

AMBIVALENZA DELLA COLPA

François Euvé S.I.

Il cristianesimo a volte viene accusato di essere una religione che in fondo si oppone alla vita. Situando la salvezza in un inaccessibile «aldilà», inviterebbe ad abbandonare questo mondo, il mondo concreto, la vita reale, in favore di un mondo idealizzato, il «cielo» piuttosto che la «terra». Di conseguenza, e nonostante affermazioni in senso contrario, il cristianesimo disprezzerebbe il corpo, favorirebbe un'ascetica morbosa, valorizzerebbe la sofferenza. Esso alimenterebbe un perpetuo senso di colpa, che, ricordando all'uomo la sua condizione di peccatore, lo manterrebbe nella dipendenza da una divinità onnipotente. Nella colpa ci sarebbe una sorta di debolezza, di pusillanimità, una resa dinanzi alla chiamata della vita. Per Nietzsche «sentirsi colpevole è rifiutare la vita»¹.

Un sentimento in regresso

La vita, al contrario, non è forse espansione, autonomia, libertà? L'umanità non si sforza forse da secoli di liberarsi dai determinismi naturali, dalla paura delle forze oscure che la tenevano in schiavitù? La conoscenza scientifica della natura, e poi dell'essere umano, consente di dominare queste forze, aiutando l'umanità «illuminata» a uscire dall'infanzia per entrare nella maturità dell'età adulta. Non esiste un male invincibile, fuori della portata dell'azione umana. L'infelicità che colpisce l'umanità non è la conseguenza di una colpa anteriore, di un passato peccaminoso, di cui saremmo per sempre colpevoli.

Se esistono ancora colpevoli che la giustizia si sforza di condannare, noi pensiamo che siano vittime di situazioni ingiuste, di trattamenti crudeli o di un'educazione difettosa, piuttosto che persone interamente responsabili dei loro atti. Il nostro tempo è più pronto ad avere compassione per le vittime che a punire i colpevoli (anche se le cose si possono presto capovolgere, se si diffonde un senso collettivo di insicurezza). Un tale commette atti di pedofilia perché nell'infanzia è stato lui stesso vittima di abusi. L'atto delittuoso è reale, ma il motivo deve essere cercato più in un gioco complesso di cause che nella sola volontà perversa della persona.

Altri elementi contribuiscono all'attuale regresso del senso di colpa (a meno che non lo aggravino). Il futuro è diventato molto più incerto, meno prevedibile. Il fallimento delle grandi utopie ha provocato quello della speranza di una trasformazione profonda dell'ordine ingiusto del mondo. Peggio ancora, incominciamo ad accorgerci che i sistemi adottati per migliorare la vita, derivati dal progresso scientifico e tecnico, anche quelli più «neutri» ideologicamente (a differenza di quelle utopie), alla fine si rivoltano contro l'umanità. Mentre pensavamo di dominare il corso degli avvenimenti e di prevedere in anticipo le tappe del progresso dell'umanità verso un avvenire migliore, siamo frastornati davanti a ciò che accade, come se una fatalità perversa guidasse il nostro destino. Piuttosto che il progresso, è in agguato la catastrofe.

Ne siamo veramente responsabili? Certamente sono azioni umane quelle che mettono in pericolo il benessere dell'umanità. Ma queste azioni sono così collegate fra loro, e le reti di dipendenza sono così intricate, che è quasi impossibile isolare responsabilità individuali. Se gli esperti sono concordi nel pensare che il surriscaldamento climatico sia di origine umana, chi può sentirsi veramente colpevole? È sempre possibile denunciare questa o quella istanza, individui, governi, grandi gruppi industriali, ma la complessità dei sistemi messi in atto, il numero troppo grande di parametri fanno sì che argomenti contrari possano essere richiamati con altrettanta verosimiglianza. Una colpa collettiva diluisce la responsabilità individuale. Inoltre, è sempre possibile pensare che esista una concomitanza di cause che proviene da uno sviluppo fatale più che da un gioco di responsabilità. Oppure la colpa è così evidente che paralizza ogni iniziativa. Sia la mancanza sia l'eccesso di colpa conducono all'inerzia.

Davanti a questo destino inquietante, in buona parte ancora sconosciuto, non è forse più ragionevole promuovere la spontaneità della «vita», qui e ora, piuttosto che pensare a grandi trasformazioni che comporterebbero sacrifici presenti in vista di un beneficio futuro, lontano e incerto? Il cristianesimo,

¹ J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, Paris, Puf, 1977, 13.

collocando la salvezza in un orizzonte «escatologico», non impedirebbe forse di approfittare pienamente della vita presente? Perché rimandare a domani quello che è possibile ottenere oggi?

Da un lato, il riferimento alla legge è diventato problematico dall'altro, le conseguenze dei nostri atti sono diventate troppo complicate da valutare. Il senso di colpa non è forse diventato un fardello ingombrante, inutile, che impedisce di vivere intensamente il momento presente?

Quale visione dell'uomo?

Il cristianesimo attuale ha preso in considerazione la critica del senso di colpa. È diventato più accogliente verso le persone. La sua antropologia è diventata più positiva che nei secoli passati. La nozione di peccato è in regresso. Alla «pastorale della paura», che segnava le mentalità, si è sostituita una pastorale della misericordia. Si è opportunamente ricordato che, secondo i racconti evangelici, Gesù si mostra particolarmente accogliente verso le vittime, e meno pronto dei suoi avversari ad accusare. In questi racconti il perdono prevale ampiamente sul giudizio.

Riguardo alla colpa, il cristianesimo segna infatti un completo capovolgimento, come sottolineava Joseph Ratzinger: «Quasi tutte le religioni ruotano intorno al problema dell'espiazione; esse nascono dalla consapevolezza che l'uomo ha di essere in colpa davanti a Dio, e denotano il tentativo di porre fine a questo senso di colpa, cancellando il peccato con opere di espiazione che si offrono a Dio»². Al contrario, il culto cristiano è azione di grazie; parte dal riconoscimento del dono ricevuto, prima di essere un'opera particolare, umana, offerta a Dio. Il Vangelo mostra che non sono tanto i peccatori che vanno verso il Salvatore per sapere che cosa devono fare per superare il male che commettono, quanto è il Salvatore che si avvicina ad essi per dire loro che Dio ha già perdonato, prima ancora di ogni azione umana compiuta in tal senso?³

Detto questo, bisogna riconoscere che la pratica effettiva non ha corrisposto sempre a questo programma generoso. Alla pastorale della paura corrispondeva un'antropologia di tipo «giansenista», che ha influito a lungo sulle mentalità, sebbene sia stata fermamente condannata sul piano teologico. Bisognerebbe interrogarsi sul successo paradossale di questa dottrina, il cui rigorismo morale invece dovrebbe avere un effetto scoraggiante. Un motivo deriva forse non dalla sua morale, ma dal suo sistema di rappresentazione, uno dei cui tratti impressionanti è quello di essere profondamente razionale. In una forma senza dubbio estrema, il giansenismo corrisponderebbe a una tendenza profonda – caratteristica del pensiero occidentale, a partire dall'antichità greca – ad affermare la superiorità dello spirito sul corpo, della ragione sull'affettività, dell'elemento mentale su quello fisico. Il giansenismo sarebbe, come altre dottrine equivalenti, una scuola di dominio di sé, che protegge la persona da ciò che sfugge al suo controllo. Il sistema morale che si sviluppa di conseguenza può sembrare pesante nel suo rigore; ha il merito di segnalare completamente lo spazio dell'azione. Abbiamo qui un'immagine del mondo semplice e chiara, di cui si comprende la forza di seduzione. I sistemi binari sono più operativi di quelli che tengono conto della complessità irriducibile delle cose.

Sotto molti aspetti il giansenismo corrisponde alla mentalità moderna dell'uomo di azione, sempre teso verso un fine, eternamente insoddisfatto dei risultati ottenuti, colpevole di non aver fatto di più. Il senso di colpa impedisce di godere la vita qui e ora, ma alimenta il forte desiderio di un avvenire diverso.

Ciò mostra quanto questo senso di colpa sia una realtà ambivalente. Esso è anzitutto presente nelle nostre vite «come un meccanismo spontaneo, individuale, su cui il soggetto non ha alcuna presa»⁴. Volendo farne a meno, si corre il rischio di una forma di idealizzazione che pretenderebbe di chiarire completamente la complessità dell'anima. Una volta riconosciuto, esso deve essere valutato. C'è un senso di colpa «cattivo», che impedisce di vivere; ma ci può essere anche un senso di colpa «buono» quando, attirando l'attenzione sulla responsabilità, esso favorisce l'emergere di una libertà autentica. A sua volta, questo senso di colpa «buono» deve rispondere alle domande: come si esercita questa libertà? A vantaggio di chi?

² J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours, Mame, 1969, 198.

³ Cfr J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 77.

⁴ L. Basset, *Culpabilité, paralysie du coeur*, Genève, Labor et fides, 2003, 53.

Dalla libertà alla coscienza

Il cristianesimo non ha inventato il senso di colpa, che è dato antropologico fondamentale⁵. Lo ha invece trasformato. Un contributo biblico largamente riconosciuto è di avere valorizzato la responsabilità della persona.

È sorprendente constatare l'importanza che l'antropologia dei primi secoli cristiani attribuisce alla nozione di libertà. Questa non è ignorata dal pensiero antico, che però resta principalmente «cosmologico». L'uomo appartiene a un cosmo, e deve sforzarsi di vivere in armonia con esso. Parimenti, l'obbedienza alle leggi civili è una componente fondamentale della vita buona. Possono sorgere conflitti tra queste leggi e la coscienza individuale, come nel caso emblematico di Antigone, ma la conclusione di tali conflitti è sempre tragica.

Per il pensiero cristiano, che si colloca nell'eredità biblica, il mondo è sorto dalla volontà creatrice di un Dio personale. Dio, in quanto essere personale, è libero, dotato di volontà, all'origine di tutto ciò che esiste. Ormai nessuna fatalità incombe sul destino del mondo, poiché Dio è il signore della storia. L'agire cristiano non dipende più dagli «elementi del mondo». Il destino della persona umana, creata a immagine di Dio, non è scritto nelle stelle.

La teologia cristiana distingue chiaramente la persona umana dal resto della natura. La sua libertà non strappata alla divinità, come nel mito di Prometeo, non è conquistata tragicamente, ma è «originale»⁶. Pertanto si può rilevare una trasformazione dell'ordine delle cose; non c'è più, nell'ordine del creato, una «natura» permanente, intoccabile.

A questo punto, sottolineare la libertà della persona significa attribuirle una grande responsabilità. L'uomo è responsabile delle sue azioni. Giustino, per indurre il suo interlocutore pagano a riconoscere la libertà della persona umana, ricorre a questo argomento: «Vediamo infatti che un medesimo uomo passa da un comportamento a quello opposto. Se fosse stabilito che egli sia o cattivo o buono, non sarebbe mai soggetto a comportamenti contrapposti, né muterebbe più volte. Non ci sarebbero né i buoni né i cattivi, poiché si dimostrerebbe che il destino è la causa sia del bene sia del male, e che esso perciò è contraddittorio in se stesso»⁷. Se il comportamento di un uomo cambia, vuol dire che non dipende da un destino necessario.

Alla nozione di libertà è strettamente legata quella di coscienza morale. Soprattutto i «padri del deserto», monaci del IV secolo, nella loro vita eremitica meditano sui moti interiori dell'anima e sviluppano i primi esami di coscienza. È vero che lo sforzo costante verso la perfezione morale conduce a essere attenti alle mancanze e ai difetti più che alle buone qualità. L'elenco delle colpe è di una precisione impressionante. Una riflessione feconda si sviluppa intorno ai peccati detti «capitali», perché sono alla testa (*caput*) o alla radice di tutti i peccati effettivi. Sono tendenze interne alla personalità che, secondo le circostanze, spingono l'azione nell'una o nell'altra direzione⁸.

La tradizione monastica avrà in seguito una lunga e ricca eredità. Tra gli eredi dei padri del deserto ci sono i monaci irlandesi che, a partire dall'VIII secolo, elaborano un sistema di confessione personale dei peccati secondo una precisa catalogazione. Esaminare attentamente la propria coscienza non è più esclusiva di asceti monaci, ma diventa (o dovrebbe diventare) la pratica quotidiana di ogni buon cristiano. Questa pratica può essere paralizzante, se il senso di colpa soffoca la coscienza; ma può essere anche operativa, se aiuta a scoprire i difetti ricorrenti.

Ambiguità del giudizio

La responsabilità conduce a formulare un giudizio. Sapersi decidere è essenziale a ogni vita umana che si forma secondo atti effettivamente compiuti. In questo si manifesta la libertà che costruisce la persona:

⁵ «Dio non è necessario per creare il senso di colpa, né per punire. Bastano i nostri simili, aiutati da noi stessi» (A. Camus, *La chute*, Paris, Gallimard, 1972, 116).

⁶ A. Gesché, *Dieu pour penser. VII. Le sens*, Paris, Cerf, 2003, 21.

⁷ GIUSTINO, S., *I Apologia*, XLIII, 5-6.

⁸ Cfr F. EUVÉ, *Crainte et tremblement*, Paris, Seuil, 2010, 92-106.

«Il vero atto libero di un uomo è quello con il quale egli si sceglie»⁹. L'agire comporta una scelta da fare tra diverse alternative, che spesso si possono ridurre a due. È importante non rimanere nell'indecisione, come dice il Vangelo: «Sia invece il vostro parlare: "Sì, sì", "No, no"» (Mt 5,37). Prendere posizione vuol dire uscire dal vago, dove tutto si equivale. Vuol dire abbandonare l'indecisione, l'atteggiamento - forse più comodo, ma alla fine insoddisfacente – dello spettatore che non si impegna. Vuol dire attribuire una dimensione propriamente storica al tempo: c'è ormai un prima e un dopo del momento della decisione.

Il giudizio è necessario, ma non è mai sicuro di essere nella verità. Il suo carattere binario deve attirare l'attenzione su questo punto. Esso dà l'impressione che le situazioni si riducano all'alternativa del sì e del no. La logica è operativa (è una logica di azione), ma disprezza la complessità del reale. Lo spettatore che non si impegna può essere giustamente più sensibile dell'«uomo di azione» a questa complessità, al troppo grande numero di parametri di cui tener conto prima di voler «decidere». Questa riserva è legittima; è problematica, se conduce a non impegnarsi nell'azione, ma ha la sua motivazione.

Il problema si pone quando l'agire incontra i propri limiti. L'uomo di azione è dominato da un sentimento di onnipotenza. Abbiamo visto che il cristianesimo sembra incoraggiare questo sentimento, quando presenta l'uomo come creato a immagine di un Creatore libero e onnipotente, invitato a «soggiogare» e a «dominare» le altre creature (cfr Gen 1,28).

Ogni azione reale prima o poi si scontra con dei limiti, che possono essere esterni (resistenza di ciò che è l'oggetto dell'azione) o interni (debolezza, malattia) e che fanno provare una certa impotenza. L'esperienza dei limiti può far prendere coscienza dell'ambivalenza della potenza, che a volte si esercita a danno di altri, senza che ce se ne renda sempre conto. Enunciare una legge che limita il campo di azione protegge il debole dalle intemperanze del forte. È il senso di diversi comandamenti biblici, che si possono ridurre a questo: «Non desiderare la roba d'altri». La proibizione è una componente fondamentale del cammino educativo, per far capire al bambino che non è solo al mondo.

Il senso di colpa deriva dalla trasgressione di questi limiti. Compiere un atto proibito fa sentire colpevoli. Ora, c'è forse un accesso all'umanità che non comporti anche un superamento di limiti, una forma di trasgressione? Un tale elemento si trova all'inizio del cristianesimo, nel rapporto dei cristiani con la legge ebraica. Gli Atti degli Apostoli narrano che Pietro ebbe una visione che lo invitava a mangiare animali considerati impuri secondo questa legge (cfr At 10). Come osare trasgredire un comandamento divino così fondamentale? Ma Pietro si rende conto che l'obbedienza a questa legge gli impedisce di entrare in relazione con i «pagani», che potrebbero beneficiare anch'essi della buona notizia della salvezza.

Dalla persona alla relazione

Il problema della colpa non può rimanere chiuso in una prospettiva individuale, che tenda ad assicurarsi la propria salvezza con la padronanza del proprio destino. «Ogni ideale teso verso una perfezione e un assoluto-in-sé si oppone al relazionale, che è sempre relativo a qualcuno, imprevedibile, quindi non controllabile prima dell'incontro»¹⁰. Non si può essere giudici di se stessi. Karl Barth non esita a scrivere: «Sotto ogni forma, il peccato deriva dall'ostinazione dell'uomo a essere il giudice di se stesso»¹¹. Il giudizio è un cammino al tempo stesso individuale, poiché richiede una presa di posizione, un impegno della persona sulla sua parola, e relazionale, nella misura in cui la persona esiste soltanto in relazione con gli altri. Gesù giudica «secondo verità, perché «non è solo» (cfr Gv 8,16).

Il giudizio di Dio è di questo tipo. Dio non è il migliore giudice dei nostri atti perché è onnisciente. Sarebbe proiettare su di lui un'immagine di trasparenza totale. Conviene rifiutare questa immagine del «Dio che guarda», inteso abitualmente come accusatore. Si ricorda il celebre verso di Victor Hugo: «L'occhio era nella tomba e guardava Caino». È significativo che in diverse chiese Dio, l'invisibile, sia rappresentato come un unico occhio al centro di un triangolo («vedere senza essere visto»). Sartre rifiutava giustamente questa figura «divina», in realtà idolatrica, perché proiezione di immagini umane: «Lo sguardo ansioso e inquisitore espropria a tal punto che l'essere intero è ridotto ad essere soltanto uno spettacolo per gli altri»¹².

⁹ J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, cit., 68 s.

¹⁰ N. JEAMMET, *Les destins de la culpabilité*, Paris, Puf, 1993, 27.

¹¹ K. BARTH, *Dogmatique*, vol. 17, Genève, Labor et fides, 1966, 232.

¹² J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, cit., 59.

La nostra vita si svolge sotto lo sguardo degli altri. Il bambino agisce e giudica la sua azione sotto lo sguardo dei genitori. Come lo riceve? È uno sguardo di incoraggiamento, che lo aiuta a fare i suoi primi passi, uno sguardo che chiama, come Gesù che invita Pietro a uscire dalla barca e a camminare sull'acqua (cfr Mt 14,22-33), o invece è uno sguardo di giudizio, in cui il bambino legge il divario tra ciò che fa e ciò che dovrebbe fare? Da queste prime esperienze derivano rappresentazioni che rimarranno impresse nella memoria.

Ciò che caratterizza quelli che chiamiamo «santi» è la benevolenza che esercitano verso gli altri. Al limite, è un'incapacità a vedere i difetti degli altri¹³, che capovolge la prontezza a vedere la «pagliuzza» nell'occhio del fratello senza accorgersi della «trave» nel proprio occhio (cfr Mt 7,3). Rilevare un difetto o una mancanza in un altro significa mettersi al di sopra di lui e diventare suo giudice, ma significa pure portare la relazione a una distanza insormontabile, in quanto il giudizio impedisce di accedere alla piena solidarietà.

Il riconoscimento di una miseria comune stabilisce un «rapporto di fraternità»¹⁴. Se il giudizio allontana, la misericordia avvicina. La violenza divide l'umanità, opponendo gli uomini gli uni agli altri. Rispondere alla violenza con la violenza non fa che aggravare questa divisione. La pace che ne deriva non può durare. D'altra parte, neppure accettare la violenza come uno stato di fatto, intrinseco alla condizione umana, risolve nulla. Ci si priva allora di ogni mezzo per porvi rimedio. L'atteggiamento giusto è il rifiuto della violenza, che può essere accompagnato da un'accoglienza dell'uomo violento in quanto è un essere umano che non si può identificare con il suo atto. Tale è la parola di perdono, che unisce al giudizio sull'atto la misericordia verso il suo autore. Nel racconto evangelico la violenza raggiunge il culmine alla fine, con l'uccisione dell'innocente («senza una ragione»), e rivela così la sua vera natura. A coloro che vogliono gettarlo fuori della comunità umana Gesù risponde con una parola di perdono: questo significa che egli non vuole rompere la relazione, poiché non ci può essere una vita umana autentica che non cerchi di stabilire una comunione. Pregare per i propri carnefici non significa rifiutare di vedere il male da loro commesso, e neppure dare prova di debolezza evitando il combattimento, ma significa esprimere la speranza di un cambiamento possibile. Al soldato che lo schiaffeggia Gesù risponde con una domanda: «Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male. Ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?» (Gv 18,23).

A differenza dello sguardo onnisciente - che non vuole lasciare niente nell'ombra; che vuole esplorare gli angoli oscuri dell'anima; che impone la sua presenza insistente -, lo sguardo di Dio è uno sguardo che – se così si può dire – si ritira, si assenta. La presenza di Dio non si impone. In questo consiste la sua alterità, la sua «trascendenza». Non è un modello da riprodurre servilmente come l'idolo. «Il paradosso della religione cristiana - scrive Joseph Moingt - è di essere l'istituzione di un'assenza»¹⁵. La storia della prima comunità cristiana, raccontata negli Atti degli Apostoli, incomincia con una partenza, l'«Ascensione». Gli apostoli continuano la storia di Gesù a modo loro, in assenza del «maestro», L'assenza fisica di Gesù invita a costruire la propria storia, a pronunciare la propria parola, che non è l'eco automatica di un discorso ascoltato. Riprendere il suo modo di fare non significa fare «come» lui, ma significa prolungare la sua azione in un modo nuovo, creativo.

Quando il dono ricevuto è diventato una parte di se stessi, può essere restituito senza far pesare sul beneficiario l'onere dell'imitazione nella forma del debito che obbliga a rendere l'equivalente. Il dono è «inestimabile», perché non entra in una scala di misura quantitativa. Il donatore è presente nel dono, non come una figura che impone la sua presenza passata nella forma di modello, ma come figura nuova, inedita.

La nozione di colpa, per quanto sia ambivalente per natura, accompagna necessariamente la crescita della persona umana. Essa «svolge un ruolo insostituibile»¹⁶, poiché indica che non si accede all'umanità autentica senza la relazione all'altro: relazione che è sempre complessa, ambigua, segnata parzialmente dall'insuccesso, e quindi accompagnata da un senso di colpa. La relazione è multiforme. Se la posta in gioco è l'accesso a se stessi, la capacità di affermarsi e di acquistare una vera autonomia, di parlare «in prima persona», si unisce sempre alla relazione ad altre istanze, persone umane, società con le loro tradizioni e le loro leggi, natura, e infine Dio come il «totalmente Altro». Il desiderio di essere se stessi, di voler ricorrere soltanto alle proprie risorse, finirebbe inevitabilmente in un senso di vacuità. L'essere umano non può, se

¹³ Cfr L. BEIRNAERT, «Culpabilité», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, Paris, Beauchesne, 1949, 2648

¹⁴ N. SARTHOU-LAJUS, *L'éthique de la dette*, Paris, Puf, 1997, 181

¹⁵ J. MOINGT, «Le tracé d'une absence», in *Christus*, n. 171, 1996, 298.

¹⁶ L. BEIRNAERT, «Culpabilité», cit., 2647.

non in modo immaginario, costruire se stesso. Questo sarebbe la «libertà umana colta dalla propria vertigine»¹⁷, dove non ci sarebbe più limite all'infinita del desiderio.

Sarebbe vano voler eliminare ogni colpa e ripristinare l'innocenza perduta. La colpa è uno stato di fatto. Una soglia ci separa dallo stato paradisiaco, il cui ingresso è custodito dai cherubini con «la fiamma della spada guizzante» (Gen 3,24). Non provare alcun senso di colpa sarebbe rimanere chiusi nel proprio immaginario di onnipotenza. La riconciliazione non è nel ritorno a un'origine sognata, ma nella direzione di un avvenire sperato, le cui primizie sono già riconoscibili.

Se la colpa è il segno di una relazione viva, quindi vulnerabile, sarebbe illusorio superarla a partire solo da se stessi. I processi di autogiustificazione conducono a un vicolo cieco, o rafforzano il senso di colpa, quando si scopre che le ragioni invocate sono inconsistenti. Autogiustificazione e autodenigrazione (i rimorsi) hanno la stessa conseguenza. Non si può né giudicare né salvare se stessi. Soltanto uno scambio di parole ristabilisce la relazione sconvolta e riapre la situazione bloccata.

Questo scambio comporta due tipi di parole: la confessione e il perdono, entrambe necessarie, senza che si possa dire quale debba precedere. Il perdono non è condizionato dalla confessione più di quanto la confessione non lo sia dal perdono. Entrambi si rafforzano reciprocamente. La confessione è tanto più profonda, se è incoraggiata da una parola di perdono incondizionato. E il perdono è tanto più sincero, se può fondarsi su una previa confessione. Inoltre, c'è una duplice confessione: quella di amore e quella di colpa. «Confessarsi a un altro significa sempre dichiarargli che lo si ama e che ci si riconosce deboli, impotenti, colpevoli, indegni persino dell'amore che si ha per lui e a cui si chiede aiuto per essere salvati»¹⁸.

Conviene rinunciare alle grandi costruzioni ideali, che fondano la speranza su schemi mentali, per prendere in considerazione alcune situazioni concrete, per quanto complesse, delle persone nella loro singolarità irriducibile. «Sentire su questa Terra» è la più pura delle gioie¹⁹, perché la fragilità dell'esistenza ne rivela tutto il peso e il valore. Bisogna accettare di confrontarsi con l'enigma, o addirittura con l'«assurdo», dell'esistenza umana, senza sognare soluzioni semplici e chiare; bisogna accettare di brancolare, di sbagliare. Ma il messaggio cristiano invita anche a non perdere di vista un orizzonte «utopistico». Se non esiste una via già tracciata per giungere alla riconciliazione universale, per far regnare la pace e la giustizia, questi grandi ideali, presenti nel cuore di ogni uomo, rimangono guide per l'azione. La colpa può farcelo ricordare.

¹⁷ N. SARTHOUL-LAJUS, *La culpabilité*, Paris, Colin, 2002, 10.

¹⁸ J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, cit., 77.

¹⁹ Cfr A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, 83 (in it. *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 2013).