

PIVA POMPEO *'legenda.'*

PECCATO-RICONCILIAZIONE-PERDONO

SPUNTI DI RICERCA ANTROPOLOGICO-ETICA

Mantova 1986

a cura del gruppo Mons. Piva

## Introduzione

Le concezioni relative al peccato e alla penitenza, nonché alla conversione, alla riconciliazione e al perdono, sono strettamente legate a realtà culturali; sono, in una certa misura, dipendenti dall'orizzonte di comprensione dell'uomo e del mondo proprio di una determinata epoca storica.

Il che significa che un certo quadro penitenziale non può essere comprensibile se non viene seriamente inserito nella cultura dell'ambiente; se non ci si sforza di ri-significare le categorie fondamentali nel contesto socio-culturale contemporaneo.

E' legittimo allora porsi la seguente domanda: che cosa evocano nell'uomo di oggi le categorie di peccato, penitenza, conversione, riconciliazione, perdono?

Tento di rispondere a questi difficili interrogativi, collocando il tema del peccato nell'orizzonte della responsabilità di fronte a Dio. Tratterò, quindi, soltanto di questo aspetto; in seguito potremo trattenerci sui concetti di riconciliazione e di perdono.

### 1. IL PECCATO NELL'ORIZZONTE DELLA RESPONSABILITA' DI FRONTE A DIO

E' indubbio che la categoria più radicalmente in crisi nello attuale contesto socio-culturale è quella di peccato. La negazione del peccato viene oggi perpetrata:

1. tanto in nome di una negazione totale della libertà umana;
2. quanto in nome di una indebita esaltazione, in termini di totale autosufficienza dell'uomo.

Si tratta di due atteggiamenti di segno opposto, che nascono tuttavia da una matrice comune e meritano un attento approfondimento. E' ovvio che la negazione della libertà coincide con la negazione del peccato. Ma deve pure risultare chiaro che non è possibile parlare di peccato laddove la libertà umana diventa il criterio unico ed assoluto di determinazione del bene e del male, non condizionata da altro che da se stessa. Vediamo questi due aspetti dettagliatamente.

### 1.1. La situazione di scacco della libert  e la riduzione del peccato al male

Il primo atteggiamento (quello della negazione della libert )   nel nostro tempo ampiamente diffuso. L'uomo si pone, infatti, in termini sempre pi  radicali l'interrogativo sulla consistenza della propria libert . Le scienze umane hanno contribuito ad evidenziare la varieta  e la complessita  dei condizionamenti della coscienza e della decisione umana. Lo spazio della libert  appare sempre pi  limitato e precario, a causa delle "pressioni" esercitate dall'ambiente e delle vicende della storia personale.   difficile accusarsi dei propri comportamenti sbagliati, quando si ha la percezione che tutto quello che si   e si fa non   che il risultato di un intreccio di impulsi difficilmente padroneggiabili.

La scoperta dell'inconscio personale e collettivo, della pressione delle istituzioni educative e sociali produce la tendenza all'autogiustificazione, ad attribuire tutto cio  che di negativo   presente nel proprio comportamento all'influenza di forze oscure, che esercitano un peso determinante sulla propria vita.

A legittimare questa tendenza ha concorso anche una certa teologia, preoccupata di salvaguardare l'assoluta gratuit  del dono di Dio; il fatto cio  che la salvezza   il frutto di un atto di pura gratuit  della misericordia divina. La coscienza del peccato finisce con il ridursi alla consapevolezza del proprio limite e della propria finitezza, condizione indispensabile per potersi aprire alla ricezione del dono di Dio.

Non vi   dubbio che questa posizione nasconde aspetti di profonda verita .   vero che la libert  dell'uomo non   assoluta, ma situata. In altre parole, la libert  deve fare continuamente i conti con l'insieme dei condizionamenti psicologici, sociali e culturali, propri della condizione storica entro la quale l'uomo vive. Gli esiti delle scienze umane sono, da questo punto di vista, un contributo fondamentale e imprescindibile per l'analisi concreta dell'agire morale. Ed   pure vero che   pi  vicino alla salvezza il pubblicano del fariseo: il primo si rimette alla gratuit  del dono di Dio; il secondo proclama la propria autosufficienza.

Ma sarebbe errato se attraverso una radicalizzazione di questi dati si giungesse ad una totale negazione della libert  umana. Si finirebbe per ridurre la soggettivit  al dato, per negare cio  che distanzia l'uomo dalla natura: la capacita  cio  di decisioni autonome e quindi trasformanti la realta . Il rifiuto della possibilit  e del peccato rivela infatti una caduta della fiducia nel potere effettivo della propria libert .

D'altronde, a chi guardi con attenzione all'attuale condizione umana nasce il sospetto che tale rifiuto mascheri un senso di colpa diffuso e latente, che l'uomo sperimenta e nega perché si sente troppo fragile per assumerlo. Sembra essere un dato di fatto che la crisi del peccato è direttamente proporzionale alla crescita di una colpevolezza allargata, nevrotica, patologica, che genera stati di profondo disagio.

Alla radice di una tale situazione si nasconde in realtà una totale identificazione del peccato con il male. Nel nostro mondo è molto più presente il senso del male come realtà indecifrabile, enigmatica, inspiegabile che non il senso del peccato, che è realtà situabile, legata a responsabilità precise, dipendente dalla libertà dell'uomo.

Il male è lo scarto tra ciò che siamo e ciò che desideriamo essere o dovremmo essere. Esso produce di conseguenza un senso tragico di impotenza e di colpevolezza senza sbocchi.

Il peccato, al contrario, dovrebbe liberarci dalla fatalità del male: esso non ci appare come un dato inesorabile, ma come il risultato di una scelta e di una decisione personali. Ha scritto Van Ruler: "Data la realtà del male l'uomo è o colpevole o tragico. Tra queste due possibilità bisogna scegliere. Nell'abisso del senso tragico della vita si può cadere perfino attraverso quella che si chiama una predicazione più mite del Vangelo, che insiste di meno sulla scoperta del peccatore in noi stessi. Chi lascia fuori considerazione la colpa, cade inevitabilmente nelle braccia del fato" (1).

#### 1.2. Il sentimento di onnipotenza e la collettivizzazione della colpa

La ragione della riduzione del peccato al male, come fatalità indecifrabile, va ricercata nella espulsione del mistero di Dio dall'esistenza umana nel mondo, come realtà ultima significativa.

La crisi concettuale e pratica del concetto di peccato è un aspetto particolare di una più ampia crisi, che investe il linguaggio e le espressioni sociali della fede. Le categorie tradizionali dell'esperienza religiosa, nate all'interno di un mondo dominato dalla sacralità e dal mito, sono divenute radicalmente insignificanti.

Viviamo in un'epoca in cui parlare di Dio non è più un fatto spontaneo. Le strutture della società, più in generale la cultura, non fanno più da supporto all'esperienza religiosa. Le paro-

le, i segni e i gesti con i quali si e' soliti esprimere la presenza di Dio sono divenuti largamente opachi e vuoti di significato. La scienza e la tecnica hanno disincantato e desacralizzato la natura e i misteri della vita, della fecondita', dello sviluppo psico-sociale dell'uomo. Gli stessi valori etici, la cui dipendenza da Dio era scontata, vengono sempre piu' percepiti come un fatto autonomo, come il prodotto dell'impegno umano; dello sforzo che l'umanita' va facendo di progettare la propria autorealizzazione nel tempo. La conseguenza immediata e' la loro totale rimessa in discussione in rapporto al mutare dei contesti culturali, e percio' delle diverse condizioni di vita.

Tale profondo mutamento dell'orizzonte simbolico dell'esistenza (dal sacrale al secolare), porta inevitabilmente con se' la scomparsa della concezione che vedeva nel peccato la trasgressione di una proibizione piu' o meno arbitraria ed estrinseca, alla quale l'uomo deve sottostare. Essa appare come un'indebita ingerenza nel campo della liberta' umana e, in definitiva, come uno strumento funzionale alla conservazione di un "ordine" carico di contraddizioni e di pesanti sperequazioni (2).

Non si puo' negare che questa concezione del peccato sia stata dominante nel campo della riflessione teologico-morale e conseguentemente nella prassi cristiana. La casistica, nata sotto l'influsso del Nominalismo, e' l'effetto immediato di tale estrinsecismo etico, che ha prodotto la reificazione e l'atomizzazione dell'agire umano. La norma morale svolgeva il ruolo di imperativo immutabile ed universale, aggiunto senza discernimento a tutte le situazioni, imposto arbitrariamente dall'esterno, senza preoccuparsi che il soggetto lo comprendesse e ne riconoscesse il significato per la vita interiorizzandolo. Cio' che contava era l'adeguamento ad un codice prefabbricato di precetti, dettati autoritativamente da chi deteneva il potere religioso o civile, in quanto veniva considerato interprete indiscusso della volonta' divina. L'attenzione non andava pertanto alla globalita' del progetto di esistenza, ma ai singoli atti, che dovevano essere verificati sulla base della legge.

Di conseguenza, il peccato e' una specie di qualifica estrinsecamente aggiunta ad un comportamento umano, che indipendentemente dalla sua intenzionalita' viene condannato per il fatto di cadere nell'ambito delle proibizioni sociali e religiose.

E' inutile dire che la caduta di tale contesto rappresenta un elemento positivo di crescita. Il fatto che l'uomo prenda oggi la iniziativa e rivendichi la responsabilita' delle scelte e dei progetti storici, mettendo sotto processo istituzioni e norme del passato, e' segno del cammino di emancipazione e di liberazione in atto. Lo stesso rifiuto di una concezione oggettivata e forma-

listica del peccato, che non faceva spazio all'interiorita' personale e alla responsabilita' storica, e' un dato promettente che non puo' essere sottovalutato.

Ma non si puo' misconoscere che esistono nel nostro tempo sintomi preoccupanti di una totale dissoluzione dell'universo religioso, e percio' di radicale emarginazione di Dio dalla vita dell'uomo e del mondo.

La tentazione puo' essere allora quella di rifugiarsi nel silenzio come proclamazione dell'assoluta trascendenza di Dio; o al contrario di ricercarne la presenza nel mondo degli uomini nella pura e semplice condivisione degli impegni e delle speranze umane. In ambedue i casi, Dio finisce per diventare evanescente e le categorie fondamentali della Rivelazione del tutto inutili.

L'esito di tale processo e' il ripiegamento pratico dell'uomo sulla propria autosufficienza senza alcuna apertura al mistero della trascendenza.

Siamo cosi' proiettati nel cuore del secondo atteggiamento: quello di una esaltazione senza limiti della liberta', che e' espressione diretta del desiderio di onnipotenza dell'uomo. Se e' infatti compito esclusivo della liberta' umana, divenuta prometeica, decidere del giusto e dell'ingiusto, senza piu' ricorrere ad una misura assoluta e trascendente, allora non e' piu' possibile tracciare un quadro di valori. Il peccato e' cosi' totalmente vanificato; e l'approdo naturale finisce per essere quello del piu' assoluto relativismo.

D'altra parte, la presenza del male nella storia degli uomini, come dato mai totalmente superato, rinvia ad una collettivizzazione della colpa. Non e' casuale che il rifiuto di ammissione della propria colpa personale si accompagni al sorgere di una colpevolezza piu' vasta e paralizzante, che nasce dal fatto di vedersi implicati nelle tragedie collettive. L'angoscia di sentirsi giudicati induce talora a scaricare sulla societa' le ragioni delle proprie frustrazioni, obiettivando la colpa anziche' assumere con coraggio la propria responsabilita' (3).

Paradossalmente, il senso di colpa collettivo che nasce da una pretesa autonomia assoluta della liberta', perviene dunque alla stessa conclusione: la totale negazione della liberta' (4).

Negazione della liberta' ed esaltazione indebita di essa, come autoaffermazione assoluta dell'uomo, sono originati dalla stessa sorgente: il rifiuto del mistero di Dio; e producono gli stessi risultati: impotenza e disperazione. Per uscire da questo circolo vizioso occorre ridefinire correttamente lo spazio della liberta' umana; ma nello stesso tempo cio' e' possibile solo nella misura in cui ci si colloca positivamente di fronte a Dio, concepito come partner di un dialogo dal quale prende senso l'esistenza umana.

### 1.3. L'accusa come atto di libert  dinnanzi a Dio

Il concetto di peccato (contrariamente a quello di male)  , di sua natura, di ordine religioso.   la violazione di una confidenza, di un ordine, di una relazione.  , come lo presenta la Bibbia, rottura dell'Alleanza. L'uomo vive nel male; ma non conosce il peccato se non quando si riconosce di fronte a Dio, perche' il peccato non   possibile se non in una relazione.

Ma occorre subito aggiungere che si tratta di una relazione di amore. Il peccato prende allora senso all'interno della proclamazione della grazia e del perdono, nel contesto cioe' della riconciliazione offerta gratuitamente all'uomo da Dio. La risposta al problema del peccato   essenzialmente l'annuncio della remissione dei peccati, acquisita una volta per tutte in Gesu' Cristo (5).

Infatti, proprio l'accusa   l'atto supremo della libert  umana in quanto suppone la libert , e soprattutto in quanto la fa esistere e la porta al suo massimo sviluppo.

Attraverso l'accusa il soggetto sceglie di assumersi tutte le conseguenze dell'atto che accusa. Egli si riporta retroattivamente come al di l  dell'atto commesso e dichiara che avrebbe potuto agire diversamente. Il presente dell'accusa unifica il soggetto, connettendo il futuro della sanzione accettata al passato dell'agire incriminato: cos  l'uomo   costituito nella sua libert  come soggetto etico (6).

Si tratta di non confondere, nonostante l'apparente somiglianza esterna, l'accusa con un puro riconoscimento esteriore della propria colpa, "tendente a prevenire il rimprovero che l'altro potrebbe indirizzarci" (7): un tentativo di discoltarsi mettendo si dalla parte di colui che accusa. In tal caso non vi   infatti relazione con l'altro; il soggetto viene mantenuto entro il cerchio delle sue proiezioni narcisistiche; l'altro viene idealizzato come il buon oggetto materno sostitutivo, che deve rassicurarlo della sua innocenza, oppure viene incaricato di rappresentare la propria potenza aggressiva autodistruttrice.

La vera accusa si caratterizza per la domanda che viene formulata all'altro nella sua libert . Il soggetto non tende piu' a porre l'altro di fronte al dilemma della complicit  o della crudelt  persecutrice: si rimette a lui e lo lascia libero di scegliere il modo di rispondere. L'accusa non   piu' allora lo sforzo narcisistico di sottomettere il desiderio dell'altro, ma piuttosto la domanda indirizzata al desiderio dell'altro, riconosciuto come soggetto di un desiderio distinto e originale. Come tale esso non sfocia nella domanda di autogiustificazione ma di perdono, che   il piu' alto riconoscimento della libert  dello altro nei riguardi di cio' che gli accusiamo.

In questo senso si puo' dire che l'accusa costituisce l'atto supremo che pone e compie la liberta', perche' in essa l'uomo si accetta per tutto quello che e' e che fa. Ma si deve, nello stesso tempo, aggiungere che essa diventa possibile solo nell'attesa del perdono dell'altro.

L'accusa e' insieme atto di *denuncia* della propria colpevolezza e atto di amore; e' il ristabilimento della verita' nell'amore autentico. Osserva P. Ricoeur: "Si capisce allora come... in un mondo in cui il presente dell'accusa e' rescisso dal futuro della remissione dei peccati, molti uomini rifluiscono verso il passato dell'innocenza, sognino disperatamente il paradiso perduto, a meno che essi tentino l'avventura di una liberta' senza accusatore, ma anche senza misericordia; perche' una liberta' che non e' insieme pentimento manca della sua piu' intima 'struttura' (...). Il pentimento ha questo significato temporale profondo: esso lega un passato ricreato ad un futuro promesso in un presente riconciliato. Questa ristrutturazione in profondita' e' senza dubbio il momento piu' intenso della liberta'" (8).

Il riconoscimento del peccato come relazione mancata, che e' tuttavia possibile ristabilire, sottrae l'uomo alla fatalita' del male, che genera colpevolezza e lo apre alla speranza della liberazione radicale. E' oggi quanto mai urgente mettere in guardia l'uomo dall'illusione di una innocenza ritrovata attraverso una pratica scientifica superficiale o una celebrazione mitica di un al di la' della societa' delle classi (9).

#### 1.4. Come riesprimere il concetto di peccato oggi?

Il riconoscimento tuttavia del peccato non basta; si esige come attitudine fondamentale la conversione, intesa essenzialmente come una risposta.

Non e' l'esigenza del super-io umiliato nel suo amor proprio, ne' il desiderio di sfuggire a un sentimento di colpa, che si e' fatto troppo lacerante. E' la risposta alla scoperta del Dio del perdono (10). Infatti, e' per lo stupore che suscita in noi la sua bonta' che noi possiamo aderire al suo invito.

Se e' vero che il perdono viene da Dio, non e' meno vero che esso suppone il pentimento dell'uomo come atteggiamento capace di esprimere l'autenticita' dell'appello; che conferisce, cioe', alla riconciliazione la sua piena verita'.

Non esiste vera riconciliazione senza il pentimento che risulta da un duplice sguardo rivolto al passato e all'avvenire: l'uomo che rifiuta la propria sufficienza si mostra critico verso

il proprio passato, ma lo fa in vista di un cambiamento del comportamento, che implica un totale impegno di se'. La Rivelazione di Dio e del suo regno evoca insieme un giudizio su quello che si e' e il potere di un radicale rinnovamento.

Ora: peccato e conversione necessitano di essere definiti nei loro contenuti, non in rapporto ad un ideale umano o al proprio criterio di autorealizzazione, ma in rapporto al disegno di Dio sull'uomo. Ed e' proprio a questo livello che nascono le difficolta' piu' gravi, sia sul piano teologico che su quello pastorale. La Rivelazione e la tradizione cristiane hanno utilizzato la nozione di peccato per dare spiegazione di alcune situazioni umane, quali la morte, la malattia, la sofferenza, l'aggressivita', la violenza, la divisione interiore, ecc. Ma tali situazioni hanno ricevuto, oggi, grazie ai contributi delle scienze umane, spiegazioni autonome e proprie. L'essenza del peccato sembra cosi' diventare evanescente, se non si procede ad un serio ripensamento teologico (11).

Allora: come esprimere in chiave rigorosamente teologica la categoria del peccato nell'attuale contesto storico, segnato dal processo di secolarizzazione sempre piu' radicale? Attraverso quali contenuti antropologici (perche' di essi in definitiva si tratta, non potendo l'uomo usare altro linguaggio che quello della propria esperienza), e' forse possibile accedere oggi ad una comprensione della categoria del peccato che faccia realmente spazio, nella sua definizione ed articolazione, al progetto di Dio sull'uomo e non lo riduca a puro e semplice scacco in rapporto alla proiezione dei bisogni e dei desideri umani, magari ad espressione di una frustrazione patita nei confronti del sentimento di onnipotenza?

La Chiesa nel corso della sua storia ha ripetutamente messo in atto questo processo di acculturazione della categoria di peccato. Le liste e i cataloghi dei peccati, pur con i limiti che tutti riconosciamo, sono stati un tentativo di rispondere a questa istanza.

E' possibile oggi ritentare un'impresa analoga, nel contesto socio-culturale in cui viviamo? E se si, come?

Credo che soltanto rispondendo a queste domande si possa restituire significativita' alla nozione di peccato, non riducendolo ad un teorema astratto e nebuloso, che finisce per vanificarne la consistenza. Occorre riproporre il concetto di peccato come realta' concreta, come dimensione di vita.

## 2. L'INTEGRAZIONE TRA RICONCILIAZIONE E PERDONO

Contrariamente al termine "peccato", quello di "riconciliazione" e' oggi di moda. Esso evoca infatti un rifiuto del fatalismo ed il richiamo ad un'azione di padronanza sul proprio destino. Soprattutto esprime il desiderio profondo dell'incontro con l'altro. E', in altre parole, un termine di relazione interpersonale, di dialogo e di comunione.

In un mondo come il nostro, dominato dalla violenza e da forme di conflittualita' sempre piu' esasperate, nonche' dalla funzionalizzazione e dalla massificazione dei rapporti umani, e' logico che rinasca la nostalgia di relazioni umane vere (12). Se il peccato e' rottura di un rapporto, e' infedelta' all'Alleanza, la categoria di riconciliazione ha il vantaggio di porre l'accento sulla relazione personale che, attraverso il sacramento della Penitenza, si stabilisce tra Dio e l'uomo; mette in evidenza il cammino che l'uomo deve compiere: distaccarsi da se' per andare verso l'altro; e sottolinea cio' in cui si concretizza la conversione: ritrovare un giusto rapporto anche con l'altro.

### 2.1. La riconciliazione non e' facile conciliazione, ma assunzione ed elaborazione dei conflitti.

Riconciliazione non puo' significare soluzione dei problemi con la fine delle cause di conflitto o esorcizzazione della conflittualita' mediante l'emarginazione di chi la crea; e neppure il suo apparente superamento mediante forme di facile concordismo.

La verita' della riconciliazione sta oggi nel cuore dei conflitti. Essa consiste nell'instaurare una volonta' di fraternita', che non annulla le differenze e i discorsi obiettivi.

La condizione umana e' strutturalmente conflittuale, come ha dimostrato la psicanalisi: l'uomo si costruisce in larga misura opponendosi. Il conflitto acquista, in questo senso, un valore essenziale di crescita sia individuale che collettiva.

D'altra parte la riconciliazione, basata sul sentimento di una armonia a breve scadenza (cioe' come conciliazione) va perdendo il suo significato per molti, che hanno il senso e l'esperienza (come avviene nella nostra societa') di un disaccordo profondo percepito come relativamente durevole, e vissuto come condizione positiva per il formarsi di nuovi valori. A costoro la volonta' di riconciliazione puo' forse apparire, da una parte, come un

obiettivo a lunga scadenza; dall'altra, non piu' come un gesto ma come un movimento da realizzarsi progressivamente attraverso molte incertezze.

In questa visione la riconciliazione non sopprime piu' il conflitto, ma lo integra sotto certi aspetti: ci si oppone a breve scadenza, ma nello stesso tempo ci si sostiene reciprocamente nella speranza a lunga scadenza. Proprio per questo la riconciliazione e' vissuta oggi primariamente nel suo aspetto negativo; viene cioe' privilegiata in essa la forma attiva e impegnativa della lotta. E' nella lotta contro la violenza stabilita che si annuncia la riconciliazione non ancora avvenuta.

C'e' del vero in tutto questo. Occorre infatti seriamente preoccuparsi delle funzioni latenti che un immaginario della concordia e della conciliazione puo' assumere nei confronti della istituzionalizzazione dominante e dei movimenti innovatori. L'immagine della riconciliazione come concordia serve, in molti casi, a colpevolizzare l'innovazione e il cambiamento, a perpetuare il disordine esistente.

E' superfluo, d'altronde, ricordare come molte volte la confusione negativa della riconciliazione con una conciliazione puramente umana, mantiene insieme in una comunita' persone il cui destino sarebbe quello di assumere diverse strade o crea situazioni di accomodamento e di compromesso. Anche nella Chiesa questo puo' accadere: "Immagini come quelle che rappresentano la Chiesa a partire dal Corpo mistico, rappresentano un insieme sociale come un ordine stabilito da rispettare e per mezzo del quale si esprime il bene comune. Lo stesso si deve dire di una teologia della riconciliazione che, ideologicamente, finisce molto agevolmente in una teologia della conciliazione, facilmente utilizzata dal gruppo dominante" (13).

Ma la conciliazione non e' la riconciliazione; quella e' un compito e una funzione, questa e' un mistero. La riconciliazione non sopprime le contraddizioni; ci immerge profondamente nel campo dei conflitti, comporta il riconoscimento della legittimita' della differenza, che e' la ragione dello scatenarsi dei conflitti. Il conflitto fa parte dell'amore, ma crocifisso: ci insegna ad accettare realisticamente la tensione come dato inevitabile. Soprattutto ci insegna a non abbandonarci nel conflitto alla paura di una rivolta senza speranza o all'indulgenza di una conciliazione frettolosa, senza coscienza della gravita' della situazione (14).

L'annuncio di una tale riconciliazione esige una profonda modificazione della stessa vita ecclesiale. La credibilita' di questo annuncio passa attraverso la testimonianza di una Chiesa che renda trasparente, al proprio interno e nei confronti del

mondo, la verita' della riconciliazione; di una Chiesa che sappia vivere dentro i conflitti, senza emarginare chi li provoca, ma tenda a sintesi nuove, capaci di liberare.

## 2.2. L'assoluta necessita' del perdono come accoglienza e gratuita'

Tutto questo e' tuttavia soltanto una prima fase. La riconciliazione sacramentale si fonda sul perdono. Non si tratta infatti ne' di una intesa sul piano ideologico, ne' di uno sterile compromesso; si tratta di una comunione tra persone, che si accolgono senza alcun calcolo. L'attuale sensibilita' per la giustizia puo' far correre il rischio all'uomo di non percepire le esigenze della giustizia di Dio, che si e' rivelata in Cristo con i caratteri della misericordia e della gratuita'. Il perdono, giudicato come dipendente da una ossessione del passato, sembra diventare ostacolo alla liberta' necessaria alla lotta politica: la riconciliazione pensata soprattutto nell'orizzonte e nella prospettiva della proiezione nel futuro finisce per svalutare il perdono, non sapendo come collocarlo e quale significato riconoscergli.

L'idealismo inerente il cristianesimo di tendenza politica lo sacrifica facilmente ad una necessita' storica, e tende a misconoscere la forza degli ostacoli alla riconciliazione. Da questo punto di vista, l'attuale spostamento di accento sulla riconciliazione o addirittura la tendenza a sostituire totalmente il perdono con quello della riconciliazione, non e' priva di ambiguita'.

E' dunque importante stabilire un legame corretto tra perdono e riconciliazione nella nostra storia; e' indispensabile precisare l'articolazione necessaria tra le due categorie. Osserva il P. Duquoc: "Immaginare una riconciliazione senza perdono, significa o definirla attraverso il trionfo di una ideologia o attraverso lo sterminio di coloro che si fronteggiano. Cio' che nella nostra storia si deve riconciliare, non sono ne' dottrine, ne' ideologie ne' opposizioni obiettive fra classi, ma uomini. E' fuori dubbio che la riconciliazione per essere reale deve integrare condizioni obiettive. Il progetto di riconciliazione sara' fittizio se non includera' nella sua realizzazione la trasformazione di rapporti sociali obiettivi. Tuttavia sarebbe illudersi credere all'automatismo delle rivoluzioni obiettive (...). La simbolica sacramentale del perdono, invita ad una duplice considerazione: la riconciliazione a livello dei dati obiettivi e collettivi non definisce la totalita' della riconciliazione; la lotta per la riconciliazio-

ne necessita di una presenza reale del suo compimento. Nel primo caso il simbolo rinvia ad una radice del male che nessuna trasformazione obiettiva saprebbe sopprimere. Solo il perdono integra positivamente questo male nell'esperienza e nella storia umana. Nel secondo caso, la lotta per la riconciliazione sperimenta il fine che si propone nel simbolo. Il non ancora che non raggiungiamo se non nell'oscurita' del simbolo, indirizza la lotta in modo diverso: la apre ad una dimensione che spezza la sua logica" (15). L'atto del perdono rompe la logica del male e introduce un principio nuovo e creatore: "Ogni riconciliazione definitiva richiede che sia spezzato il cerchio della giustizia, se e' vero che nessun uomo e' innocente. La celebrazione penitenziale ci invita come fa Dio a spezzare questo cerchio. Piu' profondamente: significa che la nuova creazione, la riconciliazione assoluta, non e' in nostro potere, perche' continuamente noi riforemmo il cerchio. La nostra innocenza non e' mai abbastanza pura per essere creatrice. Così, nella celebrazione, riconosciamo insieme il nostro peccato, la nostra piccolezza davanti a Dio, implorando in Cristo il suo perdono" (16).

La domanda di perdono introduce nella riconciliazione un principio nuovo: il riconoscimento della liberta' dell'altro a riguardo di quello che gli accusiamo (17). E' questo l'atto che restituisce liberta' a colui che si accusa, aprendogli strade nuove e conferendogli la capacita' di cambiare. L'accusa, come pentimento e domanda di perdono, e' impossibile laddove non c'e' speranza della libera risposta dell'altro, che manifesta la sua potenza nella misericordia. Il perdono e' dunque cio' che rende possibile l'accusa del peccato e fa essere l'uomo nella sua liberta' davanti agli altri e davanti a Dio.

Non si tratta ovviamente di concepirlo come una facile accondiscendenza o un atto di tolleranza: il perdono e' un atto esigente. C'e' nella vita degli uomini tutta una gamma di pseudo-perdoni come il contare sull'usura del tempo, la scusa, la negazione del conflitto (18). Come atto esigente, il perdono e' la rivelazione piena, lo svelamento radicale della carita' di Dio o anche della sua giustizia, che non e' pura giustizia del diritto, ma giustizia d'amore.

### 3. CONCLUSIONE

Per restituire credibilit  al perdono nel sacramento della Riconciliazione credo siano necessarie due condizioni.

3.1. La prima condizione   un profondo rinnovamento del rito liturgico. Simbolo e senso sono strettamente connessi. "L'uomo   infatti un essere sociale che esprime naturalmente le sue relazioni attraverso simboli. Egli esprime pure le sue reazioni al male che incontra nella natura, in se stesso e nella societ  per mezzo di simboli che esprimono la sua percezione di valori. I suoi simboli del male esprimono ed evocano i suoi sentimenti di paura o avversione, hanno il potere di esprimere cio' che l'uomo puo' essere incapace di esprimere in forma piu' logica e raffinata, completano una spiegazione logica, soddisfacendo il bisogno di una risposta affettiva agli oggetti di cui   consapevole" (19).

  allora sommamente importante, anzi necessario, che il senso sia immanente al simbolo, traspaia immediatamente da esso, cioe' dal sacramento come viene celebrato. La riforma del rito non   quindi un aspetto secondario:   la condizione per poter accedere alla realt  del messaggio.

In questo senso allora il simbolo sacramentale deve far apparire:

- a. che il peccato   altra cosa dal male o dalla resistenza all'ordine costituito; ed   altra cosa da limite che l'uomo sperimenta tra cio' che   e cio' che vorrebbe essere;
- b. che conversione e penitenza non sono, in primo luogo, un'ascesi o una disciplina da vivere moralisticamente, ma la disponibilit  a ricevere il dono di Dio;
- c. che riconciliazione e perdono non si escludono, ma sono due momenti necessari e inscindibili di un processo di crescita cristiana profondamente unitario.

3.2. La seconda condizione: rendere trasparente il valore delle parole e dei gesti celebrati nella prassi quotidiana della Chiesa, sia al suo interno che nel suo rapporto con il mondo. Ha scritto Honders: "Non vorrei trascurare la situazione disperata, se non impossibile, nella quale si trova la Chiesa, se dopo la confessione della colpa, la 'nuova obbedienza' alla quale siamo stati chiamati risulta fittizia. Dobbiamo chiederci se non puo' arrivare il momento in cui inizia la disciplina e la confessione liturgica della colpa va denunciata come disonesta. Si possono citare vari esempi. Se ci si confessa colpevoli della divisione della Chiesa di

Cristo, mentre la volonta' di incontro, di rinnovamento e di unione e' tanto fiacca, si dimostra tanto impotente agli occhi di amici e nemici non si puo' reprimere la domanda se il discorso liturgico non abbia perduto ogni credibilita', se non si sia insabbiato nell'automatismo verbale. Ascoltando le promesse del Vangelo non possiamo (e non dobbiamo) mai metterci fuori della struttura di fede e di pentimento. La dissubbidienza non puo' impunemente prendere il posto dell'ubbidienza. Una delle tentazioni piu' gravi nelle quali puo' cadere la comunita' di Cristo che confessa la propria colpa e' quella di tacere cio' che va detto e di aprire la bocca ove si addice il silenzio. E cio' che vale per la paro la vale anche per l'azione" (20).

Che cosa significa annunciare la remissione dei peccati, la riconciliazione, il perdono di Dio e celebrare queste realta' nei segni sacramentali, se a questo non si accompagna un'effettiva denuncia del peccato del mondo da parte della comunita' cristiana, e se soprattutto questo non avviene al di dentro di una prassi reale, concreta di riconciliazione e di perdono?

## NOTE

- (1) A.VAN RULER, Waroom zou ik naar de kerk gaan?, Nijkerk, s.d. p. 67 (Traduzione francese, Paris 1978, p. 73).
- (2) Cfr J.C.SAGNE, Il peccato: alienazione o invito alla liberazione?, Roma 1976, pp.46-48. Si puo' inoltre vedere utilmente sul tema del peccato, nella riflessione antropologica e teologica contemporanea, le seguenti opere : L.BEIRNAERT, La teoria psicanalitica e il male morale, in Conc VI/6 (1970) 60-72; BLOMME R., L'uomo peccatore, Bologna 1971; E.CASTELLI, Il mito della pena. Atti del Colloquio di Roma, 7-12 gennaio 1967, Roma 1967; L. MONDEN, La coscienza del peccato, Torino 1968; M.ORAISSON, Psychologie et sens du peche', Paris 1968; J.M. POHIER, Psicologia e teologia, Roma 1971; K. RAHNER, Colpa, responsabilita', punizione nel pensiero teologico cattolico, in Nuovi Saggi, vol.I, Roma 1968, pp.329-361; J.SARANO, La culpabilite', Paris 1957.
- (3) Cfr J.C. SAGNE, o.c., pp.49-50.
- (4) Cfr J.REMY, Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dell'analisi sociologica, in Conc VII/1 (1971) 29.
- (5) Cfr A.DUMAS, Le peche' contre le malheur, in La Vie Spirit., 619 (1977), 266-267.
- (6) Cfr J.C. SAGNE, Le proces de l'aveau, in LMD 117 (1974), 148-149. Con il termine "accusa" viene qui tradotto il vocabolo francese "aveau" che significa riconoscimento della colpa dinanzi all'altro e che non ha equivalente nella lingua italiana.
- (7) O.DU ROY, La confession du peche', aveau de soi et rencontre du don, in Bible et Vie chretienne 94 (1970) 67.
- (8) P.RICOEUR, Mor l sans peche' ou peche' sans moralisme, in Esprit 22 (1954) 311.
- (9) Cfr PH. SECRETAN, Connaissance empirique de la culpabilite'- Speculation sur le Mal-Confession du peche', in Le Suppl 120-121 (1977) 73.
- (10) Il vocabolario semitico, nel designare la conversione, era piu' ricco: parlava dei sentimenti di Dio; mentre il vocabolario greco parla dell'attitudine dell'uomo. Il latino "convertere" traduce il vocabolo greco "metanoein". Sotto l'influsso di Tertulliano viene successivamente introdotto un altro termine, che ha avuto una grande fortuna: "paenitentiam agere". L'ascesi viene cosi' messa in primo piano. Anche l'Antico Testamento conosceva la penitenza come un elemento essenziale della riconciliazione. Ma prima di essa c'era il cammino di Dio, al quale rispondeva la fede; a fianco di

- essa c'era la preghiera e il desiderio di cambiare vita. E soprattutto c'era Dio, la sua tenerezza il suo amore materno.
- (11) Cfr J.M. POHIER, Le peche' a quoi ca sert?, in Le Suppl 120-121 (1977) 39. L'intero fascicolo e' molto interessante.
  - (12) Forse per questo il " termine" riconciliazione ritrova oggi in teologia un credito che aveva perso da molto tempo. E' un termine biblico, che sta diventando un concetto-chiave della teologia. Ha infatti il vantaggio di poter stabilire un legame fra settori diversi: cristologia, teologia sacramentaria ed escatologia. Cristo e' il ministro della riconciliazione; la penitenza e l'eucarestia sono i sacramenti della riconciliazione; il Regno eterno di Dio e' la riconciliazione realizzata" (Ch. DUCQUOC, Riconciliazione reale e riconciliazione sacramentale, Conc VII/1 (1971) 43).
  - (13) J. REMY, Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dell'analisi sociologica, in Conc VI/1 (1971), 37.
  - (14) F. LOUVEL, Comment la Bible parle-t-elle de la reconciliation?, in La Vie Spirit 606 (1975) 60.
  - (15) Ch. DUCQUOC, art. cit., 51-52.
  - (16) Ibid, 52-53.
  - (17) Cfr A. ULEYN, Actualite' de la fonction prophetique, Paris 1966, p. 204.
  - (18) Cfr V. JANKELEVITCH, Introduction au theme du pardon. Interv. 5 Coll. des Inct. juifs, Paris 1965, pp. 248-252.
  - (19) J. NAVONE, Il male e i suoi simboli, in Conc X/2 (1974), 80-81.
  - (20) J. HONDERS, Confessiamo i nostri peccati, in Conc IX/2 (1973) 138-139.