto dalle parole su cui siamo invitati a ragionare, perdono, oblio o riconciliazione. Ora, ognuna di queste rimanda al tema e all'atto della violenza, sia come guerra esterna tra due Stati sovrani, sia come offesa, violazione, rottura della legge. Sorge il problema - perdono, oblio, riconciliazione - quando avvengono queste fratture: perché riemerge la violenza? Già ieri a Fano io ebbi occasione di dire che sollevare la questione della legge e del rapporto violenza-legge, apre subito il problema del fondamento della legge. Sia nel senso del soggetto che la decide, della sovranità come il caso di chi decide, sia del fondamento che sorregge la legge stessa. E Resta, ieri, qui ha detto delle cose davvero bellissime sulla pena come *pharmakon* e sulla lettura che veniva data dai greci in questo senso. Ecco, secondo me, queste parole, che sono così usate nella lingua normale, contengono una doppia domanda che non possiamo mai dimenticare: rimandano alla nozione del giusto sia nel senso formale di rispondenza alla legge sia del giusto come valore di giustizia, come rispondenza alla giustizia, che quindi dia a ciascuno il suo. Ecco, son tutte e due, queste operazioni, momenti che in me sollevano grandi perplessità. Rimandano al grande problema di qual è il fondamento della legge, se c'è stata violazione, chi ha fondato la legge. Persino nel caso della fondazione religiosa, la consegna delle tavole che viene dalla divinità, la questione è controversa e infatti sorge la questione della lettura della legge, dell'ermeneutica e delle interpretazioni. Persino nel caso del sacro, sorge la questione di come leggere la parola sacra. Socrate beve la cicuta in omaggio alla legge; dà una lettura diversa della legge. Anche lì, fino al momento della conclusione della vicenda umana, della morte, c'è questa domanda interna. E infatti se noi guardiamo al di là, oltre Socrate, alla vicenda cristiana, è continuamente, il corso della cristianità intriso di questo conflitto, quindi da scismi, eresie, separazioni delle chiese, che gira tutto intorno alla grande domanda: chi è che fissa la lettura della legge? E io direi che la questione del fondamento della legge diventa ancor più aspra quando la legge si separa dal sacro e si laicizza. Che è tutta la vicenda del moderno. Resta ne ha parlato ieri. Con l'emergere di una soggettività che diventa caratterizzante della modernità, l'emergere del soggetto popolo, il sovrano diventa o dovrebbe diventare popolo. Ma come si incarna il popolo, come vive, quale è il processo in cui il popolo prende corpo, carne

e ossa? È la grande questione delle Costituzioni moderne. Che rimanda poi nel nostro secolo al tema che Resta ha evocato molto giustamente ieri, la rappresentanza. Il popolo non è immediatezza. Al momento in cui, come dire, si passa dalla città-stato alla grande realtà dello stato-nazione sorge il problema del rappresentare. Che significa questa operazione del rappresentare? Torna anche il tema dell'interpretazione della legge, direi del sistema dei segni con cui è scritta la legge. Torna ancora in campo l'ermeneutica ed emerge in tutta la sua simbolicità e anche drammaticità la figura del giudice, la specializzazione del giudice, ovvero quell'ipotesi, quel tentativo, quella risoluzione che viene data a questo problema, e che Resta ieri evocava sotto il termine di terzietà. Il giudice come figura terza.

Io vedo una enorme difficoltà della terzietà, perché la terzietà sembra supporre come uno spogliarsi, un uscire dalla società e un porsi fuori su di un seggio a parte, mentre quel giudice, in carne e ossa, è esistente storicamente, intriso di storicità. Il mondo cristiano esprime la presentazione più drammatica e sconvolgente della terzietà, delle difficoltà della terzietà. Penso a Pilato che davanti a Cristo si lava le mani. Chi giudicherà Cristo? Chi ha i titoli per giudicare Cristo? Come è possibile una terzietà? Chi è il depositario, non soltanto della legge ma della sua lettera? Ecco, la prima grande questione che io sento sorgere. La seconda questione è quella che accennavo ieri a Fano del rapporto tra norma generale e esperienza concreta, in fondo della misurabilità o commisurazione della legge al concreto, della comparazione tra l'elemento di generalità della legge e la concretezza della vita.

C'è in fondo una tensione, uno sforzo che dà luogo persino a un dramma, a uno spettacolo: il giudice, l'accusa, la difesa, i testimoni che sono tutti tesi a risolvere questo grande, aspro problema di fare coincidere il fatto con l'ipotesi di reato. E non solo. Tutta la modernità ha introdotto un'altra domanda che non riguarda soltanto il rapporto tra la norma e ciò che è accaduto, ma l'aspra questione delle origini dell'accaduto e quindi l'impalcatura dell'atto giudicante, delle sue varie fasi fino allo spettacolo con le sue straordinarie complicazioni, addirittura con le sue rappresentazioni simboliche. Quelle che, per esempio, vediamo scorrere sotto forma di immagini alla televisione, con l'evidenza che ha toccato nel video la rappresentazione della procedura americana, o anche le norme che sono scritte nel nuovo Codice Penale Italiano, dall'accusatore, anzi dall'indagatore, Pubblico Ministero, all'accusatore, Giudice per le indagini preliminari, al Giudice, alla Giuria, alla Difesa e così via. Guardate come si complica

la scena e come il Tribunale, il luogo dove si compie quest'atto, appare un mondo, uno scenario e come gli attori si rapportano e si influenzano fra di loro secondo una cronaca di tutti i giorni. Perché quest'estrema complicazione e molteplicità di attori? E quali riti e regole, circa il modo con cui agiscono gli attori? A mio parere devono fare questa operazione quasi impossibile di far coincidere l'astratto della legge con il concreto della vita. Farla coincidere con quello che io chiamo l'irriducibile, l'irripetibilità della singola o delle singole vite. Vedete allora quante sono le complicazioni e i passaggi, allorché dal segno, dalla parola scritta o dalla formula giuridica, passiamo al vivente. Vedete come è complicata questa operazione? Il giudizio, la sentenza, che non a caso, presenta un suo rito di contestazione. Quando il giudice si è pronunciato restano le altre istanze, quasi a contestare la fragilità della lettura e della decisione che viene presa. Decisione che incide sulla vita dell'imputato sino alla cattività, la prigionia e la privazione del bene che consideriamo assoluto, la libertà. Ecco, come ho voluto ricordare questa doppia difficoltà che è la lettura delle regole e di due momenti di crisi del momento giuridico e la loro relazione con il concreto vivente, il dramma in fondo che noi viviamo della ricerca della giustizia. E, allora, riprendo qui l'immagine di Resta, il *pharmakon* è incerto, non ne siamo sicuri. Compriamo l'atto che riconosce la legge, che afferma il bisogno di legalità, ma la legge è dubbia e il compiersi della violazione è tutto da cercare e da esplorare. E ci lascia poi sempre un interrogativo perché in qualche modo, nell'atto del giudicare, del rendere giustizia, e quindi anche nell'identificazione della colpa e della rottura della legge, resta sempre sullo sfondo una domanda sui processi con cui si è arrivati a quell'atto, sugli antecedenti, sulla successione dei fatti. È difficile isolare anche l'atto più violento, più netto, senza chiedersi che cosa c'è prima e se e come bisogna, o no, tenere in conto ciò che c'è prima. E c'è stata, diciamo così, una cultura sociale, una corrente di pensiero che si è interrogata su tutto questo. Pertanto anche la legalità, di cui Resta ha parlato, in fondo è una lotta, un cercare. Cerchiamo la regola e il riferimento al vivente. Ecco perché il mio dubbio sulla pena è doppio e connesso: doppio circa la lettura della legge e l'accertamento della violazione. Su questo ancora vorrei soffermarmi, sul senso della pena, altro grande interrogativo. Ci si potrebbe chiedere perché la pena? Affermazione della legalità. Torna l'idea del *pharmakon*, ma allora non basterebbe proclamarla, dichiararla pubblicamente? Invece no, si aggiunge un'afflizione, uno scontare la pena. Badate che non è poco perché l'afflizione e lo scontare la pena può arrivare fino alla soppressione

della vita, fino alla morte, salvo che non intervenga una delle parole che qui sono state evocate: il perdono. Questa è una parola che io accetto sino a un certo limite, perché spacca in qualche modo, divide. C'è un giusto che perdona. Ma siamo veramente noi che perdoniamo, giusti e indenni, o siamo anche noi, per altre vie, coinvolti nel delitto, corresponsabili, in qualche modo, per le omissioni, per le condizioni? Ecco, perché la parola perdono mi lascia un'esitazione, proprio in quanto non vede la relazione, non coglie questo campo comune, sembra che siamo in due mondi staccati quando invece siamo immersi in un'unica realtà. Mi convince meno ancora la parola oblio perché il dramma c'è stato, c'è, si svolge e reca con sé lacrime. È possibile dimenticare il dramma e le lacrime? Forse non è possibile anche quando vorremmo. Ecco, la ragione per cui delle tre parole che sono messe in quel testo, riconciliazione è la parola che amo di più. Perché la riconciliazione va oltre quel senso di separazione di cui ho parlato prima. In fondo, la riconciliazione m'interessa molto perché mi appare un riconoscimento di un vincolo comune tra chi ha violato e chi ha subito la violazione. E riconoscono soprattutto una comunità di senso per riconciliarsi, riconoscere l'altro e quindi trovare, allora sì dei codici. E riconciliare in qualche modo è riaffermare questo vincolo che forse dobbiamo tener vivo anche rispetto al delitto più atroce. È una dilatazione, un allargamento. Certo, io sento la difficoltà di un uso vero e di una pratica vera della parola riconciliazione di fronte alla crisi profonda che io sento dei linguaggi storici che hanno attraversato questo secolo. Che è poi, secondo me, una crisi dei luoghi di formazione dei linguaggi storici. In fondo, un codice e un libro sono dei segni, dei concetti, delle gerarchie di senso che nascono in rapporto a precise identità sociali, a forme di società. Oggi io sento che le lingue emerse dalla grande, terribile, ma anche appassionante vicenda di un secolo come il Novecento, al tramonto di questo secolo, sono dinanzi ad una crisi profonda. Non condivido e mi sembrano anche un po' sceme le rappresentazioni di un certo nuovismo di cui si parla adesso e che cerca di spazzare via le grandi esperienze sociali e collettive che sono state le espressioni di questo secolo. L'emergere sulla scena politica, ma non solo politica, anche culturale, di masse sterminate, e soprattutto di masse laboriose, che prima di questo secolo erano state tenute nettamente ai margini. Questo è un secolo in cui milioni, direi centinaia di milioni di esseri umani, a loro modo, hanno preso la parola, sono venuti nella scena politica, sono entrati nella grande problematica e discussione del giusto e dell'ingiusto, della forma della legalità, dei diritti e dei delitti.

Anno 1994 - mancano sei anni al terzo millennio - io credo che la questione non sia Berlusconi o non Berlusconi. Credo che siamo di fronte ad un fatto più profondo. I modi con cui si sono formate le grandi identità collettive che poi sorreggono la nozione di legalità e di giustizia, sono tutti completamente sconvolti. Dall'identità che si formava sul luogo di produzione alla smaterializzazione del luogo di produzione. Prima era la grande fabbrica, la vedevamo con gli occhi, quei muri, quei recinti, quei reparti, quelle macchine, quell'immagine che un grande artista come Chaplin ha fissato nel film *Tempi Moderni*. Sapevamo che sorgeva un linguaggio comune e un senso comunitario e, insieme con quello, il grande luogo d'identità rappresentato dal quartiere operaio, o potremmo dire anche dal paese, se volete dal villaggio contadino. Io sono colpito da un episodio stranissimo. Scusate se parlo di una cosa molto triste: i funerali. I funerali in una città come Roma sono qualcosa d'insignificante e persino repellente. Se io torno al mio paese ancora oggi, anno 1994, al funerale partecipa tutto il paese, anche quando non c'è un rapporto di consanguineità o nemmeno di amicizia, ma come dire, è il riconoscimento di un rito, di una ritualità, di una connessione, a mio parere. Grande fabbrica, quartiere, villaggio, territorio e possiamo dire anche nazione, faticosa, sanguinosa costruzione dello Stato-nazione, sono stati i luoghi dove si sono formati i codici linguistici di cui noi abbiamo parlato. Adesso io qualche volta sorrido un po' della maniera sciocca con cui si parla, per esempio, dell'esperienza del partito politico. Certo, dove è arrivato il partito politico, lo vediamo tutti. Cosa è stata Tangentopoli lo sappiamo tutti oppure, se mi permettete un nome, cosa è stato Craxi o il craxismo è sotto gli occhi di tutti. Ma mi sembra una cosa sciocca dimenticare che il partito politico di massa, sorto in questo secolo, è stato un grande luogo di identità. Poi si intende, c'erano le degenerazioni burocratiche, ma in quella forma sono cresciuti rapporti, codici, linguaggi di milioni e milioni di persone. E infatti, Resta lo sa benissimo, questo è il senso di alcune pagine famose di Gramsci sul sistema degli intellettuali e sui luoghi dell'egemonia.

Ecco, io sento che l'uso di quelle tre parole deve essere visto in una nuova luce proprio perché questi linguaggi storici sono entrati in crisi. Questa è una questione che sarebbe da affrontare in un'altra sede. Secondo me, c'è stata una sconfitta, non solo quella delle ultime elezioni politiche, ma una sconfitta di questi soggetti e delle culture legate a questi soggetti e siamo di fronte all'irruzione di nuovi vocabolari e addirittura di nuovi strumenti semantici, sistemi di segni. E guardate un po' come è impressionante lo scontro che sta avvenendo

sul controllo dei sistemi di segni: domina la scena politica italiana. E si svolge sotto i nostri occhi che qualche volta sono troppo indifferenti perché in fondo è in gioco la parola, e quando dico la parola, dico anche non solo il vocabolo ma i silenzi, le esitazioni, la scansione dei suoni. Mi è capitato di dire e di ragionare sulla lentezza con cui avviene la comunicazione. Ricordavo ieri sera a Fano l'imbarazzo che mi prende quando io sono investito dalla telecamera. Io qualche volta sono tentato dalla voglia di ribellarmi, di dire "adesso mi stanno guardando", e siccome insorge subito quella domanda, che faccia devo fare? Mi viene la tentazione di dire "adesso mi metto le dita nel naso" per rompere la costrizione che io sento e che si ripresenta anche nel tipo di risposta che devo dare, perché quello mi domanda se il mondo è buono o è cattivo? E io devo rispondere nello spazio di trenta secondi e se non rispondo immediatamente sembra che non esisto, che non ho in mente niente, che ho il vuoto in testa. Guardate che mutazione. E anzi quanto più rispondo, subito, cattivo, urlando, o buono, tanto più questo rompe lo schermo. Guardate allora che rottura profonda della comunicazione che si sta compiendo, quale uso nuovo, diverso dei tempi e della parola e di scavalco di questa grande conquista che è il rapporto tra silenzio e parola, che è modulazione tra silenzio e parola.

104

Ieri sera noi abbiamo letto dei versi e nei versi non conta solo quello che è scritto, conta quella scansione, il verso, quel ritmo, quella pausa. Ed invece questa assurdità del mondo in cui viviamo in cui il silenzio, appunto o la lentezza appaiono una debolezza. Permettetemi una citazione ancora da questo libretto di cui abbiamo parlato ieri sera, in quella lirica che è stata letta, *L'alta febbre del fare*, gli ultimi due versi dicono: *Fugge un notturno sospirando / S'alza l'alta febbre del fare*, che è un tentativo di evocare il notturno, che non è silenzio, che è un altro modo della comunicazione. Insomma, allora, io voglio dire: "Guardate quanto è enorme la posta in gioco". E se volete fare una controprova, prendete quella parola che dà il titolo al manifesto: perdono. Provate a metterla nel linguaggio e nei simboli che emergono quotidianamente dal video e vedrete subito lo stridore, il fragore delle armi, che irrompe continuamente sul video. È sempre uno che spara, in ogni istante. Premete il tasto, fate zapping, ma poi pensateci un poco sopra. C'è qualcuno in televisione che dice la parola perdono? Non esiste. Semmai reca con sé, qualora è ammessa, una lettura che è diversa, che riduce il perdono a grazia, a concessione del vittorioso. Perché, in fondo, se è grazia e concessione del vittorioso, il perdono ribadisce che c'è la guerra e il vincitore mantiene il suo piede posato

sul vinto. Io potrei ricordare qui altri versi bellissimi di Brecht quando dice: "sono passato attraverso le rivoluzioni"..., sono passato attraverso le enormi guerre di questo secolo. Eppure, ho detto, è stato un secolo grande, ma ecco le ragioni per cui io ho dei dubbi grandi sulla legge e sulla città in cui vivo. Il dubbio è profondo e invoca un'autonomia.

Siccome abbiamo parlato di poesia e voi siete stati gentili ad ascoltare, consentitemi ancora un'autocitazione. C'è una poesia di quel libro che finisce con queste parole: c'è uno che guarda fuori e vede il mondo, gli alberi di magnolie, gente che si muove, e guarda, e poi dice: "Stranieri all'orecchio lo mormorava una sottile ostinata indifferenza". Non capita anche a voi qualche volta di sentirvi stranieri? Io ci tengo alla libertà di dichiarazione di non cittadinanza. La città è fatta in un certo modo, le torri, le mura, la legge, quell'uso della legge. Io sono entrato in questa città, però per dichiararmi cittadino ci vuole qualcosa di più dello stare materialmente sotto un dominio e penso che sia importante difendere sino alla fine questa esigenza di autonomia, anche essendo prigioniero. Non vi sembri, questa è un'annotazione autobiografica. In fondo, quando io rifletto sulla parola che di quelle tre mi interessa di più, riconciliazione, io sollevo il tema dell'atto di un riconoscimento reciproco, quindi non solo della legittimità o riconoscimento formale di cittadinanza all'altro, ma di qualcosa di più, del bisogno e della domanda dell'altro. E io lo sento perché questo, secondo me, sta diventando un problema esplosivo di questa fine di secolo. Pensate al tema del terzo mondo. Stranieri. La sottile e ostinata indifferenza che noi sentiamo in certi sguardi. In fondo, non è poi questo il grande conflitto sulla legge che esiste nell'esperienza. Io credo che noi non usciremo da questa grande discussione sulla legalità, sulle leggi e non avvieremo un processo di riconciliazione o conciliazione finché non riconosceremo il terzo mondo come potenzialità e, mi permetto di dire, come una ricchezza. Perché, se non avverrà questo, loro resteranno sempre ammessi, tollerati a statuto speciale, e quindi, in fondo, stranieri. È possibile oggi che permanga questo rapporto in un pianeta di cinque miliardi di esseri umani e in cui appunto quattro miliardi vivono questa esclusione? È possibile? Ecco la contraddizione, con una vita su questo pianeta che invece si è mondializzata, attraverso anche i processi dell'informatizzazione, per cui, come dire, quel simbolo che vola da polo a polo, quella comunicazione per cui l'atto produttivo non lo fissi più nemmeno in un luogo, ma si svolge, diciamo così, contemporaneamente a Vicenza o a Pesaro e contemporaneamente a Taiwan. Allora qui mi appare la fragilità e la povertà delle torri che noi abbiamo elevato per recingere il campo e

proteggere la città. Siamo di fronte ad un universo delle merci che non è diventato universalità di cittadinanza e della legge. Forse perché i dominanti non riescono, in definitiva, a imporre un loro ordine. Questo noi lo sentiamo, anche nella sconfitta, e i dominanti hanno visto esaurirsi le forme politiche, tutte le forme politiche attraverso cui hanno tentato di operare un controllo, che è stato il grande problema del secolo. Io credo che noi viviamo questo passaggio e allora credo che noi dobbiamo sapere che la riconciliazione passa attraverso il conflitto. Dobbiamo trovare le forme nuove del conflitto. E qui è il tema che è emerso ieri della non violenza, di un conflitto non violento, la coscienza di questa fase nuova che sta assumendo il grande tema della legge: siamo abitanti di un pianeta in cui la vita si mondializza ma in cui la vicenda della Bosnia ripropone spietati conflitti identitari e guerra etnica. Siamo davanti a delle azioni che domandano una risposta. La convinzione che noi abbiamo acquisito, che la guerra non risolve queste contraddizioni, e quindi il problema di un conflitto pacifico e del modo in cui oramai il dialogo scavalchi determinate frontiere e si allarghi in una nuova dimensione internazionale. Ecco, se io devo pensare alla parola che mi piace di più di quelle tre, riconciliazione, io dico a me stesso che ci piaccia o no, queste sono le dimensioni in cui noi possiamo riconciliarci con gli altri.

ELIGIO RESTA

L'importanza, la centralità di temi che si identificano con una vita. Una vita vera costruita su un'idea mai banale, di frontiera, come c'è scritto tante volte nel retro di copertina di Pietro Ingrao, in cui i problemi sono analizzati con un occhio raffinatissimo e con un impegno civile, che con un'immagine a noi molto cara, butta sempre il cuore al di là dell'ostacolo. Conciliazione che non significhi mai oblio, dimenticanza, dimenticanza anche dura, drammatica, in cui contano parole, in cui contano mondi. Questo è il tema della giustizia, della legge. La bellezza di questo discorso che ancora mi commuove è il legame forte fra il senso della vita e questo mondo apparente, artificiale, teatrale cui la legge è ridotta. Questa attenzione forte, dietro c'è il senso di una vita e può essere costruita attorno a una parola che qui dentro è risuonata con grande sensibilità: giustizia. Il tema della giustizia di uomini nei confronti di altri uomini, in cui le conquiste non sono date dall'alto, ma sono prodotte da lotte, i diritti vanno conquistati, non regalati o affermati, in cui c'è un senso della dignità umana nei confronti della quale tutte le leggi dovranno fare i conti. Continuo a dire che il tema del perdono e della riconciliazione non si deve fermare ad una critica banale del giudice costretto ad infliggere la pena. Bisogna fare un salto più avanti e cercare dove sta, oggi, la possibilità di una ricostituzione forte di un legame sociale con grande disincanto, ma anche con il vecchio entusiasmo di uno che ha lottato senza declamare, ma con grande esemplarità. Io ringrazio ancora Pietro Ingrao. Il dibattito è aperto.

107

PRIMO INTERVENTO

Lei ha detto di preferire e di scegliere il termine riconciliazione piuttosto che oblio e pena e su questo sono perfettamente d'accordo. Le sarei grato se vorrà esprimere il suo pensiero sull'applicazione di questo termine, riconciliazione, all'eterna querelle di fascismo e anti-fascismo.

SECONDO INTERVENTO

A me dispiace interrompere l'atmosfera di commozione alla quale si è fatto allusione prima, ma vorrei riportare la mia domanda a ciò che lei ha detto ieri sera. Io considero ciò che lei ha esposto questa mattina come una continuazione abbastanza fluida di ciò che lei ha detto ieri pomeriggio. Ieri ha terminato la sua relazione affermando

che veramente non avrebbe mai voluto essere un giudice. Ricordo le parole finali di questa relazione che mi ha offerto infiniti stimoli. Questa sua relazione era apparentemente basata sull'empirico, cioè faceva un elenco di ciò che in realtà avviene, in fondo, quasi dicendoci che una discussione teorica sull'oblio, sul perdono, la pena e la sanzione cozzava contro una realtà molto più feroce e brutale, quella del delitto e della violazione della norma che di fatto avviene indipendentemente da tutte le barriere che il diritto può proporre. Quindi che avvengano stupri, omicidi, torture da ogni parte del mondo, anche nei paesi più civili e che nonostante i libri di Beccaria e di Foucault, in effetti non si riusciva ad interpretare la pena o perlomeno il controllo sul comportamento degli esseri umani se non come sorvegliare e punire, soprattutto punire. Mi sembrava di leggere, mi pare che sia stato confermato anche da quello che lei ha detto oggi, di intravedere nelle sue parole, un moto di pietà di fronte a un così tragico panorama, una grande pietà verso gli esseri umani, che non può non colpire. Ma, di fronte al loro patire, ecco, mi sembra anche di intravedere un supporto teorico, indipendentemente dal fatto che noi siamo tutti concordi nel ritenere che la sofferenza umana sia un grande prezzo da non pagare, dicevo, mi sembrava di intravedere un supporto teorico non del tutto giustificato, del quale, se lei mi permette, vorrei chiederle chiarificazioni, e cioè la convinzione, e anche qui ritengo che sia emersa oggi da quello che lei ha detto, che tutto sommato sia l'ambiente quello che determina la colpevolezza o presunta colpevolezza degli esseri umani. Per cui, se mi permette di ridurre anche in termini molto banali e semplicistici quello che io ho potuto capire, il nostro comportamento, e qui la sua esortazione di oggi ad essere tutti corresponsabili, è determinato dalle responsabilità del padre e poi del nonno e poi del bisnonno e dello zio paralitico e della cugina che fa parte della famiglia e del macellaio, dei pompieri e, in fondo, di tutto ciò che costituisce il nostro ambiente nel quale noi viviamo, presente e passato. In questo modo, risalendo di generazione in generazione, noi non possiamo fare a meno di risalire ad Adamo ed Eva. E Adamo ed Eva con chi se la prendono? Con il serpente, e il serpente con chi se la prende? Qui ci troviamo in mezzo ad una grossa difficoltà. Cioè, mi sembra di intravedere una deresponsabilizzazione degli individui come singoli rispetto alle colpe presunte della società, presunte o effettive, la quale per altro è costituita da individui. Allora io mi chiedo, anche in relazione le dirò ad un piccolo articolo che io ho letto sulla stampa di ieri, e che senz'altro avrà letto anche lei, che informa su una commissione formata dalla Comunità europea, una commissione di

bioetica per la stesura di una specie di statuto bioetico a livello comunitario, il cui articolo due sancisce che i diritti dell'individuo sono sempre superiori rispetto a quelli della società e a quelli della scienza. Ora, in nome dei diritti dell'individuo, io le chiedo - mi scusi la perentorietà, perché certo lei non può dare risposte universali - quando si interrompe la catena di adeguamento del comportamento umano rispetto alla norma che una comunità ha accettato, perché ieri, mi è sembrato di capire che, senza grandi esitazioni e senza grandi polemiche, si era accettato questo principio e cioè che esiste uno stato di diritto. Io dico meglio uno stato di diritto piuttosto che nulla. Lo stato di diritto rappresenta, espresso in norme, in realtà, la soluzione momentanea di un complicato equilibrio tra i bisogni degli individui che si autoregolano attraverso il diritto, quando l'individuo, uno o più che sia, interrompe questa catena di complicati equilibri e viola la norma. Che cosa facciamo? Perché ieri sentivo il professore Resta che diceva: "preferisco un giudice buono a un buon giudice." Bello, ma mi pone dei problemi. Perché quando abbiamo il giudice buono, cioè il giudice morbido che applica il diritto con grande magnanimità, protestiamo perché indichiamo che in fondo, rispetto alla norma si sia stati troppo indulgenti; quando abbiamo il buon giudice noi protestiamo perché rispetto alla norma riteniamo che si sia stati troppo severi. Ma in effetti quale forma di tutela concreta l'individuo offeso nella propria dignità di essere umano, singolo privato, limitato nel tempo e nello spazio, può trovare se noi invece ci auguriamo e auspichiamo sempre il perdono, la comprensione, la riconciliazione. Io qui vorrei sostenere i diritti di un'etica della responsabilità. Non è vero che non dobbiamo giudicare. Ci sono nel mondo e nella storia degli individui che hanno torto. Ci sono coloro che hanno torto e coloro che hanno ragione, in situazioni circoscritte naturalmente, e questi, quelli che hanno torto, hanno il diritto di essere giudicati come il dovere da parte di chi giudica di giudicare. Mi permetto di fare un esempio al limite, con ciò termino e ringrazio della sua comprensione. Capisco che è un esempio al limite, ieri citavo Auschwitz, adesso ne faccio un altro che è sempre al limite. Quando migliaia di donne in Serbia vengono stuprate mi sembra laido e miserabile invocare la coltivazione della vita lasciando che questi bambini, che non avranno mai l'attenzione di alcuno, nascano. A questo punto mi sembra altrettanto pieno di dubbi quello di non cercare dei colpevoli o perlomeno di non giudicare. Siamo tutti corresponsabili? Certo nel passato lo siamo stati tutti, come umanità. Ma mi sembra, quali che siano le colpe dei serbi, dei croati, dei bosniaci nei confronti di altri popoli il prezzo pagato sia eccessivo rispetto alla colpa.

### TERZO INTERVENTO

Io mi rifarei alla relazione di Ingrao. Parto da lontano ma arrivo subito poi al tema, alla dialettica servo-padrone che aveva introdotto ieri il professor Resta. E in questo tema, nella dialettica servo-padrone, Resta faceva notare che uno dei pericoli di questo rapporto, che, tutto sommato, sembra favorevole al servo, è quello che il servo si identifichi nel padrone o almeno che le sue rivendicazioni ad un certo punto non sfocino di nuovo in un atteggiamento come quello del padrone. Direi che storicamente questo problema, e questo è il problema grosso secondo me della crisi di cui il discorso di Ingrao teneva conto anche se non lo diceva esplicitamente, è quello dell'irreversibilità del nesso come superamento della grande esperienza dei movimenti di massa andati al potere nel Novecento, in cui, se vogliamo continuare a mantenere questa metafora dello schiavo-padrone, lo schiavo avrebbe dovuto assumere il potere in modo democratico. Contingenze storiche, problemi storici, non hanno permesso che questo accadesse. Il socialismo realizzato ha prodotto il principio asiatico. Forse, i tempi non erano maturi, ma è un fatto, ad ogni modo, che il potere si è ripresentato nelle forme precedenti, cioè all'interno di questo capovolgimento si è riproposto di nuovo il padrone-schiavo, non identico, però sempre sotto questa forma dialettica rimasta immutata. Quindi legge, di nuovo, come repressione, giudizio, pena sotto forme nuove, con motivazioni diverse. Non bisogna tradire la rivoluzione, però si sono riproposte tutte le vecchie cose. Ecco, allora io a questo punto, in modo provocatorio sono d'accordo con Ingrao che è importante quello che è successo, cioè questo enorme movimento, questo affiorare alla coscienza storica di masse che prima non avevano la parola e che per un certo momento l'hanno avuta. Ecco, diciamo, a un certo punto il problema è quello della delega, cioè non è possibile un'assemblea permanente. L'assemblea permanente è stata una delle grandi illusioni del Sessantotto e Sessantanove che è sfociata nel caos, nella paralisi o nel terrorismo, da una parte nel terrorismo, come risposta esasperata e dall'altra nell'ordine, nella restaurazione dell'ordine, nel ripristino delle leggi, ieri anche queste cose sono state accennate. Cosa rimane, dunque, la rivolta individuale? C'è un personaggio emblematico della letteratura, mi riferisco allo scrivano di Melville, che risponde "io preferirei di no" e che arriva anche all'annullamento di se stesso. Il rapporto servo-padrone nel racconto è chiaro, è evidente. Però la ribellione qui non si manifesta come presa del potere ma come autoannullamento. È una delle risposte, secondo me, una risposta di tipo - chiamiamolo pure - occidentale. Io qui a questo punto intro-

durrei un nuovo termine. Questa riunione ha presentato, secondo me, un aspetto importante che è stato quello del linguaggio. Il linguaggio è una grossa cosa, cioè fa parte della dialettica stessa dei rapporti tra gli uomini. Io introdurrei una parola che non ho ancora sentito che è quella della compassione. La compassione, qui non la vedo dal punto di vista religioso, forse ci sarà chi lo affronterà questo termine, l'ho già sentito affrontare anche dal punto di vista religioso nei confronti della vita. Ma direi che, chi ha usato, sempre rimanendo nella logica occidentale, questo termine è Leopardi. In Leopardi la compassione è l'atteggiamento del mettersi insieme degli uomini, del soffrire insieme degli uomini di fronte alla natura. Una natura sentita come violenza, come qualcosa che aggredisce, di fronte alla quale non resta che un senso di com-patire, di stare assieme. Ma è secondo me una risposta sempre occidentale, che sta nel dualismo. Oppure può anche essere interpretata in senso orientale, in cui anche la natura viene coinvolta in questa compassione ed è l'atteggiamento per esempio che liberebbe un po' da questa logica che dicevo è duale, che percorre tutta la storia dell'occidente, tutto il pensiero filosofico dell'occidente a partire da Platone, perché forse i Presocratici non lo erano. Ci sarebbe da discutere dell'essere e del nulla di Parmenide. Ma da un certo punto in poi si è scoperta questa questione che tutto dev'essere bello e brutto, buono e cattivo, e così via, mentre mi sembra che la logica orientale, per esempio, non accetta questo, se possiamo ancora usare il termine logica.

111

BENEDETTO CALATI

Io non pongo nessuna domanda, voglio solo fare un riconoscimento da amico a Pietro per quello che ci ha detto. Io sono un monaco, vengo da Camaldoli, mi interessa della storia della spiritualità medievale, dei padri della chiesa, mi interessa dell'oltre, del non detto, dell'utopia, della poesia. E allora oso dire che la riflessione di Pietro, in un certo linguaggio biblico, si chiama riflessione sapienziale oppure, in un linguaggio ancora più originario ma che può essere corrisposto, riflessione profetica, ed un linguaggio più povero ancora, ma ricco di significato, mistica. La nostra cultura dovrebbe riprendere tutti questi cammini: il sapienziale, l'utopia, la profezia e la mistica. Ora, nella conversazione di Pietro io ho fiutato questi sensi spirituali che vanno oltre, ho intravisto quest'orizzonte e io, caro Pietro, ti ringrazio di quello che hai detto.

PIETRO INGRAO

Allora, io devo dare tre risposte. Sono finite le domande?

QUARTO INTERVENTO

112 Cerco di essere breve. Volevo spezzare una lancia invece a favore del giudice buono. Perché Eligio Resta mi ha fatto venire in mente una poesia di Brecht: il giudice democratico. Vado un po' a memoria. È una poesia che lui aveva scritto negli anni Trenta quando era in California. Questo giudice doveva esaminare, per dare la cittadinanza americana, un cuoco italiano. Il giudice aveva fatto delle domande sulla Costituzione americana e il cuoco non le sapeva. Però poi il giudice ha capito che l'italiano aveva compreso la mentalità americana e gli ha dato lo stesso la cittadinanza. Questa poesia la metto in rapporto con un testo giovanile di Hegel, che ha scoperto molti anni fa Cesare Luporini, che si chiama *La contraddizione sempre crescente*. Perché dico questo? Perché Pietro ha parlato del vivente. Qui Hegel parla del vivente che viene fuori. Ecco, il giudice buono inserisce questo aspetto nella astrattezza della norma e nel suo scacco, e nell'autocircularità del fondamento che non si trova. C'è chi rompe dall'interno la cosa. Questo che è interessante, secondo me, quando ha detto Pietro: "l'elemento del vivente". Che è un elemento costitutivo del moderno, è il rapporto tra l'individuo e la collettività, è il rapporto tra la morale e la politica. È questo elemento che scardina dall'interno l'astrattezza. È per questo che sono per il giudice buono. E io penso che Pietro sarebbe stato, anche se non vuole fare il giudice, un giudice buono.

ELIGIO RESTA

Si, con una brevissima aggiunta. Il frammento del giovane Hegel, un frammento che io amo soprattutto per il fatto che *La Contraddizione sempre crescente* finisce con un "oppure"....

PIETRO INGRAO

Io mi scuso ma ci sono degli obblighi, purtroppo. Quindi le mie risposte saranno telegrafiche, in qualche modo. Rispondo uno per uno. La prima risposta, diciamo così, la riconciliazione con i fascisti, per intenderci. Io, anche qui, non voglio la continuazione della guerra, mi pare però che ci siano due cose importanti. Primo: non dimenticare, perché la memoria nella vita è una cosa essenziale. Non esiste storia di popolo senza storia della memoria, senza memoria storica. Non esiste proprio, si creerebbe un'altra memoria storica e invece io sono

per quella memoria, così come l'ho vissuta. Secondo: le scelte di oggi. Io non voglio mettere sulle spalle di chi è passato attraverso queste cose - del resto anch'io da giovane fino a vent'anni avevo creduto nel fascismo, poi ho capito tutto quello che è avvenuto. Però il problema è: oggi che scelta faccio? Imparo da questa terribile lezione che c'è stata, che ci viene dall'esperienza, sì o no? Questo è il punto chiave. Non mi interessa neppure il fatto che qualcuno stava nella Repubblica Sociale. Adesso come si schiera? Che conseguenze ne ha tratto? Qui dove io vedo invece il silenzio o addirittura la mistificazione. E invece questo diventa un fatto vitale. Qui voglio alludere solo ad un punto. Badate che quando io parlo della questione del fascismo non parlo soltanto della questione della liberazione da una dittatura. Io penso che ci sia stato qualcosa di più grande e più grave. Penso che la questione del fascismo sia la questione della guerra di sterminio. La seconda guerra mondiale è un evento inaudito, basta pensare che si parla di venticinque milioni di morti. Quindi, è in questa luce che io vedo una riconciliazione, nella memoria e nelle scelte che si fanno oggi, altrimenti resta il conflitto, è chiaro.

La seconda cosa, la seconda risposta, riguarda la questione del giudice, e del mio rapporto con il giudice, e perché non farei mai il giudice. Io penso che ci vuole un giudizio, e questo mi sembra che emergesse da tutte le cose che io ho detto. Io non esco fuori, non metto in soffitta la cultura giuridica. Semplicemente non saprei farlo. La mia è una difficoltà del tutto personale, che però rimanda a un problema.

Dipende dal fatto che come Socrate, scusate il paragone molto ridicolo, io riconosco lo stato di diritto, ma non vorrei essere io ad aver decretato la sentenza della cicuta, perché, questo sì, mi appartiene, come qualche cosa che mi porto molto nel profondo, forse è una di quelle cose che Padre Benedetto Calati chiama cultura sapienziale. Se io mi trovassi di fronte a colui che ha commesso quel delitto efferato avrei, personalmente, una difficoltà. Se fossi il giudice correrei il brutto rischio di volere sentire tutto il racconto della sua vita e addirittura valutare gli eventi. Quindi sarebbe un guaio, un disastro, se io fossi un giudice. Lo dico perché parto da un presupposto: io sono convinto che per quanto si possa ripercorrere, anche attraverso un'inchiesta, indagando, ricostruendo addirittura una vita, ci sono degli attimi impercettibili, dei momenti, dei fatti, degli scatti della vita che finiscono per incidere nei nostri atti di coscienza e restano irriducibili sia alla conoscenza sia al giudizio. Non so spiegarvi: è una nuvola che è passata in quel momento, non so bene, una parola, una distrazione,

ecco tutto. Insisto su questa irripetibilità del vivente. È la difficoltà dell'altro che sta fuori, ma forse anche per il soggetto di ricostruirla nella sua interezza, a mio parere, che è l'enigma della vita, ma è anche, diciamo così, la ricchezza del vivente. Con il che io dico, certo, come Socrate, ci vogliono i giudici, ma a ciascuno il suo. Io non me la sentirei di fare il giudice, sarei un cattivo giudice.

E, qui rispondo sulla questione dell'etica e della responsabilità, non è che io rimango agnostico rispetto a questo. Vorrei dire alla persona che mi ha interrogato che io sono la testimonianza di questa contraddizione, perché sono uno che avendo quei dubbi che io ho descritto, mi sono schierato e come, mi sono schierato molto, continuamente, in ogni istante. Sono talmente cocciuto nello schierarmi che anche quando oramai alla mia tarda, tardissima, età sarebbe giusto che io mi ritirassi in convento - ma già in convento è una cosa molto intensa - insomma niente, sono lì, dentro la mischia. L'ho formulato anche, una volta, in un discorso questa tentazione che vivo continuamente e che poi torna in quelle poesie che voi avete sentite, tra lo stare nel gorgo e stare nel convento. Come vanno d'accordo queste due cose? Signora mia... tante cose non vanno d'accordo nella vita e cerchiamo di affrontarle in questo modo, no! Una cosa io la ricavo, però. Dico ci sia il giudice e ci sia la legalità, un sistema di legalità, su cui ha ragionato ieri Resta, va bene. Non vorrei dimenticare mai il limite del giudice. Nella sua funzione però c'è una soglia che non può riuscire a varcare e quindi lì entra un'altra sfera. La sfera che mi fa rifiutare la pena di morte. L'assassinio più efferato, io mi chino, mi curvo, e mi domando come è andata? Mi chiedo come è andata. Questo mistero, quest'interrogazione sulla vita. Padre Benedetto mi dà sempre delle grandi consolazioni. Non so se è questo a cui lui volesse alludere. Questa domanda, signora, "Come è andata?" a me capita spesso di farmela. Io sono uno a cui piacerebbe infinitamente fare semplicemente questo: sedersi a un tavolo di un caffè e vedere la gente che passa e domandarsi: "Come gli va a quello, qual è la sua storia?" Noi non lo facciamo mai, ma tenere viva questa interrogazione, credo che sia una cosa davvero preziosa, preziosa anche per i giudici, a mio parere. [Segue un intervento del pubblico, incomprensibile, molto breve, una battuta, poi riprende la parola Ingrao, n.d.r.] ... Signora, signora allora io non mi sono spiegato abbastanza ... no, no, no, ... per Dio! ... Scusate. Io sono stato calato, immerso, buttato nell'azione in un modo addirittura parossistico. Però, ecco, due cose io le affermo. Uno: ci sono parecchie cose di questo mondo che non mi piacciono e allora la questione dell'essere stranieri, una sottile ostinata indiffe-

renza mi dice adesso però, oh!, è la mia patria. La mia patria vera l'addito da lontano, è questa dichiarazione di non cittadinanza. E secondo: nello schierarmi, anche riguardo all'avversario, anche nella mischia, mantenere un interrogativo su chi mi sta di fronte, su come è andata la sua vita. Questa è la mia conclusione.

L'ultima parola la voglio dire sulla televisione. Non demonizzo il mezzo, così come non voglio demonizzare l'enorme vicenda del moderno, che è il problema della tecnologia, dell'agire strumentale, del fare come strumento, della razionalità strumentale e delle grandi cose che ha dato tutto questo fare al mondo. Come dire, sentire che dentro a tutto questo c'è un'ambiguità e tener viva questa coscienza dell'ambiguità. Prima di venir qui io parlavo con uno dei partecipanti al seminario del rapporto con il sapere medico, con il medico con cui ti trovi davanti. Non posso mai dimenticare, dicevo al mio amico, di aver assistito a delle scene in cui c'era il medico bravo, diligente, accurato, premuroso, che metteva il suo sapere al servizio della salvezza di quest'individuo e lo sguardo, l'occhio, con cui guardava il paziente. E la sensazione che io ho avuto è che lì, l'atto non poteva risolversi solo nell'agire tecnico, pure così importante, ma che entrava in gioco un altro rapporto che era la comunicazione umana. Era, diciamo così, il parlare. Tante volte io ho visto dei medici. Me lo ricorderò sempre, c'era una donna nel letto che domandava - stava in una stanza d'ospedale - domandava una cosa sulla sua malattia. E il medico rispondeva, rispondeva con molta precisione, ma guardando nel vuoto della finestra. E invece secondo me, questo è il senso, quella donna domandava che le rispondesse guardandola negli occhi.