

TRA PER-DONO E CON-DONO. RILEGGENDO IL SALMO 51

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

This theological reading of Psalm 51 explores the dynamics within a sinner's human nature when the sinner comes before God, emphasizing both the recognition and the confession of personal weakness and limitations, and the resulting need for purification and for the gift of wisdom.

This experience becomes the condition for the possibility of receiving the gift of grace through the Spirit and entering into the life of God, creating in the sinner a rebirth, a new creation. Thus within the human person, who is at once self-involved and yet open to God, a tension arises that dynamically orientates the person to relationships with others. Dwelling within the intimacy of God, the forgiven sinner enters into a new way of understanding the reality of which he or she is part.

From the divine space where humanity individually and ecclesially is located, this dynamic within human nature sheds new light on today's world, with its negative and fragmentary appearance, and offers a deeper understanding of its significance.

Sophia IV (2012-1) 90-102

1. Dalla confessione del peccato all'intimo di Dio

Senza voler approfondire il Salmo 51 da un punto di vista esegetico, in quanto fuoriuscirebbe dall'intento di questa ricerca, sarà tuttavia necessario tracciare alcune linee di teologia biblica per coglierne, dapprima, i fondamenti e le implicazioni teologiche e antropologiche; poi, per farne emergere quella logica che possa fungere da criterio interpretativo del contesto odierno.

Un profilo antropologico nel Salmo è immediatamente percepibile a partire dalla stessa azione sacramentale che contraddistingue il Salmo[1]: si tratta di una liturgia penitenziale in cui il singolo, personalmente o comunitariamente, dapprima confessa il proprio peccato, poi si apre alla grazia di Dio formulandone una lode. Tale duplice confessione, andamento caratteristico di ogni liturgia penitenziale, struttura il salmo che stiamo approfondendo in due parti: la *confessio culpae* (vv. 3-11) e la *confessio laudis* (vv. 12-19)[2].

È attraverso il riconoscimento della propria debolezza che l'uomo fa emergere il proprio limite, mettendo in luce così quale sia la vera condizione umana: una natura dinamicamente orientata verso ciò che si potrebbe considerare una negazione del processo di umanizzazione, il peccato. Esso acquisisce un significato negativo non solo in riferimento a Dio, ma anche all'uomo stesso, come realtà prettamente disumanizzante. Si tratta di una trasgressione che contamina dall'interno l'alleanza tra Dio e uomo nel suo duplice polo: divino e umano. L'alleanza tra i due è la modalità storica di incontro, ciò che invera l'unità tra distinti: il peccato si inserisce all'interno di questo spazio relazionale, colpendo simultaneamente i due interlocutori. Il male che apparentemente è rivolto su se stesso colpisce l'alleanza e, dunque, direttamente anche Dio: «contro di te, contro te solo ho peccato» (v. 6). L'alleanza però, come "spazio di unione" con Dio, diviene anche l'orizzonte all'interno del quale l'azione dell'uomo si presenta peccaminosa, illuminando dall'interno, come luce che rischiara, il significato di un atto compiuto: i diversi termini che si succedono, "peccato", "colpa", "iniquità", sottolineano da un lato la reale fragilità umana, dall'altro che solo in una prospettiva relazionale rivolta verso Dio un'azione può manifestarsi per come essa realmente è.

Questa *lux veritatis* che, come in controluce, fa emergere l'essenza della realtà è, contemporaneamente, luce purificante, alla quale si ricorre per la cancellazione della propria colpa: la prima parte del salmo, da noi chiamata *confessio culpae*, si apre e si chiude non solo con il riconoscimento della propria fragilità, ma anche con la certezza di una possibile purificazione da parte di Dio. Quel Dio che non rimane estraneo al peccato del singolo, ma ne è profondamente coinvolto, quasi "colpito": per questo, insieme alla richiesta di purificazione, vi è quella del

1) Cf. L.A. Schökel – C. Carniti, *I Salmi*/1, Borla, Roma 2007², p. 808: «quando parliamo di liturgia penitenziale, intendiamo una azione di tipo sacramentale, ossia, una azione che rappresentando realizza ciò che rappresenta».

2) Scrive Jean-Luc Vesco, a proposito della struttura del Salmo, in J.-L. Vesco, *Le psautier de David. Traduit et commenté*, I, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 468: «*le psaume se divise en deux parties. L'une trait edu péché passé (vv. 3-11), l'autre de la rénovation souhaitée pour l'avenir* (vv. 12-21)».

perdono. Afferma Agostino a tale proposito: «chi scongiura la grande misericordia, confessa una grande miseria»[3].

Il peccato è considerato qui come la vera e propria antitesi alla logica della grazia, almeno come è presentata dalla Scrittura. Nell'Antico Testamento, la "grazia" è espressa attraverso due termini: *hen* e *hesed*. *Hen* appare 67 volte, e indica l'assoluta gratuità dell'azione divina nei confronti del suo interlocutore, il trovare grazia agli occhi di Dio, che suscita a sua volta il desiderio dell'uomo di attirare questo sguardo su di sé come modalità divina di offrire la grazia (cioè Se stesso) a colui che si sforza nel quotidiano di essere lodevole e meritevole[4]. Proprio perché intriso di peccato, il salmista supplica: «distogli lo sguardo (*hen*) dai miei peccati» (v. 11). Solo così egli potrà nuovamente trovare grazia ai suoi occhi.

Il secondo termine che rende "grazia" è *hesed*, tradotto solitamente con "amore", "misericordia", e appare 245 volte. Mentre *hen* è più uno sguardo unidirezionale di Dio verso l'uomo, *hesed* (termine più complesso) indica una relazione di amicizia, bidirezionale[5]. Si tratta di una reciprocità che chiede e si fonda sulla stabilità nello spazio e nel tempo di tale rapporto: è uno sguardo che richiede quell'atteggiamento particolare di fedeltà da parte di entrambe le parti. Il Salmo 51 si apre proprio con questo termine: «pietà di me, o Dio, nel tuo amore (*hesed*)» (v. 3). La scena iniziale è già indicativa di una vera e propria rottura di amicizia fra Dio e uomo; l'orante si appella dunque all'*hesed*, all'amore, al contenuto stesso dell'alleanza con Dio per restaurare un rapporto fondato sulla reciprocità. Dal momento però che il peccato ha infranto la bilateralità del rapporto, non ci si può che raccomandare al recupero di uno sguardo divino totalmente gratuito (*hen*), che non ha trovato nel suo interlocutore una cor-rispondenza.

La denuncia a Dio del proprio limite esprime il paradosso di chi sbaglia in modo consapevole: «sì, le mie iniquità io le riconosco, il mio peccato mi sta sempre dinanzi» (v. 5). Questo riconoscimento è sicuramente un'aggravante al peccato commesso, ma è soprattutto indice di una condizione che trova nella radice stessa della natura umana la sua fonte sorgiva: «ecco, nella colpa io sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre» (v. 7). Tale tendenza innata di cui il soggetto è conscio appartiene all'intimo dell'uomo: si tratta non di una problematica che si percepisce dall'esterno, ma di una lotta che si gioca nell'interiorità del soggetto; in quello spazio, nel «segreto del cuore» (v. 8), in cui Dio insegna la sapienza (cf. v. 8). La peccaminosità dell'atto umano è così rivolta anche verso Dio, proprio per la profanazione di quel luogo in cui viene insegnata e immeritatamente "depositata" la *sophia*.

L'uomo, anche nei momenti di crisi, si scopre abitato dalla sapienza, dono che non può "creare" da se stesso, ma ricevere da Dio. La consapevolezza di essere intrisi di *sophia* rende implicita una richiesta, il desiderio di possederne sempre più, di esserne completamente riempiti (in questo consiste essere sapienti).

Dio dona la *sophia* in risposta alla richiesta dell'uomo che riconosce la propria incapacità e il proprio nulla. È proprio questo nulla a suscitare la domanda e a

3) Agostino, *Esposizione sul Salmo* 50,6, in «Nuova Biblioteca Agostiniana», XXV, Città Nuova, Roma 1967, 1301.
4) Cf. D.N. Freedman – J. Lundbom, *Hanan*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», III, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, Paideia, Brescia 2003, coll. 27-46, qui col. 30.
5) Cf. H.-J. Zobel, *Hesed*, in *ibid.*, coll. 57-83, qui col. 58.

divenire lo spazio vuoto necessario per accogliere la pienezza della vita. Da qui si apre la seconda parte del Salmo: dal riconoscimento del proprio nulla, del "non-essere" come "forma" caratteristica antropologica che punta alla piena realizzazione di se stessa.

Ciò che per l'uomo rappresenta la violazione dell'alleanza, l'allontanamento da Dio e un'involuzione umana, nella logica divina diviene "condizione di possibilità" del dono della grazia. Ma prima di passare alla seconda parte del Salmo, sarebbe opportuno richiamare una questione fondamentale dell'antropologia, e in modo particolare della teologia della grazia: dove collocare l'*initium fidei*. Da quanto emerso finora sembrerebbe che il dono della grazia (*actio Dei*) dipenda da una predisposizione umana che riconosce la propria miseria e si apre all'azione divina. Sarà questa seconda parte del Salmo a gettare una luce su questo aspetto e a fornirne una spiegazione più precisa.

La prima parola che si incontra nella *confessio laudis* è il verbo "creare" utilizzato nel modo imperativo, «crea» (v. 12): dopo l'ammissione del proprio nulla, viene presentata a Dio la richiesta di una nuova creazione che vede protagonista (come nel libro della Genesi) lo spirito, menzionato qui per ben tre volte: «spirito saldo» (v. 12), indice di un atteggiamento fermo, costante; «santo spirito» (v. 13), quel respiro che fa vivere l'uomo nella stessa atmosfera divina; «spirito generoso» (v. 14), vale a dire l'apertura a un nuovo dinamismo.

Per questa triplice menzione dello spirito, cito quanto si trova nel testo di L.A. Schökel – C. Carniti: «l'orante chiede uno spirito che procede da Dio ed ha qualcosa di divino e di santo, che è fermo e disposto, che si converte nel dinamismo e nel vissuto dell'azione umana, che produrrà una nuova creatura»[6].

Il soggetto che precedentemente aveva riconosciuto il nulla del suo essere, individuando in sé unicamente la presenza del peccato, nel momento in cui domanda l'azione dello spirito è inserito nel suo stesso dinamismo e fatto nuova creatura[7]. La novità della creazione è data dall'innesto dell'orante con la vita divina: nel momento in cui ciò accade, l'attenzione del singolo si sposta immediatamente da se stesso agli altri; anzi da un vedere in sé il peccato al trovare se stesso nel peccato altrui.

L'uomo, nuova creatura, è reso consapevole di questo passaggio, tanto che la contrizione del cuore è letta come condizione di possibilità all'azione della grazia: «uno spirito contrito è sacrificio a Dio; un cuore contrito e affranto tu, o Dio, non disprezzi» (v. 19).

La conversione è così sperimentata dall'orante come grazia, *gratia sanans* e *gratia elevans*, come dono di Dio e risposta dell'uomo sempre sotto l'influsso dello Spirito divino, cioè *gratia operans* e *gratia cooperans*.

Fatto nuova creatura, il singolo si percepisce "relazionato", "popolo", e la "ricostruzione" che domanda non è più quella soltanto del suo cuore, contaminato dal peccato, ma quella delle mura di Gerusalemme (cf. v. 20), in riferimento al

6) L.A. Schökel – C. Carniti, *I Salmi*/1, cit., p. 828.

7) Cf. J.-L. Vesco, *Le psautier de David*, cit., p. 475: «*Dieu fait entièrement du neuf et de l'extraordinaire. Il ne s'agit pas d'une simple transformation mais d'une nouvelle création que Dieu seul peut opere. Dieu créera dans le psalmiste un cœur nouveau et purifié, c'est-à-dire sans mélange, qui recherchera uniquement la volonté divine et renouvellera son comportement*».

popolo intero[8]. La nuova creaturalità porta a un rinnovamento globale dell'uomo; e anche il sacrificio, come modalità per rispondere al favore di Dio, assume un significato totalmente "altro" da prima: «tu non gradisci il sacrificio; se offro olocausti, tu non li accetti. Uno spirito contrito è sacrificio a Dio; un cuore contrito e affranto tu, o Dio, non disprezzi» (vv. 18-19).

Il peccato, il limite, il nulla di sé, di cui l'uomo è consapevole, tutto ciò che prima era considerato estraneo e contrario all'alleanza con Dio, ora viene rivisitato in chiave totalmente nuova: quello spirito contrito precedentemente fossilizzato su se stesso viene ora recepito come "sacrificio gradito".

Ma cosa è realmente accaduto all'orante? Come comprendere in profondità quel passaggio dalla *confessio culpae* alla *confessio laudis*? Come cogliere teologicamente tale co-in-versione? La seconda parte del Salmo non è la conclusione felice o soltanto l'inveramento di ciò che veniva richiesto e supplicato nella prima parte, ma è molto di più: dalla richiesta di "pietà" si passa a una "nuova creazione"; dalla domanda rivolta a Dio di "distogliere lo sguardo" dal proprio peccato si è passati – e questo è il punto decisivo – all'ingresso dell'uomo in quello stesso sguardo divino per cogliere – "attraverso di" e "in" esso – la realtà. La "creazione" di cui si parla non è quindi in antitesi con la "vecchia creazione", descritta dallo stesso orante: «ecco, nella colpa io sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre» (v. 7); ma è la "concrezione" di quelle suppliche imperative che hanno visto lo spirito come prot-agonista.

Quel desiderio di una colpa cancellata è divenuto il modo attraverso cui entrare in una vita e in una visione divina. L'orante chiede di respirare quella stessa atmosfera che è in Dio e in quella medesima sfera divina è inserito: il cambiamento del vocabolario è espressione dello spazio nuovo in cui si trova il singolo. Senza avere una conoscenza della trinità di Dio, l'uomo, attraverso quel passaggio pneumatico, respira realmente l'atmosfera divina e in modo quasi automatico, *naturaliter* si potrebbe affermare, mette in luce una tensione interiore rivolta verso l'altro (anche se ribelle e peccatore), che prima non aveva. Senza ancora percepire quella manifestazione di Dio che soltanto in Cristo è avvenuta in modo pieno e decisivo, l'uomo che ha sperimentato e cantato tale passaggio ha colto in sé un'attenzione all'alterità, come se la relazione fosse il respiro respirato ed emesso da Dio.

Tale processo porta con sé, a livello culturale, delle formidabili implicazioni teo-antropologiche, che non sto qui ad argomentare, ma solo a proporre per un ulteriore approfondimento.

1. Il proprio peccato, concepito non solo come realtà che va "contro" il processo di divinizzazione, ma anche "contro" il processo di "umanizzazione".

2. Il peccato sentito come lacerazione interiore diviene, se letto con gli occhi di un cuore contrito, la "condizione di possibilità" del suo oltre-passamento.

3. Il valore sanante del peccato non consiste nella sola guarigione: l'intervento della grazia divina non fa tornare il cuore dell'uomo ad uno stadio precedente

8) Cf. *ibid*., pp. 478-480. Il cambiamento radicale del salmista dal proprio "io" al "noi" della comunità è così repentino che qualche autore non rifiuta l'ipotesi che il riferimento alla ricostruzione di Gerusalemme sia una possibile aggiunta posteriore al testo originale: cf. J. Vermeylen, *Une prière pour le renouveau de Jérusalem. Le Psaume 51*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 68 (1992), pp. 257-283.

al peccato commesso, ma lo orienta ad un livello ulteriore. Emerge così il carattere prettamente "teleologico" della grazia, orientato al *telos* verso cui l'uomo è destinato (significato escatologico) e non all'*arché* (riferimento protologico).

4. L'oltre-passamento della propria situazione avviene attraverso l'inserimento dell'uomo nel dinamismo dello Spirito, potenza divina (non ancora rivelatasi come "persona") che svolge in ambito inter-relazionale la stessa funzione che lo caratterizza a livello intratrinitario: il "tra" in persona.

5. Lo Spirito si presenta come il "ciò mediante cui" l'uomo viene non trasformato ma trasfigurato: la condizione di possibilità, l'"a-priori".

6. Ciò che avviene nel singolo e a livello ecclesiale propone una nuova logica, una "teo-logica" per interpretare la stessa situazione nei diversi ambiti della realtà: ogni lacerazione, disunità, divisione, non corrispondenza, disuguaglianza, alterità può essere interpretata non solo come momento di passaggio, ma reale possibilità di un intrinseco rovesciamento di valore:

a. a livello individuale;
b. a livello inter-personale o ecclesiale;
c. nei rapporti con le altre religioni;
d. con le altre culture;
e. con qualsiasi "altro" si entri in relazione;
f. con una cultura egemonica non cor-rispondente alla propria.

7. Non si tratta così di un nuovo contenuto, ma di un nuovo metodo interpretativo del reale.

8. L'attenzione dunque non è rivolta all'oggetto interpretato, ma al soggetto interpretante che, dopo aver vissuto in prima persona il passaggio dallo stato di peccato a quello di grazia, può avere uno sguardo "nuovo" su di sé e sul molteplice che lo circonda.

9. Per avere uno sguardo nuovo è necessario vivere all'interno di quell'atmosfera divina che mette in luce il Salmo, che non consiste tanto nel desiderio di fuoriuscire dalla propria condizione di peccato, ma nel voler rimanere all'interno di quel respiro santo di Dio che lo conduce, in Dio, a cogliere la realtà creata in modo diverso: cambia l'oggetto formale, non l'oggetto materiale.

10. Il soggetto che vive pneumaticamente la sua esistenza non solo non teme la frattura, la rottura, la disunità; ma, sempre pneumaticamente, diviene a sua volta l'"a-priori" del suo oltre-passamento, dell'unità.

2. Nell'intimo di Dio: una logica per pensare l'oggi

La logica sottostante l'andamento dialogico del Salmo ha trovato nella cultura moderna e contemporanea dei riscontri che, seppure non immediati, evidenziano una medesima presa di coscienza. Si tratta così, prima di concludere, di rivolgere lo sguardo, anche se brevemente, su alcune questioni che, a partire dal Salmo, possono in qualche modo fornire una chiave di lettura su come "pensare" l'attualità.

Per cogliere nella sua interezza e complessità il significato più profondo che un qualsiasi testo, nel nostro caso il Salmo, vuole significare per un lettore, non si può prescindere da una lettura e una comprensione critica della realtà in cui il singolo e la comunità ecclesiale vivono. Nel dare uno sguardo sintetico alla questione,

bisogna riconoscere che il contesto contemporaneo assume il volto di una crisi epocale di proporzione planetaria. Scriveva Friedrich Hölderlin: «ma ahimé! Vaga nella notte, e dimora, come negli inferi / senza il divino la nostra generazione»[9].

Non si può evitare di immergersi nell'"attualità" per una corretta e onesta comprensione di chi siamo, e soprattutto se si vuole essere uomini "attuali". Si tratta così di pensare gli eventi che continuano inesauribilmente ad accadere, senza subirli, cercando in ogni modo e costantemente di essere disposti a mettersi in cammino per cercare, nella notte, un po' di luce. Si tratta inoltre, a partire da quanto è emerso nel Salmo, di stabilire se questa luce nasce "dopo" la notte o "nella" notte stessa.

A partire dalla tragedia che ha investito soprattutto l'Europa nel secondo conflitto mondiale, l'attenzione di diversi pensatori non ha potuto fare a meno di rivolgersi a questa "notte" prima politica, poi umana e culturale, focalizzando lo sguardo in modo particolare sull'uomo e sulla sua capacità di essere ontologicamente chiamato alla relazione, alla reciprocità, alla gratuità. In altre parole: un essere-per, un essere dono[10]. Un primo inciampo con cui si è dovuto fare i conti è quel lemma che dall'evento della croce ha proposto una nuova ermeneutica antropologica, e che è tornato in auge soprattutto dopo le atrocità commesse nel secolo scorso: il "perdono". La capacità umana del singolo, quindi, non solo di essere costantemente proteso verso l'altro, ma anche di accogliere l'altro proprio in quanto altro-da-sé, quasi come negazione del proprio sé.

Questa parola, pur riguardando la sfera più soggettiva, in quanto esprime di per sé un atteggiamento e una dinamica interiori, ha una forte valenza culturale.

Jankélévich, nel suo saggio *Pardonner?*[11], spinto sicuramente da un misto di rabbia e sconforto per l'antisemitismo del ventesimo secolo, afferma che «il perdono è morto nei campi della morte»[12]. Tale sentenza ruota attorno a due assiomi fondamentali:

1) il perdono può essere accordato unicamente se è "domandato". La confessione della propria colpa diviene così la condizione di possibilità del perdono stesso;

9) F. Hölderlin, *Der Archipelagus*; tr. it.: *L'arcipelago*, in Id., *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001, p. 281.

10) Sulla categoria del dono e sulla sua attualità, oltre alla bibliografia citata nelle note, cf.: A. Bassi, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia, società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; A. Caillè, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, Las, 2005; F. Dei – F. Aria, *Culture del dono*, Meltemi, Roma 2008; D. Falcioni, *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011; G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002)*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2004; J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; P. Grasselli – C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008; P. Sequeri, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, pp. 79-121; S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

11) V. Jankélévich, *Pardonner?*, in *L'imprescriptible*, Seuil, Paris 1986; tr. it.: *Perdonare?*, a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1987.

12) *Ibid*., 40.

2) perché ci sia perdono, il crimine commesso non deve oltrepassare un certo limite (deve, in altre parole, contenere in sé la condizione di perdonabilità).

La distinzione precedentemente messa in luce nel Salmo tra *confessio culpae* e *confessio laudis* potrebbe in qualche modo essere una conferma del primo assioma enucleato, vale a dire (in una riflessione teologica) che lo stesso perdono di Dio accade nell'esistenza umana lì dove viene riconosciuta la propria iniquità. È ciò che si potrebbe dedurre anche da una blanda fenomenologia del sacramento della penitenza, in cui il perdono viene "concesso" nel momento in cui il soggetto ha riconosciuto il proprio peccato, lo ha confessato e ha fatto il proposito, *non sine auxilium Dei*, di non commetterlo nuovamente. In quest'ottica la confessione diviene il "sacramento della speranza" che il perdono venga concesso dopo la denuncia del peccato. In tale orizzonte comprensivo, già smentito da quanto emerso precedentemente nella riflessione teo-antropologica del Salmo, ci si può porre quella domanda che in modo chiaro ed esplicito aveva enucleato Jacques Derrida, tanto da divenirne il *leit-motiv* del suo testo *Perdonare*[13] e il tema su cui si è basato il suo progetto filosofico: «il perdono, con il suo senso di perdono, è possibile solo alla condizione di essere domandato?»[14].

Per rispondere a una tale provocazione che si impone nella riflessione è opportuno provare a "decifrare" il "senso di perdono", e in questo ci facciamo aiutare dallo stesso Derrida.

Il perdono, prima di tutto, ha a che fare con un passato che, da un lato, non si può modificare (si parla di un "fatto", verbo al participio passato); dall'altro, continua a riemergere "condizionando" il presente: è una realtà passata che non passa. Questo "fatto" non ha un valore positivo o neutro, ma si presenta come un "mis-fatto" almeno di un soggetto (l'autore) verso un altro soggetto (la vittima): questa è una seconda caratteristica del perdono, vale a dire lo spergiuro, l'essere venuti meno a un patto, a una promessa; per tale ragione si può affermare che l'evento del perdono accade lì dove si è verificata un'interruzione progressiva o improvvisa di reciprocità, di un faccia a faccia. Il perdono si presenta così non come un oggetto, un "ciò che" si offre, ma come condizione di accadimento.

Afferma Jankélévitch in riferimento ai nazisti: «il perdono! Ma ci hanno mai chiesto perdono? Soltanto la disperazione e la solitudine del colpevole darebbero un senso e una ragion d'essere al perdono»[15]. A tale provocazione reagisce filosoficamente Derrida:

> «vi è nel perdono, nel senso stesso del perdono, una forza, un desiderio, uno slancio, un movimento, un appello (chiamatelo come volete) che esige che il perdono sia accordato, se può esserlo, perfino a qualcuno che non lo domanda, che non si pente né si confessa, né rende migliore se stesso o si riscatta: al di là, pertanto, di ogni *eco-*

13) J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004; tr. it.: *Perdonare*, a cura di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
14) *Ibid*., p. 41.
15) V. Jankélévich, *Perdonare?*, cit., p. 40.

> *nomia* identificatoria, spirituale, sublime o no, al di là perfino di ogni espiazione»[16].

E qui la conclusione: «il perdono prende *senso* (se almeno deve mantenere un *senso*, cosa che non è sicura), trova la sua *possibilità* di perdono solo laddove esso è chiamato a fare l'im-possibile e a perdonare l'imperdonabile»[17].

Il perdono, dunque, inizia proprio lì dove esso sembra trovare la sua im-proponibilità, nel momento in cui entra nel campo dell'im-possibilità, dell'im-per-donabilità, dell'in-espiabilità; anzi, il perdono non solo comincia ma si misura con l'imperdonabile (vale a dire con una "misura senza misura").

Quanto è emerso circa il perdono, vale a dire la più intima e piena gratuità che risiede proprio nella donazione, oltre che nell'intenzione del donatore e nell'immodificabilità etica (mis-fatto) del recettore del dono (donatario), può farci porre una domanda: in che modo la relazione tra Dio e uomo può dirsi "reciproca" dal momento che il faccia a faccia è realizzato dall'uni-direzionalità del perdono che dal donatore va verso il donatario? Il fatto che nel Salmo vi sia un'*actio Dei* e una *re-actio hominis* viene problematizzato al suo interno. Scrive Silvano Petrosino:

> «[il] donatario "restituisce" al donatore facendosi egli stesso donatore per un altro donatario. È questa l'unica "reciprocità non reciproca", "rapporto senza rapporto", "relazione senza relazione" che definisce il legame del dono: riconoscere il dono non vuol dire cedere alla tentazione dello scambio, al desiderio di ricambiare o restituire […], ma significa donare ad un "altro" donatario che non è mai il "proprio" donatore. Il modo di "ricambiare" del donatario è proprio quello di *accogliere il dono in modo così totale da essere del tutto libero dalla pretesa e dal delirio di restituire*, è quello che sa che non potrà mai restituire, e che di conseguenza sa di essere chiamato a diventare a sua volta donatore; laddove evidentemente, contro ogni equilibrio tra "dare" e "ricevere", si diventa donatore solo quando si dona ad un destinatario che non si identifica mai con il donatore dal quale si è ricevuto il dono»[18].

La reciprocità, come modalità attuativa della donazione, dunque, non consiste nel dare per ricevere (da parte del donatore) o nell'accogliere per restituire (da parte del donatario); essa non implica nemmeno un'equivalenza o anche soltanto una proporzione tra i doni scambiati: si tratta, in altre parole, di una "reciprocità asimmetrica". Già Aristotele accennava alla questione dell'asimmetria relazionale, prendendo come suo esempio la relazione tra padre e figlio: tutto ciò che il figlio potrebbe fare nei confronti del genitore per ricambiare l'affetto ricevuto non potrà

16) J. Derrida, *Perdonare*, cit., p. 42.
17) *Ibid.*, p. 46.
18) S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 49-86, qui p. 77. Cf. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 (soprattutto il secondo capitolo della prima parte, intitolato «Dono, interesse e disinteresse» [pp. 75-112]).

mai rappresentare una restituzione adeguata al dono della vita che egli ha ricevuto dal padre[19]. Scrive Silvano Petrosino: «il dono sembra rappresentare proprio ciò che sfugge ad ogni reciprocità rompendo di conseguenza l'orizzonte stesso dell'economico»[20]. Jean-Luc Marion ha scritto pagine straordinariamente interessanti per sottolineare come la logica del dono fuoriesca radicalmente da quella dello scambio e del ritorno, rompendo in questo modo il circuito chiuso del *do ut des*. Egli scrive ad esempio: «il dono appare quando comincia a perdersi e si perde nella misura in cui si ostina a ritrovarsi»[21]. Anche Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa Theologiae*, ha messo in luce la specificità del dono: «*donum proprie est datio irredibilis* […], *id est quod non datur intentione retributionis*»[22].

La reciprocità, la risposta dell'uomo all'intervento di Dio non è parte integrante della dinamica del dono, ma è ciò che germoglia dalle sue viscere, aprendosi a terzi (senza essere menzionata, la Trinità è la "forma" di questo agire), perché questi a loro volta possano continuare ad aprirsi. Tale logica formale, ritmicamente trinitaria, che svela come il dinamismo della reciprocità sia di per sé aperto e dialogico, viene descritta da Piero Coda, nel suo ultimo libro *Dalla Trinità*, come "reciprocità reciprocante"[23]. Vale a dire una reciprocità non chiusa e sterile in sé, ma aperta e generante: questa "teo-logica", messa in luce dall'autore, emerge nel momento in cui la Trinità, come oggetto materiale, viene colta all'interno di un orizzonte interpretativo e concettuale altrettanto trinitari, dando vita così ad un nuovo paradigma fondativo dell'esperienza cristiana.

Jean-Luc Marion scrive a proposito della ridondanza del dono: «ogni membro riceve il dono solo per donarlo, così che questo dono, con lo stesso gesto, restituisce in ridondanza il dono ("emanazione") e, donando, riporta il dono originario al suo fondamento ("ritorno")»[24]. Perché il dono sia tale, deve rimane "dono", conservare cioè il carattere intrinseco della donabilità.

> «Il dono – scrive Marion – è ricevuto solo per essere, nuovamente, donato. Il beneficiario, d'altra parte, non continua a far circolare il dono per semplice altruismo, come se gli sembrasse cosa giusta, ben intenzionata, e persino caritatevole, il condividerlo con altri. Il beneficiario

19) Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 13, 1163a 18-22.
20) S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, cit., p. 52. Il testo evangelico che può presentarsi come fondamento interpretativo di questa logica del dono può essere: «disse poi a colui che l'aveva invitato: "Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio. Al contrario, quando dài un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti. Riceverai infatti la tua ricompensa alla risurrezione dei giusti"» (*Lc* 14,12-14).
21) J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001, p. 102. L'interpretazione di Marion circa il dono e la donabilità si distingue radicalmente da quella di Derrida; per un approfondimento sulle peculiarità di ciascun autore, rimando al testo di S. Currò, *Il dono e l'altro*, cit..
22) *S.Th.* I, q. 38, a. 2, c.
23) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 566-567.
24) J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 167.

> deve garantire quella che definiamo la ridondanza del dono, rimettendolo in circolo appena lo ha ricevuto, per una ragione ben diversamente radicale: il dono può essere ricevuto solo se dona se stesso, altrimenti non meriterebbe più questo nome»[25].

Accogliere il dono significa non tanto "prendere per sè" il contenuto donato, quanto piuttosto assumere l'atto donatore presente nel dono stesso. Continua Marion:

> «ricevere il dono di Dio, come dono, richiede che l'uomo stesso accolga immediatamente il dono nella sua essenza – come atto donatore. […] L'uomo dunque riceve il dono come tale solo accogliendo l'atto di donare, cioè ancora donando a sua volta. Ricevere il dono e donarlo si confondono in una sola ed identica operazione, la ridondanza»[26].

L'esperienza del donatario deve convertirsi nell'atteggiamento di chi vuole assumere in sé le stesse caratteristiche del dono che riceve: «un dono è ripetuto, e accolto come un dono, solo se il donatore gratificato diventa integralmente e personalmente – ipostaticamente – dono»[27]. Il dono, proprio in quanto tale, deve poter liberare il donatario dall'obbligo di una restituzione[28].

La preghiera rivolta a Dio dal salmista non verte tanto sulla speranza di un perdono, ma sulla certezza di fede che proprio l'esperienza del "troppo", del "senza misura" del peccato commesso è condizione di possibilità di una ricostruzione esistenziale non solo personale, ma anche dei rapporti che si intrecciano all'interno delle mura di Gerusalemme, di cui si richiede la ricostruzione. Si tratta nuovamente di leggere la realtà che si presenta in modo negativo, come "freddo", "notte", attraverso un occhio trasfigurante. Un altro pensatore di rilievo in Italia, Gianni Vattimo, in un libro dal titolo provocatorio, *Credere di credere*[29], a proposito del problema della secolarizzazione afferma:

> «in concreto, bisogna domandarsi se quella certa dissoluzione dell'individualità che si attua nella società di massa, e soprattutto nella nostra società della comunicazione generalizzata, non sia anche una occasio-

25) *Ibid*., p. 168. Scrive Paul Gilbert: «il beneficiario del dono non può rendersene padrone; deve al contrario esercitare la ridondanza del dono, donare il dono, farlo passare, continuare a metterlo in circolazione» (P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 9-48, qui p. 37).
26) J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 168.
27) *Ibid*., p. 169.
28) Scrive Jacques T. Godbout a tale proposito: «il linguaggio del dono […] lungi dall'essere ipocrita, serve a liberare l'altro in permanenza dall'obbligo di reciprocità che deriva dal dono. Questo linguaggio, che sembra ipocrita, fa in modo che la restituzione, se mai ci sarà, sarà a sua volta un dono. Il che vuol dire che anch'essa sarà libera. È un linguaggio completamente all'opposto della negoziazione che intende pervenire a un contratto, a una intesa che obbliga ciascuna delle parti a un impegno reciproco» (J.T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 25).
29) G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

ne di "salvezza", nel senso del motto evangelico: chi non perde la sua anima non la salverà. […] La minaccia della società tecno-scientifica contro il soggetto è ciò che dal punto di vista religioso viene visto come dissoluzione dei valori sacrali da parte di un mondo sempre più materialistico, consumista, babelico, nel quale per esempio si incrociano e convivono diversi sistemi di valori che sembrano rendere impossibile una "vera" moralità, e dove il gioco delle interpretazioni (ancora una volta, nella Babele dei mass media, per esempio) sembra rendere impossibile ogni accesso alla verità. Anche a tutto questo si applica il nome di secolarizzazione; e, dal punto di vista dell'ipotesi che difendo qui, proprio a tutta questa esperienza di "dissoluzione", o anche, possiamo dire, di indebolimento di strutture forti, va riconosciuto il carattere della *kenosis* nella quale si attua la storia della salvezza»[30].

Conclusioni

Questi pensatori, per diverse ragioni esterni o addirittura lontani dall'esperienza ecclesiale, manifestano quella logica che si intravede nel Salmo, vale a dire che proprio "nell'indebolimento risiede la forza della salvezza". Ciò evidenzia come un'ermeneutica di fatto biblica possa avere una valenza antropologicamente universale. Tale indebolimento o abbassamento è «segno – cito ancora Vattimo – che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana»[31].

La cultura contemporanea è caratterizzata da una frammentazione globale dell'umano, di proporzioni collettive. Come ha detto Giovanni Paolo II: «la notte oscura, la prova che fa toccare il mistero del male ed esige l'apertura della fede, acquista a volte dimensioni di epoca e proporzioni collettive»[32]. Essa ha spostato l'attenzione della cultura europea su un piano quasi esclusivamente economico e finanziario. Anche di fronte a questa realtà che si impone a livello globale, e che per molti rappresenta una vera e propria "deriva" dell'umanesimo, quale proposta di senso potrebbe essere offerta da quella logica che più volte è emersa nel Salmo 51?

Il *miserere*, quel verbo che ha aperto i lavori e ha fatto da filo conduttore della riflessione, è una richiesta di perdono su un "mis-fatto" accaduto e dunque immodificabile; richiesta di perdono che al tempo stesso è intriso della valenza di un "perché?". Quel "perché?" gridato da Colui che, innocente su una croce, sperimenta dal di dentro cosa sia la disunità, il peccato, l'ingiustizia, l'ingiuria, lo spergiuro. Il *miserere* ci innesta in quel "perché" personale e collettivo: ci domanda dunque di entrare nell'umano che scandalizza, di penetrare nella notte, non

30) *Ibid*., p. 47.
31) *Ibid*., p. 31.
32) Giovanni Paolo II, *Celebrazione della Parola in onore di San Giovanni della Croce*, Segovia, 4 novembre 1982, in «L' Osservatore Romano», 6 novembre 1982.

parte-cipare ma toti-cipare, un prendere parte al tutto dal di dentro. Ma per far questo è necessario inserirsi in quel "respiro" di Dio, in quell'atmosfera divina che sola può innestarci in una tale dinamica.

È interessante notare da un lato come una chiave di lettura teo-antropologica, biblicamente fondata, possa fornire a livello culturale una proposta di senso all'attualità, possa dare uno sguardo prospettico sulla realtà che va oltre, molto oltre un contenuto o una dottrina; dall'altro come sia la stessa cultura contemporanea, anche se apparentemente lontana dall'esperienza cristiana, un vero e proprio richiamo all'umano di spostare l'attenzione su una logica che possa far cogliere l'ulteriorità di significato di ciò che appare come negativo, frammentato, senza senso, all'insegna del "troppo" e del "senza misura", richiamando e quasi introducendo il singolo "io" e il "noi" della Chiesa in quello spazio ermeneutico che è l'intimo di Dio.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@iu-sophia.org