

La Chiesa, non è la comunità dei duri e dei puri, di coloro che non sbagliano mai, dei perfetti e di coloro che tendono alla perfezione morale. Questa raffigurazione della Chiesa che si trova sia nei credenti sia nei noncredenti è altamente nociva per la stessa Chiesa e falsa per la concreta realtà delle cose. Eppure, si è trasmessa e si continua a trasmettere. È come se per vari motivi - la bontà del messaggio evangelico, il dovere della testimonianza e del dare l'esempio, etc. - ci fosse bisogno di questa "certezza", sempre creduta e sempre però regolarmente delusa. È come se il cristianesimo, e perciò i suoi membri, dovessero appartenere ad un altro mondo, purificato dalle sue normali brutture e segnato dalla purezza delle tante idealità. Non vale, allora, la pena essere cristiani se poi non si raggiungono alcuni precisi standard di moralità, di civiltà e di correttezza. Anche Gandhi - purtroppo! - ha sostenuto che avrebbe seriamente pensato di diventare cristiano, se avesse trovato una coerente testimonianza offerta dagli stessi cristiani. E così, sia nei locali parrocchiali sia nei salotti della gente, abbondano frasi molto moralistiche sul vissuto morale negativo dei cristiani e sul dovere, invece, di rendere testimonianza e dare l'esempio. (e allora i martiri?...i coniugi santi...?)

Se si trattasse solo di un modo concreto e fattivo di esortarsi al bene, di essere più forti nella volontà - beh! - potrebbe anche essere accettato. Il problema è, invece, un altro ed è legato alla presunzione di poter eliminare il male e alla coltivazione di una mentalità idealistico-perfettina, cui prima si accennava. Si è testardamente convinti che, attraverso gli esercizi tipici della buona volontà, si possano compiere passi importanti verso il miglioramento di se stessi e l'eliminazione del male di cui si è soggetti. E ciò, seppur in parte, può anche rispondere a verità. Tuttavia, c'è una ineliminabilità radicale del male, sia a livello personale sia a livello comunitario e sociale, di cui bisogna prendere atto. E ce il rischio che, pur in vista della bontà dell'obiettivo da perseguire, si costruiscano idoli anche attraverso la pratica di cose sante, come l'ascesi e la preghiera, che si diventi cioè "giusti incalliti".²

Dal punto di vista socio-culturale bisogna, allora, considerare con maggiore attenzione la debolezza, così caratteristica della cultura contemporanea, non necessariamente come un limite negativo da superare, ma piuttosto come biblicamente (ICor 1-2), teologicamente (il tema della debolezza di Dio) e spiritualmente, come autentica risorsa per l'incontro con Dio,

Può sembrare strano, soprattutto ad occidentali nutriti da secoli di cultura greco-classica, parlare della virtù come di un ostacolo al rapporto con Dio, ma, a ben riflettere, ci si rende conto che un certo modo d'intendere le virtù e il loro concreto esercizio, ha creato la convinzione che, in fin dei conti, sia possibile raggiungere una certa realizzazione umana, se non la stessa salvezza, attraverso di esse. Le virtù, da strumenti per l'ottenimento di alcuni risultati negli ambiti morale e comportamentale, sono diventate l'occasione perché l'uomo possa accedere ad una sorta di mentalità di potere, di auto-salvezza. "Sì, c'è Dio, ma, in fin dei conti, sono io che mi sto salvando". Certo, può succedere che si verifichino errori, debolezze, peccati, ma questo deve essere vissuto con i dovuti sensi di colpa, con la vergogna per l'immagine dell'io ideale leso, con i proponimenti di riparazione e di rinnovata pratica virtuosa. E così si paga il prezzo, sia in termini di espiazione dolorosa sia in termini di proponimento virtuoso, del peccato commesso. Dove è più il dinamismo gratuito e relazionale della grazia di Dio? Dove le conseguenze concrete dell'autoconsapevolezza ecclesiale di essere sempre peccatori? Nella forma esterna, nelle dichiarazioni ufficiali e comuni si accetta di essere tutti peccatori, ma nella sostanza è proprio questo ad essere rifiutato: ci si attende di più e meglio da se stessi e si crede nelle proprie capacità di auto-salvezza. Si rimane, in fondo, pelagiani, perché la vera matrice risulta quella stoica. È la vittoria di Seneca su Cristo.

Il tema della debolezza, in questo contesto, può risultare decisivo per invertire questa mentalità culturale e per ridare speranza a tutta quella gente che è stata educata così, non riuscendo a far mai pace con se stessa. ***Diventa, allora, una buona notizia, quasi un "evangelo", l'annuncio che non c'è bisogno di essere forti e di trattare la debolezza come una cenerentola di cui vergognarsi. Al contrario, occorre cambiare il precedente paradigma antropologico e, quindi, accettarla, gestirla e valorizzarla come la condizione naturale dell'essere uomo, in cui egli può essere autenticamente se stesso, senza più portare la maschera della forza e dell'aggressività per difendersi dagli altri e, in ultima analisi, da se stesso.***

La debolezza diventa così il luogo dove accade quotidianamente l'incontro con il Dio di Gesù che salva. La debolezza è, infatti, il motivo per il quale si uniscono la misericordia e la giustizia di Dio nel momento in cui donano la salvezza al peccatore.

In concreto, Dio è misericordioso perché sa che siamo fragili e peccatori, ci abbraccia con il suo amore infinito e si rapporta con noi in forza del "movimento delle sue viscere", che ne rivelano l'amore appassionato nei nostri confronti; ***Dio è giusto perché, sapendo che siamo fragili ed esposti ai rischi della libertà e riconoscendo il nostro bisogno di essere da lui sostenuti e confortati, non può non trattarci con misericordia. La ragione per la quale Dio ci tratta con misericordia e con giustizia è la stessa, e cioè è la nostra fragilità: nel caso della misericordia, egli si***

¹ Questo paragrafo è un ampliamento da C. TORCIVIA, *E se domani...*, 94-97.

² Così la felice espressione di A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, Qiqajon, Magnano 1990, 14-16.

*piega gratuitamente su di noi; nel caso della giustizia, non può non piegarsi su di noi. A questo punto, misericordia e giustizia si identificano, perché ci giustificano, e cioè ci dicono le ragioni per le quali Dio ci rende partecipi della giustizia, di cui egli è giusto.*³

1.2. La conversione permanente tra kerygma e lotta spirituale

Alla luce di quanto detto, risulta più chiaro non solo l'appello alla conversione in ordine al singolo peccato commesso, ma piuttosto l'idea che la conversione debba essere intesa come permanente, come struttura che accompagna costantemente lo scorrere dell'intera esistenza cristiana. La conversione è, infatti, conversione a Dio, prima ancora di essere conversione da uno stato di peccato ad uno di non-peccato. Così intesa, essa libera l'uomo dalla stretta della sua solitudine e lo consegna alla relazione fondante la sua intera esistenza di credente. La debolezza che caratterizza l'umano è, in fin dei conti, un appello a che l'uomo chieda continuamente aiuto ad un altro che possa sorreggerlo. Il peccato vero, autentico e profondo dell'uomo è fidarsi solo di se stesso e tutto centrare su di sé. Tutte le tentazioni, infatti, che l'uomo subisce possono essere comprese come sviluppo di quella *filautia* che già i padri del deserto avevano denunciato come la madre di tutti i *loghismoï* (il cui significato letterario è "pensieri negativi", perché distorti dal seguire il *logos* a favore di false immagini) o vizi capitali.⁴ La conversione permanente a Dio educa, allora, a far sì che il credente passi dalla fede a Dio, intesa come fiducia nella veridicità delle sue parole, alla fede in Dio, inteso come affidamento ad una relazione che costituisce la propria vita. Come dal tu umano, quindi, prende vita e forma morale di responsabilità l'io, così dall'Altro di Dio, in continua ricerca di ogni uomo, prende vita e forma l'io credente.

Ma cos'è e perché si forma questa *filautia*?

Esiste infatti in ognuno una tendenza egoistica interiore che oppone resistenza al dono di Dio, definita dal Nuovo testamento col termine di «carne» (sàrx: Gv 3,6; 6,63; 8,15; Rm 6,19; 7,5; ecc.), cioè «amore di sé»: una brama perseguita a ogni costo, anche senza gli altri e contro gli altri; una preoccupazione esclusiva per se stessi e per il proprio interesse che induce a considerare il proprio io come misura della realtà e degli altri; in una parola, tutto ciò che si oppone al desiderio profondo di Dio, quello della comunione tra sé e l'umanità e degli uomini tra di loro.⁵

Ciò che dà inizio a tutto il processo che porta alla formazione della *filautia* consiste in una paura che è alla base di ogni altra paura: la paura nascosta della morte. S. Massimo il confessore ritiene, infatti, che «la causa di questa deviazione (delle energie naturali trasformantisi in passioni distruttrici) è la paura nascosta della morte».⁶ Alla base di questa concezione c'è da una parte la memoria di Gen 3 e dall'altra l'interpretazione che S. Massimo dà al rapporto tra creaturalità e morte. Per lui, infatti, la morte non è sopravvenuta allo stato creaturale dell'uomo in forza del primo peccato da questi compiuto, ma per il fatto di essere egli stesso creatura. Si muore, allora, perché si è creature e non perché si è commesso il peccato di origine.⁷ I primi progenitori, Adamo ed Eva, erano perciò angosciati dalla "paura nascosta della morte" e si sono lasciati sedurre dalle parole del serpente antico, perché hanno ritenuto le sue parole più affidabili rispetto a quelle di Dio. Non è, però, questa paura che genera il peccato - è ovvio - ma piuttosto la fiducia posta nelle parole menzognere del serpente in opposizione a quelle veritiere di Dio. Questa fiducia si concretizza nell'atto rapace del prendere il frutto dell'albero del bene e del male, pensando così di poter raggiungere la stessa immortalità di Dio. Ciò che Dio avrebbe dato all'uomo per il dono in Gesù Cristo, e cioè la vita eterna, ora l'uomo pensa di prenderlo stoltamente per rapina, volendo così annullare la distanza posta dal limite dell'essere creatura e per questo diventare come Dio. La rottura di questa relazione con Dio crea nell'uomo un'introflessione verso di sé e i propri presunti bisogni e desideri, secondo una logica che non è più quella iconica, dell'uomo cioè che in forza del suo essere fatto ad immagine e somiglianza di Dio si fa memoria attiva di Dio sulla terra che gestisce in suo nome, ma piuttosto autoreferenziale e caricaturale. L'uomo, infatti, si affida alla mentalità del potere, identificandolo con Dio, ma così non fa altro che trasformare Dio stesso in una orrenda caricatura, che deforma il volto del Dio-amore. Questo crea, inoltre, un disequilibrio nell'uomo stesso, perché *le*

³ F. CONIGLIARO, *Gesù rivela l'amore compassionevole di Dio*, in L. DI MARCO - A. LIPARI - F. CONIGLIARO - C. SCORDATO, *Compassione e tenerezza. Dio nel volto dei cristiani*, Abadir, Bagheria (PA) 2014, 166

⁴ Per uno sguardo neotestamentario sul kerygma cfr. M. NICOLACI, *Il kerygma nel NT e i legami affettivi*, in C. TORCIVIA (ed.), *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 73-111.

⁵ E. BIANCHI, *Una lotta per la vita. Conoscere e combattere i peccati capitali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011, 71.

⁶ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ad Thalassium*, 61, PG 90, 663, citato in O. CLÉMENT, *Alle fonti con i padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commenti*, Città nuova, Roma 1992², 133.

⁷ Si tratta di una concezione teologica minoritaria dei padri orientali, che si sviluppa nella scuola antiochena. Essa è presente anche in Isacco il siro o di Ninive: «Noi non siamo mortali perché pecchiamo, ma poiché siamo mortali, siamo spinti al peccato. Infatti la potenza della libertà, che è posta nel mezzo, fa sì che [essa] sia ad utilità o della vita o della morte» (*Centurie III*, 2, in ISACCO DI NINIVE, *Un umile speranza*, antologia a cura di Sabino Chialà, Qiqajon, Magnano 1999, 79)

"passioni-energie", in sé buone e necessarie, vengono rivolte verso di sé, piuttosto che verso l'esterno. È come se ci si ritrovasse all'interno di un'esplosione di difese immunitarie. E così nascono i vizi capitali.⁸

Come si risolve questa situazione negativa?

La soluzione di tutto ciò è affidata all'intervento redentivo della pasqua di Gesù Cristo e alla conversione personale, messa in atto in forma permanente grazie ai suoi "strumenti operativi", che sono dati dall'accoglienza del kerygma e dalla lotta contro gli idoli.

1.2.1. Kerygma e conversione permanente

⁸ Ho approfondito queste idee nel mio *"Chi è l'uomo, Signore?" Viaggio alla scoperta del cuore*, il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 77-113.

È infatti il kerygma,⁹ che chiama a conversione e non la semplice e autonoma constatazione morale dei propri peccati. Ancora una volta, precede e prevale su tutto il volto di Dio-amore che chiama tutti gli uomini a conversione grazie alla morte e resurrezione di Gesù il Cristo. Ed è questo annuncio pasquale, appunto il kerygma, che ha la forza intrinseca di chiamare a conversione grazie all'uso di un proprio linguaggio performativo. In questo senso, il kerygma è il luogo dove l'annuncio della pasqua di Cristo entra in contatto con le zone più profonde dell'uomo perché possano maturare le condizioni per il primo atto di fede.

Non raramente, nelle diverse fasi della vita che ogni uomo attraversa il tema della non-credenza s'incrocia con quello della morte e del morire, seppur diversamente configurato se vissuto da un credente o da un non-credente. E così la non-credenza si nutre anche delle esperienze di crisi che comportano sia il processo del morire, che accompagna l'intera esistenza dell'uomo, sia il lutto elaborato per le varie esperienze di morte che si attraversano, fisiche e relazionali. Il kerygma interviene, allora, a dialogare con queste situazioni di non-credenza e di morte per suscitare ancora la fede nel Signore Gesù morto-risorto.

A tal proposito, il teologo Giovanni Cesare Pagazzi, commentando un brano della lettera agli Ebrei (2,14-18), così afferma:

Cristo, al momento, non ci libera dalla morte, tant'è che moriamo tutti, ma ci «libera dalla paura della morte» che il diavolo utilizza per tenerci schiavi tutta la vita. La paura della morte sarebbe la pre-occupazione, il pre- di ogni occupazione che potrebbe deformare in peccato e in schiavitù ogni occupazione umana. Il denso testo di Ebrei sottintende una precisa descrizione del peccato. Esso altro non sarebbe che un possibile modo di risolvere la prova: "Domando o prendo?", "Chiedo o pur di non chiedere nego il mio bisogno?", "Mi fido o mi armo?". La prova non può essere risolta decidendo di acconsentire alla paura della morte, che può distorcere l'intera visione del reale [...] Leggendo insieme il testo di Genesi 3,8-10 - che presenta la paura come la prima reazione emotiva dell'umanità peccatrice - ed Ebrei 2,14-15, si schiude la grande polarità con cui le Scritture parlano della paura: all'origine essa è effetto del peccato, ma poi diviene lo sfondo da cui può derivare il peccato [...] "Al momento presente", dicevamo, il Salvatore non libera dalla morte; anche per questo verrà il tempo, ma non adesso. Fin d'ora, tuttavia, Egli dà la possibilità di essere liberati dalla schiavitù del peccato che ne consegue."¹⁰

In questo senso, il kerygma libera l'uomo dalla paura intesa come *humus* favorevole per il dispiegarsi del peccato. E questo è l'effetto verificabile dell'accoglienza dell'opera di salvezza di Cristo. Il kerygma, allora, non consiste solo in un tempo ben determinato e precedente il primo atto di fede, ma anche in una struttura trasversale che attraversa appunto e sorregge l'intera esistenza credente e l'intera pastorale.¹¹ La conversione, allora, è permanente e si nutre dell'apporto insostituibile del kerygma, che dona gioia di vivere all'uomo che vi si accosta e freschezza all'annuncio evangelico.

1.2.2. Il ruolo della lotta spirituale

La lotta spirituale s'inserisce, come lo sviluppo concreto del dinamismo della conversione, che tiene ben in conto sia le dominanti dei peccati sia le resistenze idolatriche.

Prima ancora che si manifestino i peccati nella loro puntualità, esistono tre dominanti o «passioni madri» che nascono nel profondo dell'uomo e condizionano il suo agire. Sulla scorta di alcuni brani scritturistici (Gen 3; Mt 4,1-11; IgV 2,15-16), il priore di Bose, Enzo Bianchi, individua **tre grandi libido: amandi, possidenti, dominandi**.¹⁴ Interessano, con tutta evidenza, le relazioni fondamentali che ogni uomo ha con se stesso, con le cose e con gli altri.

Facendo appello alle potenzialità di volontà e desiderio insite nell'essere umano, infatti, la tentazione ne mette in rilievo il «lato oscuro», e si manifesta come una forza che mira a distorcere in senso egocentrico tutte le sfere relazionali [...] **La libido amandi consiste innanzitutto in quell'impulso che ci spinge a sfuggire la fatica, a vivere seguendo unicamente ciò che provoca in noi sensazioni di piacere. Questa prima libido trova evidentemente una manifestazione privilegiata nella sfera erotica, dove la perversione del desiderio sessuale può giungere a fare del partner un mero oggetto. Lungi dall'essere ridotto a bisogno da soddisfarsi immediatamente, l'eros dovrebbe invece essere traversato dalla dinamica del desiderio: ciò significa**

⁹ Per uno sguardo neotestamentario sul kerygma cfr. M. NICOLACI, *Il kerygma nel NT e i legami affettivi*, in C. TORCIVIA (ed.), *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 73-111.

¹⁰ G.C. PAGAZZI, *Kerygma, non-credenza e legami affettivi*, in C. TORCIVIA (ed.), *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, 116 passim.

¹¹ Per un approfondimento di questo tema, recentemente affrontato da papa Francesco nella esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* ai nn. 160-175, cfr. C. TORCIVIA, *La pastorale kerygmatica per la non-credenza*, in C. TORCIVIA (ed.), *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, 131 -159.

accettare la sfida della differenza e della distanza, restare aperti al rischio dell'incontro con l'altro [...] La libido possidendi è la

seduzione esercitata sull'uomo da quella brama del possesso che fa leva sul fascino perverso dell'avere «tutto e subito»; oggi, in particolare, essa assume il volto di una sfrenata idolatria del denaro [...] La libido dominandi consiste nella ricerca della propria gloria e dell'affermazione di sé a spese degli altri; è quell'inebriante miraggio del potere che induce il singolo a trasformare la propria persona in assoluto.¹²

La lotta contro queste dominanti o «passioni madri» non è uguale alla lotta contro il singolo peccato, anche se molte volte si manifesta all'interno di quest'ultima. Si tratta, infatti, di una lotta che ha a che fare con le scelte fondamentali che ogni uomo vuole imprimere alla propria vita. Ecco perché nelle tre tentazioni che Gesù subisce nel deserto, egli viene sospinto dallo Spirito prima dell'inizio del suo ministero. È come se, quindi, egli dovesse fare i conti con le tre *libido*, prima ancora di ogni predicazione e di ogni attività taumaturgica. Spinto dallo Spirito Santo e davanti alla Parola di Dio, egli è chiamato ad interrogarsi sulla bontà delle sue scelte di vita e del suo essere fedele al Padre. E, come ogni buon ebreo, trova nell'unicità del culto, dell'adorazione di Dio l'orientamento fedele e antidolatratico da dare alla sua vita (cfr. Mt 4,10).

Ma cosa sono gli idoli?

Da una parte si può ritenere che l'idolatria sia il dare consenso alle tre dominanti e quindi pensare che tutti gli uomini, a prescindere dal loro essere credenti o atei, diventino idolatri nel momento in cui appunto aderiscono alle tre «passioni madri»,¹³ dall'altra parte si può ritenere che gli idoli siano le costruzioni del credente a fronte del problema della lontananza di Dio. Luna e l'altra interpretazione - la morale e l'antropologica - possono benissimo camminare insieme. In questa sede, però, è opportuno sviluppare la seconda, perché meno diffusa comunemente.

L'origine del primo idolo, il vitello d'oro, nasce dal fatto che Mosè tarda a tornare dal monte dove ha incontrato Dio e ha ricevuto le tavole della Legge. Gli israeliti non vogliono adorare un altro dio, diverso dal Signore dell'esodo, Dio dei loro padri. Essi, quindi, costruiscono il vitello d'oro perché così, nella struttura plastica di una concreta visibilità da loro creata, possa essere rappresentata una vicinanza di Dio nei loro confronti. Questa storia si sviluppa in varie forme lungo il corso di tutta la storia d'Israele, sulla base delle diverse motivazioni dell'imitazione dei popoli circostanti e delle mode culturali, come ben denunciato dai profeti. Ma cosa hanno di così particolare questi idoli, che "hanno bocca e non parlano, hanno orecchie e non sentono"? Probabilmente e per diverse ragioni, questi idoli sono sentiti come più vicini all'uomo e alle sue diverse esigenze rispetto ad un Dio invisibile ed unico, che chiede il rispetto di queste sue caratteristiche nell'atto unico di adorazione a Lui. Si ha così l'impressione che siano proprio queste due caratteristiche - l'invisibilità e l'unicità - ad entrare in gioco in questa vicenda degli idoli. L'invisibilità è messa in questione, perché proibisce ogni rappresentazione-proiezione di Dio, vietando così ogni possesso della sua trascendenza attuato attraverso la visione, e rinvia alla mediazione della Legge. L'unicità è messa anch'essa in questione, perché impone un'unità d'indirizzo della vita verso Dio, mortificando tutte quelle spinte centrifughe che pure danno parziali soddisfazioni alle plurali esigenze degli uomini. All'uomo credente nel vero Dio è, allora, chiesto di non vedere, ma ascoltare, e di essere uno, senza disperdersi. Il progetto è chiaro.

È, allora, nella feconda tensione permanente tra kerygma e lotta spirituale che si sviluppa tutta la vita cristiana.

1.3. Crescere mediante le tentazioni

E tuttavia, malgrado ogni doveroso sforzo legato sia all'accoglienza del kerygma, e quindi all'assunzione della mentalità pasquale e delle energie della resurrezione, sia all'impegnativo combattimento della lotta spirituale, l'uomo si ritrova sovente al punto tragico di dovere ammettere il proprio fallimento. Sembra che la struttura di debolezza, di cui è impastato, prevalga alla fine su tutto il resto, malgrado il fervore e l'entusiasmo sia dei propositi sia degli impegni assunti.

Su questa problematica il compianto abate trappista André Louf ha scritto pagine molto importanti, che raccolgono stimoli dalla sapienza biblica e dalla tradizione spirituale monastica.

Fino a quando ci opponiamo in mille modi alla nostra debolezza, la potenza di Dio non può agire in noi. Naturalmente possiamo fare qualche sforzo per correggere un po' la nostra debolezza, ma in realtà non serve a nulla: la meraviglia della potenza di Dio e la meraviglia della nostra conversione restano al di fuori della nostra portata. Cerchiamo di risolvere i nostri problemi con un misto di buona volontà e di generosità, facciamo del nostro meglio per condurre una vita virtuosa e giusta, ci appoggiamo su buoni propositi e sulle nostre energie naturali, tentiamo di farcela a partire dalla nostra lealtà e generosità... Tutto questo dura per un po', finché non

¹² *Ibidem*, 82-85, passim.

¹³ Così ancora Enzo Bianchi, in *ibidem*, 86-87.

rischiamo la disfatta e arriviamo al bordo del precipizio. Grazie a Dio! Altrimenti non avremmo potuto convertirci e saremmo rimasti al servizio delle nostre illusioni e dei nostri idoli, ignorando l'autentica fede, per quanto possa essere piccola ... come un granello di senape [...] La grazia non viene a innestarsi sulla nostra forza o sulla nostra virtù, ma unicamente sulla nostra debolezza. Allora basta ampiamente, e noi siamo forti solo quando la nostra debolezza ci diventa evidente: è il luogo benedetto in cui la grazia di Gesù può sorprenderci e invaderci.¹⁴

Nella dinamica spirituale è importante assumere questa "ascesi di debolezza", in cui, accettando di saper vivere la nostra fede e il nostro abbandono in Dio nella debolezza, smascheriamo i progetti idolatrici di autosalvezza che in genere si nascondono nelle soluzioni che hanno a che fare con la forza. Louf sa bene che quello che egli afferma non è immediatamente evidente nella vita spirituale di molti cristiani, che preferiscono piuttosto fuggire da una debolezza che li mette a disagio. O addirittura negarla, pensando che il cammino di santità debba evidentemente prendere strade opposte rispetto alla debolezza-peccato. Oggi, però, sempre più cristiani, probabilmente in questo aiutati dai cammini psico-terapeutici, si orientano ad accettare la propria debolezza e a saperla gestire e si accorgono così che

la santità non si trova all'opposto bensì al cuore stesso della tentazione, non ci aspetta al di là della nostra debolezza ma al suo interno. Sfuggire alla debolezza significherebbe sfuggire alla potenza di Dio che è all'opera solo in essa. Dobbiamo dunque imparare a dimorare nella nostra debolezza, ma armati di una fede profonda, accettare di essere esposti alla nostra debolezza e nello stesso tempo abbandonati alla misericordia di Dio. Solo nella nostra debolezza siamo vulnerabili all'amore di Dio e alla sua potenza. Dimorare nella tentazione e nella debolezza: ecco l'unica via per entrare in contatto con la grazia e per diventare un miracolo della misericordia di Dio.¹⁵

1.4. Il perdono frutto della conversione dell'offeso

Esito positivo di questo lungo e complesso cammino che cerca di tenere insieme la debolezza costitutiva dell'uomo con la lotta spirituale e con l'appello kerygmatico alla conversione del cuore è la capacità di perdonare da parte dell'offeso. È l'offeso che deve compiere un cammino di conversione personale che gli permetta di passare dalla schiavitù dalla propria ira e dal proprio risentimento alla libertà di se stesso. Sembra strano parlare di questo, quando invece bisognerebbe parlare, in forza di una certa concezione della giustizia, di non dimenticare, di risarcire, di pagare il prezzo della propria colpa. Si è già detto - e qui lo si conferma - che il perdono postula sia il non-dimenticare sia il risarcire. Quello che risulta, invece, antitetico è il pagare il prezzo o la pena.

Un prezzo o una pena che paga già lo stesso offeso, quando rimane irretito nella logica dell'ira-rancore. Vi è, a tal proposito, una splendida pagina, scritta da Virgil Elizondo quasi trentanni fa, che in maniera estremamente plastica ci rende presente questa situazione imbarazzante per l'offeso.

Il più grande danno di un'offesa - spesso maggiore dell'offesa stessa - è che essa mi distrugge la libertà di essere me stesso, poiché mi trovo involontariamente dominato dall'ira che permea tutto il mio essere e che è destinata ad avere un'influenza inconsapevole ma molto potente nella mia vita. Divento irritabile e aggressivo, difficile da trattare e persino cattivo. Non mi riconosco più. Incomincio persino ad odiarmi [...] Odio l'offensore per quello che mi ha fatto, ma proprio in questo odio per l'altro, io permetto a costui di diventare il signore e il padrone della mia vita [...] L'estrema dimensione peccaminosa del peccato stesso, e la sua tragedia più grande, è che esso trasforma la vittima in peccatore. L'offeso sente nel più profondo del suo essere il bisogno di ripagare con la stessa moneta. Sembra che il danno fatto dal peccato possa essere ripagato soltanto peccando contro colui che ha peccato, con l'unica differenza che l'azione intrapresa contro l'offensore appare necessaria secondo le esigenze della giustizia [...] Così, non c'è stato solo uno che ha peccato, ma la reazione ha trasformato anche la vittima in peccatore.¹⁶

Diventa, a questo punto necessario il cammino di conversione che l'offeso deve compiere su di sé, lasciandosi aiutare da chi gli è vicino e da Dio. All'interno di questo cammino, come sostiene Enzo Bianchi:

non si deve attendere che l'offensore faccia il primo passo né che riconosca il proprio torto o arrivi a chiedere il perdono. Se davvero si è giunti a essere capaci di perdono, non si cerca che sia ristabilita la giustizia, perché il perdonare non è azione di giustizia ma di misericordia. Occorre comprendere che sono il

¹⁴ A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, 54-55.56.

¹⁵ *Ibidem*, SI.

¹⁶ V. ELIZONDO, *PERDONO, MA NON DIMENTICO*, IN «CONCILIUM» XXII(1986)2, 95-96 PASSIM

perdono e la misericordia a causare la conversione e non la conversione a meritarsi. Questo è scandaloso, sembra incomprensibile e insostenibile, ma sia nella tradizione cristiana sia in quella buddhista il perdono nasce dalla compassione ed è un dono gratuito che non pretende la risposta dell'altro e perciò nega ogni necessità di reciprocità. Sì, bisogna giungere a pensare che è la conversione di chi ha subito l'offesa che previene il cambiamento dell'offensore e gli permette di correggersi. Nello stesso tempo, l'amore e la misericordia sono sempre indirizzati a una libertà che può rifiutarli. Si impongono dunque parole e atti che portino l'offensore a sentirsi accolto, perdonato, amato più di quando non aveva ancora perpetrato l'offesa. Altrimenti come l'offensore potrebbe sentirsi perdonato, se si vede trattato male, allontanato o anche solo schivato?¹⁷

¹⁷ E. BIANCHI, *Dono e perdono. Per un'etica della compassione*, Einaudi, Torino 2014, 45-46.

LE DINAMICHE DEL PERDONO

Risulta ora importante renderci conto di quali siano le dinamiche che attraversano la relazione offensore e offeso nella prospettiva del perdono. Bisogna pertanto attingere a quanto è studiato dalla psicologia.

Solo recentemente questa si occupa del tema del perdono. Essa individua tre tipologie di perdono: interpersonale, intrapersonale o di sé e d'intergruppi. Questo capitolo affronterà alcuni temi inerenti il perdono interpersonale con un'attenzione al perdono di sé.

2.1. Gli pseudo-perdoni

È importante, innanzitutto, prendere consapevolezza di alcuni atteggiamenti che, pur comunemente intesi come perdoni, sono in realtà pseudo-perdoni, da cui dovere diffidare. Si può quindi verificare che si sia anche convinti di aver perdonato e tuttavia quello è stato solo uno pseudo-perdono. Si da qui, a livello orientativo, un elenco essenziale di questi pseudo-perdoni:

- a. il mettermi una pietra sopra,*
- b. il mostrarsi distaccati/indifferenti,*
- c. il perdono istantaneo,*
- d. lo scusare o il giustificare il male compiuto,*
- e. la negazione delle reazioni negative,*
- f. il perdono sotto condizione,*
- g. il perdono come dimostrazione di superiorità morale,*
- h. il perdono come mezzo per raggiungere il proprio benessere.*

Come ben si comprende, questi comportamenti sono pseudoperdoni poiché contraddicono le seguenti caratteristiche fondamentali del perdono:

- a. la memoria, che prevede la necessità di vivere e oltrepassare i sentimenti negativi della rabbia, della paura e del rancore, del rifiuto, dell'evitamento dell'offensore;*
- b. la gratuità, che ovviamente non pone mai condizioni all'offensore, perché la libertà dell'altro rimanga sempre intatta;*
- c. il senso autentico della relazione, che implica un rapporto reciproco paritario dei partner, in cui le esigenze del sé sono sempre misurate dai ruoli e dalle dinamiche della stessa relazione.*

2.2. Il processo del perdono

Per perdonare ci vuole tempo. Il perdono dato subito è un falso perdono e denota mancanza di autenticità.¹⁸ D'altra parte è stato dimostrato che, se dovesse passare molto tempo dall'offesa ricevuta, questo tempo sarebbe un vero ostacolo al ben realizzarsi del processo del perdono.¹⁹ La giusta misura della lunghezza del tempo è, allora, fondamentale per permettere a chi ha subito un torto di poter elaborare un determinato processo in cui si rivede la propria storia passata, correggendone alcuni significati e assumendone nuovi.

Tutto ciò richiede la capacità di perdere [...] una parte di sé e della propria immagine e di cambiare l'immagine interiore dell'altro. Perdonare richiede un lavoro di modifica e di ricostruzione della memoria e delle possibilità proprie e intersoggettive per essere nella storia con modalità rinnovata [...] Per perdonare, inoltre, è necessario sviluppare una comprensione, almeno parziale, dei motivi di chi ci ha ferito, ma anche di se stessi, ovvero delle dimensioni e delle caratteristiche della propria ferita e della relazione con chi ci ha feriti. Durante questo processo non è chiaro che cosa sia accaduto realmente [...] A volte bisogna arrivare al perdono passando attraverso l'intrico dei sentimenti e gli ostacoli dell'incomprensione. Molte volte, inoltre, dopo aver perdonato, rimane un po' di rabbia; non

si può, infatti, cancellare il passato, ma solo guarire la sofferenza che esso ha causato [...] Tuttavia è possibile provare rabbia senza odio.

In alcune prassi terapeutiche si rivela, a tal proposito, una maggiore difficoltà ad accettare ciò soprattutto da parte di coppie cristiane. Anche, infatti, nei casi più gravi, quali i tradimenti dei partner, c'è la

tendenza, da parte del coniuge che ha tradito, di chiedere ed aspettarsi subito il perdono dell'altro coniuge. Quest'ultimo, d'altro canto, qualora non riesca a dare prontamente il perdono al coniuge, si sente in colpa nei confronti del dovere morale cristiano di perdonare, molte volte legato alla pratica del sacramento della riconciliazione ("come faccio a ricevere la comunione, se non ho perdonato?"). Il fattore tempo è anche in questo caso decisivo. Non si tratta infatti di negare l'assolutezza morale del perdono, ma di porla come orizzonte cui dovere arrivare nel giusto tempo. Sul tema del perdono all'interno della coppia, il ben noto psicanalista Massimo Recalcati ha scritto un recente libro. *Egli riconosce che «perdonare l'impossibile e verificare l'impossibilità di perdonare l'impossibile sono due modi egualmente dignitosi di tener fede all'assoluto dell'amore, di non accontentarsi della sua degradazione ordinaria a una amministrazione della vita senza desiderio. La differenza è che solo il lavoro del perdono può rinnovare il tempo e generare una gioia nuova. Esso non dissolve tutto quello che è stato, ma lo rilancia in avanti, lo rende possibile in una forma nuova. Diversamente il rifiuto del perdono decreta la fine assumendo sino in fondo le conseguenze dello spergiuro. L'amante resta fedele al suo amore com'era prima del tradimento ed è per questa fedeltà che non è disposto a perdonare [...] Vedo una grandezza nel rifiutare il perdono per amore come la vedo nel lavoro del perdono che consente di perdonare l'imperdonabile»* (M. RECALCATI, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014, 94).

A parità di condizioni, e, contrariamente a quanto intuitivamente si potrebbe pensare, risulta infatti più facile perdonare un'offesa recentemente subita che una sofferta in un remoto passato» (F. G. PALEARI - S. PELUCCHI, *La ricerca psicosociale sul perdono interpersonale tra un passato recente e possibili sviluppi futuri*, in B. BARCACCIA - F. MANCINI (a cura di). *Teoria e clinica del perdono*, 24-25).

Sono quattro le tappe²⁰ che bisogna attraversare per chi si è già deciso sulla bontà della convenienza morale ed esistenziale del perdono, per chi ha fatto l'opzione fondamentale di essere perdonato e perdonare²¹ come stile ordinario della sua vita:

- a. *richiamare alla mente l'offesa subita senza rimuovere i diversi sentimenti negativi (rabbia, odio, vendetta, paura...) che accompagnano questa memoria, anzi facendoli parlare per capire cosa essi vogliano dire alla persona che li prova;*

²⁰ Cfr. *ibidem*, 111-115. In effetti, in uno studio molto ben documentato si sostiene che siano cinque le tappe del «perdono, inteso come processo di adattamento (co- ping) a un'offesa» (F. G. PALEARI - S. PELUCCHI, *La ricerca psicosociale sul perdono interpersonale*, 23). Nell'elencazione di queste cinque tappe la decisione di perdonare è inserita nella quarta quasi come il risultato di un disagio in ordine alla scelta di non perdonare, verificatosi nelle prime tappe. Se certamente questi studi rappresentano moltissime dinamiche che, dal punto di vista empirico, occorrono nel processo del perdono, si deve però notare che il perdono non può essere dato come frutto di un disagio intrapsichico e di una convenienza in ordine al proprio benessere personale.

²¹ Non sembra strano l'accostamento tra essere perdonato e perdonare, perché si tratta di due facce della stessa medaglia e come ci sono difficoltà a perdonare così ci sono altrettanti o maggiori difficoltà ad essere perdonati. Per una bella e breve riflessione su questo tema cfr. M. HUBAUT, *Il perdono. Dimensioni umane e spirituali*, EDB, Bologna 2013, 40-43.

- b. empatizzare, a diversi livelli, con la persona che ha offeso in modo di capire sia il punto di vista del pensiero e delle emozioni dell'offensore sia, in ultimo grado, per provare compassione;²²**
- c. offrire il dono gratuito del perdono senza alcun atteggiamento di superiorità, ma con molta umiltà, facendo memoria di tutte quelle volte in cui si è stati perdonati e in cui ci si è sentiti rinnovati in forza di questo stesso perdono;**
- d. consolidare il perdono, evitando di ridurlo ad un atteggiamento emozionale privato, ma facendo sì che sia accompagnato da gesti simbolici, da comunicazione a terzi e da pratiche di non-giudizio nei confronti dell'offensore.**

Sono stati ancora riscontrati effetti positivi a fronte della pratica del perdono. Si verifica, infatti, che il soggetto perdonante acquisisca un maggiore benessere sia fisico sia psicologico. Non solo, è evidente che le relazioni stesse beneficino del perdono e si irrobustiscano. Bisogna però stare attenti a non considerare il perdono come una panacea per ogni offesa, ma piuttosto una risposta che si rivela adattiva per la vittima e le relazioni in cui è implicata in certe circostanze e non in altre. Perdonare all'interno di un rapporto non consolidato, in cui le offese sono ricorrenti e/o particolarmente gravi, può rivelarsi rischioso per la vittima [...] Perdonare più di quanto si venga perdonati è deleterio, poiché presumibilmente si esperiscono dei vissuti emotivi negativi, quali il risentimento e la rabbia, che acquiscono l'insoddisfazione e lo stress personale; è però parimenti dannoso anche essere perdonati più di quanto si perdoni in quanto presumibilmente questa esperienza induce a provare un senso di indebitamento, di colpa e di incompetenza che mina il proprio benessere e quello della relazione in cui si è coinvolti.²⁸

2.3. Il perdono di sé

Infine, all'interno di questa logica del perdono, è possibile e doveroso pensare al perdono di sé non come un artificio (cfr. Hannah Arendt) e neanche come un sinonimo di un ritrovato benessere personale, ma piuttosto come una sorta di auto-accettazione, in cui il perdono «produce una riduzione dei sentimenti di colpa e di vergogna e nuove energie positive da investire sul proprio sé, attraverso un ritrovato gusto di prendersi cura in modo benevolo di se stessi in una ritrovata capacità d'intimità con la propria persona».²³ A differenza di quanto detto prima sulla differenza tra perdono e riconciliazione, nel senso della necessità del perdono per arrivare alla riconciliazione ma altresì del fatto che il perdono non impone di per sé la riconciliazione specialmente in situazioni di offese gravi di cui è possibile la reiterazione, per quanto riguarda il perdono di sé bisogna teorizzare la necessità dello stretto legame tra questo perdono e la riconciliazione non tanto con il comportamento negativo avuto, ma soprattutto con «l'immagine negativa di sé derivante dall'essere responsabili di un'offesa».²⁴

Se vogliamo avviare il processo del perdono, infatti, dobbiamo cominciare a liberare noi stessi, perdonarci di essere così poco capaci di perdonare. Perdonarci i nostri stessi limiti, liberarci dai sentimenti di disistima e di odio per noi stessi [...] Non è facile accettare i nostri limiti, accettare di non essere perfetti (nella tradizione cristiana, questo si chiama umiltà!) [...] Tutti noi dobbiamo perdonarci di non essere l'uomo o la donna che sognavamo, di avere limiti in questo o in quel campo, d'aver fallito sul piano lavorativo o sentimentale [...] in parole povere, dobbiamo perdonarci di essere uomini e non dei.²⁵

Dal punto di vista morale è come se qui si prendesse contatto con l'esperienza della cattiveria che ogni uomo e ogni donna matura dentro di sé, dentro il proprio cuore, come dice Gesù. La riflessione teologica ci dice che a questa profondità il perdono di sé è possibile, ma parziale. Per due motivi. Il primo è legato ad una sorta di permanenza del male nel cuore dell'uomo che, se da un lato non rende mai cattivo l'uomo, in quanto fatto ad immagine e somiglianza di Dio, dall'altro però lo convince sul fatto che debba sempre

²² «In particolare le ricerche hanno dimostrato che la capacità della vittima di sperimentare sentimenti empatici verso il proprio offensore, cioè di provarne compassione, cogliendone i pensieri ed emozioni attraverso una rilettura dell'accaduto, rende più probabile la concessione del perdono [...] Infatti, maggiore è l'empatia emotiva della vittima, più questa riferisce, almeno temporaneamente, livelli di perdono elevati [...],

²³ A. CECCARELLI, *Il processo del perdono*, 116.

²⁴ F. G. PALEARI - S. PELUCCHI, *La ricerca psicosociale sul perdono interpersonale*, 19.

²⁵ M. HUBAUT, *IL PERDONO*, 37-38 PASSIM.

fare i conti con se stesso con questa zona interiore negativa, che sarà tolta solo alla fine (cfr. parabola della zizzania). Il secondo motivo è legato al soggetto che può togliere il male fino in fondo. La rivelazione cristiana attribuisce questa azione solo a Cristo.

Tutto il lavoro psicologico compiuto per arrivare fin qui cede il passo all'umile domanda della grazia del perdono, all'attesa serena di un perdono che non viene da se stessi ma da un altro. Devo lasciarmi amare fin nella mia intimità e devo chiedere a Cristo di perdonare la mia incapacità a perdonare da solo. Devo essere pronto a ricevere l'azione misteriosa dello Spirito di Dio, che soffiava quando e dove vuole. Il perdono non dipende più dunque né dalla sensibilità, né dalla emotività, ma nasce nel profondo del nostro cuore animato dallo Spirito.²⁶

²⁶ *IBIDEM*, 42.