



P. G. PASERO

Riflessioni contro la pena di morte

Una prospettiva cristiana

Documento ad esclusivo uso didattico

§ 1. Impostazione del problema

✚ Quando in termini molto semplici e forse un po' primitivi si pongono questioni circa la pena di morte, quasi automaticamente si avviano riflessioni sulla legittimità del suo mantenimento o sull'urgenza della sua abrogazione di fronte alla realtà di numerosi paesi che ancora vi ricorrono, senza trascurare le pressioni di quanti da più parti la vorrebbero ripristinare. La domanda più spontanea riguarda quale delle ipotesi in contrasto debba ottenere il nostro accordo. Tra gli estremi dei «no» e dei «sì» più decisi oscillano le mille posizioni intermedie, fatte di ibridi e di ricorsi alla casistica, come pure di incertezze per mancanza di conoscenza del problema o di indeterminazioni per la complessità delle situazioni. A loro volta le posizioni estremiste possono dipendere sia da un'eccessiva superficialità, a causa della quale i percorsi più intricati di quel che si chiama «giustizia» vengono semplificati con indebita faciloneria, sia da un eccessivo senso di concretezza che appiana il possibile intreccio tra realtà data e cause che la determinano. La ricerca di queste ultime, lungi dal farsi strumento per delegittimare un fatto imputabile, deve invece muoversi nell'intento di riuscire a rendere quel fatto più comprensibile. Il fine verso cui mirare è un nuovo orientamento della società, che al di là di tutte le storture che la impregnano sia resa più capace di equità e quindi più gestibile, ispirata ad una forza e ad una dignità che superi in grandezza l'intera negatività da cui è pervasa. La società resterà così più sgombra dai disagi che offuscano il vivere civile.

Parole forse troppo scontate davanti all'inerzia di infiniti fattori che vi si oppongono. Parole che perdono il loro valore a forza di restare soltanto parole. Intanto, però, già il porre la questione e il persistervi con un po' di pazienza dovrebbe condurci a scoprire che ogni questione a cui ci interessiamo, per quanto irrisolvibile o lontana dalla nostra quotidianità, è capace di mettere allo scoperto la nostra identità. Da un lato la mostra come in uno specchio: si tratta dello specchio dell'anima, cioè dell'interiorità. Dall'altro la rivolge ad una autonomia più serena e ad una crescita accompagnata da sviluppo di eticità.

✚ Occorre allora individuare un punto di partenza per discutere la questione, fondare il terreno del pensiero in uno spazio che in primo luogo sia dissodato da alcune banalità. Una di queste è la limitazione ad esprimere un giudizio di accordo o di disaccordo con giustificazioni generiche del tipo: «Non sono d'accordo sulla pena di morte perché nessun uomo ha il diritto di uccidere un altro uomo», oppure: «Non sono d'accordo perché ogni vita è un dono di cui non disponiamo», «ogni vita è un dono di Dio», «ogni vita è sacra», «ogni vita è

qualcosa di esclusivo». O viceversa: «Sono d'accordo con la pena di morte perché chi ha sbagliato deve pagare», «chi ha ucciso deve essere ucciso», «chi si macchia di certi crimini deve perdere ogni diritto».

Quando sono in gioco la vita e la morte il pensiero deve uscire da ogni mediocrità, per quanto costoso sia lo sforzo ed apparentemente inconcludente. Ma anzitutto è inconcludente limitarsi a dire: «Sì, sono d'accordo» o «No, non sono d'accordo», semplicemente perché, una volta che ciò sia detto, non si cambia una virgola nella storia di una società se non si è in posizioni autorevoli o di potere che rendano esecutivo quel giudizio. Chi in questo momento, in qualche angolo del pianeta, sta per subire la condanna a morte, o riesce a svignarsela da un crimine, non avrà minimamente scalfita la propria vita da qualsiasi giudizio di estranei. Questo è anche il motivo principale per cui, se si decide di affrontare la questione della pena di morte, per non perdere tempo prezioso a discutere una questione dinanzi alla quale restiamo impotenti, occorre che siamo rimandati a cercare dentro di noi una finalità per cui discuterne.

Circa le giustificazioni generiche, in realtà solo presunte, ma spesso addotte come fossero un evidente scopo ultimo e fin troppo palese per essere discusso o sostanziato di motivazioni ulteriori, è necessario dilatare gli orizzonti mentali attraverso un riconoscimento di valore a tesi avversarie, che sebbene non condivisibili si debbono vagliare. Il rifiuto di questa dialettica spingerà gli individui a schieramenti frontali, quei modi di stare nella realtà storica che la consumano respingendone le risorse potenziali invece di edificarla facendo leva anche sugli aspetti meno duttili alle coscienze per smuoverne le resistenze.

✚ Per tentare qualche esempio di cadute nel generico, si provi a partire dall'asserzione: «Nessun uomo ha il diritto di uccidere un altro uomo». Dal momento in cui si scrive la prima lettera della parola «nessun» al momento in cui si scrive l'ultima di «uomo», chissà quanti uomini sulla faccia della terra hanno invece compiuto quell'azione nella convinzione di esercitare un diritto, sia sotto l'effetto della coscienza personale, sia sotto l'egida di un apparato legale. E non serve discutere sul concetto di «diritto» per togliere valore all'obiezione contro quell'asserzione, specie se si considera il fatto che, al di là di quanti ritengono giusto farsi giustizia individualmente o uccidono per un loro scopo arbitrario, vi sono intere società, nazioni o stati in cui l'uccidere, nella forma di applicazione della pena di morte, viene sentito ed esercitato come un diritto, legislativamente sancito. La carenza di obiettivo della frase spicca inoltre per un secondo motivo, ossia il profilarsi all'insegna della categoria dell'«avere»: «avere il diritto di...». Come si sa, infatti, tutto ciò che si ha può essere perduto e ciò che può andar perduto non può essere necessitante. Tra ciò che si ha e ciò che necessariamente deve essere non sussiste né relazione strutturale né unità. Se dunque quell'asserzione non è necessitante, perde per ciò stesso il valore di asserzione, si polverizza da sé.

Analogamente si deve dire di altre asserzioni simili sulla linea della disapprovazione della pena di morte. Si prenda ancora come esempio la frase: «Ogni vita è un dono di Dio». Senza rischio di cadere in alcuna forma di relativismo, va osservato che si tratta di una frase il cui senso è dato soltanto per chi abbia fede in Dio. Per chi in Dio non ha fede la vita resterà senz'altro «qualcosa di esclusivo», anzi di più esclusivo ancora rispetto a chi ha fede in Dio, ma come l'essere un dono di Dio quale sentimento profondo di chi crede non è un fatto universalmente estensibile, così l'esclusività della vita di ogni singolo individuo non ne richiama incontrovertibilmente il rispetto da parte di altri individui.

Tuttavia sia l'aspetto di gratuità e sacralità della vita in quanto dono di Dio, sia l'aspetto di esclusività, come pure la precedente questione del diritto di ogni uomo a vivere, *potranno* essere fatti valere in ambiti opportuni e di volta in volta differenziati, dal dibattito in sede filosofica e teologico-religiosa alle scelte in campo etico-morale e giuridico-legislativo.

✚ Né si possono dimenticare le presunte giustificazioni generiche mosse dal versante opposto, riassumibili nell'antica legge del taglione, la giustizia come vendetta legislativamente riconosciuta ed attuata. Dal punto di vista di una razionalità immediata che s'innerva su sentimenti indelebili e comunque difficilmente superabili, tale forma di giustizia sembra in assoluto la più ovvia e la più direttamente praticabile. Tant'è che per secoli non solo non è stata messa in discussione, ma ha avuto l'approvazione, se non addirittura appoggi argomentativi, di pensatori insigni e di prestigiosi governanti. Scriveva il filosofo Norberto Bobbio, sia pure sullo sfondo di una polemica anticlericale: «L'afflizione della pena

di morte costituisce così poco un problema che una religione della nonviolenza, del *noli resistere malo*, una religione che pur solleva soprattutto nei primi secoli il problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare e all'obbligo di portare le armi, una religione che ha per divino ispiratore un condannato a morte, non ha mai contrastato sostanzialmente la pratica della pena capitale» (N. BOBBIO, *Contro la pena di morte*, in AA. VV., *Non uccidere*, Guerini & Associati, Milano 1998, p. 116. Saggio originariamente pubblicato in N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990).

Ancora oggi sono tanti a ritenere la «legge del taglione», o qualunque sia la metamorfosi dell'espressione, all'insegna di giustizia suprema. Una giustizia definitiva che scaturisce dal ragionamento più immediato ed evidente. Ma quanti ragionamenti immediati ed evidenti si sfaldano se sviscerati o approfonditi! Quanto presunto sapere si sgretola nel momento in cui la ragione accresce il proprio campo visivo e rende effettivo il passaggio dai saperi pregiudiziali ai saperi mediati grazie ad argomentazioni e contro-argomentazioni!

Va aggiunto che la pratica dell'«occhio per occhio, dente per dente» discende da giustificazioni generiche da un lato perché non fa i conti col passato storico e contestuale in cui l'intenzionalità o la patologia del crimine sorge, si sviluppa e produce azioni devastanti; dall'altro perché disconosce il potere che essa ha di innescare meccanismi dagli effetti imprevedibili, specie se si considera non solo un futuro prossimo, ma un futuro lontano. Tuttavia, essendo radicata in sentimenti umani ancestrali e subliminali, oltre che in una forma di razionalità immediata, la giustizia pensata come vendetta non potrà mai essere allontanata del tutto dal cuore umano, e conseguentemente dalle istituzioni umane. Questo è un fatto da tenere presente se s'intende interagire seriamente con la nostra realtà più profonda, che non è data esclusivamente da condizioni di coscienza maturate alla luce di un pensiero dialettico, frutto di quella razionalità mediata cui si accennava poc'anzi, ma anche da un sostrato caotico di non facile dominio, vincolato a fattori storici, psicologici e sociali arroccati in zone remote rispetto alla sfera della consapevolezza. Dove il terreno è minato, prima di costruire occorre rimuovere il materiale esplosivo: un'azione possibile fin dove se ne conosce la presenza e sia concesso l'agire di conseguenza.

§ 2. L'etica della vita come etica della partecipazione

✚ Poiché la proclamazione delle proprie ragioni da versanti estremi è un dato irriducibile dell'esperienza umana lungo il corso della storia, verrebbe da concludere che anche la ragione umana che riflette sul crimine e sul modo di reagirvi in cerca di misure e mediazioni si trova posta di fronte ad un'antinomia, un contrasto razionalmente insanabile. Di fronte al crimine non esisterebbe una reazione razionale di valore universale, perché di volta in volta la ragione reagisce con mille ragioni particolari. Ma sono proprio le ragioni particolari ad alimentare la forza della ragione come grandezza dialettica. Ed è anzitutto su ragioni particolari che anche in questo contesto si cercherà di portare l'attenzione. Non dunque prospettive assolute, indiscutibili ed inalienabili, ma prospettive più umili, profilate nella consapevolezza che il loro contrario resta umanamente possibile e giustificabile. Tuttavia si dà un'altrettanto forte consapevolezza che l'intenzionalità che guida simili scelte rispetto a scelte di segno opposto è finalizzata a costruire o ricostruire un significato della *humanitas* cui apparteniamo, a maggior ragione dove quel significato appare lacerato o destituito.

Tale fiducia implica già di per sé lo schieramento in favore della vita, anche quando istintivamente si sarebbe tentati di affossarla, e contemporaneamente una domanda: con quali ragioni affermare il senso della vita di chi s'è macchiato di crimini, specie se si tratta di crimini efferati?

✚ Una timida risposta può cercarsi nella nostra interiorità, nel costruirsi della nostra identità personale, che è ad un contempo possibilità di contrazione o di dilatazione della nostra umanità. Ma mentre la contrazione ci fa implodere fino a stati patologici che aggravano il peso dell'essere uomini e di possedere una coscienza, la dilatazione ci rende parte di un dramma più grande alla luce del quale il nostro dramma s'illumina e magari si scioglie. L'umanità dell'altro, l'umanità del colpevole, si fa nostra umanità. L'emergere delle cause del dramma lo ridimensionano e lo fanno comprendere sotto nuovi effetti. L'io che sa avvertire il peso e le ferite di un'altra parte di umanità potrà contribuire ad alleviare quel peso e a rendere almeno probabile la rimozione di conseguenze devastanti. Un lavoro difficile, tuttavia di grandezza incomparabile. Un destino che tutti coloro che alimentano la fiducia nel-

la *humanitas* di cui sono portatori hanno facoltà di inverare, a prescindere dal professare un credo religioso oppure no. Una meta che non si estrinseca da nessuna via necessitante, da nessuna razionalità costringente, ma soltanto dal potere intrinseco e nobile di una libertà personale capace di progettarsi su una dimensione più ampia dell'esclusivo sé personale. È la strada della «compartecipazione», uno stare tra gli uomini non per erigere muri che separano il bene dal male, o i buoni dai cattivi, ma dove ciò che è luce sappia puntare verso il buio per assorbirlo e trasformare anch'esso in luminosità.

§ 3. Contro la pena di morte: le ragioni del credente

✚ Un potenziamento non indifferente della fiducia di fondo nella *humanitas* che caratterizza anche i colpevoli deriva senza dubbio dal professare una fede. Qui per fede è sufficiente intendere l'affidarsi ad un principio trascendente, sia esso un Dio personale o un Assoluto impersonale. Non si può infatti professare con coerenza una fede in una Realtà più alta del sé personale, dalla quale dipendono la vita, la morte ed ogni giustizia, e contemporaneamente erigere la coscienza umana, anch'essa dipendente da quella Realtà, al potere di arbitrare in terra su chi sia degno di vivere o di morire. Non si tratta di sottomissione, quanto piuttosto di affermazione di un ordine supremo che l'agire umano non solo non dovrebbe turbare, ma contribuire a rispettare, intervenendo per integrarlo laddove per qualunque motivo venga infranto.

Affidarsi ad una giustizia che trascende l'ordine sensibile del mondo non significa restare passivi di fronte all'ingiustizia, né tanto meno limitarsi nell'agire. Quasi per inclinazione naturale l'uomo si sente spinto a difendere se stesso e i propri simili da ogni ingiustizia e sopruso, ma questo non comporta l'eliminazione di individui che si rendono artefici di ingiustizie e soprusi. La loro eliminazione sarebbe senz'altro un agire sbrigativo e per questo il più limitato che si possa pensare ed attuare, mentre il rispetto della loro vita, sia pure macchiata di gesti imputabili, richiede un agire ben più vasto e laborioso.

Il rispetto della vita di chi non rispetta la vita, in un'ottica credente, scaturisce anzitutto dalla consapevolezza che anche la creatura più sfigurata dalle colpe di cui s'è macchiata conservi un'origine che proviene dal principio trascendente che l'ha messa in atto. Perciò l'intero suo essere si esplica su un fondo potenziale che è rapporto col trascendente da cui dipende. E la fondazione di tale consapevolezza esige un agire dentro la propria interiorità che non è di poco conto neppure per chi possieda una fede serena e ben radicata. In secondo luogo si è chiamati ad una duplice azione a carattere più concreto ed esteriore: da un lato proteggere e proteggersi da chi per qualunque ragione abbia commesso un crimine o persista nella tendenza verso di esso, dall'altro favorire la possibilità che chi ha commesso un crimine possa riscattare se stesso e in qualche modo rimediare all'ingiustizia commessa, la quale è sempre atto imputabile dinanzi a qualcuno in particolare e alla società in generale. La semplice eliminazione del criminale mediante l'applicazione della pena di morte non sarebbe che una scorciatoia capace di impedire quel più serio ed impegnativo cammino che invece con spirito di fiducia, illuminato di grazia e di amore, l'uomo ottiene la forza di compiere.

✚ Il lavoro del singolo individuo ed eventualmente della società si eleva in dignità nel rifiutarsi a quella forma di giustizia che va sotto il nome di pena di morte proprio quando in causa è la vita di un individuo chiaramente colpevole. Da questo punto di vista merita osservare, come scrive un ex-presidente della nostra Repubblica, che «non tutte le battaglie contro la pena di morte sono convincenti. Talune campagne mirano ad evitare la pena fondandosi sul presupposto di un errore processuale. A parte il fatto che difficilmente qualcuno di noi è in grado di conoscere e giudicare un processo, specie se celebrato all'estero, è soprattutto vero che, se vi sono dei casi in cui bisogna chiedere religiosamente che una condanna a morte non venga eseguita, è proprio quando essa è stata irrogata a un colpevole. Dio non disse di non uccidere Caino perché vi erano dubbi sulla sua colpevolezza. Il problema della eliminazione della pena di morte non attiene alla realizzazione di un giusto processo. E la campagna per l'eliminazione della pena di morte non può fondarsi sull'affermazione che i processi condannano persone innocenti. Nei loro confronti va escluso anche un solo giorno di carcere. Il presupposto deve essere radicale: la pena di morte deve essere combattuta in relazione ai colpevoli» (FRANCESCO COSSIGA, *Un no religioso alla pena di morte*, in AA. VV., *Non uccidere*, op. cit., p. 104).

Il motivo essenziale di affermazioni così categoriche può poggiare soltanto su argomentazioni di fede. È ancora la stessa voce ad affermare quanto segue: «In quanto credente, sono convinto che il più importante mistero dell'esistenza umana sia costituito dal rapporto tra vita, morte e salvezza. Dato che quest'ultima è una continua offerta di Dio al peccatore, la vita umana viene ad essere un continuo dialogo tra Dio, che comunica la sua grazia, e il peccatore, che sceglie di accoglierla o respingerla. Ebbene, non riesco in nessun modo ad ammettere che in qualche caso la mano dell'uomo possa permettersi di interrompere questo dialogo. Pertanto, se mai fossi investito dell'autorità di decidere se comminare o meno tale sanzione, non darei il mio assenso. Mi parrebbe un'indebita e intollerabile intromissione nel dialogo di grazia tra Dio e l'uomo; mi sembrerebbe un intralcio insopportabile al cammino di salvezza dell'uomo» (ib., p. 102).

✚ È vero che in nome della fede in un Dio si sono convertiti i popoli impugnando la spada e spargendo sangue innocente o si sono mandati al rogo eretici e personalità di vario genere, ma la trasgressione fattuale di un principio di fede non ne intacca né il valore né l'autenticità. Credere in Dio significa affermare un ordine del mondo che non è umano e dentro il quale l'uomo permane con sereno e riconoscente senso di umiltà. Ogni scelta diversa sconfinava in arbitrio, il Dio creduto si fa idolo, proiezione di immagine umana, mentre gli ideali religiosi s'identificano in costruzioni antropomorfe da capolavoro che più nulla hanno a che vedere con la trascendenza.

Il risvolto pratico è il fondamentalismo, che è perdita assoluta del rapporto con la trascendenza ed abbassamento della fede come affermazione dell'Altro (Dio o l'Assoluto) ad innalzamento vergognoso della fede come principio dell'affermazione del sé. Un gesto che riduce la fede ad una condizione psicopatologica e la sottopone giustamente a quella feroce critica che da qualche secolo sta avanzando con enorme successo nei suoi confronti. Ma come ogni critica, l'effetto finale resta positivo: la fede viene abbattuta nei cuori superficiali, dove la presunta religione è tutt'altro rispetto ad un'autentica religione, mentre viene purificata, quindi resa più matura e splendente, nelle coscienze disposte a svolgersi e ad approfondirsi.

§ 4. Differenze di prospettiva e risvolti nella prassi

✚ Sorge ora una questione delicata. Nei confronti della persona umana può agire con lo stesso spirito etico sia chi è credente, sia chi non lo è? Davvero per l'etica non fa differenza il credere o il non credere? Davvero la fede non conta per la fondazione di *valori identitari*, e più ancora per una *visione della realtà* che ne determini il modo di assumerla e di attraversarla? E viceversa, davvero l'assenza di fede non implica a sua volta una visione del mondo e un modo di proiettarvisi concretamente la cui originalità emerge proprio dal totale affidamento alla *pura libertà* dell'uomo?

Chi afferma che anche chi non ha fede è sottoposto all'osservanza di valori universali cade in un subdolo tranello, perché si è con ciò già consegnato ad un sottile atto di fede, magari infarcito con un po' di presunta razionalità, una sorta di versione moderna di iperuranio platonico senza però un'adeguata filosofia corrispondente. Infatti, che cosa sono e dove sono questi valori universali senza l'uomo? E se esistono in quanto esiste l'uomo, l'uomo ha un primato ontologico su di essi e solo sulla base di una fede, magari una sorta di «ragion pratica», li può affermare. Dunque i valori non esistono di per sé, bensì nella misura in cui siano fatti valere. Ma poiché possono anche non essere fatti valere, come non di rado succede, la loro realtà dipende esclusivamente dall'uomo, o meglio, dalla fiducia che l'uomo ha di erigerli e di sorreggerli. Peggio ancora, non solo possono non essere fatti valere, ma possono addirittura essere calpestati una volta messi in atto, come chiaramente la storia dimostra, e tanto più la storia recente.

✚ Quel che emerge con evidenza quando ogni forma di fede viene estromessa dall'esistenza quotidiana è l'assoluta *libertà* dell'uomo. Egli non è più sottomesso a forze sovrastanti o ad un ordine che lo trascende, ma è lui stesso il costruttore di un nuovo ordine dentro ed oltre il dato naturale in cui appare, spesso avvertito più come caos che come ordine. È dunque l'uomo a potersi incoronare in qualità di principale legislatore sul corso degli eventi.

Questa tappa fu sentita e vissuta come una prospettiva vitale e una conquista di non poco conto nella disputa storica tra ateismo e fede. Oggi, tempo in cui le dispute teoriche interessano poco e in nome di una concretezza più o meno pacifica si è tentati di appianare ogni ideale forte e caratterizzante, l'importante è una ricerca di ideali pratici comuni. Ma senza fondazione che proceda da un pensiero o da una fede consapevoli, la «comunanza» degli ideali pratici svela presto un'essenza di cartapesta e un enorme potenziale conflittuale latente. Non è un caso se nella società dei nostri giorni gli scontri tra il fronte laico e il fronte religioso, con i mille schieramenti trasversali che ne rendono più complicata la comprensione, proprio sui temi di rilevanza etica si trovano così di frequente in posizione di stallo, sospesi su un conflitto permanente, dove sordi parlano ad altri sordi. La mancanza di chiarezza teorica si traduce in carenza di onestà sia sul piano intellettuale che pratico, offuscando lo spirito di dialogo ed ogni risorsa dialettica di cui il dialogo sarebbe invece portatore.

La situazione si fronteggia grazie al coraggio di affermare le differenze e più ancora con la capacità di farle pacificamente interagire o serenamente convivere in una società plurima e complessa. Quando si afferma che attraversare il mondo e la vita con fede o senza fede cambia il senso del mondo e della vita, occorre smettere di pensare che con questa affermazione si voglia dichiarare la superiorità di una prospettiva sull'altra. Si constata semplicemente una differenza da cui scaturiscono logicamente delle conseguenze. Ordini o fondamenti diversi implicano movimenti diversi e diverse finalità, al di là di numerose coincidenze sul versante della prassi.

✚ Venendo al tema in questione, la differenza fondamentale tra chi vive di fede in Dio e chi senza fede percepisce la dimensione di un primato dell'uomo su tutto, sta nel fatto che nel primo caso anche l'esistenza più brutale è sentita quale frutto primo ed ultimo di una volontà suprema e imperscrutabile, ed è in tal senso «sacra», ovvero «separata» da ogni volontà o potere umano. Nel secondo caso il primato dell'uomo su tutto ha il potere di farsi anche primato dell'uomo sull'uomo. Qui più nulla è deciso in un mistero che trascende l'uomo, ma tutto si può decidere in quel fatto che è l'uomo. L'antico adagio dostoevskijano, «se Dio non esiste, tutto è permesso», così spesso citato e quasi altrettanto spesso compreso solo fino a metà, svela a tal proposito ogni efficacia ed attualità. Infatti il «tutto è permesso» non va inteso solo come potere di affermazione dell'arbitrio e del capriccio, ma anche del loro contrario: l'uomo che senza fede avverte la mancanza di un radicamento in un principio primo dell'essere e di una finalità ultima, magari anche l'angoscia dello spaesamento, proprio per oltrepassare tale *status quo* può sentirsi in dovere di porre un ordine etico in una società dove invece della legge della giungla regni la bellezza della convivialità tra gli esseri. Si tratta di un gesto libero e reale, magari di un contratto tra simili, non dell'espressione di un principio universale ineludibile.

È di fatto quel che accade in molte società laiche dei nostri giorni. È il motivo che sul versante pratico accomuna credenti e non credenti entro certe forme di rispetto della vita. Diverso ne resta invece lo spirito di fondazione: qualcosa di già sempre posto e deciso per il credente grazie ad una Realtà che non dipende da lui; qualcosa che invece è solo sempre possibile e rivedibile, umano e fragile, ma non per questo meno grande (anzi: potrebbe essere più grande ancora!), per il non credente che si sente necessitato a decidere di fronte ad ogni istanza ultima. Detto in parole più semplici ed esplicite: il credente sente la sacralità della vita come un dato che dipende da Dio o dall'Assoluto, mentre il non credente ravvisa nella propria libertà di fondo il potere di affermare la dignità della vita e la sua inviolabilità, ma tale libertà significa anche potere di affermare l'opposto. Il non credente si trova ad agire in un campo di libertà più ampio e di maggior autonomia, dove ciò che non è dato per rivelazione o sentito per grazia «può» (ma non è detto che «debba») essere fatto valere con la forza della convinzione e realizzato con impegno attivo.

✚ A rigor di termini, secondo lo sviluppo del discorso fin qui proposto, nessuno può appellarsi ad una fede in Dio per applicare la pena di morte, mentre l'applicazione della pena di morte resta un orizzonte di logica possibilità entro una prospettiva di pensiero e di pratica puramente immanente, ovvero dove non vi sia alcun riconoscimento di qualche forma di trascendenza e il teatro della storia sia concepito come un palcoscenico che l'uomo può e deve orchestrare di sua iniziativa. Che poi nella pratica la logica si rovesci con facilità, e ciò che si fronteggia in teoria si concretizzi in miscugli trasversali, non deve indurre a sminuire il valore della teoria in quanto pensiero o ideale fondato. In sordina, infatti, si

possono cogliere le obiezioni di chi osserva che, da un lato, proprio in nome della fede in Dio l'uomo s'è purtroppo arrogato il diritto di uccidere e di fare giustizia, o che ancora ai nostri giorni esistono frange di un credo religioso che fanno storia con un appello al massacro fondato proprio su un testo sacro; dall'altro che una sana laicità comporta l'assoluto rispetto per la vita.

Circa la prima obiezione, ancora una volta va ribadito che la corruzione pratica di un credo o l'incoerenza umana quale incapacità di sostenere con le azioni quanto si professa col cuore e con la mente non inficia l'integrità, la forza, la bellezza e la verità di fatto di quel credo. Mostra piuttosto l'inevitabile fragilità umana, dovuta ad un essere sempre in bilico tra tensione ideale e caduta reale.

Più complesso si fa invece il discorso sul rapporto tra appello ad uccidere in nome di Dio e il fatto che tale appello sia legittimato da un testo sacro. Qui non c'è spazio e non è il luogo di discutere la questione. Sia sufficiente ricordare che nella misura in cui il problema è avvertito dagli stessi seguaci di quel credo, ciò significa che uccidere in nome di Dio può non essere una questione che dipende da Dio, quanto da un'eccessiva umanizzazione della fede o antropomorfizzazione della teologia. Fregiate dell'aureola d'essere iscritte in un testo sacro, accade che la loro interpretazione non sappia essere duttile come invece potrebbe o dovrebbe. Ma la questione è davvero ben più complessa e andrebbe profilata con seria competenza in sede appropriata ed esclusiva.

Infine, sull'assoluto rispetto per la vita da parte di una sana laicità, proprio perché «laicità» significa affermazione totale dell'uomo con la sua libertà di attuarsi significativamente nella storia quale orizzonte inalienabile, occorre riconoscere che nella laicità la libertà non è confinabile in una formula univoca, cosicché l'assoluto rispetto per la vita può diventare formula discutibile, come di fatto attestano tutti quegli stati moderni, qualche volta addirittura a sistema democratico, in cui la pena di morte è sentita e legalizzata come forma di giustizia.

✚ Contro l'applicazione della pena capitale in quanto sopravvivenza della legge del taglione si scagliò con veemenza lo scrittore e saggista francese ALBERT CAMUS (1913-1960). Alcune osservazioni da lui avanzate in un breve quanto importante saggio, dal titolo *Riflessioni sulla pena di morte* (SE, Milano 1993), fanno leva e fanno luce su un'impostazione laica del problema. Si delinea una scelta circostanziata, tesa ad ottenere il più ampio consenso possibile in un paese secolarizzato come la Francia, dove ai tempi di Camus vigeva ancora la ghigliottina. Eccone due estratti.

«Il castigo che sanziona senza prevenire si chiama vendetta. È una risposta quasi aritmetica che la società fornisce a chi infrange la sua regola primordiale. Questa risposta è antica come l'uomo: si chiama taglione. Chi mi ha fatto del male, deve averne; chi mi ha strappato un occhio, deve perderne uno dei suoi; chi ha ucciso, deve morire. Si tratta di un sentimento, e particolarmente brutale, non di un principio. Il taglione rientra nell'ordine della natura, dell'istinto, non rientra nell'ordine della legge. La legge, per definizione, non può obbedire alle stesse regole della natura. Se l'assassinio è nella natura umana, la legge non è fatta per imitare o riprodurre questa natura. È fatta per correggerla. Ora, il taglione si limita a ratificare e a dar forza di legge a un puro movimento naturale» (p. 34).

«Non esiste mai una responsabilità totale, né, di conseguenza, un castigo o una ricompensa assoluti. Nessuno può esser ricompensato in modo definitivo, neppure dal Premio Nobel. Ma nessuno dovrebbe esser castigato in modo definitivo, se ritenuto colpevole, e a maggior ragione se c'è il rischio che sia innocente. La pena di morte, che non soddisfa realmente né l'esemplarità né la giustizia distributiva, usurpa, se non bastasse, un esorbitante privilegio, pretendendo di punire una colpevolezza sempre relativa con un castigo definitivo e irreparabile» (p. 47).

§ 5. Senso della giustizia tra fede ed ateismo, oltre fede ed ateismo

✚ L'ateismo s'accompagna spesso con una visione epicurea della totalità in cui si sente l'universo indifferente al destino umano. Il senso della realtà non è iscritto nel suo darsi, non è una formula di necessità che all'uomo basta scoprire. Dipende piuttosto da una facoltà che l'uomo può attuare e sulla quale s'incentra l'orientamento del suo destino. La ricerca di senso è sostanzialmente creazione di senso. Spetta come possibilità all'uomo il fatto di elaborare sistemi etici o politici di convivenza pacifica, forme di coesistenza statuite su

democrazia e solidarietà. Non è la natura ad offrire modelli di eticità, che semmai va affrontata dirimpetto per superare il caos che ne ordisce la trama, quanto piuttosto l'autonomia dell'uomo capace di darsi leggi, di fondare un ordine oltre ogni disordine e di farlo rispettare al di là di ogni resistenza e di ogni forza propulsiva verso ogni eventuale distruzione.

Tale ordine, confinato in un ambito del tutto storico ed immanente, non affidato a nessun principio trascendente e a nessuna rivelazione divina, si estrinseca all'insegna di un assoluto storico, non avendo riscatto in nessun altrove. Quel che storicamente viene perduto, viene perduto per sempre. L'ingiustizia subita resta subita per sempre. Solo per poche personalità elette, eccezioni esemplari, la pura magnanimità come configurazione del sé personale senza altri obiettivi costituisce una forma di riscatto ultimo, una sorta di escatologia cosmica. I più navigano e magari naufragano nella ricerca di una giustizia che abbia l'impronta del tempo. Alla stessa stregua, non esistono diritti universali come fossero incisioni in un cielo ideale, ma solo una possibilità ed una capacità dell'uomo autonomo di far valere universalmente dei diritti umani ritenuti irrinunciabili.

✚ Se però la storia è un assoluto, e nella storia esistono individui che si sono macchiati di colpe irreparabili, hanno essi diritto ad ogni diritto? Quale senso può avere in frangenti simili l'universalità dei diritti? Con quale tipo di ragione li si può affermare? Dove è in vigore una fede, essa stessa costituisce una ragione superiore ad ogni ragione umana, in quanto per suo tramite ci si affida ad un ordine superiore garante di giustizia suprema. Ma in mancanza di una fede è possibile un appello alla sola ragione umana per garantire determinati diritti, per esempio il diritto alla vita e al perdono di chi ha commesso delitti inenarrabili?

Qui si è di fronte a questioni delicate ed ancestrali, la cui estensione nel tempo copre certamente ben più dell'intero arco della storia che conosciamo. Questioni che non si possono risolvere in modo affrettato ed univoco. Né la loro soluzione costituisce l'intento del profilarle. Tuttavia il porle fa emergere specificità e differenze. Da un lato un orizzonte di fede, dove l'uomo è chiamato a ritirare il proprio arbitrio per lasciare spazio ad una giustizia che lo trascende. Dall'altro un orizzonte di laicità, dove l'autonomia dell'uomo significa libertà, possibilità, mutevolezza, maggior accondiscendenza alle circostanze storiche, dunque uno spazio di azione relativo e determinabile di contesto in contesto. Come in effetti avviene!

✚ Secondo quanto già osservato in un passaggio precedente, il confronto tra fede ed ateismo non propende a stabilire la superiorità di un partito sull'altro. Anzi, più che due fronti che si oppongono, qualche volta sarebbe più proficuo interpretarli e indagarli come due fronti compresenti nella medesima coscienza, protesi in essa tra lotta infinita ed esistenza di determinazione entro una scelta chiara ed univoca. Altre volte fede ed ateismo restituiscono tempi consecutivi in una medesima coscienza: chi è stato ateo può diventare credente, chi è stato credente può diventare ateo.

Sta di fatto che, se sul piano reale e quotidiano gli uomini agiscono anche con la forza dei sentimenti e degli slanci vitali spontanei, e non solo con la forza della coerenza ad un credo esigente o ad un pensiero logico stringente, ad ogni angolo si delineano prospettive confliggenti, non sempre in grado di convivere pacificamente. Per questo le rispettive ragioni fondanti meritano di essere messe in luce e considerate dal fronte avversario. Perché se a volte la coincidenza di obiettivi tra fronti opposti avviene pur partendo da motivi o finalità differenti, altre volte essa non può avvenire perché sono in gioco una visione del mondo e dell'uomo delineatesi agli antipodi.

Occorre allora accettare lo scacco, la contraddizione, il perdurare del conflitto accompagnato da interminabili dibattiti. E insieme a tutto ciò il gioco dei poteri. Ma potere significa anche capacità spirituale e morale di combattere per l'esercizio delle proprie ragioni in forma di testimonianza e non di imposizione, mirando al rispetto e all'amore verso l'uomo, in un'affermazione integrale della sua personalità.

Qui gli esempi valgono e fanno storia più che l'affermarsi delle idee. *Credere «o» pensare* come condizioni alternative, oppure *credere «e» pensare* come atti reciprocamente integrativi, aprono indubbiamente percorsi importanti e diversificati. Ma quel che in definitiva conta e resterà per sempre lodevole è solo lo sforzo umano indirizzato ad una prassi capace di portare luce ed ordine nel *chaos-kosmos* dove come uomini facciamo la nostra temporanea comparsa. Luce ed ordine che nel caso specifico coincidono con il senso della «giustizia», tanto più significativa ed apprezzabile quanto più sarà configurata con la forza serena di

strabordare dagli argini della contingenza fenomenica del «sé» per volgere lo sguardo a ciò che è altro ed è «tu».

§ 6. Il dato dell'*humanum* e l'ideale dell'*humanitas*

✚ La cattiveria umana è senza limiti. Eppure, se la si vuol limitare, si deve cominciare con ogni sforzo a comprendere che non si può rispondere alla cattiveria con la cattiveria. La cattiveria è un fenomeno del tutto umano e non ce la si può nascondere, ma la fiducia che negli uomini sussista un'interiorità potenziale che, portata alla luce, li può volgere dalla cattiveria alla bontà, è una prospettiva che può cambiare il rapporto dell'uomo con l'uomo anche nelle situazioni più drammatiche ed infami. Per di più va osservato che la cattiveria ferisce certamente chi commette un crimine, ma non è aliena da chi vi reagisce per il modo con cui vi reagisce. Rispondere al crimine con un altro crimine, a quella che spesso è l'irrazionalità di un gesto con una ponderata crudeltà, pone il giustiziere in una condizione infima rispetto al giustiziato, abbassandolo a compiere, con l'aggravante della premeditazione, quanto di fatto condanna e non sempre fu premeditato.

Per questo discutere di pena di morte non è solo questione oggettiva, dibattito tra idee. È in questione la propria identità, il profilo del proprio essere soggetti, vale a dire l'essere persone umane segnate da emozioni, sentimenti, ragionamenti, affermazione di ideali e valori... in cui l'*humanum* come dato si dialettizza e si sintetizza con l'*humanitas* come aspirazione. È nel passaggio dall'*humanum* all'*humanitas* che consiste il lavoro principale del nostro essere soggetti, un passaggio in cui spicca la differenza tra quel che troviamo in noi senza averlo posto, deciso e voluto, e quel che vorremmo fosse per noi luce ed orientamento dei giorni, utopia come visione e nello stesso tempo realtà già in corso, almeno sotto forma di cammino in cui s'anticipa la meta.

Non è infatti indifferente a qualificare la nostra identità personale il modo in cui reagiamo davanti alla cattiveria umana, con la quale, è vero, possiamo fare vittime nel caso in cui ci trovassimo cattivi e come tali ci comportassimo, ma della quale possiamo anche essere vittime innocenti. Chi è l'uomo che alla cattiveria risponde soltanto con la cattiveria? Che cosa cambia questo atteggiamento in una specifica situazione in corso? Viceversa, chi è l'uomo che alla cattiveria reagisce cercando un antidoto alla cattiveria, nella convinzione che reagire alla cattiveria con la cattiveria significa soltanto aggiungere un anello alla catena del male?

✚ Spesso i carnefici sono stati prima vittime, magari attraverso un'infanzia di soprusi. Là sono stati caricati di un'energia negativa che a un certo punto è esplosa senza controllo e forse anche senza consapevolezza. Questo non li giustifica, ma la comprensione del fatto può aiutarci a ridimensionare come «dramma» l'esistenza degli individui invece di colpirla come «categoria etica» da sottoporre ovunque, costantemente e soltanto a giudizio morale, con l'intento di infliggere severe ed esemplari punizioni. Se poi le punizioni vengono effettuate con spirito di vendetta, il dissidio interiore di chi riflette si fa tanto più triste e doloroso considerando l'irrisolutezza e l'impotenza cui qualsiasi punizione abbandona le vittime che riceverono l'offesa, col loro dolore che non mancherà di persistere al ricordo dell'ingiustizia gratuitamente subita. E si potrebbe aggiungere con Pierre Sané, ex-segretario generale di Amnesty International dal 1992 al 2001, che «far soffrire i colpevoli con uno spirito di vendetta non ha niente a che vedere con la giustizia» (P. SANÉ, *Una vendetta di Stato*, in AA. VV., *Non uccidere*, op. cit., p. 52).

Il male ricevuto, il disagio interiore, la congiura della sfortuna... rendono aggressivi. Ma quando l'aggressività è in azione, le cause da cui deriva e la storia che vi fa da sfondo si rendono invece invisibili. Di fronte al chiasso del male compiuto ed ormai scrutato nella sua tragica teatralità, le componenti che lo hanno scatenato passano con naturalità in sordina.

Accettare questa analisi e questa semplicissima verità di fatto comporta materializzare l'impresa grazie a cui qualcuno s'impegna a tu per tu con chi ha commesso violenza. Lo scopo è di aiutarlo a riorientarsi psicologicamente e socialmente, magari anche spiritualmente. Senza eccedere in atti di comprensione sfocianti in assoluzioni facili ed immancabilmente dannose quando tutt'altra specie di fattori hanno operato nell'animo dell'aggressore, l'analisi suddetta richiede in prospettiva un lavoro perseverante di rinnovata prevenzione su chi abbia aggredito, e ciò per più motivi. Anzitutto perché certe tendenze

all'aggressività sono incorreggibili; poi perché la caparbieta come insistenza sul proprio disagio, se diventa compiacimento, rappresenta un costante rischio di ritorno al crimine; infine perché l'imprevedibilità dell'animo umano è elemento da non trascurare.

✚ Perché allora non pensare alla possibilità di un riscatto dell'imputato, ma nella forma di un agire che reintegri davvero in qualche modo l'individuo colpevole *di fronte* alla società (prima che *nella* società), in primo luogo con atti riparatori *di fronte* alla vittima o alle vittime? Ciò sarebbe tutt'altro, per esempio, rispetto a certe forme di lassismo della giustizia italiana attuale, della quale dire che sia vergognosa e colma di assurdità è ancora essere indulgenti, perché determinati atteggiamenti della stessa sarebbero meritevoli a loro volta di essere sottoposti a processo.

«Riscatto dell'imputato»: una società fondata su questa fiducia, tesa non tanto a punire i colpevoli, ma a recuperarne la dignità personale di fondo, non dovrebbe far leva soltanto su un certo ottimismo, o peggio ancora buonismo, di cui è facile investirsi finché un crimine non ci colpisce direttamente e personalmente. Essa dovrebbe piuttosto cercare di rendere consapevole degli effetti del suo reato chi di un reato si sia macchiato e soprattutto mirare alla sua disposizione a rimediarsi nella misura del possibile, con gesti concreti che pur non ristabilendo la situazione distrutta siano almeno profondamente simbolici di una volontà di riscatto e di riparazione. È in questa prospettiva che acquista senso un'eventuale reclusione del colpevole non inferta a scopo punitivo, ma nella direzione di un tentativo riabilitante.

Solo quando il colpevole sia giunto ad un vertice di consapevolezza delle proprie azioni e di disponibilità ad un compito riabilitativo ed auto-riabilitativo si rende anche degno di ricevere il perdono, salvo i casi di pazzia o di assoluta incapacità di auto-dominio che di per sé vanificano l'intero tessuto del discorso che si va svolgendo. Attraverso un lavoro di reintegrazione l'*humanum* sfibrato e degradato dalla colpa si mette così in cammino verso un'*humanitas* ideale e luminosa.

Un perdono decontestualizzato e non finalizzato è invece gesto sconsiderato e fuorviante che può inopportuno concedere solo chi dal male non sia stato sfiorato e non nutra alcuna sensibilità verso le vittime. S'aggiunga inoltre che l'atto del concedere il perdono appartiene in primo luogo alle vittime. Si tratta di un gesto che necessita di tempi di elaborazione non trascurabili, di una maturazione non facile e per nulla scontata. Per questo i primi analfabeti in sede di senso del perdono e di senso dell'eticità sono quei giornalisti che, microfono alla mano, nell'imminenza di un crimine commesso pongono sfacciatamente ad una vittima la domanda sulla disponibilità al perdono, rendendosi così indegni di ogni risposta.

§ 7. Dal crimine all'etica: la realtà della persona e il significato cristiano del perdono

✚ Il tema del perdono ha indubbiamente un'origine e una declinazione religiosa, benché oggi la problematica del perdono sia giustamente trapassata nello spirito delle società laiche. Il gesto del perdono si dispiega con diverse sfaccettature. Nella dimensione più propria e veramente toccante, quella che è prerogativa e diritto solo delle vittime, si costituisce come fatto raro e difficile, tuttavia come passo esemplare e rasserenante.

L'obiezione legittima secondo cui occorre distinguere tra vittime ferite e vittime uccise, e queste ultime non possono più reagire per manifestare né sentimenti di vendetta né disposizione al perdono, ha senso solo come obiezione teorica e di passaggio, perché a gestire qualsiasi volontà di giustizia nel corso del tempo storico rimangono i viventi, col sacrosanto diritto di portare rispetto e di farlo valere per le vittime decedute. Poiché nessun processo ai sentimenti degli scomparsi può aver luogo, ai viventi non resta che un indistruttibile legame interiore con chi non c'è più. In quel legame e nell'indole di quel legame crescono e maturano sentimenti da rispettare, volontà di riscatto, decisioni propense a ristabilire, nella misura del possibile, un nuovo equilibrio.

✚ La spiritualità profetica dell'Antico Testamento alza spesso la voce contro lo spirito di vendetta, per esempio nel passo in cui Dio dice, per bocca dell'inviato: «Io non godo della morte dell'empio, ma che l'empio desista dalla sua condotta e viva» (Ez. 33,11). Il fondamento biblico supremo del perdono si trova però senz'altro nel passo del Vangelo in cui Ge-

sù dalla croce, guardando gli aguzzini prima di spirare, pronuncia la celebre frase: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). Altre volte Gesù concede il perdono ai peccatori, dall'episodio della «donna adultera» condotta a lui da scribi e farisei (Gv 8,1-11), al cosiddetto «buon ladrone» che nel giorno della crocifissione gli si trova accanto appeso ad un'altra croce («In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso», Lc 23,43). Ma questa volta il perdono è in lui particolarmente dimostrativo ed efficace perché scaturisce da un cuore piegato nella condizione di vittima.

La cristianità di sempre ha dovuto misurarsi con la portata di un episodio così intenso e commovente, quantunque concretamente e in situazioni di ben minore portata non ne sia stata sempre all'altezza. A maggior ragione ciò attesta che, pur affidandosi a un Dio quale giudice supremo, il perdono può restare un gesto che non prende forma. Si è qui davanti ad una possibilità che ha qualcosa di sovrumano, o comunque ad un'impresa di cui è arduo, da un punto di vista semplicemente umano, rendersi capaci.

✚ L'uomo offeso, e chiunque sia in grado di pensare l'offesa, non può non desiderare la giustizia. Escludendo la giustizia automatica nella forma di legge del taglione, la fede, che indica in una Realtà che trascende l'uomo il corso di una giustizia più alta, è forza ed è grazia nel poter allontanare lo spirito di vendetta, sempre che la fede sia un frutto maturo e non un seme posticcio affrettatamente gettato nel cuore umano.

Fede significa altresì riconoscimento del giusto rapporto tra Creatore e creatura. Anche la vita spiritualmente più degradata, capace di portare devastazione in ogni luogo e in ogni ora, resta la vita di una creatura di Dio. Vita che non perde il fondo di sacralità che porta impresso, pur essendo vita che lacera e sfigura quel fondo. Vita che all'apparenza sensibile risulta dissacrante ed auto-dissacrata, ma che ad un livello più profondo, ontologico e non fenomenico, conserva un rapporto con la scintilla divina da cui proviene. È il «paradosso» della fede: uno stare oltre ogni raziocinio, una prospettiva dell'esistenza che non discende dall'uomo ed ha invece le basi nel rapporto di amore tra Dio e l'uomo, un rapporto che prende forma dallo sguardo rivolto al mistero della croce di Gesù Cristo.

✚ La «realtà della persona» sta in relazione, nella visione cristiana, da un lato col cuore nuovo che la fede in Dio mediante Cristo crocifisso e risorto genera nell'uomo, dall'altro col fatto che il cuore nuovo sa vedere con nuovo sguardo anche ogni cuore rimasto vecchio: uno sguardo che è segno dello spirito di grazia e non inchioda nessun uomo al suo passato e alle sue colpe, ma vede il tutto nella dialettica tra peccato come debolezza umana e salvezza come dono universale offerto da Dio ad ogni creatura.

La possibilità della redenzione apre già nella storia nuovi spiragli. Di fronte ad un torto subito, la storia non è soltanto esperienza e memoria ferita, ma anche orizzonte di speranza e di attesa, orientamento del suo corso entro una forma dove al male non si risponda con altro male, discutibilmente ritenuto più giusto e minore, bensì ne si blocchi l'effetto. Proprio in riferimento al mistero cristiano dell'essere «persona» va data all'uomo la possibilità di pentirsi, di chiedere perdono inginocchiandosi e di riscattare, almeno con segni forti di carattere simbolico, il crimine commesso.

La consapevolezza del paradosso di una proposta del genere è contemporaneamente consapevolezza di dover agire su due fronti non sempre o ben raramente gestibili e superabili. Da parte della vittima si tratta del fronte dell'«imperdonabile», da parte del colpevole si tratta della sussistenza sul fronte dell'«ostinazione al crimine». Da un lato la non accoglienza del perdono, dall'altro il fatto che il perdono richiede capacità di inginocchiarsi e a questa capacità c'è il rischio che chi dovrebbe esserne protagonista arrivi difficilmente o addirittura mai. Peggio ancora, la tendenza al crimine sembra in molte personalità una tendenza così tenace da risultare irremovibile.

In entrambi i casi va però ribadito che ciò che è reale non può costituire motivo per sminuire l'ideale. Anzi, accade sovente che l'ideale prenda forma e natura proprio sviluppandosi contro le resistenze e le opacità del reale che chiudono e non concludono. In secondo luogo la fede, nella misura in cui sia sentita come dono e ricevuta come grazia, non lascia il cuore umano nella condizione in cui lo trova. Per di più dicendo «fede cristiana» e pensando all'evento della croce da cui scaturisce, essa si caratterizza come mistero di «redenzione».

Se per gli uomini di sempre il problema della fede, nella sua origine ed essenza, è il problema di credere o no nell'esistenza di un Dio, la fede cristiana intensifica e complica la questione con una richiesta ancora più delicata e penetrante: la chiamata a credere che o-

gni uomo si possa salvare. Altrimenti tutto il mistero di Cristo come mistero di redenzione viene vanificato. E che cosa è più facile credere: che esista un Dio, o che tutta l'umanità sia degna di salvezza? Ma qui è il punto critico che separa chi fa della fede un atto di consolazione personale e chi nella luce della fede lavora per un rinnovamento cosmico in una dimensione trans-personale. Qui è anche il punto in cui la fede non si limita a professione teorica, ma investe globalmente l'uomo fino a spingerlo ad agire in modo conseguente e coerente, con quel senso dell'eticità che supera ogni astrazione per innovare l'appartenenza al tempo del singolo uomo e dei propri simili. La meta cui l'uomo guarda da un orizzonte di fede deve infatti mostrare almeno qualche bagliore di sé nell'*hic et nunc* della vita presente.

✚ Il perdono cristiano è mistero che avviene in Dio e nella grazia del Cristo. Ciò non comporta impotenza da parte umana, né screditamento della volontà e delle capacità umane, ma senso di umiltà nel compiere quanto da soli si è per lo più impossibilitati a compiere. Non per nulla s'è ricordato e va ribadito che si tratta di un paradosso, vale a dire di un ideale e di un fatto che restano umanamente incomprensibili, ma non senza risvolti etici conseguenti. Guardato dal punto di vista meramente umano, il perdono cristiano è insostenibile. Per onestà si deve addirittura riconoscere che è più facile che un cuore disponibile alla fede cristiana non riesca ad esserlo fino in fondo e s'arresti dinanzi a una condizione che gli richiederebbe di perdonare, rispetto a quanto sia abbastanza scontato che, senza richiamarsi ad un obiettivo che risieda oltre l'uomo, questi di fatto non sia disposto a perdonare oltre certi limiti, se non per indifferenza quale «virtù» stoica o buddhista, o viceversa, per indifferenza quale stato patologico.

In qualità di gesto esistenziale e spirituale profondo, il perdono esplica una funzione terapeutica ad alti livelli di efficacia, consistenti soprattutto nella rimozione, per quanto parziale, dei risentimenti mai sopiti, ovvero nell'attenuazione dei residui di negatività che danno origine a loro volta a concentrati di aggressività e di arroganza senza confini, col pericolo sempre incombente di trasformare la vittima in un nuovo aggressore.

§ 8. Suggerimenti sul perdono dal versante filosofico

✚ La riflessione cristiana sul perdono e la riflessione umana, o più specificamente laica, hanno storicamente dei punti di tangenza. D'altronde, anche la laicità più agguerrita ed antireligiosa dei nostri giorni si stacca da un sostrato complesso avente tra le diverse matrici una matrice cristiana. Difficile ripercorrere le dipendenze, le interdipendenze e le indipendenze, riconoscere gli intrecci non scioglibili o le assolute novità in un contesto storico globale fatto di infinite interrelazioni e di infinite interruzioni. In una rete in cui i chiari ricami si confondono con un perdersi di maglie, più importante è saper gestire la rete rispetto all'isolarne qualche filo ritenendolo un tutto funzionale. Relativamente al tema del perdono, gestire la rete significa porre degli interrogativi fondamentali e mirare alla proposta di risposte essenziali. Quel che conta saper discutere, se la discussione non si aliena da obiettivi etici ed apprendimenti con risvolti pratici, è il problema del senso autentico del perdono e dei suoi possibili riflessi in ambiti concreti, al di là di ogni identità originaria del concetto di perdono.

✚ Un grande pensatore francese contemporaneo, PAUL RICOEUR (1913-2005), che riflette da filosofo, ma la cui filosofia non intende prescindere dal fenomeno storico del cristianesimo in quanto fenomeno umanamente significativo, in un bel saggio dal titolo *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato* (Il Mulino, Bologna 2004) affronta la questione in modo acuto, circostanziato, solido.

Partendo da riflessioni più ampie circa il rapporto tra storia e memoria, scrive in proposito: «La memoria conserva un privilegio che la storia non è in grado di sottrarle: quello di ricollocare la storia, in quanto disciplina puramente retrospettiva, nel movimento della coscienza storica, così come l'ha articolata R. Koselleck, sulla base della polarità tra "spazio di esperienza" e "orizzonte di attesa". [...] Questa dialettica comporta un paradosso [...]: il passato, si dice, non può più essere cambiato; in questo senso appare determinato. Il futuro, in compenso, è considerato incerto, aperto, e in questo senso indeterminato. Il paradosso in realtà è solo apparente. Se, infatti, i fatti sono incancellabili, se non si può più disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che ciò che è accaduto non lo sia, in compenso il senso di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte; oltre al fatto che gli avvenimenti del

passato possono essere interpretati altrimenti, il carico morale legato al rapporto di colpa rispetto al passato può essere appesantito oppure alleggerito, a seconda che l'accusa imprigiona il colpevole nel sentimento doloroso dell'irreversibile, oppure che il perdono apra la prospettiva di una liberazione dal debito, che equivale a una conversione del senso stesso del passato. Si può considerare questo fenomeno di reinterpretazione, sia sul piano morale sia del semplice racconto, come un caso di azione retroattiva della mira del futuro sull'apprensione del passato» (pp. 92-93).

✚ Ma Ricoeur compie un passo ulteriore quando giunge a considerare il perdono nella sfera religiosa, osservando che «ciò che il perdono esprime in termini di grazia, sul piano religioso e culturale, trova un'eco sul piano giudiziario e politico. Sul piano *giudiziario* si tratta essenzialmente della *riabilitazione*, il cui effetto è, come recita il nuovo codice penale francese, quello di "cancellare tutte le incapacità in decadimento", e di ristabilire così il condannato nella sua capacità di ridiventare un cittadino a tutti gli effetti» (p. 111). Sul piano *politico* si tratta, nel contesto cui si riferisce Ricoeur, dell'interrogativo «sollevato dalle domande solenni di perdono, pronunciate da uomini *politici* rispettabili e indirizzate alle vittime delle grandi barbarie novecentesche», dove occorre «mettersi in guardia contro il *perdono facile*». Quel che non va dimenticato è che «la riabilitazione del colpevole fa parte dell'esecuzione della *pena*, e che c'è un prezzo da pagare per la riabilitazione» (p. 112). Al perdono facile non si oppone l'impossibilità del perdono. Nel punto più critico si apre piuttosto la prospettiva del *perdono difficile*.

✚ Scrive ancora Ricoeur: «Non è un caso se il perdono è semanticamente accostato al dono in molte lingue: *pardon*, *Vergebung*, *forgiving*, ma anche l'idea di dono ha le sue trappole» (p. 113). Infatti: «- donare costringe a dare in cambio (*do ut des*, io do perché tu dia); - donare crea disuguaglianza, perché pone il donatore in posizione di superiorità condiscendente; - donare lega il beneficiario trasformato in obbligato, obbligato alla riconoscenza; - donare schiaccia il beneficiario sotto il peso di un debito che lo rende insolvente» (p. 114).

Questa critica non è tuttavia maldisposta. Anche nel *Vangelo* si legge: «Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. [...] Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperare niente in cambio» (Lc 6,32-35). Commenta Ricoeur: «L'amore dei nemici è la misura assoluta del dono, alla quale è associata l'idea di prestito senza speranza di ritorno. Lungi dallo smussarsi, la critica si radicalizza sotto la pressione di un comandamento (quasi impossibile)». Ciò di cui qui si tratta non è una forma commerciale di scambio, quanto «una forma superiore di scambio. Tutte le obiezioni, infatti, presuppongono un interesse nascosto dietro la generosità. [...] Ma l'amore dei nemici non solo rompe con questo calcolo, bensì apre l'aspettativa di un'altra specie di scambio, e cioè quella per cui il mio nemico divenga un giorno mio amico. Il comandamento di amare i propri nemici comincia con lo spezzare la regola della reciprocità, esigendo l'estremo: fedele alla retorica evangelica dell'iperbole, si vorrebbe che, solo, fosse giustificato il dono al nemico, da cui, per ipotesi, non ci si attende nulla in cambio. Ma, appunto, l'ipotesi è falsa: ciò che si attende dall'amore è che converta il nemico in amico». La legittimazione ultima risiede nella «ricostruzione di un legame di reciprocità» (p. 115). «Certamente bisogna imparare a ricevere: è la virtù della modestia. Più ancora bisogna imparare a donare onorando il beneficiario: è la virtù della magnanimità. La reciprocità del donare e del ricevere pone fine alla dissimmetria del dono senza spirito di ritorno» (p. 116).

✚ «Il perdono difficile è quello che, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono: non si tratta di cancellare un debito su una tabella dei conti, al livello di un bilancio contabile, si tratta di sciogliere dei nodi» (pp. 116-117). Tali nodi sono in primo luogo «il nodo dei conflitti inestricabili, delle controversie insuperabili» (p. 117). «Poi c'è il nodo dei danni e dei torti irreparabili: bisogna allora rompere con la logica infernale della vendetta perpetuata di generazione in generazione. In questo caso il ricorso al perdono fa fronte alla spirale della vittimizzazione, che trasforma le ferite della storia in impietose requisitorie. È qui che il perdono confina con l'oblio attivo: non con l'oblio dei *fatti*, in realtà incancellabili, ma del loro *senso* per il presente e il futuro. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, accettare che ci sia una perdita. *Fare sulla colpa stessa il lavoro del lutto*. Ammettere che l'oblio di fuga e la persecuzione senza fine dei debitori sono frutto della stessa problematica. Tracciare una linea sottile tra l'amnesia e il debito infinito» (p. 118).

§ 9. L'esempio del perdono in contesti di violenza

✚ Per tentare vie di uscita dalle ostilità senza fine delle coscienze offese, assai illuminante è la testimonianza di un movimento costituitosi in Sud America che negli scorsi del nuovo millennio ha già conseguito enormi successi. L'impronta originaria cristiana che ne ha contraddistinto il sorgere mira ben al di là di una prospettiva esclusivamente cristiana. Questo segnale arriva dalla Colombia, un paese che da molti decenni si trascina in una situazione di guerra e di violenza, per diffondersi in altri paesi gravati da conflitti analoghi. Grazie all'intuizione e al lavoro di un missionario della Consolata, padre LEONEL NARVÁEZ GÓMEZ (*1951), s'è avviata una fondazione chiamata «*Fundación para la Reconciliación*» («Fondazione per la Riconciliazione»), con annesso un «Laboratorio della Pace» siglato ES.PE.RE., un acronimo per «*Escuelas de Perdón y Reconciliación*» («Scuole di Perdono e Riconciliazione»).

Da un articolo pubblicato da padre Leonel sul mensile *Missioni Consolata* (Gennaio 2008), emblematicamente intitolato *A scuola di perdono*, merita leggere alcuni stralci, qui di seguito riportati.

✚ «Del mondo globalizzato abbiamo conosciuto il volto più tetro grazie alle macro e micro geografie della violenza. Abbiamo imparato la storia grazie al sillabario della morte, dei grandi massacri, delle vendette storiche. Il caleidoscopio gira, ed in esso appaiono le immagini di Treblinka, dei Ghetti di Varsavia, di Beirut, della Bosnia, di Mogadiscio, dei Balcani, l'11 Settembre, l'11 Marzo di Madrid, il massacro del liceo di Columbine, luoghi che diventano codici di riferimento per l'enciclopedia universale dell'esaltazione, dell'odio e della vendetta. Timor Est, Iran, Afghanistan, Cambogia, Tibet, Sud Africa, Argentina, Cile, Uruguay, Salvador, Etiopia, Martin Luther King, il Mahatma Gandhi, le Madri della Plaza de Mayo, Colombia, il Chiapas non indicano solo luoghi e persone, ma sono punti di riferimento fondamentali per l'archeologo della conflittualità.

Alle cause obbiettive del malessere globalizzato, si sommano le cause soggettive dell'analfabetismo emozionale e di quello morale, di individui e nazioni. Persone e paesi che soffrono fratture interne dovute agli strascichi delle violenze, che riproducono l'odio e la vendetta nel contesto immediato, nella famiglia, in gruppi e regioni. E i poveri, anche a causa della loro rabbia, diventano sempre più poveri. Di fronte a tutto ciò, si rende sempre più necessario intessere una rete mondiale di pace. Per questa ragione ci siamo fermati un istante e interrogati sullo spazio che alla vita viene concesso nel grande scenario mondiale incancrenito oggi da tanto odio e violenza. Motivati da un profondo rispetto per la dignità umana, abbiamo creato a questo riguardo la *Fundación para la Reconciliación* (Fondazione per la Riconciliazione). L'obiettivo centrale di questa organizzazione è quello di introdurre, nelle persone e nelle istituzioni, la cultura e la pedagogia del perdono e della riconciliazione con proposte incisive e utili al superamento dell'irreversibilità dei rancori e del desiderio di vendetta. Questo approccio differente alla vita dovrà dunque generare narrative, storie e linguaggi nuovi che mettano in primo piano le vittime e le popolazioni più vulnerabili, garantendo che si forniscano verità, giustizia restaurativa, conservazione della memoria e garanzie che i fatti violenti non verranno ripetuti».

✚ Nello spirito della Fondazione, a partire dal 2002, sono nate le «*Espere*», gruppi di dieci o quindici persone che si riuniscono settimanalmente e che, contrassegnate da una fonte spirituale di vita e da una forza comunitaria, «vogliono aprirsi al perdono e alla riconciliazione, per ritrovare un'armonia perduta a livello personale e sociale, nonché per contribuire, attraverso la ricchezza della propria esperienza, ad instaurare nuovamente la pace nel quartiere, nella città e nel paese dove vivono».

L'obiettivo del curare le ferite non può fermarsi a guardare le offese, quanto ad allontanare ciò che ne discende, come rabbia, rancore, odio e desiderio di vendetta. «Il gruppo diventa allora un "contenitore" il quale fa sì che il dolore non si disperda e aiuti le persone che vi partecipano a ricomporre il mosaico della propria vita ritrovando le tessere perdute».

A loro volta questi gruppi necessitano di animatori, che provengono dagli strati sociali della gente comune. Sono «uomini, donne, giovani di una determinata zona, scelti e preparati specificatamente per aiutare i partecipanti delle *Escuelas* a recuperare l'armonia perduta. A volte, in questi piccoli "laboratori del perdono" le persone giungono a scoprire di non essere soltanto vittime, ma di essere nel contempo vittime e oppressori. Guerriglieri, paramilitari, soldati o delinquenti comuni fanno la sorprendente scoperta che dietro la rabbia

accumulata in tanti anni di violenza vi sono offese del passato che si sono ormai tramutate in odio represso, un'infezione che occorre affrontare e curare per tempo, prima che faccia danni irreparabili alle vite delle persone».

✚ Una lotta così mirata contro la spirale della violenza ha già dimostrato di aver raggiunto risultati notevoli su diversi fronti, benché non sempre tangibili o direttamente documentabili.

Anzitutto sul *fronte psicologico*: «Le persone che partecipano alle *Espere* rafforzano il senso di unità della propria personalità, agendo sui fattori di instabilità emozionale, malattia fisica, impoverimento progressivo, senso di sfiducia causati dalle violenze».

C'è poi il *fronte sociale*: «A partire dal momento del primo incontro nell'ambiente della formazione, "l'ambiente sicuro" favorisce il riallacciarsi di legami, il superamento della memoria dolorosa (individuale e collettiva), la creazione di nuove narrative, la costruzione di propositi individuali e collettivi per la rivendicazione dei diritti, l'ideazione di agende volte a superare le fratture psicologiche e sociali e la sensazione di sentirsi affiancati per intraprendere progetti di vita alimentati nell'interattività sociale, politica e comunitaria».

Infine il *fronte politico*: «Far patrimonio comune dei temi come la verità, la giustizia, il patto, la memoria ed il non ripetersi delle cause e dei fatti violenti è un'urgente necessità della società civile in Colombia. [...]. Un numero sempre maggiore di persone e di istituzioni nazionali ed internazionali vedono nella cultura e nella pedagogia del perdono e della riconciliazione una proposta irrinunciabile per il raggiungimento della pace in Colombia e nel mondo».

Com'è facile notare, gli effetti globali di un'esperienza così impegnativa ed intensa si estendono ben oltre le radici spirituali cristiane della sua provenienza, dalle quali però, in quanto motivo fondante e spinta attualizzante, sarebbe impertinente distogliere l'attenzione. L'immagine del volto misericordioso di Dio e l'impronta di quel volto sulla comunità cristiana originano o potenziano un agire umano che oltrepassa il più comune e naturale modo umano di agire o di reagire.

✚ Padre Leonel Narváez Gómez, in un'intervista trasmessa televisivamente nella rubrica domenicale *Frontiere dello Spirito* (Canale 5 in data 10 dicembre 2006), fece leva su alcuni concetti che plasmano la forza del Movimento da lui fondato e che qui si possono riassumere a mo' di conclusione.

- ❖ La giustizia punitiva è un'ufficializzazione della vendetta. Occorre invece una giustizia restaurativa, rivolta a restaurare l'offensore.
- ❖ Il perdono opera un miracolo dentro. Ha il potere di effettuare una catarsi, è una pulizia interiore, ma diventa anche capacità di riparare il male fatto e di rimediare al male subito.
- ❖ Il perdono sviluppa la capacità di tenerezza (una rivoluzione portata avanti in America Latina soprattutto dalle donne).
- ❖ Dopo la teologia della liberazione, nata sul fiorire degli anni Settanta con l'intento di emancipare i popoli del Terzo Mondo dalla miseria materiale e spirituale che li opprimeva e li opprime, è necessaria una teologia della riconciliazione. Un povero con rabbia resta doppiamente povero.
- ❖ All'irrazionalità della violenza si può contrapporre l'irrazionalità del perdono. Oltre ad essere radicato nell'amore di Dio per l'uomo, il perdono è prima di tutto un dono fatto a se stessi.

✚ Prospettive come questa hanno titolo per essere seriamente considerate in qualsiasi riflessione ove siano in gioco la libertà e la volontà dell'uomo dinanzi a situazioni esistenziali, sociali o storiche destinate ad un rilievo penale. Le riflessioni sul perdono, infatti, sporgono dal cuore umano con valenze di altissimo valore etico circa le ripercussioni in vista dell'abrogazione della pena capitale, o anche solo per discussioni libere e gratuite con chi desidererebbe reintrodurla dove non vige più. Ma non significano assoluzioni facili, amnistie concesse *tout-court*, mancanza di vigilanza sugli aggressori o concessione di libertà ad individui incapaci di gestirla. Richiedono piuttosto l'apprendimento di nuovi atteggiamenti nei confronti dei malfattori, a volte più malati di cattiveria come male genetico o di contagio che non coscientemente responsabili delle azioni che compiono.

Questo postula da un lato che si eviti ogni senso patetico di compassione per chi opera il male, la cui personalità deve invece essere aiutata a portarsi nella consapevolezza del

proprio operato e nella volontà di riscatto; dall'altro che il tempo di detenzione carceraria, fosse anche l'ergastolo, venga concepito come un tempo riabilitativo, dove non tutto è perduto e l'identità personale positiva del colpevole possa essere ricostituita o recuperata.

In tale ottica il carcere non dovrebbe più essere inteso solo come un luogo di isolamento e di punizione, ma un luogo sociale pensato per una dimensione di vita grazie alla quale siano ridati onore ed abilità ad esistenze ferite. Se il paragone non è troppo temerario, si potrebbe pensare al carcere come ad una sorta di ospedale dell'anima. Ma come per una malattia a volte occorre un ricovero ospedaliero a vita, così dovrebbe essere per certi mali morali ritenuti irrimediabili, sfocianti in comportamenti incorreggibili. Una comunità pervasa da spirito di amore e di perdono non mancherà di essere presente con la forza di energie spirituali a fianco di quegli infelici che, per debolezza o per qualunque altro motivo, si siano macchiati in modo grave davanti all'uomo e alla società, perché anche il carcere può essere trasformato in un luogo sociale dal volto umano ed umanizzante.

§ 10. Dal delitto alla conversione: la storia di Jacques Fesch

✚ Una vita lacerata dai rapporti col padre, personalità autoritaria e soffocante, capace di spegnere nel figlio ogni entusiasmo. Esistenza senza ideali, nonostante l'educazione religiosa della fanciullezza. Senso della distruzione manifestata con atti di vandalismo e crudeltà verso certi animali. Ultimo della classe con nomea di giovane gaudente. Dopo il servizio militare, Jacques Fesch si unisce in matrimonio con una giovane donna di Saint-Germain, il paese dov'egli nacque il 6 aprile 1930. Lei si chiama Pierrette Polack, primogenita di una famiglia numerosa e ricca di origine ebraica. Alla coppia nasce una bimba, Véronique. Conflitti con il suocero per motivi di lavoro. Presto abbandona moglie e figlioletta. Sperpero di denaro messogli a disposizione dalla madre. Incapacità di realizzare progetti. Scoraggiamento ed auto-consapevolezza di essere una nullità. Ritorno dalla moglie come a un luogo di rifugio. Desiderio di partire per la Polinesia su una piccola imbarcazione, di evadere sui mari come comodo scampo a una situazione insopportabile.

L'idea di possedere un battello per coronare quel sogno diventa una fissazione inevitabile e fatale che lo condurrà a compiere una tragica aggressione nel negozio di un cambiavalute, un progetto perverso preparato con due depravati come lui, complici che desisteranno dal seguirlo fino in fondo e al processo saranno assolti. Durante l'aggressione, avvenuta il 25 febbraio 1954, Fesch approfitta di un attimo di disattenzione del cambiavalute per abatterlo, colpendolo col calcio della rivoltella. La vittima, sanguinante, riesce ad invocare aiuto. L'aggressore, inseguito, fugge con una cospicua refurtiva e fa perdere le tracce nascondendosi all'ultimo piano di un caseggiato. Poi ridiscende con aria indifferente nel tentativo di trarre in inganno, finge di ignorare un gruppo di inseguitori con un agente di polizia che sembrano non riconoscerlo. Qualcuno lo addita come il responsabile e l'agente gli intima: «Mani in alto!». Fesch si gira repentinamente, spara sull'agente e lo raggiunge mortalmente al cuore, quindi riprende la fuga verso il viale. Nella folle corsa ferisce gravemente un passante. Spara ancora su chi tenta di bloccarlo senza più colpire, per essere di lì a poco catturato nella stazione del metrò. Disarmato, viene condotto piangente ed ammanettato in una cella del carcere di Parigi «La Santé».

✚ Il delitto: ultimo anello di una catena di azioni inesorabili, compiute sullo sfondo di un contesto esteriore ed interiore alienante che origina individui disadattati e li schiaccia emarginandoli sempre più. Non è un'attenuante, ma una realtà da cui partire per fare i conti e cercare giustizia.

Il caso di Jacques Fesch si trova ben documentato in un testo curato da A.-M. LEMONNIER, col titolo *Luce sul patibolo. Lettere dal carcere di Jacques Fesch* (LDC, Torino-Leumann 1978). Di qui i seguenti riferimenti.

In un rapporto scritto su richiesta del cappellano del carcere, il condannato riflette lucidamente sul proprio dramma e scrive: «Ogni volta che "riconsidero il mio caso", non solo le azioni invadono il mio spirito e creano una certa atmosfera che nessuno potrebbe capire, ma anche tutto ciò che le ha precedute: pensieri, intenzioni, stati d'animo, assolutamente impossibili a descrivere perché troppo complessi» (p. 24).

«Spesso mi hanno detto: "Avevi tutto per essere felice. Non si capisce come un ragazzo come te, di così buona famiglia, sia potuto giungere a tanto...". Segue una serie di considerazioni più o meno sgarbate a mio riguardo, in cui spiccano i "pigro", gli "insaziabile", i

“vuole sempre di più...”. *Quanto sono false queste spiegazioni!* Come se la risoluzione di commettere un atto criminoso non avesse radici più profonde! Come vi sono giunto?

Ho la sensazione di non essere mai stato libero, realmente libero di scegliere una strada piuttosto di un'altra. La mia natura era debole; ero fiacco, senza carattere, mi lasciavo sedurre da ciò ch'è facile, e avevo esigenze derivate da una vita non certo lussuosa, ma sufficientemente comoda perché io non prendessi contatto con la dura realtà ch'è la sorte di molti» (pp. 24-25).

Dopo aver descritto il disaccordo tra i genitori, la mancanza di rispetto e di amore, una madre segnata dalla sofferenza per quella situazione, un padre sarcastico, orgoglioso, cinico ed ateo fino all'estremo, la descrizione continua: «Mi sono sposato perché, in primo luogo, mia moglie era incinta e poi, anche, perché ho trovato nella mia nuova famiglia un'apparenza di calore... Non amavo mia moglie: mi trovavo bene con lei, ma come fra amici. Amavo mia figlia: ma che cos'è una figlia quando si ha vent'anni e non si è trattenuti da alcun freno morale?

Mi sono separato da mia moglie perché mia madre me l'ha chiesto, dapprima per motivi razziali, ma soprattutto perché si rendeva conto che non eravamo fatti l'uno per l'altro, e in questo aveva perfettamente ragione. Debbo confessare che, con o senza l'intervento di mia madre, avrei comunque finito per divorziare» (p. 26).

«Ho cercato di lavorare... Un mese. Al primo scacco, ho abbandonato tutto, e ciò ha provocato in seguito il concatenamento di quanto chiamerò un'ineluttabile fatalità che, lungi dall'essere cieca, sapeva benissimo dove mi avrebbe condotto. “I padri hanno mangiato uva acerba, e i denti dei figli si sono allegati” (Ger 31,29).

In quel momento avrei forse potuto dire: “Prendi la tua croce, Jacques, prendila assumendo i tuoi obblighi e le tue responsabilità”. Ma come avrei potuto ascoltare una voce che parla solo nei mormorii della sorgente, e non nel rimbombo di una vita sregolata?

Libero? No, non lo ero. Tutto mi spingeva a fuggire, a prendere la via larga che conduce all'abisso. Ogni giorno che passava stringeva intorno a me questa rete che stava per soffocarmi!» (pp. 26-27).

Nel cinismo e nel nichilismo che si sono ereditati non si trovano chiavi di soluzione. «E a quale scopo sacrificarmi, se pensavo che il caos finale tutto avrebbe inghiottito e che nulla è buono o cattivo in un mondo nel quale soltanto le sensazioni hanno valore? No, la fuga era preferibile; e che c'è di più romanzesco, avventuroso e seducente di un amico che vi sussurra all'orecchio le meraviglie d'una libera vita di navigatore solitario?

È la sorgente limpida che scorre sulla sabbia arida del deserto. La sabbia se ne imbeve, se ne disseta. Finalmente, si vivrà lontano dagli uomini che non si amano; e poi, quale modo meraviglioso di *fuggire gli affanni!*» (pp. 27-28).

Di qui il progetto scellerato da mettere in esecuzione. Accettare di rubare ed eventualmente di colpire. Però...: «Non in quel giorno sono divenuto un criminale: è stato molto tempo prima. Non ho fatto che mettere in pratica *quello ch'era in me allo stato latente*, e perché se ne presentava l'occasione. Era inevitabile che, un anno o l'altro, avrei finito con lo sviarmi, a meno che nel frattempo avessi trovato un ideale. Non che il furto mi piacesse; ma avevo realmente bisogno di uno scopo diverso da quello che si compendia in aspirazioni da vegetale. Un niente avrebbe potuto salvarmi...» (p. 28).

Più che il furto, a respingere è l'idea del delitto, che tormenta se non altro per le conseguenze sociali, induce una psicosi della paura. Tuttavia, «come l'uccello affascinato dal serpente non può più muoversi, come l'alpinista colto da vertigine si getta da sé nel vuoto, *si finisce con l'essere così terribilmente ottenebrati da quell'idea* che ogni capacità di riflessione è soppressa e non ci si può più liberare da quel male se non commettendolo» (p. 29).

Allora si agisce con l'energia di un automa, avviene il furto, l'omicidio, quindi l'arresto. In una lettera ad uno dei suoi, Jacques ritorna sul caso con altre considerazioni interessanti: «Troppo spesso si confonde la morale con la legge. Se ho agito male, io lo so; ma so soprattutto *come* ho agito. So benissimo che *non ero “libero”*, altrimenti non avrei fatto ciò che ho fatto; so che un giorno o l'altro sarei comunque caduto in fondo alla scala sociale. La mia vera colpevolezza non è qui. Non sono le azioni per le quali mi trovo qui ad essere particolarmente gravi», in quanto compiute in momenti di non libertà e quindi di irresponsabilità; ad essere grave è il percorso che ha condotto a quell'irresponsabilità. La lettera continua: «I fatti che mi rimprovero sono di un altro ordine; e se un giorno sarò giudicato secondo verità, saranno quelli a pesare sulla bilancia. Pierrette, Véronique... Di quelli dovrò risponderne» (p. 30).

«Da che deriva che nessun detenuto, condannato a una grave pena, sia capace di accettarla? Semplicemente dal fatto che *è stato giudicato un uomo che non esisteva*; un uomo ch'è stato ritenuto libero, equilibrato e cosciente, mentre il prigioniero sa benissimo di non esser nulla di tutto ciò; e se egli non lo spiega bene a se stesso, si sente ferito nel suo sentimento di giustizia... *Le sue azioni sono condannabili, ma egli lo è forse molto meno*. Quello ch'egli è diventato è forse interessante; e tuttavia si deve diffidare, perché niente prova che il male ch'era in lui non ricomparirà. Questo è più giusto e conforme alla verità» (pp. 30-31).

✚ Jacques Fesch era stato segnato da un'educazione cristiana, ma sotto l'influsso dell'ateismo paterno aveva ben presto rimosso quell'impronta. All'arrivo in carcere aveva congedato con garbo il cappellano venuto ad incontrarlo, dichiarandogli di non possedere la fede. In seguito si lascerà invece aiutare e guidare tramite visite e prestito di libri. Nell'ambiente opprimente dov'è recluso, costretto ad inattività e solitudine, non gli resta che riflettere e leggere. Sotto i suoi occhi scorreranno le pagine di alcune centinaia di libri, tra cui i versi della *Divina Commedia*. Prende il via una lenta maturazione di ordine spirituale. Inizialmente era persuaso che non gli sarebbe stata inflitta la condanna a morte e che in futuro, essendo giovane, avrebbe recuperato la libertà. Ma rispetto ai vecchi obiettivi si dispone a ricerche di altro ordine e intraprende una lotta di purificazione che lo apre alla vista di un nuovo panorama. In capo ad otto mesi si trova sulla via di un rinnovamento radicale.

Nel corso di una notte insonne viene colpito da un «intenso dolore dell'animo» e ode «*una voce interiore che lo spinge a convertirsi*» (p. 33). Disteso sul giaciglio della cella sente con spavento, in modo distinto ed improvviso, le seguenti parole: «*Jacques, tu ricevi le grazie della tua morte*» (p. 34). Durante la detenzione la medesima voce incalzerà una seconda volta, come risulta da una confidenza rivolta al suo avvocato, ormai già impegnato in pratiche per ottenergli la grazia e che in precedenza lo aveva affettuosamente spronato a credere, un'azione costante compiuta in modo ammirevole, secondo il giudizio dell'assistito: «*Fate tutto ciò che il vostro dovere v'impone affinché la vostra coscienza sia in pace, ma io non sarò graziato; d'altra parte, se lo fossi, sarei profondamente turbato, poiché a due riprese Dio mi ha detto: "Tu ricevi le grazie della tua morte"*» (p. 101).

Una lettera datata 8 giugno 1955 descrive in sintesi e con eccellenza il primo incontro tra quest'uomo in catene e Dio. «A poco a poco, sono stato condotto a rivedere le mie concezioni: non avevo più la certezza dell'inesistenza di Dio, diventavo ricettivo senza tuttavia possedere la fede. *Tentavo di credere per mezzo della ragione*, senza pregare o pregando così poco! Poi, alla fine di un anno di detenzione, mi ha percosso un «intenso dolore dell'animo» che mi ha fatto molto soffrire; e bruscamente, in poche ore, ho posseduto la Fede, una certezza assoluta. *Ho creduto, e non capivo più come facevo prima a non credere*.

La grazia mi ha visitato, una grande gioia s'è impossessata di me e soprattutto una grande pace. Tutto è diventato chiaro in pochi istanti. *Era una gioia sensibile fortissima* che forse ho troppa tendenza a ricercare ora, quando *l'essenziale non è la commozione, ma la fede*» (p. 34).

✚ Ad un amico religioso, di nome Thomas, confessa il dolore che prova per le conseguenze di un passato dominato da azioni incoscienti, da insensibilità ed indifferenza, dal non amare nessuno. Si paragona ad una «macchina da sensazioni egoistiche fino all'estremo», incapace di discernimento, spiritualmente ottenebrato. Ripensa con rimorso e riconoscimento di colpa all'omicidio, alle persone moralmente ferite da quel gesto, alla sofferenza della moglie e della figlioletta. Torna più volte a citare le Sacre Scritture, come quando ricorda: «Colui che non ama dimora nella morte» (I Gv 3,14), poi osserva: «Ciò ch'è accaduto non è che la conseguenza logica di tutto il male che portavo in me» (p. 37).

Scoperta la via della fede, sentita come dono di Dio, orizzonti di luce filtrano nel senso d'oppressione delle quattro mura e nel peso della solitudine, a cui «ci si abitua difficilmente. E senza Dio, questo sarebbe un tale tunnel d'oscurità e di disperazione che *si diventerebbe facilmente un relitto o una bestia feroce*» (p. 42). Sente dei doveri verso la figlia, si dispone a riparare il male compiuto anche col sacrificio della propria persona, avverte nella presenza di Dio e nella realtà della sofferenza un'eccellente guida pedagogica. Ancora allo stesso amico confida: Dio «è al centro del mondo. Egli sovrasta il mio essere. Egli mi pervade interamente e il mio pensiero non può più evitare il Suo incontro. Una mano possente mi ha trasformato» (p. 45). Più avanti aggiunge: «Poi, è venuta la lotta, silenziosamente tragica, *fra ciò che sono stato e ciò che sono divenuto, perché la creatura nuova che è stata innestata in*

me implora da me una risposta alla quale sono libero di rifiutarmi. Ho accolto il principio, devo passare alle conclusioni. Il mio modo di vedere è cambiato, ma le mie abitudini di pensiero e di comportamento non sono cambiate: Dio le ha lasciate come erano; bisogna che io abbatta, adatti, ricostruisca le strutture interiori, e non posso essere in pace che accettando questa guerra» (p. 46).

In altre lettere insiste sulla necessità di accogliere il castigo inflitto e meritato, si accusa per un atteggiamento di orgoglio ed accidia. Pensa intanto di pigliarsi vent'anni di reclusione, forse l'ergastolo, considera l'eventuale sconto di pena, i lavori forzati... Cita con senso di speranza la parabola evangelica del fico sterile (Lc 13,6-9). Cita invece con angoscia il passo della Lettera ai Romani in cui la legge di Dio viene opposta alla legge del peccato che è nelle membra dell'uomo (Rom 7,22-24). Una rigenerazione spirituale comincia a pervadere la vita di famiglia, al di là dell'ostinazione del padre. La lettura della Bibbia resta assidua. S'interessa di mineralogia, di botanica e di zoologia, apprezza ed ama la natura, come scrive in una lettera alla suocera, che chiama «mamma», e tutto questo gli sembra «un contatto diretto con la manifestazione concreta delle leggi divine». Comprende invece assai meno come ci si possa interessare alla giurisprudenza, «infarcirsi la mente di articoli di legge caduchi e andati in disuso» (p. 65). Esprime al suo avvocato il proprio punto di vista, che non sembra dividerlo.

✚ È il 26 maggio 1956. Nella solitudine della cella si unisce spiritualmente all'amico religioso che viene ordinato sacerdote. Circa due settimane dopo perde la madre. Cade in uno stato di stanchezza e di apatia, di scoramento e di irritazione. In una lettera scritta all'amico diventato sacerdote a due mesi di distanza dice di avvertire nell'inazione e nella solitudine della vita carceraria, nelle «ore da passare seduto in un angolo senz'altro da fare che guardare i muri» (p. 69), la causa di una depressione tremenda: «*Si finisce col diventare completamente squilibrati, e inevitabilmente questo squilibrio è distruttivo. C'è una specie di riflesso d'autodifesa che porta lo spirito a cercare risposta in vie che non hanno niente di evangelico. Nessuno può sfuggire, e anche se questo sentimento è passeggero, credo abbia comunque il tempo di segnare l'anima in modo indelebile. La risposta della bestia! Bisogna essere qui per comprendere a che punto la reclusione può essere nefasta all'individuo. Qui si giunge a ottenere una sottomissione esteriore. Ma l'intimo incancrenisce in modo spaventoso. Belve che spiano il passo falso del domatore per saltargli addosso. Però, fratello mio, non allarmarti troppo: ho già attraversato simili crisi e ne sono uscito» (pp. 69-70).*

In un progressivo avanzamento nello stato spirituale di grazia da cui sa di essere pervaso, Jacques riconsidera l'intero suo passato come «un tutto». «Si accetta il male per anni e non succede nulla» (p. 73), ma al culmine del «turbine devastatore», dove ci si trova incapaci di agire, «s'incontra la grazia!» (p. 74), scrive alla suocera rivolgendosi a lei con l'espressione «cara mamma». La voglia di ribellione esacerbata da quasi tre anni di cella si neutralizza grazie ad una protezione che viene dall'alto. La bestia e l'angelo convivono. Intanto diventa possibile un'esperienza analoga a quella del «buon ladrone». Intraprendono gli sconfinamenti sulle vie della mistica: «La croce che porto, infamante agli occhi degli uomini, è gloriosa quanto quella del monaco o del missionario. Ma come tutte queste cose sono difficili da comprendere per coloro che vivono nel mondo!... Tutto sembra incoerenza per gli spettatori. Solo da poco tempo ho capito che cos'era la croce. È prodigioso e insieme atroce. Prodigioso perché essa ci dà la vita, e atroce perché, se noi non ci facciamo noi stessi crocifiggere, ogni vita è impossibile. Questo mistero è grande, e felici sono coloro che vengono perseguitati» (p. 79).

✚ S'avvicina l'ora del processo, l'ora in cui «bisognerà andare a rendere conto agli uomini delle azioni che ho commesse» (p. 77). Per la gravità del fatto e per l'opinione pubblica influenzata da altri terrificanti accadimenti recenti, egli teme che col suo caso si voglia dare un esempio. Tuttavia invoca serenamente che sia fatta la volontà del Signore. Interiormente combattuto scrive: «Io devo confessare i miei errori (e non ne ho desiderio, naturalmente), poi sopportare una pesante penitenza (e questo mi ripugna, sia pure umanamente), infine attendere il perdono generale (ciò che il mio orgoglio rifiuta)» (p. 81).

Il processo si svolge tra il 3 e il 6 aprile 1957 e si conclude con la condanna a morte dell'imputato. L'avvocato difensore si rivolge infine all'avvocato generale nei termini seguenti: «... Ieri, era la morte nel crollo della volontà ingannata dall'istinto animale; domani, sul patibolo, sarà la morte per fredda determinazione delle vostre volontà. Ieri, era la morte data di sorpresa, nell'aggravamento delle circostanze; domani, sarà la morte accuratamen-

te preparata. Sarà la camicia modellata su misura. No! Non ci sono delitti che meritino un altro delitto» (p. 86).

Jacques ascolta la sentenza della Corte e della Giuria in piedi, con atteggiamento tranquillo e senza dire una parola. È il giorno del suo ventisettesimo compleanno.

✚ A due mesi dalla sentenza di condanna a morte, sotto richiesta di scrivere reazioni e riflessioni sul processo, egli annota: «Mi sentivo infastidito e sapevo che prima di tutto bisognava pagare *questo omicidio involontario* al prezzo di un delitto imperdonabile, affinché venisse dato un esempio. [...] Ci si sente stanchi con tendenza alla fatalità, e un po' irritati per questa cosa riscaldata che torna a galla dopo tre anni. È una sofisticheria: *perché, in quella data, a quell'ora eravate là e perché?*... Oh, finitela! Io so che non avrei dovuto andarci; ma, guarda! c'ero. Mi si tagli la testa, se si vuole, ma non mi si snervi più con questa storia. C'è un po' tutto questo, e anche un po' d'angoscia.

Ci si domanda che contegno si dovrà tenere. È talmente importante! Troppe lacrime, un vigliacco; non abbastanza, un cinico. Bisognerà anche far bene attenzione a quello che si dirà. Essi sono potenti e numerosi. E com'è facile! Si resta impressionati e turbati, e si sente che sono pronti a precipitarsi sulla minima parola che si presti a una doppia interpretazione.

Io mi sono sentito turbato il primo giorno; dopo, no. Debbo dirlo? Forse è orgoglio, ma io provavo un po' di disprezzo per quegli uomini che, senza alcun rischio, giocano la vita di un loro simile, e che mentono scientemente per ottenere ciò che il loro orgoglio professionale e il loro interesse esigono. Come se la verità non fosse già abbastanza tragica!» (pp. 87-88).

«Quei fatti che sono durati due o tre minuti vengono sezionati, analizzati, commentati per quattro giorni» (p. 90). «Non resta che una cosa da fare: ignorare tutto quest'odio, poi cercare in sé e intorno a sé Colui che instancabilmente attende l'anima percossa e disperata per darle un tesoro che rifiuta al mondo» (p. 92).

✚ Gli ultimi mesi di vita sono accompagnati da esami di coscienza e volontà di espiazione, ma anche da un'intensa illuminazione dell'anima ad opera del dono della fede. Si rivolge ancora all'amico più caro: «Eccomi forse giunto al termine della vita? Vita assai breve, assai vuota, con molto male, lacrime, sangue. Non posso essere fiero di gran che! È vero che il Signore ama scegliere ciò ch'è debole e respinto, al fine di mostrare ch'è attraverso la sua grazia, operante nella debolezza, che noi siamo salvati. Io non posso vantarmi che delle mie prove, delle mie sofferenze e della mia croce, a condizione di accettarle di buon animo e di offrirle a Nostro Signore a riparazione di tutti i miei peccati. [...] In verità, fratello mio, ho fatto molto male in questo mondo, e merito d'essere gettato fra i dannati» (pp. 93-94).

«Questa stessa volontà che dice *Fiat*, domani dirà: "Allontana la tua mano che mi soffoca". C'è ancora molto odio in me, che sicuramente proviene dall'orgoglio, e che pure sicuramente mi spingerebbe ad azioni di cui mi dorrei. Sai che talvolta penso in buona fede, e con spavento, che *la sola maniera di salvarmi sia forse proprio quella di non essere salvato, nel senso umano della parola?*» (pp. 95-96).

«Fra tre giorni la Pentecoste, fratello mio. Possa il Signore farmi comprendere un po' più profondamente la vastità del Suo amore. E se io potessi formulare un desiderio, *vorrei soprattutto poter valutare più completamente che quanto avviene non è che misericordia*, e che se sono respinto e messo al bando dagli uomini, è perché il Signore vuole darmi il più grande dei beni: la gloria nel Cristo risuscitato» (p. 97).

Dalle vette spirituali cui la conversione lo ha portato, Jacques giunge addirittura a preferire la morte. Il linguaggio delle ultime lettere si fa sempre più simile al linguaggio parlato dai mistici, come attestano le righe che seguono. «Non sono io che sono andato verso di Lui, ma Lui che una volta di più m'ha preso sulle sue spalle. *Ora io so che tutto è grazia e che non è verso la morte che io vado, ma verso la vita*» (p. 102). «Bisogna donare se stessi; bisogna comprendere che il giorno in cui ci dimenticheremo completamente di noi, un torrente di grazie scenderà nel nostro cuore e la gioia, la pace ci saranno date con una profusione che non possiamo neppure supporre» (p. 105). «*Da dieci giorni vivo in un altro mondo e ho l'impressione che il tempo del mio scarso fervore sia lontano lontano... Mi resta poco tempo per cercare di amarlo come dovrei. Non sono io che amo Gesù, è Gesù che mi ama attraverso me stesso*» (p. 105). «*Misericordia infinita... Io sono salvato nonostante me stesso. Invece di morire stupidamente, potrò offrire la mia morte per tutti coloro che amo*» (p. 106). «*Ciò che mi sarà dato è fuori proporzione con ciò che mi verrà preso, e, se ne avessi la possibilità, non*

cambiarei la mia sorte con quella di un re del petrolio...» (pp. 107-108). «C'è una *barriera insormontabile fra coloro che la grazia attira e gli altri*» (p. 108).

Mentre scrive pagine simili, Jacques non dimentica la sua vittima, l'agente di polizia ucciso, per il quale non può però far altro che offrire intenzionalmente la propria vita. Anche per questo raggiunge un'ulteriore integrità spirituale: «*Io vivo delle ore meravigliose e ho l'impressione di non aver mai vissuto altra vita se non quella che trascorro da un mese*» (p. 110). In una lettera successiva ribadisce: «*Da quasi due mesi vivo giornate che valgono anni*» (p. 112). «Vengo saggiato come l'oro nel crogiolo, e in due maniere: la prima, con slanci possenti verso la luce, seguiti da oscurità passeggiere; la seconda, con fasi più o meno lunghe di abbandono, in cui ogni gioia è scomparsa, non lasciando che aridità. In questo momento io sono abbandonato a me stesso, anche se armato di forza, e attendo con pazienza che il Signore mi attiri nuovamente a Sé per pormi su di una vetta ancora più alta della precedente» (p. 113).

✚ In frangenti estremi pensa al matrimonio in forma religiosa con Pierrette, che non lo ha mai abbandonato e nonostante la sofferenza vuole restargli vicino fino all'ultimo. Anche lei è d'accordo e desidera la cerimonia. Dovrà essere l'amico sacerdote ad incaricarsi della celebrazione. A lui Jacques confida che per Pierrette sussiste ancora il problema della fede. In proposito osserva: «Ella attende, in realtà, di avere la Fede per pregare e non vuole pregare per avere la Fede. È un circolo vizioso che rischia di durare molto tempo. Ebbene, pazienza! C'è tuttavia un piccolo miglioramento: credo ch'ella cominci a capire che bisogna lasciar andare ogni analisi di sentimenti interiori per non occuparsi d'altro che di compiere un atto d'umiltà e di fede nel mistero, al quale sarà presto risposto» (p. 115). Il matrimonio religioso sarà celebrato per procura la sera prima dell'esecuzione.

Riceve nel frattempo una piccola ciocca della figlioletta Véronique, che all'epoca ha sei anni. Se ne commuove e sente che di lei può toccare finalmente qualcosa di vivo. Quel che più gli sta a cuore è rendere la famiglia partecipe della sua fede. Alla moglie scrive: «Se tu sapessi l'importanza della morte... Non se ne può dare alcuna spiegazione. I chiodi nelle mani sono reali e sono chiodi *accettati*. Vedi, io certamente avrò una strana agonia, e la preparazione di questa sanguinosa mascherata è orribile. Ebbene! se ne tremo non è per paura fisica, ma perché comprendo meglio tutta la purezza del Cristo contrapposta alla mia abiezione. Nonostante tutto quello che sta per succedermi, io non sarò salvato che dalla grazia e unicamente dalla grazia...» (p. 116). Per il destino e il futuro della figlia ha parole di fiducia e speranza.

✚ Il tempo che corre verso la fine del viaggio è accompagnato da lettere alla famiglia, come pure da due lettere di ringraziamento indirizzate al cappellano della prigione e all'avvocato difensore. Grazie alla loro amorevole presenza e al loro riguardoso operato Jacques è riuscito a fare il salto da una terra di maledizione ad una terra benedetta. Alla «mamma» che gli è rimasta scrive una lettera ove cita S. Teresa di Lisieux: la testa in procinto di cadere viene paragonata al «fiorellino di primavera che il Padrone del giardino coglie per suo diletto» (p. 122). Si rivolge ancora all'amico sacerdote: «Attendo l'Amore, attendo d'essere inebriato da torrenti di gaudio, e di cantare eterne lodi alla gloria del Risorto... Dio è Amore!» (p. 123).

Ultime note nell'ultima notte pensando all'ora finale: «L'esecuzione avrà luogo domani, verso le quattro del mattino. *Che la volontà del Signore sia fatta in ogni cosa*. Sono certo che, nella Sua bontà, Gesù mi darà una morte da cristiano, affinché sino alla fine io possa rendere testimonianza. Bisogna che io glorifichi il Suo santo Nome, e so che Lo glorificherò... Debbo fortificarmi la volontà, e perciò penso alla processione dei decapitati che onorano la Chiesa. Sarò più debole di loro? Dio non voglia...» (p. 125). «Attendo nella notte e nella pace. Ho gli occhi fissi al Crocifisso e i miei sguardi non si distolgono dalle piaghe del mio Salvatore. Mi ripeto instancabilmente: «È per te». Voglio serbare quest'immagine sino alla fine, io che soffrirò così poco. Attendo l'Amore! Fra cinque ore vedrò Gesù!» (p. 126).

Dopo aver vegliato e pregato per l'intera notte, viene trovato in piedi nella cella quando la squadra d'esecuzione vi entra per prelevarlo e compiere l'ultimo atto. Abbraccia in silenzio l'avvocato, riceve l'assoluzione dal cappellano e insieme con l'avvocato si comunica.

È il 1° ottobre 1957: alle 5,30 del mattino la testa di Jacques cade.

✚ L'atteggiamento con cui egli avanzò verso il luogo di decapitazione fu stupefacente: l'addetto alla ghigliottina, avvezzo a sentire urla, bestemmie e contorcimenti davanti allo

strumento di morte, al punto da dover forzare i malcapitati, rimase esterrefatto: non ricordava casi simili. La stessa impressione ebbero i sei aiutanti del carnefice e la cinquantina di sovrintendenti del carcere che assisterono alla decapitazione: il passo fermo, il volto pallido e sofferente ma sereno, un timido sorriso da cui emanava senso di pace. La richiesta del Crocifisso e il bacio che ne seguì sigillarono il percorso di questa vita così travagliata. (Dagli *Approfondimenti sul messaggio di Jacques Fesch* a cura di G. M. MODICA, pp. 142-143).

✚ Jacques Fesch non fu l'ultimo ghigliottinato della Francia. Dopo di lui la pena capitale rimase in vigore ancora per vent'anni. L'ultima condanna fu infatti eseguita il 10 settembre 1977.

Michel Quoist, autore di libri di spiritualità, dopo la pubblicazione del testo qui utilizzato come fonte per la sintesi scriveva: «Ricevo molte attestazioni e reazioni di persone che sono state sconvolte dalla testimonianza di Jacques. È sorprendente vedere come *“un assassino” risplenda e ottenga delle grazie di rinnovamento... È il mistero dell'Amore! Fate conoscere questo libro, affinché Jacques continui il suo lavoro*» (ib., p. 144).

Un lavoro che probabilmente è avvenuto e i cui esiti stanno nelle pagine di cronaca della comunità cristiana francese, se nel 1993 l'arcivescovo di Parigi, Jean-Marie Lustiger, diede il via a un'inchiesta preliminare per istituire un eventuale processo di beatificazione. Il fatto non mancò di suscitare polemiche che contemporaneamente divisero cristiani ed atei. In un titolo di prima pagina, un quotidiano parigino del Gennaio 1994 coniava l'espressione *«assa-saint»* per creare un gioco di identità fonetica, intraducibile in lingua italiana, con la parola *«assassin»*. Come a dire che l'assassino non è più un assassino, ma un assassino-santo.

In realtà la scansione della breve vita di questo personaggio in un tempo che appare segnato da duplicità ed ambivalenza può lasciare perplessi circa una candidatura alla santità. Tuttavia egli morì domandando perdono ed offrendo a sua volta perdono. Accolse la morte come dono e come missione. L'esemplarità con cui caratterizzò i suoi giorni durante la detenzione fino all'ultima ora continua ad esercitare fascino nella sensibilità di persone sia credenti che non credenti, oltre a proporsi alla meditazione dei fedeli che considerano fino in fondo e senza aggiustamenti soggettivistici i contenuti evangelici da cui scaturisce la fede cristiana.

C'è chi dice che l'esempio di Jacques Fesch non sia passato invano nella storia dissestata e devastante di altri detenuti. È un segno da considerare. Un bene e un seme da non buttare via, un modello di imitazione prezioso e raro che può indurre a mitezza e a nuova ricerca altre anime sconvolte come la sua, ma come la sua bisognose di rialzarsi. Ciò non significa mettere in sordina la voce e le ragioni delle vittime. Una vera giustizia agisce su entrambi i fronti. E il lavoro sulle vittime non dovrà essere meno impegnativo e dimissionario rispetto al lavoro sui carnefici. Ma svolto con senso di giustizia e di umanità, è già proprio quest'ultimo a costituire verso le vittime un primo ed elementare principio di risarcimento, ovviamente entro un cammino interiore da intraprendere e da non abbandonare mai.

✚ Si può dubitare dell'integrità psichica di Jacques Fesch. Lo si può ritenere niente più che un caso da psicoanalisi. Gli si possono torcere contro le tesi di Feuerbach e di Freud. Ce ne sarebbe così a sufficienza per frantumare l'autenticità del senso del rinnovarsi di una vita, dissolvere la buona fede dell'intera ricostruzione spirituale avvenuta in lui. Quel che invece non si può trascurare e di cui non si può dubitare è l'avverarsi di un passaggio equivalente a un profondo mutamento. I credenti lo chiameranno *metánoia*, «conversione», trasfigurazione di mente e di cuore. Una possibilità della grazia. Un motivo in più, per loro, di lasciar scaturire da testimonianze come quella narrata un appello alla fiducia nell'uomo. Una fiducia che, almeno per la considerazione del prodursi di mutamenti, anche il non credente può nutrire.

Non interrompere mai il fronte aperto del *novum* nel quale ogni esistenza si dispiega. Perché ogni esistenza va vista e lanciata all'insegna del possibile, non del *déjà-vu*.

Jacques Fesch insegna che gli esseri umani non sono un'automatica coincidenza, o anche solo una corrispondenza, tra ciò che sono e ciò che fanno. Sister Helen Prejean, che seguì nel braccio della morte della Louisiana il detenuto Patrick Sonnier, condannato per duplice omicidio (dal caso venne tratto il film *Dead Man Walking*, di Tim Robbins), nel resoconto della sua testimonianza scrive: «Ciascuno di noi è più delle cose peggiori che ha com-

piuto nella vita» (H. PREJEAN, *La pena di morte è una pratica di tortura*, in AA. VV., *Non uccidere*, op. cit., p. 28).

«Essere» in quanto venire alla luce, cioè fare la comparsa di esistenti in un mondo che resta mistero, non significa ancora «saper essere». Perché il nostro essere è un destino da gestire e da costruire. Nei fatti, dove il nostro essere si sviluppa in concretezza, c'è purtroppo chi rischia ogni giorno il coinvolgimento in meccanismi incontrollabili, specie se psicologicamente fragile o socialmente meno fortunato di altri suoi simili. Quell'«essere di più» cui allude la citazione di Sister Helen rimane sommerso, tuttavia una risorsa potenziale verso cui uomini fiduciosi e società aperte fanno guardare con intuito e diligenza, disponendosi all'obiettivo tramite lo svolgimento di un lavoro infinito... come infinite sono e saranno nell'uomo le manifestazioni del bene e del male.

§ 11. Un episodio storico-biografico e la sua metamorfosi letteraria: il messaggio di Dostoevskij

✚ Correva l'anno 1849 quando Fëdor Dostoevskij (1821-1881), celebre scrittore e romanziere russo, veniva arrestato con l'accusa di aver partecipato ad una riunione segreta di cospiranti rivoluzionari insieme ad altri compagni. In realtà quel covo era principalmente un circolo letterario in cui politicamente ci si dibatteva per l'abolizione della servitù della gleba e della censura sulla stampa. I lavori della commissione d'inchiesta si conclusero con la condanna a morte di tutti gli imputati. Ma per volontà dello zar Nicola I fu decisa la commutazione della pena, che per Dostoevskij comportò quattro anni di deportazione ai lavori forzati in un carcere della Siberia. Fu ancora lo zar l'interprete di una macabra messinscena: dispose la lettura della sentenza della commutazione della pena solo davanti al plotone di esecuzione. Ciò avvenne dopo aver effettuato sui prigionieri ogni preparativo del cerimoniale che precede l'attuazione della condanna definitiva ed averli quindi spinti nell'esperienza del tunnel psicologico che accompagna il viaggio verso l'ora fatale.

Chi fa ritorno da quell'esperienza può rievocare con cognizione di causa che cosa significhi subire una condanna a morte, innocente o colpevole che sia. È quanto il grande narratore russo fa nel romanzo *L'idiota* (1869), dove il protagonista Myškin racconta di essere stato a suo tempo spettatore di una condanna capitale. Ma la narrazione è tale da risultare una perfetta proiezione autobiografica ed una trasfigurazione letteraria di altissimo livello che lo scrittore realizza attraverso il personaggio che racconta, come traspare dalla sintesi che segue. (Per la fonte delle citazioni, cf. F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1991).

✚ Verso le undici del mattino il principe Myškin suonò in casa del generale Ivàn Fëdorovič Epančín, sposato con una donna che alla lontana era parente del visitatore. Dal loro matrimonio erano nate tre figlie bellissime: Aleksandra, venticinque anni; Adelaida, ventitre; e Aglaja, venti. A Myškin si presentò dapprima un servo, poi un altro, entrambi diffidenti sull'identità d'un principe conciato a quel modo. Senza il segretario, egli non poteva essere annunciato. Il visitatore confessò di non essere venuto per altro che per fare conoscenza col generale e sua moglie...

Intrattenendosi a conversare col cameriere, il discorso cadde su Pietroburgo e sui tribunali, con allusione ad una recente riforma giudiziaria di Alessandro II; poi sulla pena di morte in Francia, dove il dottor Schneider aveva condotto Myškin ad assistere a una ghigliottina. «Un affronto fatto all'anima» (p. 23), commentò; una sofferenza morale forse più tremenda del male fisico: «Forse il dolore principale, il più forte, non è quello delle ferite; è invece di sapere con certezza che, ecco, tra un'ora, poi tra dieci minuti, poi tra mezzo minuto, poi ora, subito, l'anima volerà via dal corpo, e non sarai più un uomo, e questo ormai è certo; soprattutto il fatto che è certo. Ecco, quando metti la testa proprio sotto il ferro e poi te lo senti scivolar sul capo, è questo quarto di secondo che fa più spavento di tutto. [...] Uccidere chi ha ucciso è un castigo senza confronto maggiore del delitto stesso. L'assassinio legale è incomparabilmente più orrendo dell'assassinio brigantesco. [...] Qui c'è una condanna, e appunto nella certezza che non vi sfuggirai sta tutto l'orrore del tuo tormento, e al mondo non c'è tormento maggiore di questo. Conducete un soldato, durante il combattimento, proprio davanti a un cannone, collocatelo lì e tirategli addosso: continuerà a sperare; ma leggete a questo stesso soldato la sentenza che lo condanna con certezza, ed impazzirà o si metterà a piangere. Chi ha detto che la natura umana è in grado di sopportare questo senza impazzire? Perché un affronto simile, mostruoso, inutile, vano? Forse esi-

ste un uomo al quale hanno letta la sentenza, hanno lasciato il tempo di torturarsi, e poi hanno detto: “Va’, sei graziato”. Ecco, un uomo simile forse potrebbe raccontarlo. Di questo strazio e di questo orrore ha parlato anche Cristo. No, non è lecito agire così con un uomo» (pp. 23-24).

✚ La moglie del generale, donna alta e magra, sicura di sé e gelosa custode della propria origine, non gradiva molto che il principe Myškin fosse un povero idiota ridotto a fare il mendicante. Ciò nonostante il generale, per togliersi dall’impaccio della situazione, lo raccomandò a lei e alle figlie; quindi s’allontanò rapidamente. Myškin riprese il racconto delle sue esperienze passate. Alle osservazioni di Aglaja circa strani pensieri dell’ospite, questi replicò riferendo sull’esperienza di un prigioniero: «Io ho udito il racconto di un uomo che aveva passato in prigione una dozzina d’anni; era uno degli ammalati del mio professore ed era in cura da lui. Aveva degli accessi, qualche volta era irrequieto, piangeva, e un giorno tentò perfino di uccidersi. La sua vita in prigione era stata molto triste, ve l’assicuro, ma, certo, non era meschina. Eppure tutte le sue conoscenze erano un ragno e una pianticella cresciuta sotto la sua finestra...» (p. 61).

Narrò inoltre la vicenda di un uomo che... «era stato condotto un giorno, insieme con altri, al patibolo, e gli era stata letta la sentenza che lo condannava alla fucilazione per delitto politico. Dopo una ventina di minuti gli fu letto anche il decreto di grazia e notificata la commutazione di pena; nondimeno, nell’intervallo fra i due atti [...] egli visse con la ferma convinzione che di lì a poco sarebbe morto. [...] A una ventina di passi dal patibolo, attorno al quale stavano il popolo e i soldati, avevano piantato tre pali, poiché i condannati erano parecchi. I tre primi li trassero verso i pali, li legarono, li vestirono dell’abito di morte (un lungo camice bianco), e calcarono loro sugli occhi dei bianchi berretti perché non potessero vedere i fucili; poi di fronte a ciascun palo si schierò un drappello di soldati. Il mio conoscente era, per turno, l’ottavo, doveva perciò avanzarsi verso i pali col terzo gruppo. Un prete col crocifisso fece il giro di tutti. Gli restavano cinque minuti di vita, non di più. Diceva che quei cinque minuti gli erano sembrati un tempo infinito, una immensa ricchezza; gli pareva di dover vivere in quei cinque minuti tante vite, che per il momento non era il caso di pensare all’ultimo istante, di modo che prese ancora varie disposizioni» (pp. 61-62). Disse addio ai compagni, poi destinò a se stesso i minuti estremi: a ventisette anni, sano e forte, trovandosi a tu per tu con la morte pensò «come mai adesso esisteva e viveva, e di lì a tre minuti sarebbe stato *un certo che*, qualcosa o qualcuno; ma chi? E dove? Tutto questo credeva di risolverlo in quei due minuti! Non lontano c’era una chiesa e il sommo del tempio, col suo tetto dorato, scintillava nel sole radioso. Egli si ricordava di aver guardato con trementia fissità quel tetto e i raggi che ne sprizzavano; non poteva levar lo sguardo da quei raggi: gli sembrava che fossero la sua nuova natura, e che di lì a tre minuti egli si sarebbe in qualche modo fuso con essi... L’incertezza e l’orrore di fronte a quel mondo nuovo che stava per sopraggiungere erano terribili; ma egli diceva che in quel momento nulla gli era più penoso di questo pensiero incessante: “Se si potesse non morire! Se si potesse far tornare la vita, quale eternità! E tutto ciò sarebbe mio! Allora di ogni minuto farei tutt’un secolo, non ne perderei uno solo, di ogni minuto terrei un conto preciso, non dissiperei più nulla invano!”. Diceva che questo pensiero gli si era infine tradotto in una tale rabbia, che avrebbe voluto esser fucilato subito» (pp. 62-63).

Aleksandra chiese se quel tale fosse poi vissuto tenendo dei minuti un conto preciso... Myškin rispose di no, e tuttavia... E all’insolente provocazione di Aglaja: «Voi pensate di poter vivere più assennatamente di tutti gli altri?» (p. 63), Myškin rispose che qualche volta gli era venuta una simile idea, ma poco dopo riconosceva «di aver vissuto meno degli altri e di comprendere la vita meno di qualunque altro». E Aglaja a lui: «Se dite di essere stato felice, vuol dire che avete vissuto non meno, ma più degli altri; perché dunque fingete e vi scusate? [...] Che vi si mostri un’esecuzione capitale o che vi si mostri il dito mignolo, voi dall’uno come dall’altro fatto caverete un pensiero ugualmente edificante, e ne rimarrete anche soddisfatto. A questo modo è facile vivere a lungo» (p. 64).

Interrogato sulla pena capitale, il principe ritornò sulla testimonianza già precedentemente raccontata al servo; e sebbene inizialmente non volesse più parlarne, si rianimò appena ne fu esortato. Aggiunse così nuovi particolari e focalizzò le sensazioni che un condannato può provare negli istanti che precedono l’esecuzione. Quel tale era recluso e, con un anticipo di una settimana, alle cinque d’una mattina di fine ottobre, «entrò il direttore della prigione, pian piano, col carceriere, e gli toccò cautamente una spalla; quello si sollevò, si appoggiò sul gomito, vide il lume: “Che c’è?”. “Alle nove l’esecuzione”» (p. 66). In un

tempo che pareva interminabile si svolse il solito cerimoniale: il prete, la colazione, la toilette, il patibolo... Poi la folla, il chiasso e gli sguardi, la scaletta, il suo scoppiare a piangere, e il prete che gli parlava e da ultimo gli porgeva il crocifisso. La paura, i tremiti, la nausea..., mentre «la ragione perdura intatta, ma non ha più alcun dominio»; «la testa vive e lavora intensamente, violentemente, con la violenza di una macchina in moto»; «c'è un punto che in nessun modo si può dimenticare, e in deliquio non si può cadere, e tutto gira e turbina intorno a quel punto» (p. 67).

Infine, rivolgendosi ad Adelaida che poco prima gli aveva chiesto di suggerirle un soggetto per un quadro, le consigliò di dipingere il volto d'un condannato: «Dipingete il patibolo in modo che se ne possa vedere chiaramente solo lo scalino più alto; il condannato vi è salito su: ecco la testa, il viso bianco come la carta; il prete tende la croce e quello sporge avidamente le sue labbra livide e guarda, e... *sa tutto*. La croce e la testa, ecco il quadro; la faccia del prete, quella del boia, dei suoi due aiutanti, alcune teste e alcuni occhi in basso: tutto questo si può dipingerlo, direi, in terzo piano, in ombra, come un accessorio... Ecco il quadro» (pp. 67-68). Ma a tal punto il discorso cambiò bruscamente...

✚ Non sarebbe stato necessario procedere oltre. Il senso del racconto non risiede tanto nell'indurre il lettore ad impressioni angoscienti, quanto nell'invitarlo a considerare che cosa significhi la limitazione del tempo e la piena consapevolezza di quella limitazione. Certo, l'angoscia vi fa da scorta, ma è strumento di un'esperienza che alimenta la coscienza in un intensificarsi del tempo che non ha similitudini altrove. In novant'anni di vita superficiale, trascorsa fuori dalla sfera della consapevolezza, potrebbe non succedere nulla di quanto invece può accadere durante pochi attimi in una vita che coincide con lo svolgersi della coscienza. È grazie alla coscienza che l'attimo, anche il più tragico, può tradursi in evento, in esperienza miracolosa, fino al punto da far sorgere il pensiero che l'accaduto, semplicemente perché accaduto, sconfini nell'eternità: quel che è dato come grazia, sia pure nell'unità di un attimo, è dato per sempre.

Ma nel contesto in cui la narrazione è prospettata occorre fare un passo avanti. Il tempo misurato e limitato si fa allegoria drammatica dell'esistenza umana. Non solo perché il principe Myškin è affetto da una malattia che pende su di lui come una spada di Damocle e da un momento all'altro, in modo imprevedibile, potrebbe catapultarlo nelle nebbie dell'ottenebramento mentale dal quale si è parzialmente e temporaneamente sollevato, ma perché lui, creazione romanzesca caricaturale, indica in qualche modo la condizione umana fondamentale aperta al mistero tra un insondabile apparire e un insondabile sparire. Condannato a morire è l'uomo stesso per una dimensione ontologica non abrogabile.

Provare a dipingere la condanna a morte inflitta da uomini ad altri uomini restituisce un quadro. «Ecco il quadro», dice Myškin infine. Una produzione artistica che dà a pensare. È un quadro di vita, ma è anche il quadro della vita, simbolo e metafora ad un contempo.

Forse è un lusso poter filosofare dinanzi a questioni così cruciali. Quando le si vive non si ha il tempo per filosofare. Si tratta tuttavia del lusso che dovrebbe concedersi ogni uomo di qualsiasi società civile, un lusso che lo aiuterebbe a trovarsi meno impreparato quando le improvvisazioni concrete della quotidianità lo fronteggiano con le loro avversità. La lettura, lo studio e la riflessione sui temi presenti nel mondo dell'arte e della letteratura, infatti, se guidati dal lume di una sensibilità ampia ed equilibrata servono anche per imparare a comprendere ciò di cui non si può avere direttamente esperienza, magari anticipando di un briciolo la capacità di farvi fronte.

Torino, aprile 2009

Sezioni di studio per l'interrogazione

- | | | |
|---|--|-----------|
| § | 7. Dal crimine all'etica: la realtà della persona e il significato cristiano del perdono | pp. 10-12 |
| § | 9. L'esempio del perdono in contesti di violenza | pp. 14-16 |
| § | 10. Dal delitto alla conversione: la storia di Jacques Fesch | pp. 16-23 |

Facoltativa la lettura di tutto il resto, consigliata la lettura di alcune parti