

IL PERDONO appartiene essenzialmente alla sfera religiosa o può, deve, avere una traduzione politica? Se una tale trasposizione, o addirittura trasgressione, è possibile, il prezzo da pagare non rischia d'essere pesante? Se l'esito finale è una caricatura del perdono, non si assiste forse al tradimento della sua natura essenziale? E, se si ammette la trasposizione, quali condizioni occorre porre per evitare cedimenti di tal genere?



**Approcci
Politici
Al
Perdono.
Il perdono
appartiene
essenzialmente
alla sfera
religiosa
o può, deve,
avere una
traduzione
politica?***

Paul
Valadier s.i.

È la più drammatica attualità del XX secolo che obbliga a porre queste domande, non il gusto gratuito della speculazione. Di fronte all'enormità degli orrori commessi, dopo i crimini nazisti e quelli del bolscevismo, senza dimenticare quelli del maoismo in Cina e in Cambogia, né i genocidi razziali africani, né la schiera di abomini per i quali l'umanità non sembra mancare mai d'inventiva, è giocoforza chiedere: davanti all'imperdonabile è possibile il perdono? Ma, se si dovesse rispondere negativamente, sarebbe ancora possibile la vita in comune senza darsi gli strumenti per superare le offese e per aprire un avvenire vivibile?

Occorre in primo luogo riconoscere che il perdono è decisamente d'ispirazione religiosa e, in particolare, cristiana. I riferimenti evangelici si moltiplicano, a cominciare dall'insegnamento di Gesù, spesso ritenuto scandaloso o impraticabile: amare i propri nemici, come prescrive il Discorso della Montagna, implica il perdono nei loro riguardi e, d'altronde, il testo evangelico fonda questo imperativo sulla perfezione stessa di Dio¹. Ora, evocare il nemico non significa penetrare nella sfera politica? A meno che non si debba intendere il nemico come nemico personale, e non come chi

mette in causa la nazione o lo Stato. È precisamente questo che sembrano confermare, di volta in volta, la terminologia greca utilizzata e, soprattutto, altri insegnamenti di Gesù: il perdono è sempre da persona a persona, tra fratelli, si rivolge a colui che "ha qualche cosa contro di te"² o a colui che ha compiuto un torto verso di te. La riconciliazione personale ha d'altro canto il fine esplicito di evitare una cascata di conseguenze civili e giuridiche indesiderate³; non è dunque prescritto di perdonare al male in generale (contrariamente a certe traduzioni o a pericolose interpretazioni), ma al malvagio in carne e ossa, il cui viso non si confonde con un'entità generale o astratta. Se il perdono evangelico è sempre situato in una relazione personale- è questo un primo insegnamento di grande portata- è ugualmente presentato non come un'attitudine eccezionale, rara, eroica, ma come un gesto quotidiano (così nella preghiera del Padre Nostro) e infinitamente rinnovabile⁴. In conclusione, i riferimenti al Padre generoso e miseri-



* In "Études", Juin 2000. Traduzione di Francesca Mazzini.

1 Mt 5, 43-48 cfr. testi paralleli.

2 Mt 5, 21-26.

3 "Mettilti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegna al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione" (Mt 5, 25).

4 "Fino a settanta volte sette" (Mt 18, 22) significa sempre e senza un limite calcolato o programmato.

cordioso che inquadrano queste prescrizioni mostrano che l'imitazione del Padre deve partire dal "fondo del cuore", che il perdono implica dunque un percorso di profonda conversione che non può accomodarsi alle apparenze o a gesti esteriori non informati interiormente da un'intenzione spirituale forte.

A partire da questi tratti- il perdono acquista senso in una relazione personale, è il pane quotidiano e non eccezionale nella vita tra fratelli amati senza limiti dal Padre, nasce da una disposizione del cuore- il perdono evangelico non sembra poter essere trasposto come tale nella sfera politica, dove dominano le relazioni pubbliche impersonali, regno dell'esteriorità e dell'apparenza in cui non prevalgono affatto le disposizioni interiori. E, tuttavia, alcuni ritengono che il perdono sia essenzialmente politico. Hannah Arendt che ha così profondamente meditato sul totalitarismo e ha scritto pagine decisive sulla colpevolezza collettiva, afferma in *The Human Condition* che "a scoprire il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani fu Gesù di Nazaret"⁵. Aggiunge, inoltre, sembrando accogliere l'obiezione: "il fatto che abbia compiuto questa scoperta in un contesto religioso e l'abbia articolata in un linguaggio religioso non è una ragione per prenderla meno sul serio in un senso strettamente secolare". In effetti, una tale scoperta permette di comprendere che "è necessario perdonare" "per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da ciò che hanno fatto inconsapevolmente"⁶. L'azione nel regno degli interessi umani (politica) implica anche l'attitudine a innovare, a creare il nuovo, a far nascere l'inaudito; senza il perdono che libera gli uomini da un passato che li lega, l'azione sarebbe ad ogni modo paralizzata o resa impossibile nella sua disposizione a innovare. Come unire più intimamente azione negli affari umani e perdono?

IMPOSSIBILE PERDONO

Ora, tali proposizioni sollevano alcune forti obiezioni. Tanto il perdono evangelico quanto l'interpretazione politica di H. Arendt cozzano con l'impossibilità di perdonare crimini così gravi come il genocidio programmato e, in generale, quelli che chiamiamo crimini contro l'umanità. Questi misfatti sfuggono totalmente alle prospettive del perdono evangelico per la loro stessa ampiezza; mal si comprende l'affermazione che è necessario innovare, spalancare il futuro, se ne è condizione (contro la Arendt) la negazione dei misfatti passati. Il drammatico secolo XX ha moltiplicato a tal punto la proliferazione del male che sembra impossibile banalizzarlo in una qualsiasi forma; il perdono di fronte a certi crimini equivarrebbe infatti a un'insostenibile minimizzazione. Persino la coscienza universale giunge a parlare di *crimini imprescrittibili*. Se la delimitazione e la definizione di questi misfatti resta soggetta a discussione, è evidente che si ha a che fare con crimini di tal portata che, per l'ampiezza e la barbarie dei gesti, ne va comunque dell'uomo come tale, anche se a essere coinvolte sono soltanto alcune categorie di persone. Imprescrittibili, tali atti lo sono al cospetto della *azione pubblica* (dunque della giustizia) e, di conseguenza, il perdono sembra davvero impraticabile.



⁵ H. Arendt, *THE HUMAN CONDITION*, University of Chicago Press, Chicago 1958, § 33, p. 238; tr. fr. di G. Fradier, *CONDITION DE L'HOMME MODERNE*, Calmann-Lévy, Paris 1961, p. 268; tr. it. di S. Finzi, *VITA ACTIVA: LA CONDIZIONE UMANA*, Bompiani, Milano 2005, p. 176.

⁶ H. Arendt, tr. it. cit., p. 177. Allusione alle parole di Gesù in croce: «Perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23, 34).

A questa obiezione fondamentale se ne aggiungono altre. Vladimir Jankélévitch sostiene, negli anni cinquanta, che "il perdono è morto nei campi della morte"⁷, annunciando così l'impossibilità di perdonare crimini imperdonabili. Ma egli aggiunge che il crimine che ancora non si chiamava Shoah, essendo senza misura, senza precedente, senza possibile paragone, sfuggiva così a tutte le nostre categorie tanto morali quanto politiche. Inoltre, il perdono non può essere accordato se non a colui che lo implora; ora "essi (i Tedeschi) non ci hanno mai chiesto perdono", e quand'anche lo chiedessero ai discendenti delle vittime, agli Ebrei di oggi, al posto di coloro che sono scomparsi e ai quali, ad essi soltanto, è dato concederlo? Perdono nuovamente impossibile, perché le vittime che potrebbero perdonare non sono più lì per farlo. Non si può del resto pretendere di cancellare un passato incancellabile e, dunque, concludeva il filosofo, "dove non si può far nulla, si può almeno risentire (ressentir)⁸ inesorabilmente"⁹.

Più di recente, Jacques Derrida¹⁰, riflettendo, lui pure, sull'orizzonte degli orrori del secolo, difendeva una teoria pura del perdono:

Accetterò il rischio di questa proposizione, affermava: ogni volta che il perdono è al servizio di una finalità, sia essa nobile e spirituale (riscatto o redenzione, riconciliazione, salvezza), ogni volta che il perdono tende a ristabilire una normalità (sociale, nazionale, politica, psicologica) attraverso l'elaborazione del lutto, attraverso una qualche terapia o ecologia della memoria, allora il perdono non è puro, né il suo concetto. Il perdono non è, né dovrebbe essere, normativo o normalizzatore. Dovrebbe restare eccezionale e straordinario, sfida all'impossibile: come se interrompesse il corso ordinario della temporalità storica.

Concezione radicale, lontana dall'insegnamento evangelico, come si è ricordato sopra (senza che Derrida si situi esplicitamente in opposizione ad esso), perché esclude il perdono dalla sfera religiosa della salvezza ma, non meno purista, comunque iperbolica, perché colloca il perdono, a differenza della Arendt, dalla parte dell'eccezionalità, riservandolo esclusivamente all'imperdonabile. "Il perdono- scrive- perdona solamente l'imperdonabile". Atto al di fuori della norma sociale, al di fuori della finalità riconciliatrice, al di fuori della quotidianità e, dunque, estraneo al "campo degli interessi umani", in altre parole alla politica. Né religiosamente redentore, né politicamente giustificato, né psicologicamente fondato sull'elaborazione del lutto. Dove e quando potrebbe avere luogo un tale gesto che Derrida non esita, infatti, a qualificare come *folle*?



7 V. JANKÉLÉVITCH, *PERDONARE?*, tr. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 20043, p. 40 (NdR).

8 Il risentimento, spiega Jankélévitch, "può essere il sentimento rinnovato e intensamente vissuto della cosa inespiable" (V. JANKÉLÉVITCH, *PERDONARE?*, tr. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 20043, p. 49): non è indice di rancore, ma è legato all'orrore ri-sentito, percepito di nuovo, verso crimini che non possono né devono cadere in prescrizione (NdR).

9 I diversi testi di Jankélévitch sono riuniti in *L'imprescriptible*, Seuil, Paris 1986 (tr. it. parziale di D. Vogelmann, *PERDONARE?*, Giuntina, Firenze 20043), da cui sono tratte le citazioni. Il filosofo ha inoltre scritto uno splendido libro, *LE PARDON*, AUBIER-MONTAIGNE, Paris 1967 (tr. it. di L. Aurigena, *IL PERDONO*, IPL, Milano 1968), in cui giustifica il perdono al di fuori dei casi dell'imprescrittibile.

10 J. DERRIDA, *Le siècle et le pardon*, in "Le Monde des Débats", décembre 1999. Cfr. J. DERRIDA, *PERDONARE. L'IMPERDONABILE E L'IMPRESCRITTOLE*, tr. it. di L. Odena, Cortina, Milano 2004.

Questa teoria purista del perdono mette sicuramente in guardia dalle banalizzazioni di un gesto che, in effetti, deve essere raro e che comporta, per essere vero e sfociare in riconciliazioni autentiche, condizioni psicologiche, morali e spirituali rigorose. Ma, al di fuori di una riabilitazione teorica, finisce per proclamare l'impossibilità pratica. Ora, si vuole qui difendere l'idea secondo la quale, *se il perdono è di natura essenzialmente religiosa, può conoscere forme sociali e politiche che lo approssimano*, come se un'irradiazione magnetica debordasse dalla sfera religiosa, per giungere a inventare ogni sorta di procedure e di tentativi di riconciliazione o di conciliazione che, senza essere il perdono evangelico, cercano comunque di non lasciare il male senza replica. In effetti il purismo ha l'inconveniente, mascherato dal pretesto di preservare la purezza del concetto, di circoscrivere il perdono all'eccezionale e di minimizzare la necessità imperiosa di tentare di superare il male per aprire le porte al futuro. Se si decide dunque che esiste un imperdonabile quasi insormontabile, si concede, al tempo stesso, che il male sia tale da non poter essere vinto, cioè che imprigiona il futuro serrandolo nel risentimento a cui sembrava rassegnarsi Jankélévitch. Non si fa così altro che alimentare gli odi, le incomprensioni, le reciproche accuse, e si distrugge ciò che la Arendt chiamava, a giusto titolo, una condizione essenziale dell'azione umana. Se il passato non passa, allora non c'è né presente, né altro futuro che non sia la ripetizione del passato stesso.

Non si può non sottolineare che le società umane non obbediscono al purismo del filosofo. Mettono in campo, al contrario, ogni genere di istituzione e di procedura per tentare di superare le proprie divisioni passate, causate da atti spesso barbari, e di trovare nel presente le vie concrete per aprirsi al futuro. Alcune di queste procedure sono condannabili; fanno uscire dal cerchio d'irradiazione del perdono che si sta tematizzando, per la semplice ragione che derivano dalla negazione della giustizia. Le pratiche dette *purghe*, diffuse in numerosi vecchi paesi comunisti europei, sono illegittime perché finiscono per sottrarre ai tribunali uomini che per loro responsabilità hanno arbitrariamente inflitto il carcere, torturato o contribuito alla tirannia. Ancora peggiori i casi della Sierra Leone o della Liberia, dove delle *gangs* di assassini sono ammesse in governi di presunta riconciliazione per gestire popolazioni che prima sono state massacrate. Si esce allora dal cerchio che qui consideriamo, perché nessuna riconciliazione di fatto è messa in opera. Ma è chiaro che dove i processi sono impossibili, sia perché troppe persone sarebbero implicate (il caso della vecchia Repubblica democratica tedesca), sia perché si cerca di porre termine a una guerra civile che ha insanguinato il paese (Liberia, Sierra Leone), dove la stessa giustizia è come sospesa, ci si sforza ancora di uscire dalla gabbia della violenza. Resta da indagare se, in questo modo, non si perpetui il crimine, o se non si insabbino nella memoria odi rimossi che un giorno daranno frutti velenosi.

Ma ci sono casi meno contestati. Si pensi all'amnistia, un modo di cancellare il passato e di *smacchiare* atti in ogni caso gravi; o ancora alla prescrizione che, per certi atti, ammette che dopo un lasso di tempo sufficientemente lungo, non si aprirà più quel dossier per quanto pesante, o a un diritto di grazia pericolosamente vincolato al possibile arbitrio del principe. Tentativi incerti e discutibili dal momento che nessuna società può effettivamente vivere sotto la tirannia di un passato malefico a meno di lasciarsi dominare da esso. *Tirarci una riga sopra* può sembrare, in alcuni casi, una leggerezza di cui le vittime pagheranno le spese, ma può anche significare che *bisogna ben vivere*, continuare a costruire insieme e dunque riconoscere che l'esigenza di un futuro condiviso deve avere la meglio sul risentimento.

Non si tratta evidentemente di perdono, ma di un tentativo per non imprigionare una certa categoria sociale o una certa persona nel suo atto, e dunque offrire loro una nuova opportunità. Questo tentativo gravita bene nell'orbita del perdono che, per essenza, evita di rinchiudere l'altro nel suo male e lo apre a nuove possibilità. Se gli esempi riportati stanno al limite estremo del cerchio d'irradiazione dell'idea di perdono, altri casi ci sono più vicini. Con opportunità diverse, nazioni sommerse dalle dittature o vittime dell'*apartheid* hanno cercato di superare il loro passato e di inventare percorsi di stretto esercizio della giustizia e di impossibile oblio. Così molti paesi hanno costituito Commissioni di riconciliazione, secondo differenti modalità e con risultati contrastanti. Se una di queste commissioni in Cile non aveva che un potere d'indagine assai limitato e non ha dunque dato risultati soddisfacenti, il caso della Commissione per la Riconciliazione e la Verità messa in campo nel Sud Africa è più significativo.

GIUSTIZIA E PERDONO NEL SUD AFRICA

Inspirata e sostenuta dalla volontà politica di uomini eccezionali come il presidente Mandela e l'arcivescovo Tutu, definita nei suoi disegni, inquadrata in regole piuttosto rigide, questa Commissione si colloca fra giustizia e perdono. Come, da un lato, un nuovo Nuremberg non era affatto pensabile¹¹, ma dall'altro non era possibile l'amnistia di tanti crimini dell'epoca dell'*apartheid* per poter sperare veramente la riconciliazione di tutti, occorreva trovare uno spazio pubblico in cui la verità fosse detta, in cui le parti avverse fossero ascoltate, sia le vittime che esprimevano le loro sofferenze sia coloro che confessavano i crimini. L'ascolto reciproco sembra essere stato essenziale, perché accettare di testimoniare costituiva già un implicito riconoscimento, permettendo un lavoro di gruppo su di esso e anche una sorta di pubblica conversione di cui tutta la nazione era testimone. L'amnistia non era d'altronde la regola e poteva essere rifiutata nei casi più gravi. Quasi un setaccio per filtrare i reati più orribili, poi rinviati alla giustizia, la Commissione era un luogo di verità che cercava la riconciliazione attraverso la messa in atto di ciò che Desmond Tutu chiama *giustizia restitutiva*¹², differente dalla *giustizia retributiva*. Dunque, quali che fossero i limiti di un tale stile- e non lo si offre qui come un modello trasferibile e imitabile in tutti i punti- ha comunque permesso un enorme lavoro su di sé della società sudafricana al quale tutti, bianchi e neri, fautori dell'*apartheid* e membri della resistenza (che avevano pure commesso dei crimini) erano chiamati a partecipare. Non si possono riconoscere in questo lavoro di verità e di ricerca della riconciliazione i primi elementi di un autentico perdono, senza che la parola sia pro-



11 Vedere a questo proposito l'intervento di Mons. Tutu in *Esprit*, décembre 1997, pp. 63-72.

12 "Noi sosteniamo che esiste un altro tipo di giustizia, la giustizia restitutiva, a cui era improntata la giurisprudenza africana tradizionale. Il nucleo di quella concezione non è la punizione o il castigo. Nello spirito dell'*ubuntu*, fare giustizia significa innanzitutto risanare le ferite, correggere gli squilibri, ricucire le fratture dei rapporti, cercare di riabilitare tanto le vittime quanto i criminali, ai quali va data l'opportunità di reintegrarsi nella comunità che il loro crimine ha offeso. Si tratta di un approccio molto più personale, che vede il crimine come un qualcosa che è accaduto alla persona, e la cui conseguenza è una frattura nei rapporti. Perciò affermiamo che è a quella giustizia, la giustizia restitutiva, che si rende un servizio quando si compiono sforzi per andare nel senso della riparazione, del perdono, della riconciliazione" (DESMOND TUTU, *NON C'È FUTURO SENZA PERDONO*, tr. it. E. Dornetti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 46. NdR).

nunciata e la cosa necessariamente realizzata? La giustizia non è liquidata, né è promossa l'amnistia, che avrebbe troppo velocemente cancellato un passato opprimente.

UN MODELLO SPECIFICO

Questo esempio attesta d'altronde che l'approccio politico al perdono non può essere un modello meccanicamente applicabile sempre e ovunque, una sorta di soluzione miracolosa. In altri casi, questi tentativi hanno fallito o hanno condotto a risultati deludenti. Così, lo si è detto, in Cile, ma altrettanto in Rwanda¹³. Ciò consente di precisare che, in effetti, un approccio politico al perdono fa tutt'uno con condizioni psicologiche, culturali, politiche e spirituali per niente scontate. La Commissione sudafricana aveva sicuramente posto per il suo compito delle regole precise, e determinato sufficientemente bene le sue finalità. Ma nulla è stato possibile senza un senso largamente condiviso della *verità*, del carattere benefico della parola condivisa, della volontà di ascolto reciproco, del desiderio di non rinchiudere l'altro nel suo crimine, della fede nella possibilità di uscire dal male subito dichiarandolo ed esibendolo pubblicamente. Impossibile non cogliere a questo punto che i riferimenti cristiani, ampiamente condivisi ed esplicitati nel corso delle assemblee, hanno posto le condizioni di possibilità per un lavoro collettivo. Ma, al contempo, impossibile non vedere che la tradizione africana della *palabre*¹⁴ consente di affrontare queste divisioni prolungate che non giungono a esplicite dichiarazioni e tanto meno a sentenze accusatrici (come alcuni Occidentali si aspetterebbero). È necessario e sufficiente aver parlato a lungo da una parte e dall'altra per comprendere di cosa si tratta e fare qualche gesto che renda chiaro che, in effetti, tutti hanno capito. In questo modo si manifesta un senso della giustizia molto diverso dai canoni greci o romani... Valori come quelli della conservazione a tutti i costi della coesione del gruppo o del non far mai *perdere la faccia*, anche all'ipotetico criminale, hanno sostenuto il percorso. Senza l'interiorizzazione collettiva, senza le pratiche di *palabre*, senza un senso cristiano del cammino penitenziale, tutto lascia pensare che il lavoro della Commissione sarebbe stato vano¹⁵. Laddove, reciprocamente, queste condizioni spirituali non sono poste, laddove una nazione non può fondarsi su riferimenti condivisi, si capisce che l'approccio politico al perdono è vano o addirittura pericoloso. Non è il concetto puro del perdono che è dunque in gioco, ma le condizioni concrete e storiche della sua realizzazione.

Questo esempio- ma altri potrebbero essere evocati- mostra che le società non rinunciano alla riconciliazione e che tentano degli approcci al perdono



13 Cfr a questo proposito l'articolo di VALERIE-BARBARA ROSEAUX, Rwanda: la mémoire du génocide, in ETUDES, juin 1999, pp. 731-744.

14 Termine che designa, nei villaggi africani, l'assemblea ordinaria propositiva. Ha lo scopo di tematizzare e discutere le questioni che riguardano la comunità (NdR).

15 Occorrono i pregiudizi indiscussi di un sociologo ispirato a Bourdieu per non vedere a che punto l'appoggio su certi valori della tradizione cristiana e africana non costituiscono affatto delle simboliche violenze imposte dall'esterno, ma delle condizioni di possibilità interiorizzate ed efficaci nel gruppo. Cfr. DOMINIQUE DARBON, La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question, in REVUE FRANÇAISE DE SCIENCES POLITIQUES, vol. 48, n. 6, décembre 1998, pp. 707-724.

secondo vie sempre segnate dalla loro storia, dalle loro tradizioni di saggezza, dalle loro religioni, dalla dinamica delle loro istituzioni. Si può concludere che il perdono nel senso evangelico del termine non è una categorie politica; dal suo luogo legittimo che è nella sfera religiosa, è come se irradiasse: può suscitare mille mezzi istituzionali per sostituire all'indefinito risentimento verso il passato, all'odio e alla divisione, vie percorribili per una vita comune. La comunità non dimentica, ma cerca di costruire, conservando la coscienza delle opposizioni e della barbarie che l'hanno segnata. Questo potere d'attrazione testimonierebbe, con stile degno di nota, che una religione può essere creatrice in una sfera in cui non interviene in modo diretto. Chissà se il sacrificio dei monaci di Tibhirine¹⁶ e il perdono rivolto ai loro carnefici non agisca come seme nella terra, non faccia di più per allontanare la barbarie che non gli squadroni di gendarmi o la moltiplicazione di centri di detenzione? Chi dirà la fecondità sociale e politica di un simile gesto, così poco politico al primo sguardo, che ispira, per quanto sotteraneamente, le volontà algerine di estirpare l'orrore?

A cosa serve ancora aggiungere che i dibattiti attuali sul perdono dimenticano troppo la quotidianità e l'effettiva possibilità che proclama il Vangelo, per-



16 Nella notte fra il 26 e il 27 marzo 1996, sette monaci trappisti di Tibhirine, in Algeria, furono rapiti da un commando del GIA e uccisi due mesi dopo. La storia della comunità monastica di Tibhirine è una preziosa testimonianza di vita cristiana: una vita improntata, nella sua concretezza, al dialogo con i credenti dell'Islam. Più di ogni ricostruzione dei fatti valgono le parole raccolte, alla fine del 1993, da p. Christian M. de Chergé (prioro della comunità, giustiziato insieme ai confratelli il 21 maggio 1996): "Se un giorno mi capitasse- e potrebbe essere oggi- di essere vittima del terrorismo che sembra voler coinvolgere attualmente tutti gli stranieri che vivono in Algeria, vorrei che la mia comunità, la mia Chiesa, la mia famiglia, si ricordassero che la mia vita era stata donata a Dio e a questo paese. Che essi accettassero che l'Unico Signore di ogni vita non potrebbe essere estraneo a questa dipartita brutale. Che essi pregassero per me: come essere degno di una tale offerta? Che essi sapessero associare questa morte a tante altre, ugualmente violente, lasciate nell'indifferenza e nell'anonimato. La mia vita non ha più valore di un'altra. Non ne ha neanche meno. In ogni caso, non ha l'innocenza dell'infanzia. Ho vissuto abbastanza per sapermi complice del male [...] Venuto il momento, vorrei avere quell'attimo di lucidità che mi permettesse di chiedere il perdono di Dio e quello dei miei fratelli in umanità, perdonando con tutto il cuore, nello stesso momento, a chi mi avesse colpito. Non potrei augurarmi una tale morte. Mi sembra importante dichiararlo. Non vedo, infatti, come potrei rallegrarmi del fatto che questo popolo che io amo venisse indistintamente accusato del mio assassinio. [...] So di quale disprezzo hanno potuto essere circondati gli Algerini, globalmente presi, e conosco anche quale caricatura dell'Islam incoraggia un certo islamismo. È troppo facile mettersi la coscienza a posto identificando questa via religiosa con l'integralismo degli estremismi. L'Algeria e l'Islam, per me, sono un'altra cosa, sono un corpo e un'anima. [...] La mia morte, evidentemente, sembrerà dare ragione a quelli che mi hanno rapidamente trattato da ingenuo o da idealista: 'Dica adesso quello che pensa!'. Ma queste persone debbono sapere che sarà finalmente liberata la mia curiosità più lancinante. Ecco potrò, se a Dio piace, immergere il mio sguardo in quello del Padre per contemplare con Lui i Suoi figli dell'Islam così come li vede Lui, tutti illuminati dalla gloria del Cristo, frutto della Sua Passione, investiti del dono dello Spirito, la cui gioia segreta sarà sempre di stabilire la comunione e di ristabilire la somiglianza, giocando con le differenze" (Cfr. AA. VV., Più forti dell'odio, tr. it. a cura di G. Dotti, ed. Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 2006. NdR).

ché ne esaminano la possibilità a partire dai casi estremi dell'imperdonabile e dell'imprescrittibile. La drammaticità che ne risulta nasconde allo spirito che è così, giorno dopo giorno, nella coppia, tra amici o vicini, all'interno di un'azienda o di una nazione, che gesti semplici di perdono sono possibili e necessari. Non si resta vincolati a un concetto puro, ma ci si parla faccia a faccia, da fratello a fratello, per annodare relazioni rinnovate. In ciò consiste il perdono di cui sono innumerevoli gli approcci politici e sociali. Senza essi, semplicemente, non sarebbe possibile la vita sociale e politica.



**PHNOM PENH /
CAMBOGIA.**

CAMPO DI
CONCENTRAMENTO
E TORTURA S-21

*Più di 20.000
vittime sono state
fotografate
e torturate prima
dell'esecuzione
ai tempi del regime
di Pol Pot.*

*La vecchia scuola
divenuta la tomba
per tanti innocenti
Cambogiani è ora
un museo e
tra le stanze
e i lugubri resti
appaiono centinaia
di ritratti
con i volti sconvolti
e pieni di paura
dei prigionieri
già consci
del loro destino.*

[Foto Livio
Senigalliesi]