

PAROLE DI GIUSTIZIA

**Dalla
Pace
Alla
Giustizia:
Il
Perdono**

*Armando
Rizzi*

Il nesso tra giustizia e pace viene considerato abitualmente secondo un tracciato causale che va dalla prima alla seconda: sia che questa venga interpretata, nell'accezione moderna, come mancanza di conflitti violenti ("non ci sarà pace se non c'è giustizia"), sia che venga letta nel senso più ricco della tradizione biblica, dove pace è pienezza e presenza di ogni bene, come dice il profeta Isaia: «effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17).

Vorrei qui proporre, come indicazione di una verità non meno decisiva, il cammino contrario: dalla pace alla giustizia. Dove pace è, secondo un'intuizione che costituisce il cuore stesso dell'evangelo, la disposizione radicale del soggetto come seme di un'umanità (azioni e relazioni e istituzioni) che possa vivere in un mondo giusto e senza violenza.

"PRELUDIO": UN EPISODIO ESEMPLARE

1. Il 12 febbraio 1980 le Brigate Rosse uccidevano a Roma Vittorio Bachelet, vicepresidente del Consiglio Superiore della Magistratura. Durante il rito funebre, ripreso dalla televisione, il figlio minore Giovanni (24 anni) pregò per gli uccisori del padre e annunciò, a nome della famiglia, il perdono.

Quasi quattro anni dopo un fratello dell'ucciso, il padre gesuita Adolfo Bachelet, ricevette da diciotto brigatisti rossi una lettera, di cui riportiamo il brano seguente: "Sappiamo che esiste la possibilità di invitarla qui nel nostro carcere. Di tutto cuore, desideriamo che Lei venga e vogliamo ascoltare le sue parole [...]. Ricordiamo bene le parole di suo nipote, durante i funerali del padre.

Oggi quelle parole tornano a noi, e ci riportano là, a quella cerimonia, dove la vita ha trionfato della morte e dove noi *siamo stati davvero sconfitti*, nel modo più fermo ed irrevocabile...

Per questo la sua presenza ci è preziosa: ai nostri occhi, essa ci ricorda l'urto tra la nostra disperata disumanità e quel segno vincente di pace, ci conforta sul significato profondo della nostra scelta di pentimento e di dissociazione, e ci offre per la prima volta con tanta intensità l'immagine di un futuro *che può tornare a essere anche nostro*.

Solo alcuni di noi si sono aperti in senso proprio alla esperienza religiosa, ma creda, padre, che tutti, nel momento in cui con tanta trepidazione la invitiamo, ci inchiniamo davanti al fatto puro e semplice che la testimonianza d'*umanità* più larga e vera e generosa sia giunta a noi da chi vive in spirito di carità cristiana".

Considero questa lettera, e l'episodio che le fa da contesto, dotata di uno straordinario carattere esemplare. Vorrei perciò indicare sommariamente alcuni punti che ne qualificano il contenuto.

Anzitutto, i terroristi. Non sono delinquenti comuni: si considerano combattenti per una causa *giusta* per eccellenza: la loro violenza è, secondo una celebre formula di Marx-Engels, la *levatrice della storia*. Ad essi viene offerto il perdono come segno *vincente di pace*: iniziativa creatrice, perché quel perdono non è dato a pentimento avvenuto; viceversa, è la sua offerta gratuita che genera il pentimento.

Poi ancora: il pentimento, che scaturisce dal perdono ricevuto, è, a differenza del puro rimorso (inchiodato a un passato incancellabile: vedi la fine di Giuda), lettura del passato alla luce della redenzione, quindi possibilità di cambiamento e di vita nuova.

Un ulteriore punto saliente è che la testimonianza del perdono viene offerta da una coscienza cristiana, ma viene riconosciuta come tale anche da chi non condivide la professione di fede. Finalmente, parlavo di carattere esemplare di questo episodio. Aggiungo ora che *esemplare* non va qui inteso unicamente come ideale in cui specchiarsi e da riprodurre, ma, prima ancora, come vicenda dotata di valore paradigmatico rispetto ad altre già verificatesi. Il caso Bachelet non è un unicum, è soltanto la più nota di una serie di storie documentate e consegnate alla memoria¹. E proprio questa sua non eccezionalità storica ne conferma la imitabilità, la esemplarità ideale.

VIOLENZA "GIUSTA" E "CUORE VIOLENTO"

Le teorie dell'azione considerano come *proprium* dell'agire umano, che lo differenzia dall'agire istintuale dell'animale, la razionalità allo scopo. Mentre l'animale è mosso verso un obiettivo vitale e guidato nel raggiungerlo da una forza che lo abita e lo domina, e che è appunto l'istinto, a qualificare l'uomo come soggetto è la razionalità, che, sul piano operativo, consiste nell'articolazione cosciente e volontaria dei mezzi per conseguire lo scopo.

Si sarebbe tentati di adottare questa teoria come criterio della violenza umana. L'animale aggredisce in forza dell'istinto, quando un altro vivente costituisce la preda da catturare o una minaccia da scongiurare; l'uomo esercita violenza quando, a un'analisi delle possibilità che si offrono per realizzare uno scopo, essa appa-



1 Rinvio a due libri di grande valore testimoniale: A. Bachelet, *TORNATE A ESSERE UOMINI! RISPOSTE DI EX-TERRORISTI*, Milano, Rusconi, 1989 (*brani di lettere e commento*); L. Accattoli, *CERCO FATTI DI VANGELO. INCHIESTA DI FINE MILLENNIO SUI CRISTIANI D'ITALIA*, Torino, SEI, 1995 (*testimonianze di perdono e di carità*).

re come la soluzione necessaria od ottimale. Da questo punto di vista la violenza-tipo è quella del killer professionista, interessato unicamente all'efficacia in ordine al fine da raggiungere e non alla qualità del fine stesso.

Quest'interpretazione, dotata di una sua parziale verità, si lascia però sfuggire due componenti essenziali della violenza umana, operando nella soggettività una sezione e selezione riduttive, in quanto ritaglia la pur necessaria considerazione del rapporto mezzo-fine dalla prospettiva del rapporto tra il soggetto e il fine. Così l'attenzione posta sulla scelta della violenza come mezzo, oscura la violenza già inscritta nel rapporto con il fine. La verità, anch'essa parziale ma significativa, dell'approccio etologico al tema della violenza sta nel richiamare il peso della sua radice istintuale, nell'uomo non meno che nell'animale.

C'è però una dimensione che sfugge all'etologia come alla teoria dell'azione razionale, e che si impone invece a chi osserva l'agire umano nel teatro vivo della storia; ed è quel *terzo carattere di necessità* che essa riveste da sempre: al di là della necessità del mezzo in ordine al conseguimento di un fine (necessità condizionale), al di là della necessità del legame tra istinto e fine (necessità come irresistibile condizionamento biopsichico), campeggia qui quell'ordine di necessità che definisce la vita etica: il dover-essere. C'è una violenza che, nell'ottica di chi opta per essa, *deve* essere adottata perché è il mezzo necessario per realizzare il *fine necessario*, vale a dire buono e giusto, e perciò eticamente irrinunciabile.

La figura del terrorista è, in questo senso, emblematica. Il fine che egli persegue è la causa giusta per eccellenza: si tratti di realizzazione dell'utopia comunista (come nel caso delle Brigate Rosse) o di instaurazione di una società conforme a principi religiosi (come nel caso del terrorismo islamico) o di liberazione in chiave irredentista (come per l'ETA nei paesi baschi o, fino a ieri, per l'IRA in Irlanda del Nord) o di altro ancora. Questo fine assume per il soggetto un valore incondizionato, un alone di sacralità, sul cui altare immolare, se necessario, la propria vita, e in ogni caso sacrificare, poiché necessario, la vita altrui. L'esercizio effettivo della violenza non è allora che la messa in opera di quella violenza radicale che è l'identificazione della propria soggettività con il fine assoluto della realtà. La differenza, rispetto al killer, è che questi uccide per uno scopo privato e dunque opzionale (il suo e quello del mandante), mentre il terrorista uccide per uno scopo che, quant'anche fosse lui solo a perseguirlo (come nel caso del giustiziere solitario), è l'instaurazione della giustizia ancora assente o la restaurazione della giustizia lesa.

Perciò chi vi si oppone (intenzionalmente o anche solo oggettivamente) non è soltanto avversario ma *nemico*. L'avversario ostacola un mio progetto, il nemico impedisce l'avverarsi di un progetto che è scritto dentro le cose: dentro la storia di un popolo o dentro il destino stesso del cosmo o della storia universale.

Io amo parlare di *cuore violento*, intendendo il cuore biblicamente, come la fonte delle decisioni e dunque il centro motore e costruttore della soggettività ².

Il tratto costitutivo del cuore violento è l'autoidentificazione con un fine considerato assoluto, ed è la disponibilità a (e necessità di) abbattere chiunque ne ostacoli o ritardi la realizzazione.

Nelle religioni, il fine assoluto è la conservazione dell'ordine cosmico (che esige, per esempio, i sacrifici umani come ripetizione dell'atto fondatore divino) o la restaurazione dell'ordine etico (che esige la pena) o la costituzione di un ordine divino totale (attraverso la guerra santa). Nelle visioni secolarizzate l'ordine sacro è

2 Cfr Il CUORE VIOLENTO, in: A. Rizzi, DIFFERENZA E RESPONSABILITÀ. SAGGI DI ANTROPOLOGIA TEOLOGICA, Casale Monferrato, Marietti 1983, pp. 307-319.

sostituito da valori considerati supremi: la società perfetta nell'utopia comunista, la patria nel nazionalismo, la razza nei fascismi. Che poi il cuore sia anche inteso secondo l'accezione più abituale del termine, come la sede delle mozioni e motivazioni affettive, è certo una variante di rilievo: essa trasforma il nemico ideale in nemico personale, l'inimicizia come convinzione nell'odio come sentimento, istituendo il cerchio infernale dell'alleanza e complicità tra i mostri dell'ideologia e i mostri dello psichismo. In questo senso Gesù poteva dire:

«è dal cuore degli uomini che escono le intenzioni cattive: prostituzioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose vengono dal di dentro e contaminano l'uomo» (Mc 7,21-23).

IL PERDONO: VANGELO NEL VANGELO

Dal punto di vista teologico cristiano, il perdono è *evangelium in evangelio*: la manifestazione suprema di Dio è l'amore senza discriminazioni, che si dispiega nella creazione, nel ministero di Gesù, e nella sua morte.

Nella *creazione*:

«Il Padre vostro celeste fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,45).

Alla concezione della prossimità come cerchio del *noi* e confine del comandamento dell'amore ("Vi è stato detto: «Amerai il tuo prossimo»") Gesù oppone l'universalità dell'amore di Dio, che abbraccia anche i più lontani: i malvagi e gli ingiusti. Non si tratta soltanto dell'amore all'*altro*, della solidarietà che non esclude nessuno; si tratta dell'amore al *nemico* (Mt 5,44), che esprime perdono e volontà di riconciliazione.

In quanto spezza il cerchio della prossimità come fondamento e limite dell'amore, Gesù restituisce la Legge alla sua ispirazione originaria, dove il comandamento esemplare era «Ama lo straniero» (come imitazione del gesto con cui Dio si era rivelato liberando gli ebrei stranieri in Egitto). Il motivo è allora identico a quello che, nel cap. 10 del Vangelo di s. Luca (parabola del buon samaritano e suo contesto) contrappone all'amare il prossimo l'amare come farsi prossimo (Lc 10,36), superando la barriera dell'indifferenza verso l'altro, verso l'anonimo la cui unica visibilità è la condizione di rischio mortale.

Ma nel testo di Matteo c'è di più: qui al prossimo non viene contrapposto l'altro, l'anonimo, lo straniero, bensì il nemico, colui nei confronti del quale non v'è soltanto indifferenza ma albergano nel cuore positivi motivi di rifiuto. Così che la prassi benefica a imitazione della munificenza creatrice non è soltanto solidarietà ma gesto di pace.

Non basta: quel perdono che nel governo del cosmo è implicito, cioè implicato nella divina generosità rivolta a tutti, esplose nel comportamento di Gesù che accetta l'invito a tavola da parte di peccatori pubblici, e che commenta questo suo gesto con le parabole del cuore in festa (il pastore, la donna di casa, il padre), perché ciò che «era perduto è stato ritrovato» (Lc 15).

Queste parabole escludono una lettura trasgressivista del comportamento di Gesù, una sua naturale simpatia per i devianti, una sua approvazione di prostitute e di esattori esosi, di adultere e di figli *bohémien*. L'evangelo non è la scelta tra le due umane possibilità del perbenismo e della trasgressione, ma l'annuncio di una terza umanamente impensabile: il perdono divino come miracolo.

A sua volta il gesto-parabola di Gesù, in quanto legato all'irripetibilità della situazione storica e circoscritto allo spazio del suo ministero, esprime soltanto *in*

nuce quell'evento di valenza universale e definitiva che il *kerigma* annuncia realizzato sulla croce. È qui, infatti, che nell'abbraccio della riconciliazione che ha «creato un solo uomo nuovo, facendo la pace», cade il muro tra ebrei e pagani: quel «muro di inimicizia» in cui sono rappresentate e come precontenute tutte le forme di separazione, di lacerazione, di contrapposizione (cfr. Ef 2, 11-18).

Se il Dio dell'Esodo aveva disegnato come orizzonte della storia umana la solidarietà con l'altro, al di là di ogni appartenenza di gruppo, il Dio di Gesù Cristo la ridisegna come solidarietà con il nemico, al di là di ogni opposizione e di ogni offesa. E come la prima solidarietà rappresenta una trasvalutazione di ogni ordine di rapporti introducendoli nello spazio della gratuità divina, così la solidarietà con il nemico è possibile soltanto come partecipazione all'atto di riconciliazione universale avvenuto nella croce di Gesù.

IL PERDONO, "SEGNO VINCENTE DI PACE"

L'illuminazione evangelica per eccellenza è l'esperienza del perdono: dell'essere perdonati, come possibilità di rinascita esistenziale, e del perdono (o comunque della riconciliazione) da offrire e da annunciare come momento rigeneratore delle relazioni umane positive. In questo senso è esemplare la storia dei terroristi pentiti.

Segno vincente di pace è stata, per chi aveva ucciso o approvato l'uccisione, l'offerta di perdono (come si è visto nel testo citato all'inizio).

Vorrei richiamare l'attenzione sul motivo ricorrente della vittoria ottenuta dall'offerta di perdono, e, rispettivamente, della sconfitta che esso determina nella visione violenta, smascherandone e dissolvendone la menzogna ³.

"Tutte le nostre certezze venivano messe in discussione, il nostro cammino di violenza cominciava a vacillare sotto i colpi inflitti dalla dura riflessione che veniva dalla coscienza" (di fronte a magistrati coraggiosi e miti) (p. 29).

"Voi, che fin dal giorno dopo la morte ci avete costretto ad *abbassare il capo* di fronte a quella vostra preghiera: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (alla famiglia della vittima) (p. 69).

"È stato il colpo più duro per la mia coscienza. Mi sono reso conto quanto fosse assurdo combattere una società di cui faceva parte una donna dotata di tanta umanità e forza d'animo" (alla vedova della vittima) (p. 69 sgg). "L'offerta del perdono scuote la coscienza perché esso è dono gratuito, disinteressato" (un gruppo di brigatisti) (p. 70).

"Fondativo per una ripresa di nuovi valori è stato il comportamento tenuto fino ad ora dai parenti delle vittime del terrorismo" (dichiarazione resa in aula) (p. 71).

"Il perdono non è stato un episodio [...], ma l'inizio di un rapporto che per la sua continuità ed umanità ha rimesso in discussione noi stessi e gran parte della nostra concezione della vita [...]. È vero, il perdono che ci è stato dato in anticipo, il sapere di essere amati, ha sconvolti i nostri schemi mentali" (p. 72).

"Suo marito in quei giorni [= i giorni del sequestro, prima dell'esecuzione] è stato come lei lo descriveva, pacato, pieno di fede, incapace di odiarci e con una dignità altissima [...]. Sappia che dentro di me è la parola che portava suo marito che *ha vinto*. *L'ha vinto* contro di me, che solo ora riesco a comprendere qualcosa; *l'ha vinta* contro tutti coloro che ancora oggi non capiscono.



3 Nelle citazioni che seguono, tratte - eccetto l'ultima - dal volume di A. Bachelet, *Tornate ad essere uomini...*, i corsivi sono miei e intendono evidenziare il motivo vittoria/sconfitta in esse ricorrenti.

Anche in quei momenti, suo marito ha dato amore; è stato *un seme così potente* che neanche io, che lottavo contro, sono riuscito ad estinguere dentro di me" 4.

Per comprendere tutta la valenza teologica del motivo vittoria/sconfitta bisogna ricollocarlo nel suo terreno di coltura, la storia biblica. Trovo illuminante il rilievo di uno studioso che, a proposito dell'inno degli israeliti dopo il passaggio del Mar Rosso, scrive che si tratta di "uno dei più grandi canti di esultanza per la vittoria di tutta la letteratura, un canto il cui tono, che si ode ora per la prima volta, non abbandonerà mai per intero la Bibbia. Mutato e trasposto, il medesimo tono sarà ancora udibile perfino nell'ultima pagina del Nuovo Testamento. Se fossimo costretti a dire in una parola chi sia Dio, e in un'altra quale sia l'argomento della Bibbia, dovremmo rispondere che Dio è un guerriero e che la Bibbia parla di vittoria" 5. Sono parole che possono suonare strane e addirittura scandalose, e che meritano invece - e sollecitano - una meditazione libera da pregiudizi.

Il motivo della lotta è senza dubbio un simbolo fondamentale dell'esistenza umana nel mondo, della sua condizione di rischio, del suo affidarsi a un potere positivo per vincere la forza di male che continuamente la minaccia. È un motivo presente in tutte le religioni, come configurazione mitologica originaria di quella che con linguaggio depurato abbiamo imparato a chiamare *salvezza*.

Nella letteratura biblica acquistano un rilievo di primo piano due aspetti di questa lotta (che altrove sono, se non assenti, sfocati): la forza smisurata del potere positivo, che giunge a domare le acque del mare - concentrazione metaforica di ogni potenza distruttiva - dimostrando in tal modo la propria invincibilità; e la passione etica che muove questo potere cosmico assoluto, piegandolo dalla parte di chi è debole.

È la scoperta del Dio unico e personale.

Ma c'è di più. All'interno di questo grandioso scenario etico-cosmico, con l'evento cristologico (vale a dire con la parola, l'azione, la morte-risurrezione di Gesù), si delinea, un fronte di lotta inedito. Contro il potere negativo insediatosi nel cuore stesso dell'eticità - che la sfigura producendo il *cuore violento* - il Dio personale ingaggia la lotta più paradossale, tesa a smantellare quella roccaforte di violenza: l'offerta del perdono. Se questa offerta viene colta e accolta, essa costituisce la vittoria di Dio, l'attualizzazione di quella vittoria definitiva ottenuta nella vita e nella morte del Figlio. "Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas..." 6. In tal senso si può affermare che l'espressione ultima della vittoriosa potenza divina è il perdono.

PERDONO, RICONCILIAZIONE E CREDERE ALLA PACE

Oggi è il *Kairos*, vale a dire il *momento opportuno* per riprendere questa lezione e vederne - come mai forse in passato - le implicazioni *politiche*, cioè la rilevanza per le diverse sfere delle relazioni interumane: sia a livello religioso (intraecclesiale, interconfessionale, nel dialogo tra le religioni) sia a livello civile (dentro le comunità nazionali, nella costruzione della Comunità europea, in rapporto allo *straniero che è in mezzo a noi*, nelle relazioni internazionali).



4 A. Savasta alla moglie dell'ing. Talierno: dal Corriere della Sera del 6.7.1987.

5 J. Miles, *DIO. UNA BIOGRAFIA*, Milano, Garzanti, 1996, p. 130.

6 "Dio, che manifesti la tua onnipotenza soprattutto perdonando e avendo misericordia..." : è l'inizio di una preghiera liturgica.

Ma questo è un campo, immenso e intricato, di saperi e di pratiche settoriali; e tale quindi che non riguarda direttamente il tema della nostra riflessione. Ad essa pertiene però esplicitare il carattere di *debolezza* che viene a segnare la politica così intesa. E la ragione ne è la nota di fragilità della potenza propria del perdono, dovuta al suo tratto condizionale (*se viene accolto*). Questo tratto peraltro - è importante notarlo - non è esclusivo del gesto di perdono; è momento costitutivo della stessa intenzionalità etica e della parola di Dio come appello. L'intrinseca perentorietà di questa parola e della sua forza vincolante s'accompagna sempre a una non meno intrinseca remissione: "*devi volere... / se vuoi...*". Si ha, cioè, una necessità di principio, ma pure una contingenza di fatto; necessità come sovranità di Dio, contingenza come libertà dell'uomo di fronte a Dio.

L'offerta del perdono è il momento più alto dell'evento etico e del momento teologale della Parola di Dio, perché costituisce un appello alla conversione nel senso più forte di questo termine: il rovesciamento del *cuore violento*, la sua resa senza più resistenza.

Ma la forza del perdono raggiunge anche il massimo di fragilità: il perdono dato può essere rifiutato, può lasciare indifferenti o persino suscitare risentimento. Il perdono è privo di ogni garanzia storica circa la propria efficacia sul destinatario.

Si aggiunga che, accanto a quegli episodi dove l'identificazione dell'offensore e dell'offeso non presenta alcuna difficoltà, si distende il campo, molto più ampio, dove l'offesa è stata reciproca, dove ragioni e torti stanno dalle due parti; e perciò il perdono può essere soltanto dato e richiesto a un tempo; e il gesto complessivo è allora la proposta di riconciliazione.

In ambito *politico* (e assumiamo sempre il termine nell'accezione più capace), è questa volontà - accettazione e offerta di riconciliazione - l'*inizio* della pace. Il *fare la pace* - nel senso degli *eirenopoioi* della beatitudine evangelica, proclamata da Gesù nel discorso della montagna (Mt 5,9) - è insieme il *far pace* e il *costruire la pace*. Ma la prima pietra di questa costruzione è la volontà di riconciliazione.

Ora, la coscienza della fragilità del perdono e della riconciliazione postula un atteggiamento di *fede* (sia essa modulata religiosamente o meno); bisogna *credere nella pace* per costruire la pace; credere nella pace come riconciliazione, per costruire la pace come pienezza. In questo caso il *credere* va inteso in quel senso così delicato e arduo che definisce il rapporto tra persone: quell'aver fiducia che fa credito alla possibile volontà di bene, anche malgrado ogni prova contraria, ma al tempo stesso non rinuncia alla vigilanza nei confronti della ancora possibile volontà di male.

Va nella prima direzione, della fiducia incrollabile, l'assunzione della non-violenza come elemento definitorio della politica; un'assunzione che è matura quando è consapevole della propria qualità di *miracolo*. È quanto traspare da una dichiarazione di Gerry Adams: ⁷ «Qualcuno sostiene che la politica è l'arte del possibile. Ciò la sminuisce: la politica in Irlanda del Nord è l'arte dell'impossibile». Questa visione, da un lato dissipa l'illusione della politica come ingegneria sociale, governata da principi di necessità quasi meccanica; dall'altra l'illusione supplementare che ai limiti della politica ponga riparo il ricorso sistematico alla violenza ⁸.



⁷ G. Adams è il leader del Sinn Fein (il movimento nazionalista irlandese), impegnato dal 1994 nelle trattative per la pacificazione dell'Irlanda del Nord. Tra coloro che, in Israele, promuovono il processo di pace nella piena consapevolezza delle sue enormi difficoltà, si possono ritrovare molte espressioni dello stesso tenore.

⁸ Si ricordi la celebre formula di von Clausewitz: "La guerra è la politica continuata con altri mezzi".

Ma allo stesso tempo il *miracolo* della relazione tra soggetti non ha nulla di miracolistico; e dunque la non-violenza non può garantire in termini di necessità mistico-magica il proprio risultato.

Questo vuol dire che la sua adozione come principio e motore della politica non può essere intesa come esclusione di eventuali ed eccezionali ricorsi alla violenza. Il pacifismo assoluto, inteso come negazione di tali eventualità, è *fedele cieca* nell'efficacia della non-violenza; dove l'aggettivo (= cieca) non è una maggioranza del sostantivo (= fede), ma una sua contaminazione con elementi che le sono estranei, appartenenti al mondo dell'irrazionale ⁹.

Si deve comunque tener fermo che l'eccezione violenta è destinata a restare tale, senza aureole ideologiche che della violenza esaltino e trasfigurino la necessità, così come senza cinici disincanti che ne proclamino l'organica inevitabilità. La legge è la non-violenza; e soltanto chi porta questa legge scritta nel cuore è in grado di esercitare, facendosi violenza, i frammenti di violenza necessari a salvaguardare la fragilità del bene.

LA NON-VIOLENZA SCRITTA NEL CUORE COME FINE DELL'EDUCAZIONE RELIGIOSA ALLA PACE

La non-violenza scritta nel cuore: è questo il *proprium* dell'educazione religiosa. In questo senso l'educazione alla pace è - come e insieme con l'educazione all'amore-giustizia - non una dimensione particolare della formazione religiosa, ma l'arco che collega il momento religioso - la narrazione dei *magnalia Dei* (= le opere grandi di Dio) nei due Testamenti e nella celebrazione liturgica - alla sua fruttificazione etico-politica: attraverso la trasformazione del *cuore* (dal *cuore violento* al *cuore evangelico*) e la sua connaturale semantica nel corpo non-violento.

Lo specifico del momento religioso (e intendo qui quello biblico ed evangelico) nell'educazione alla pace è il riferimento a quel testo dove il *far pace* è la definizione stessa di Dio. Non la definizione di una eterna natura divina, ma quell'auto-definizione attiva con cui Dio si è fatto il Dio per l'uomo. Essa ha due momenti costitutivi:

1) il primo è la storia dell'Esodo, dove Dio, chinandosi sugli ebrei *stranieri* è *schiavi* in Egitto, pone se stesso come amore universale di alterità, sfondando il confine dell'identità etnica che definiva le divinità circostanti (gli dèi *egiziani, babilonesi*, ecc, organicamente legati a una terra e a un popolo) ¹⁰;

2) il secondo momento è il perdono universalmente accordato in Gesù, di cui narra la storia evangelica; perdono che attiva nell'umanità peccatrice e perduta il «cuore nuovo» (Ez 36), a cui si accende e si rinnova ogni singolo cuore umano nell'affacciarsi alla storia.

Di questo racconto il *Dio per l'uomo* è il contenuto focale, il personaggio centrale; così come lo è l'*uomo da Dio* (l'affermazione-indicativo, o del suo *essere*) e l'*uomo di fronte a Dio* (l'esigenza-imperativo, o del suo *dover essere*). Ora, il racconto biblico-evangelico, come parola su Dio e sull'uomo, viene accolto nella fede come



⁹ *Altrove ho segnalato la sorprendente convergenza della posizione di Bonhoeffer, su questo punto, con quella di Gandhi: se un pazzo semina morte attorno a sé, ucciderlo non è contrario alla non-violenza ma può anzi diventare un imperativo (vedi A. Rizzi, L'EUROPA E L'ALTRO, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, cap. V, p. 171 ss). Naturalmente, si parla qui di scelte sul piano politico, dove è implicata la responsabilità verso altri, non di decisioni che riguardino esclusivamente la propria vita.*

¹⁰ *Ho trattato questo tema in diverse occasioni e sedi; l'esposizione più articolata è costituita da due scritti per la rivista FILOSOFIA E TEOLOGIA: Per un'ontologia biblica della libertà (n. 1 del 1998) e «Ama lo straniero...». La paradossale identità biblica (n. 2 del 1998).*

parola di Dio all'uomo: i due personaggi-contenuto diventano, rispettivamente, il narratore e il destinatario (il *locutore* e l'*uditore*), senza cessare di essere il contenuto (= coloro di cui si narra).

Non basta. La storia di relazione narrata nell'Oggettività del testo diventa - in quanto narrata nell'attualità della proclamazione-ascolto - la proposta di una storia vissuta di relazione. Nel momento in cui Dio e l'uomo come oggetti narrati vengono rinarrati per il mio ascolto, il *Dio per l'uomo* diventa il *Dio per me*, *l'uomo da Dio* diventa la rivelazione del *mio* essere, della *mia* identità ultima, *l'uomo di fronte a Dio* diventa l'appello rivoltomi a realizzare quest'identità. La narrazione come atto linguistico vivo è rivelazione-promessa di ciò che io veramente (= autenticamente) sono e rivelazione-interpellazione a esserlo veramente (= effettivamente). Giustizia e pace, solidarietà e riconciliazione, dono e perdono splendono dinanzi a me come il mio poter-essere e come il mio dover-essere, come la mia costituzione ontologica e la mia vocazione etica, come il *cuore-seme* datomi e il *cuore-frutto* chiestomi per alimentare il mondo.

Questo rapporto con la narrazione illuminante-interpellante si svolge lungo due linee, intrecciate e come attorcigliate l'una all'altra, che corrispondono alle due accezioni e dimensioni del cuore:

1) in quanto il cuore è sede delle decisioni, la narrazione ha un valore motivazionale fondativo: l'«amatevi come/perché io ho amato voi» opera come la ragione portante del mio decidere per l'amore;

2) in quanto il cuore è nodo e nido di affettività, la narrazione sprigiona, con la ricchezza evocativa del suo linguaggio simbolico, una forza di seduzione insieme delicata e possente. Essa svolge in tal modo un essenziale compito teologico e un non meno essenziale compito pedagogico: non meno essenziale, perché il teologico del discorso difficilmente si farebbe teologale del vivere e motivazione dell'agire senza il pedagogico del simbolo che si fa mozione dell'affettività ¹¹.

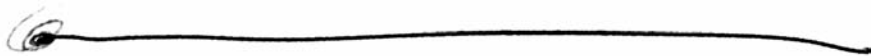
L'EDUCAZIONE DEL CUORE EVANGELICO E SENSO DELLA VERITÀ

Un aspetto non trascurabile dell'educazione del cuore evangelico e della sua azione testimoniante è la possibilità di recuperare un credibile *sensu della verità* contro la *deriva* relativistica del postmoderno.

La modernità si è aperta con il divorzio tra pace e verità religiosa (la pace dello Stato laico contro le guerre di religione) e si è chiusa con il divorzio tra pace e verità *tout-court*, proclamando che la *verità* è come tale portatrice di violenza, e che soltanto il pluralismo delle *opinioni* può garantire la pace.

Ma il postmoderno sta evidenziando in mille modi l'esplosione di una *violenza che nasce dall'eclisse della verità*: da quella dell'interesse senza freni (cfr. il mercato *eslege* o il turismo sessuale) a quella gratuita, fine a se stessa (cfr. criminalità giovanile dei paesi ricchi) a quella compensatoria (cfr. droghe e suicidi).

Parole e gesti che sappiano essere trasparenza del cuore evangelico possono rappresentare l'apparizione *della* verità nella sua più autentica identità scevra da ogni violenza: apparizione inconfutabile nella sua inerme evidenza, capace di disar-



¹¹ Questa educazione religiosa presenta al contempo un profilo laico nell'accezione più alta del termine, perché raccorda la manifestazione di Dio attraverso la Parola "rivelata" (= la evangelizzazione esplicita) a una manifestazione più originaria, riconoscibile anche da chi nella Parola non si riconosce eppure viene colpito e trasformato dalla trasparenza e potenza del gesto evangelico (vedi la testimonianza della lettera al prof. Bachelet

mare la mano armata dalla assenza di verità, non meno di quella armata dalla verità distorta, perché capace di mettere nell'una come nell'altra ragioni di vita ¹².

"POSTLUDIO"

Vorrei concludere questa riflessione con una parabola, che chiamerò dei "quattro lupi".

Il primo è *il lupo di Hobbes*. Il filosofo inglese considerava l'individuo umano dotato di natura lupesca, in quanto mosso dai propri interessi e quindi, di fronte agli altri individui, diviso tra l'aggressività e la paura. Condizione che può essere superata soltanto da quel patto di non-belligeranza che è il contratto sociale.

La visione di Hobbes è caratterizzata da un lucido realismo; ma le sfugge l'aspetto che maggiormente differenzia la violenza umana dalla violenza animale: vale a dire la forza che essa acquista attraverso il processo di autogiustificazione, che istituisce il *cuore violento*.

Questo aspetto è invece al centro della favola di Esopo e di Fedro: *il lupo della favola* ha bisogno, per soddisfare la propria voracità, di crearsi delle ragioni di ordine etico ("mi sporchi l'acqua", "me l'hai sporcata sei mesi fa", "me l'ha sporcata tuo padre"), tutte riconducibili a una sola: lavare la presunta offesa ricevuta e ristabilire l'ordine leso.

Il terzo lupo è quello di cui narra un fioretto di san Francesco: *il lupo di Gubbio*, che viene addolcito dalla mitezza del santo e diventa a sua volta "mansueto come un agnello". È metafora del pentimento e della conversione suscitati dal cuore pacifico e portatore di pace ("Signore, fa di me uno strumento della tua pace").

Il quarto lupo campeggia nella visione utopica del profeta: è *il lupo di Isaia* («il lupo dimorerà insieme con l'agnello»: Is 11,6), incarnazione ed espressione di quella pienezza di bene (pace come *shalom*) dove ogni violenza sarà bandita per lasciar posto alla universale benevolenza.

La logica che collega le quattro figure è la seguente: dalla condizione di violenza generale (Hobbes) al suo cuore avvelenato (Fedro); dalla trasformazione del cuore (Fioretti) all'instaurazione della pace totale (Isaia). In tre delle quattro figure è presente l'agnello: come vittima (Fedro), come segno dell'avvenuta trasformazione (Fioretti), come emblema della perfetta riconciliazione e fraternità (Isaia). Sono tre posizioni al passivo. L'attivo, attraverso cui la trasformazione si avvera, è Francesco. Ma Francesco chiude la bocca minacciosa del lupo facendo il segno di croce: il segno dell'Agnello, sorgente e cuore del mondo nuovo, perché ha preso su di sé la violenza del mondo.



12 Sul pentimento come costitutivo della verità etica ha fatto osservazioni di grande finezza J. Daniel nell'articolo PERCHÉ IL MONDO CHIEDE PERDONO, *La Repubblica*, 28.10.1997.