



Peccato e pena
Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente
Ciclo di lezioni 2006/07

PIER PAOLO PORTINARO
Università di Torino

Metamorfosi del peccato*
I concetti del male nella cultura contemporanea

10 ottobre 2006

Sospese tra genealogia del presente e ontologia del contingente, molte diagnosi del nostro tempo cercano rimedio alla diffusa sensazione di incertezza riscoprendo il linguaggio della teologia. Che la meditazione sul peccato venga ancora assunta da teologi e storici della religione come filo conduttore di tante loro ricerche non può sorprendere. Meno scontato appare invece che essa torni ad innervare la riflessione di filosofi e sociologi. Ma le derive del diritto «debole», in particolare la delegittimazione della funzione repressiva del diritto, hanno rimesso in campo l'interesse per la dimensione simbolico-retributiva dell'agire umano. Ed in effetti questa, rimossa con la secolarizzazione del peccato, riemerge in tante forme, talora in maniera particolarmente evidente, talaltra con modalità più dissimulate, ma comunque riconoscibile anche nelle problematiche giuridico-politiche della nostra contemporaneità. Per questa ragione sono molti, anche fra gli studiosi di scienze sociali, gli autori che rivolgono la loro attenzione all'inatteso ritorno del «lessico del peccato» entro contesti secolari nuovi e differenziati¹.

Nella storia culturale dell'Occidente è dato incontrare due paradigmi fondamentali sul male, certamente non distinti in maniera netta, che presentano anzi nel corso del tempo una molteplicità di intrecci, di contaminazioni, di sovrapposizioni – e che nondimeno è utile

* Testo pubblicato in: *Peccato e pena. Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente*, Modena, 2007, pp. 17-43. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

¹ Stimolanti sono a questo proposito – mi sia consentita un'esemplificazione un po' ricercata fra le tante che il mercato editoriale può offrire – le riflessioni di M. Hennen, *Die Unzeitgemässe Aktualität der Sünde. Zorn und Hochmut*, in A. Bellebaum, D. Herbers (a cura di), *Die sieben Todsünden. Über Laster und Tugenden in der modernen Gesellschaft*, Aschendorff, Münster 2007, pp. 169-203.

distinguere. L'uno è quello che si accosta al male guardando alla problematica della *colpa*. È qui evidente la matrice religiosa, storicamente originaria all'interno della nostra tradizione ebraico-cristiana, della riflessione sul male. L'altro paradigma è sicuramente successivo, e tuttavia caratterizza il percorso della cultura occidentale nella sua ricerca di un ordine fondato sulla verità: mi riferisco alla concezione del male come *errore*, ossia del male come problema che emerge all'interno del processo di conoscenza, coinvolgendo le facoltà intellettuali dell'uomo e il corretto uso di intelletto e ragione. Nella problematica della colpa, invece, si evidenzia subito che a venire chiamata primariamente in causa è un'altra facoltà: la volontà o volizione².

La radice religiosa giudaico-cristiana del primo paradigma, il male come colpa, non ha bisogno di essere qui illustrata. È abbastanza chiaro anche a che cosa ci riferiamo quando evidenziamo il modello contrapposto del male come errore. Possiamo infatti qualificare questa concezione, che ha la sua matrice nella filosofia classica greca, come intellettualismo etico. Quanto meno, prevalentemente nel corso del Novecento, questo è il modo in cui ci si è riferiti a tale tradizione di pensiero, inaugurata esemplarmente dalla figura di Socrate e dalla sua riflessione sul male come patologia della razionalità. In generale, per i greci il male ha a che fare con la follia, con il turbamento provocato dalla tempesta delle passioni, che riescono a deviare l'anima razionale dal suo *telos*.

Il cristianesimo indubbiamente è la religione o concezione del mondo che maggiormente ha elaborato la visione del male come colpa, canonizzandola in una dottrina organica o in un insieme di dottrine correlate. Esse hanno il loro punto di massima densità problematica nella concezione del peccato originale. A questa dottrina, alla sua profondità ed imperscrutabilità, sono in qualche misura legate le interrogazioni e le teorizzazioni spesso aporetiche che accompagnano la storia della coscienza morale dell'Occidente. Alla modernità è toccato invece elaborare l'altra concezione, quella del male come errore o conseguenza dei limiti della conoscenza umana, legandola strettamente alla sua filosofia della storia. Quest'ultima, a sua volta, è però oggetto della secolarizzazione di quella visione della storia che matura all'interno del filone ebraico-cristiano, il che non fa che rendere arduo l'intento di operare con nette distinzioni. Comunque, con l'ausilio della filosofia della storia, la modernità elabora un progetto di trasformazione pratica del mondo volto al superamento del male in tutte le sue dimensioni, a cominciare dal male fisico per passare al male morale, attraverso il potenziamento del sapere e della conoscenza, attraverso la lotta alla superstizione e all'errore.

Quindi la modernità, ovvero ciò che è stato definito *progetto filosofico* della modernità (che al tempo stesso è un progetto politico), si è qualificata come epoca in cui si sono perseguite diverse strategie di neutralizzazione e di superamento del male; strategie che, se prendiamo le mosse dal paradigma religioso cui la modernità ha continuato a rapportarsi, possono essere sintetizzate fondamentalmente in due processi distinti ma correlati. Da un lato la *privatizzazione* del male, cioè la riduzione della problematica del peccato a un percorso interno all'anima o alla psiche dell'individuo. Questa vicenda risulta ricompresa nella storia dei perturbamenti individuali del soggetto moderno, calato in un mondo in cui il principio del dubbio, ossia la decisione in condizioni d'incertezza, è diventato principio metodico per la scelta delle azioni da compiere nella costruzione della propria vita. La strategia di neutralizzazione del male attraverso la sua privatizzazione ne fa sempre di più una questione che non interessa la comunità degli individui in quanto tale.

Dall'altro lato si ha una strategia, opposta a questa ma in qualche modo ad essa speculare, che consiste nella socializzazione del male. Il male non è visto tanto come qualcosa di

² Per una trattazione più approfondita rimando a P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2003.

prodotto dalla volontà deviata dell'individuo – quindi dalla trasgressione originaria, dalla decisione rivolta contro Dio, dalla violazione di una norma superiore – quanto piuttosto come il frutto di patologie sociali che, a loro volta, sono il risultato di un accumulo di contingenze che la ragione umana può progressivamente correggere. Si tratta di patologie sociali che, in base ad un disegno razionale scientificamente fondato e metodologicamente sorvegliato, possono portare alla risoluzione dei problemi da esse provocati. Siamo quindi nuovamente di fronte a una strategia di neutralizzazione del male, applicata però su scala collettiva.

Il tanto spesso ricordato ottimismo delle filosofie della storia e del progresso, dall'Illuminismo al primo Ottocento, nelle varianti idealistiche e positivistiche, è in parte legato a questa concezione, che porta con sé il superamento della dottrina del peccato originale e delle sue conseguenze. Viene così anche superata una filosofia della storia all'interno della quale il male vale come componente imprescindibile, a partire dalla quale si può ricostruire l'intera dinamica degli eventi o, semplicemente, riconoscere l'armonia degli elementi del creato³.

La visione classica, leibiniziana, della teodicea inaugura il XVIII secolo, cioè il secolo in cui la teodicea verrà progressivamente sottoposta a critica dagli illuministi, ma anche da un autore ancora interamente calato nella problematica religiosa come Kant, che non a caso ci ha lasciato fra le sue più enigmatiche eredità la dottrina del male radicale. Si dovrebbe riflettere (e sicuramente altri lo faranno in questa sede) sul fatto che, in questa età e all'interno di una concezione che propone il superamento del male nell'orizzonte della vita sociale, venga elaborata una delle dottrine più profonde e radicali intorno al problema del male: la dottrina kantiana non è certamente riducibile all'orizzonte dell'intellettualismo etico della modernità, di quella modernità che si propone di correggere le manchevolezze e le degenerazioni della natura e della storia⁴.

Ma se si guarda al quadro complessivo delle filosofie della storia d'età illuministica, non è improprio affermare che la modernità, nelle sue strategie di neutralizzazione del problema del male, opera attraverso la *secolarizzazione di concetti teologici*. Le categorie teologiche permangono e vengono ritradotte in altro codice semantico. Questo è evidente per esempio nell'autore che, soprattutto per quanto riguarda la filosofia politica, è considerato colui che inaugura l'età moderna e che per tante ragioni può anche essere definito proto-illuminista, all'interno di un contesto che illuministico ancora non è e all'interno di una concezione che certamente non si può dire tale: mi riferisco a Thomas Hobbes. Per il *Leviatano* di Hobbes la colpa, cioè il peccato (perché tra i due termini viene stabilita un'equazione), è tutto ciò che viene fatto, omesso, detto o voluto contro la ragione dello Stato, cioè contro le leggi. In questa definizione di colpa o peccato si trova già esattamente la riduzione della colpa e del peccato al reato e al crimine, perché si sta dicendo che il peccato è la violazione di norme, di regole, di leggi stabilite da un'istituzione positiva nella storia, cioè lo Stato, e non da un'istituzione sovraumana. Di lì a poco un autore come Spinoza parlerà di colpa riducendola alla disobbedienza, riprendendo quindi ancora sul piano della filosofia politica questa posizione hobbesiana. Kant chiamerà colpa – distinguendola dal delitto, che è una trasgressione volontaria – quella trasgressione che è involontaria ma al tempo stesso imputabile. L'identificazione o la prossimità tra il momento del peccato e il momento del delitto, del reato, del crimine, divengono elemento caratterizzante di questo specifico percorso della modernità.

³ Per una ricostruzione storica delle modalità con cui la filosofia moderna si è accostata al problema del male è fondamentale S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2002.

⁴ Cfr. C. Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1988; M.A. Pranteda, *Il legno storto. I molteplici significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002.

Esso non riesce tuttavia a sottrarsi al paradigma del peccato. Nell'eziologia dei mali sociali si parla spesso di «peccato sociale», ricorrendo così a una categoria che è stata riproposta qualche decennio fa dalla teologia della liberazione. Su questo nodo si è soffermato ad esempio un filosofo cattolico italiano, Augusto Del Noce, il quale ha tematizzato nella sua opera la contrapposizione fra il cristianesimo, che elabora filosoficamente la dottrina della colpa, e una modernità che indulge apparentemente, e spesso in modo semplicistico, alla cancellazione del problema, operando tuttavia in questo modo soltanto un capovolgimento delle categorie teologiche originarie⁵.

Si dovrebbe riflettere sul fatto che l'indagine eziologica delle patologie sociali porta, nel corso della modernità, alla ricerca di colpevoli, e mette quindi capo a dei processi di criminalizzazione che non si limitano agli individui, ma finiscono per includere gruppi sociali, intere categorie sociali o gruppi etnici. Dalla criminalizzazione dei gruppi che rappresentavano l'*Ancien Régime*, destinato a venire smantellato dalla Rivoluzione, si è passati alla criminalizzazione dei gruppi sociali responsabili delle patologie della società capitalistica fondata sul denaro, sul profitto, sullo sfruttamento e quindi sull'alienazione dell'uomo, fino ad arrivare alle estreme perversioni ideologiche della modernità, alla stigmatizzazione e alla criminalizzazione di gruppi etnici, nella fattispecie gli ebrei. Approdiamo così all'esito totalitario di questo processo⁶.

All'interno del progetto della modernità, criminalizzazione significa innanzitutto ricerca di una responsabilità individuale. Tuttavia il concetto di criminalizzazione è ambivalente. Per un verso, esso serve a connotare il processo di giuridificazione della colpa attraverso il quale il peccato si trasforma in reato⁷. Paolo Prodi ha ricostruito in un libro importante la genealogia del pluralismo dei fori, ovvero come l'istituzionalizzazione della fede religiosa abbia posto le basi del processo moderno di giuridificazione, che ha uno dei suoi esiti nell'individualizzazione della responsabilità⁸. Per altro verso, tra gli esiti della costruzione moderna del crimine vi è l'assolutizzazione della colpa: la modernità non implica soltanto individualizzazione, ossia depotenziamento della colpa, riduzione della devianza ad un che di "normabile", quindi di governabile e superabile all'interno dell'orizzonte secolare, ma anche proiezione gigantografica di una colpa riferita ad un'entità dai confini non ben determinati, come quelli di un collettivo sociale e di un collettivo etnico, che diventa oggetto di elaborazioni legate ad un immaginario connesso alla sacralità della violenza. Ecco perché le indicazioni di un antropologo e studioso delle religioni come René Girard sulla violenza del sacro, sulla costruzione del meccanismo vittimario e dei capri espiatori sono molto utili per farci capire l'ambivalenza di questi processi⁹.

Nel XX secolo l'esito macroscopico di questo processo di criminalizzazione come assolutizzazione della colpa è rappresentato dal totalitarismo. È noto che tale fenomeno è stato analizzato spesso non solo con categorie socio-politologiche, ma anche con categorie

⁵ Ma più in generale per la dottrina del peccato e della colpa nella teologia del Novecento (a partire, fra le altre, dalle posizioni ormai classiche di Karl Rahner, Paul Tillich, Pierre Teilhard de Chardin, Jean Baptiste Metz) cfr. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Knecht, Frankfurt a. M. 1982.

⁶ Per un'introduzione generale al problema M.P. Lara (a cura di), *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Meltemi, Roma 2003 (tit. orig. *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, University of California Press, Berkeley 2001); F. Stella, *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna 2006.

⁷ Sulla costruzione storica del concetto di crimine in età moderna cfr. H.H. Lesch, *Der Verbrechensbegriff. Grundlinien einer funktionalen Revision*, Heymanns, Köln 1999. Sul rapporto tra le nozioni di crimine ed errore da ultimo cfr. T. Walter, *Der Kern des Strafrechts. Die allgemeine Lehre vom Verbrechen und die Lehre vom Irrtum*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

⁸ Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000.

⁹ R. Girard, *La violence et le sacré* (1972), trad. it., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

desunte dalla storia delle religioni. Si parla, in riferimento alle ideologie totalitarie, di religioni politiche e secolari¹⁰, che sarebbe interessante indagare anche sotto il profilo dell'elaborazione di un immaginario della colpa. Ed è interessante ricostruire sotto questo profilo la vicenda del totalitarismo non soltanto per quanto riguarda i suoi meccanismi di esclusione e di persecuzione, ma anche per quanto riguarda il problema delle risposte che sono state ad esso fornite.

Il totalitarismo, intanto, porta all'estremo il processo di assolutizzazione della colpa e interrompe l'altra linea di quello sviluppo contraddittorio e contrastante a cui prima si faceva riferimento, ossia l'individualizzazione della colpa. In un saggio apparso già nel 1945, Hannah Arendt – la più autorevole fra gli interpreti del totalitarismo – tematizzava la colpa organizzata e il problema della responsabilità, sostenendo che di fronte ad una manifestazione così estrema del male, di fronte ad una tale perversione dei comportamenti umani, di fronte a questa epifania di violenza che diventa, a un certo punto, senza scopo, il meccanismo di colpevolizzazione individuale necessariamente fallisce¹¹.

Tutti sono colpevoli, nella connivenza che si instaura tra il capo e le masse, tra coloro che ordiscono e decidono i piani di sterminio, coloro che li mettono in esecuzione e le cinghie di trasmissione di questi processi. Il caso Eichmann, cioè il caso di un *funzionario della soluzione finale*, di un burocrate dello sterminio, è esemplare da questo punto di vista. Come noto, la sua vicenda ha alimentato la riflessione di Hannah Arendt in un libro successivo ai suoi primi fondamentali studi sul totalitarismo, *La banalità del male*¹². Eichmann non era un aguzzino, non era un sadico perverso, ma un pianificatore razionale, che operava in base a criteri di razionalizzazione formale, programmando il processo di sterminio e mettendo sulla carta la soluzione finale prima che questa si attuasse nei rivoli di sangue e fango dei *Lager*.

La tesi di Hannah Arendt è che in una situazione di questo genere, dove tutti diventano colpevoli per la connivenza cui un regime totalitario costringe, imponendo a ciascun singolo l'esecuzione degli ordini anche più disumani e più demenziali, nessuno può essere giudicato secondo gli standard tradizionali della giustizia penale. Quindi il processo di riduzione della colpa al crimine attraverso l'individuazione delle responsabilità concrete, attraverso l'imputazione di specifiche azioni a determinati individui, finisce per fallire¹³.

Il ragionamento della Arendt va anzi più in là. Sostiene che una soluzione politica al crimine dello sterminio amministrativo di massa oltrepassa le capacità umane e finisce anche per essere contraddittoria, in quanto fornisce una legittimazione *ex post* al regime totalitario. Basti qui pensare ai piani di smantellamento dell'economia tedesca nel '45 e di punizione generalizzata sulla base dell'assunto di una colpa collettiva. Hannah Arendt argomenta che così facendo si finisce per legittimare *ex post* il disegno strategico dei nazisti, che avevano

¹⁰ Sul concetto di religione politica come chiave interpretativa del nazionalsocialismo cfr. C.E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Oldenbourg, München 1998; H. Meier, M. Schäfer (hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, 2 voll., Schöningh, Paderborn 1996-97. Di religione secolare come religione politica in riferimento a nazionalismo e fascismo avevano già parlato Julien Benda nel 1927 e, in riferimento al nazionalsocialismo, Eric Voegelin nel 1938. Sui termini generali del dibattito E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility* (1945), trad. it., *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 71-74.

¹² Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (1963), trad. it., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964. Sul percorso arendtiano cfr. E. Traverso, *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male a partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003, pp. 29-61.

¹³ Per una riconsiderazione complessiva del problema dell'imputazione e della colpa in riferimento alle dittature totalitarie cfr. H. Vest, *Genozid durch organisatorische Machtapparate. An der Grenze von individueller und kollektiver Verantwortlichkeit*, Nomos, Baden-Baden 2002.

cercato appunto di sottomettere totalmente ai propri piani, alla propria ideologia, l'intera nazione tedesca, rendendola nei suoi singoli membri passiva esecutrice di quella volontà di sopraffazione, di sterminio e di distruzione.

Per questa ragione, come non era praticabile una soluzione politica che prevedesse una resa dei conti in termini di punizione globale, così non risultava promettente nemmeno il tentativo di giudicare in regolari processi i colpevoli. Il giustificato timore che la soluzione giudiziaria naufragasse per le sue interne contraddizioni o che venisse squalificata come giustizia dei vincitori, come regolarmente è avvenuto, ha alimentato un atteggiamento di diffuso scetticismo nei confronti dello strumento giudiziario e nei confronti della funzione repressiva del diritto – un atteggiamento che ha favorito sul lungo periodo il ritorno della cultura della contrizione e dell'espiazione morale. Nondimeno, con i processi di Norimberga e di Tokio è stato inaugurato un paradigma nuovo: quello della giustizia penale internazionale. Cioè il paradigma che prevede l'attivazione di un'istanza giudiziaria, quindi di un processo, a fronte di determinate fattispecie di crimini definite in termini giuridici ma risultanti da atti stigmatizzati come gli autentici *peccati capitali* delle società civili.

Lo statuto dell'accordo di Londra dell'agosto del 1945, che istituisce il tribunale internazionale, parla a questo proposito di crimini internazionali e ne distingue tre fattispecie: i crimini di aggressione contro la pace, i crimini di guerra, i crimini contro l'umanità. Non prevede ancora il genocidio, ma di genocidio si parlerà già nel corso del processo, perchè il concetto era stato introdotto ormai nel dibattito dall'opera di un giurista polacco, Raphael Lemkin, che avrà grande influenza sulla preparazione in seno all'ONU della Convenzione sul genocidio del 1948. A partire da questa Convenzione, fra i crimini internazionali sarà inclusa anche questa fattispecie particolarmente aggravata di crimini contro l'umanità che è il genocidio¹⁴.

Contro il dispositivo messo in atto a Norimberga si è argomentato che esso ha funzionato come giustizia dei vincitori, una forma di giustizia che adottava due pesi e due misure, rivelandosi quindi un travestimento giuridico della vendetta. Essa non garantiva sotto ogni aspetto l'imparzialità del giudizio e i diritti degli imputati, a cominciare dal fatto che alcuni dei comportamenti considerati criminali non erano riconosciuti come tali dal diritto internazionale precedente. Si è molto insistito sul fatto che gli imputati venissero così giudicati in violazione di un principio fondamentale del diritto penale, ossia *nullum crimen, nulla poena sine lege*: non si può giudicare se non c'è una legge previa.

Argomenti simili sono stati variamente riproposti nel corso del dibattito del dopoguerra e continuano ad essere riproposti ancora oggi. È recente in Italia la pubblicazione di un libro di Danilo Zolo, in cui queste accuse nei confronti del tribunale di Norimberga vengono riproposte e servono anzi per delegittimare tutti i tentativi di giustizia penale internazionale compiuti in seguito, fino alla Corte penale internazionale che da poco ha avviato i suoi lavori, e fino al caso certo molto problematico e discutibile del processo di Baghdad contro Saddam Hussein, sottolineando la deriva di violazione politica dei principi garantistici che dovrebbero caratterizzare la civiltà giuridica moderna¹⁵.

Senza voler entrare qui negli aspetti giuridici della questione, mi preme sottolineare che l'argomentazione arendtiana della problematicità di un'elaborazione giudiziaria del passato continua a mantenere la sua validità (come comprova del resto la ripresa delle sue tesi da parte di tanta letteratura non solo filosofica). Proprio la natura e la dimensione dei crimini

¹⁴ Per un'introduzione al problema cfr. A. Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner: pour une justice internationale* (2002), trad. it., *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, il Mulino, Bologna 2003.

¹⁵ Cfr. D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006.

commessi dai regimi totalitari ha accentuato nell'età contemporanea la consapevolezza di quanto lo strumento penale si possa rivelare inadeguato. Non a caso, un'importante componente della cultura penalistica europea contemporanea – occidentale, ma prevalentemente europea – a partire dagli anni Sessanta ha proposto la sostanziale abolizione del sistema penitenziario e dello strumento penale per il suo essere inficiato da uno strutturale difetto d'origine: la pretesa di tradurre su un piano di apparente imparzialità giudiziaria, che rispetta i diritti di tutti gli individui coinvolti nel processo, ciò che in ultima analisi è l'archetipo originario di una reciprocità vendicativa¹⁶. È proprio Girard, nel suo *La violenza e il sacro*, ad osservare che alla base del sistema penale non c'è alcun principio di giustizia che differisca realmente dal principio di vendetta¹⁷. Questa è un'asserzione forte, ed è un'asserzione che viene spesso utilizzata come argomento per la completa delegittimazione del sistema penale.

Ma se in riferimento ai crimini totalitari è problematico parlare di colpa collettiva, ancor meno si può postulare un'innocenza collettiva. Non solo i persecutori, anche gli spettatori e le vittime non sembrano più potersi proclamare innocenti. Le responsabilità sono così macroscopiche che nessuno spettatore può considerarsi non coinvolto; perfino alle vittime il regime totalitario non lascia oasi d'innocenza: la disumanità dei campi di concentramento sta nel loro potere d'annientare anche l'umanità delle vittime, condannandole a una feroce lotta di sopravvivenza quotidiana che le abbrutisce e spegne in loro ogni residuo di bontà naturale. Il sentirsi colpevoli d'essere uomini, di cui hanno testimoniato tutti i sopravvissuti ai campi, è il risultato moralmente più doloroso di quella dialettica di disumanizzazione. Spesso, ad essere tormentati dal senso di colpa non sono i persecutori, che riprendono un'onesta vita borghese nella sicurezza del dopoguerra, ma i sopravvissuti, che percepiscono il loro essere scampati come un cedimento nei confronti del regime di sopraffazione totale, anzi come la prova di un'inconfessabile collusione.

Dalla paradossalità di questa situazione, oltre che dall'esigenza morale di dar conto dell'abisso che separa l'innocenza delle vittime dalla loro sorte, ha tratto impulso una nuova disciplina, la vittimologia, che si colloca al punto d'incontro di molteplici sensibilità e saperi. In quest'ambito vi è chi, come Caroline Heinrich, ha di recente tentato, prendendo le mosse dalla filosofia della storia di Walter Benjamin, di elaborare una filosofia della vittima, individuandone l'origine nell'assurdità del male, nello stato d'eccezione del potere¹⁸. Ma soprattutto si è venuto per questa via determinando un mutamento complessivo di paradigma in margine al diritto penale, interno e internazionale; mutamento di paradigma che ha portato all'affermazione, nel corso degli ultimi anni, di un indirizzo di pensiero critico nei confronti della resa dei conti giudiziaria con la storia, vale a dire dello strumento tradizionale della giustizia penale, e favorevole a quella che è stata chiamata *restorative justice*, giustizia reintegratrice e riparatrice. Contro il modello penalistico della *retributive justice* si è fatto valere che questa si concentra e deve concentrarsi sui perpetratori¹⁹ (e vive dell'illusione della deterrenza della pena, la cui efficacia a livello internazionale resta in effetti tutta da dimostrare – vi è anzi chi arriva a sostenere che essa sia fondamentale

¹⁶ È la tesi di K. Luederssen, *Abschaffen des Strafens?* (1995), trad. it. parz., *Il declino del diritto penale*, Giuffrè Milano 2005, a cui si rifà Stella in *La giustizia e le ingiustizie*, cit., p. 223 segg.

¹⁷ Cfr. R. Girard, *op. cit.*

¹⁸ Cfr. C. Heinrich, *Grundriss zu einer Philosophie der Opfer der Geschichte*, Passagen, Wien 2004, p. 36. Cfr. W. Hassemer, J.P. Reemtsma, *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, Beck, München 2002; L.H. Meyer, *Historische Gerechtigkeit*, de Gruyter, Berlin-New York 2005.

¹⁹ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 17: «Un processo assomiglia a un dramma in quanto che dal principio alla fine si occupa del protagonista, non della vittima [...]. Al centro di un processo ci può essere soltanto colui che ha compiuto una determinata azione (il quale sotto questo rispetto è per così dire l'“eroe”) e se egli deve soffrire, deve soffrire per ciò che ha fatto materialmente, non per le sofferenze che ha provocato agli altri».

controproducente), mentre la *restorative justice* adotta il punto di vista delle vittime e persegue come finalità primaria quello della riconciliazione tra i discendenti delle vittime e dei persecutori²⁰.

La concezione di questa giustizia poggia sull'idea, in primo luogo, che il crimine è la violazione di una persona da parte di un'altra persona. Non quindi tanto la violazione di una norma, di una legge, di un principio del diritto, ma la violazione di una persona da parte di un'altra persona. In secondo luogo poggia sull'idea che la risposta al crimine sia rendere consapevole chi l'ha commesso della sofferenza che ha prodotto e renderlo disposto ad azioni riparatrici. In terzo luogo, questa concezione si fonda sull'idea che le modalità della riparazione debbano essere decise collettivamente dai perpetratori, dalle vittime e dai membri della comunità di riferimento attraverso il dialogo, e che possano pertanto trovare collocazione entro un quadro istituzionalizzato di politiche della riconciliazione.

Questa modalità di ricerca di una via per la riconciliazione sta alla base di quell'alternativa alla giustizia penale, ai processi penali, che, in numerosi paesi del mondo, a cominciare dal Sudafrica con la Commissione Verità e Riconciliazione, fino ai casi dell'America Latina all'indomani delle dittature, ha trovato difficile, contrastata, ma non fallimentare attuazione. In questi esperimenti l'elaborazione del passato coinvolge insieme i perpetratori e le vittime, definendo un paradigma che rivela la sua matrice storica in quella cultura dell'elaborazione della colpa propria della tradizione cristiana. Il linguaggio che parla della colpa e del male è qui il linguaggio della confessione. Attraverso la confessione il soggetto diventa, come avrebbe detto Kierkegaard, «*trasparente a se stesso nella sofferenza della colpa*».

Chi propone la via della giustizia riparatrice è motivato dalla convinzione che l'elaborazione giudiziaria del passato debba lasciare il posto a commissioni d'indagine chiamate a fare luce sull'accaduto senza pervenire alla criminalizzazione di una parte della società o alla condanna di singoli individui. Ciò che viene qui in evidenza è il progetto di istituzionalizzazione dell'inclusione dei colpevoli. Le forme collettive di elaborazione della colpa a cui tale progetto deve mettere capo sembrano però anche esporre la pratica della giustizia ad una deriva comunitaria. La *restorative justice* è infatti in primo luogo giustizia comunitaria, che all'elaborazione corale della colpa e del lutto finisce per sacrificare la tutela dei diritti individuali e in qualche misura (almeno per chi ancora ci crede) anche il bene della certezza del diritto.

Se il fine di queste attività è reintegrare nella comunità chi ha commesso gravi crimini contro l'umanità, ben si comprende come questo paradigma discenda direttamente dalle modalità di elaborazione della colpa, di messa in atto di pratiche di riconciliazione e di istituzionalizzazione di rituali di pentimento, che fanno integralmente parte della nostra storia. Se leggiamo infatti la vicenda del cristianesimo attraverso una lente come quella di Del Noce, oppure attraverso la concezione del cristianesimo in rapporto al problema della colpa e della pena espressa da Dostoevskij con la sua idea della comunanza del genere umano nella colpa, approdiamo ad uno scenario molto prossimo a quello che le Commissioni Verità e Riconciliazione stanno configurando.

Un esempio eloquente di questa convergenza è senza dubbio offerto dall'ultimo libro di Federico Stella, prima richiamato. Se è lontano dalle filosofie razionalistiche della giustizia degli ultimi decenni, Stella è invece vicino, fino a dividerne l'ideologia, ai critici radicali della giustizia del secondo Ottocento, in particolare Dostoevskij e Tolstoj: «Uomini corrotti pretendevano di correggere altri uomini corrotti e credevano di arrivare allo scopo per via

²⁰ Cfr. G. Johnstone (ed.), *A Restorative Justice Reader. Texts, sources, context*, Willan, Cullompton (Davon) 2003; G. Scarre, *After Evil. Responding to Wrongdoing*, Ashgate, Aldershot 2004.

meccanica» sentenza Necludov in *Resurrezione*. E nei *Fratelli Karamazov* Dostoevskij afferma che «non può esserci sulla terra chi giudichi il delinquente, se questo stesso giudice non abbia prima riconosciuto che egli pure è un delinquente come quello che gli sta davanti e che del delitto di questi egli ha forse più colpa di chiunque altro». Muovendo da queste argomentazioni, Stella è disposto a riconoscere legittimità solo a misure penitenziarie interamente finalizzate alla rieducazione dei condannati. Solo attraverso questa via è possibile, a suo giudizio, porre rimedio a quel «tradimento della riconciliazione» che costituisce una pesante eredità della tradizione cristiano-occidentale²¹.

Questa è in definitiva la lezione principale dell'esperimento sudafricano, ma anche degli esperimenti che si sono tentati in Ruanda o in altri paesi dell'America Latina. Alla base di tutti ritroviamo un più o meno accentuato scetticismo sulle potenzialità dello strumento giudiziario e la convinzione che «né si può fornire una legittimazione ultima alla prosecuzione penale delle gravi violazioni dei diritti umani né si può confondere l'amnistia con la categoria teologica del perdono»²².

Il dibattito contemporaneo sulle modalità di resistenza al male morale che continua a impregnare di sé la storia si sta pertanto svolgendo nel segno di un'oscillazione tra qualcosa che viene squalificato e bollato come *giustizia politica* da un lato, e qualcosa che viene definito, non altrettanto negativamente ma pur sempre con una connotazione scettica, come *retorica del perdono*. Giustizia politica e retorica del perdono sono i due poli all'interno dei quali continua a dipanarsi la questione della colpa nell'epoca della globalizzazione.

Ma se l'Olocausto costituisce il precedente decisivo, il problema ha acquistato ormai una valenza globale. Rispetto alle riparazioni imposte a conclusione di un conflitto, oggetto tradizionale del diritto internazionale, la questione ha assunto infatti una nuova dimensione in anni recenti, quando sulla base dei dibattiti sulle riparazioni nei confronti delle vittime dell'Olocausto²³, sono state avanzate rivendicazioni che hanno come oggetto ingiustizie storiche più remote nel tempo e di più problematica definizione e che hanno alimentato una nuova retorica del «dovere di riparare ai torti». Di fronte a questo problema, nel corso degli ultimi decenni, in particolare dopo la fine della guerra fredda, è venuta in evidenza una strategia analizzata con molta finezza anche nelle sue componenti religiose dal filosofo e sociologo svizzero Hermann Lübbe, in un libro del 2001 non tradotto in italiano²⁴. Lübbe sottolinea a ragione come questo tema vada affrontato anche con le competenze dello storico della religione, mettendone in luce la dimensione profonda.

Lübbe fa riferimento a una serie di eventi di rilievo istituzionale, come per esempio la costituzione in Australia, nel 1991, di un Council for Aboriginal Recconciliation [Consiglio per la riconciliazione con gli aborigeni], o la visita di Clinton in Africa nel 1998, e in particolare la visita al museo degli schiavi sull'isola di Goree, in cui egli si scusò di fronte al continente africano per lo schiavismo e per tutte le sue conseguenze. Questi come altri avvenimenti, già inaugurati con l'inginocchiarsi di Willy Brandt durante la sua visita in Polonia negli anni della *Ostpolitik*, vengono analizzati per i loro significati simbolici e la loro matrice religiosa, mettendo in luce questa dimensione di elaborazione della colpa al di fuori di

²¹ Cfr. E. Wiesner, *Die verräterische Versöhnung. Zum Verhältnis von Christentum und Strafe* (1980), trad. it., *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita*, Giuffrè, Milano 1987.

²² Questa una delle tesi della fondamentale monografia di R.K. Wüstenberg, *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systembrüchen in Südafrika und Deutschland*, Kaiser, Gütersloh 2004, p. 523.

²³ Cfr. C. Goschler, *Schuld und Schulden. Die Politik der Wiedergutmachung für NS-Verfolgte seit 1945*, Wallstein, Göttingen 2005.

²⁴ Cfr. H. Lübbe, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bussritual*, Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin 2001.

un paradigma giuridico o giudiziario. Di giudiziario qui non c'è traccia, perché si è di fronte a un rituale di pentimento la cui matrice religiosa è evidente. Si tratta di un fenomeno che si colloca nella transizione da una morale fondata sulla presunzione assoluta della verità propria, quindi del proprio diritto (presunzione tipica delle ideologie), ad una morale più esigente del riconoscimento partecipato della realtà storica da parte di una collettività ampia di colpevoli e di vittime²⁵.

In virtù di questo allargamento di prospettiva il tema della “giustizia storica” è assunto al centro del dibattito filosofico. Diventa oggetto di considerazione filosofica la questione se le azioni di individui appartenenti a precedenti generazioni facciano sorgere obblighi (e di quale tipo) negli individui attualmente esistenti. In un recente lavoro si è argomentato, ad esempio, che il ristabilimento delle relazioni tra esecutori e vittime è un bene morale ma non un'autentica aspirazione della giustizia: affinché individui possano avanzare legittime aspettative di risarcimento per ingiustizie patite dai loro antenati è necessario dimostrare che le situazioni di deprivazione di cui soffrono sono conseguenza di ingiustizie passate²⁶. Tutto il dibattito sulla giustizia storica sembra pertanto confermare l'indebolimento delle pretese della ragione giuridica a fornire soluzioni a questioni che non toccano soltanto gli interessi ma l'identità di gruppi umani che si considerano (e in vario modo sono) vittime di gravi violenze e prevaricazioni. E fornisce una spiegazione plausibile di come il linguaggio della colpa e del peccato continui ad esercitare un'attrazione agli occhi di chi percepisce l'ambiguità morale delle società moderne.

Credo che questo sia il problema da cui oggi il sociologo della religione, anzi il sociologo *tout court*, debba partire per comprendere tante fratture morali che segnano la geografia del nostro mondo, e che non a caso sono oggetto di forte polarizzazione politica. Ciò avviene in una società in cui il diritto non è più soltanto la legge – secondo la concezione positivista che la modernità, inaugurata da Hobbes, ha perfezionato fino a Kelsen e al pensiero positivista del Novecento – ma è un diritto costituito di leggi, cioè di regole date da una collettività politica a se stessa; un diritto che è costituito di diritti dell'uomo, cioè di rivendicazioni insindacabili e diritti indisponibili; che è costituito di principi di giustizia all'interno dei quali gli elementi morali assumono una rilevanza ben superiore a quella che il positivismo giuridico era disposto a riconoscere all'interno del momento della legge²⁷. E che proprio nella rilevanza delle sue motivazioni e ragioni morali riconosce l'eco di un vissuto sociale fatto anche di ambiguità, di conflitti, di colpevolizzazioni, di criminalizzazioni e di tentativi di porre rimedio all'irreversibilità dell'agire umano.

²⁵ Cfr. E. Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*, Norton, New York 2000; R.I. Rotberg, *Apology, Truth Commissions, and Intrastate Conflict*, in E. Barkan, A. Karn (eds.), *Taking Wrongs Seriously. Apologies and Reconciliation*, Stanford University Press, Stanford 2006.

²⁶ Cfr. L.H. Meyer, *Historische Gerechtigkeit*, cit., p. 123 e p. 351 ss.

²⁷ Cfr. G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992.