

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

LIBERARE LA STORIA

Prospettive interdisciplinari sul perdono

a cura di
Federica Bergamino

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

LIBERARE LA STORIA

Prospettive interdisciplinari sul perdono

a cura di
Federica Bergamino

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo della Facoltà di Filosofia della Pontificia
Università della Santa Croce.

Copyright © 2015 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa

Anno

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.
Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma
(comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione
(ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento,
la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi
e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15%
di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5,
della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale,
economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a
seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le
Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Global Print s.r.l., Via degli Abeti n. 17/1, 20064 Gorgonzola (MI).

Indice

Introduzione	pag. 9
Parte prima – Ontologia del perdono	
1. La trasformazione affettiva: narrazione e antropologia del perdono, di <i>Federica Bergamino</i>	» 15
2. Il perdono come relazione asimmetrica, di <i>Antonio Malo</i>	» 37
3. Perdono è nome del padre: ontologia, identità e relazione, di <i>Giulio Maspero</i>	» 51
Parte seconda – Psicologia del perdono	
4. Perdonare i genitori, di <i>Susanna Pallini</i>	» 73
5. Perdono di sé come obiettivo nella psicoterapia, di <i>Robert D. Enright, Lingua Jiang</i>	» 89
6. Teoria della mente, sviluppo morale e teoria del perdono, di <i>Francesco Cecere</i>	» 103
Parte terza – Pedagogia del perdono	
7. Il perdono di sé nella formazione, di <i>Amedeo Cencini</i>	» 123
8. Integrazione del male e integrazione del bene, di <i>Ilaria Vigorelli</i>	» 141
9. Il perdono ha una retorica speciale? Dall'«eunoia» greca alla «caritas» cristiana, di <i>Alberto Gil</i>	» 157

Ciò comporta sempre una conversione, un volgersi verso il Padre, che non è se non ricevere il bene che si è, di cui si è destinatari e a cui ci si può destinare⁴². Forse non è un caso che la consistenza guadagnata attraverso la relazione di per-dono apra la persona, come esemplificato nella storia di Dusia, a ricevere il dono più grande di una novità di vita, che può ampliare la trascendenza dell'io ideale a orizzonti nuovi di *dono-per*. Dusia lo aveva già visto nella vita di Karol. Ed è la stessa storia di Pietro e di Paolo, la storia di ogni apostolo di Cristo.

intrinseca] sarebbe il prodotto finale di un processo di perdono di sé, che non si configura mai come una cancellazione o un oblio delle proprie colpe ma come uno spostamento motivazionale da uno stato paralizzante di autorigetto verso una condizione di rispetto e accettazione di se stessi» (N. Petrocchi, B. Barcaccia, A. Couyoumdjian, *Il perdono di sé*, in B. Barcaccia, *op. cit.*, p. 187). Ciò che la teologia può dare alla psicologia è il fondamento ontologico del costrutto: nell'esempio di Dusia, il perdono di sé sarà un'esperienza di *reframing* cognitivo, ma ad-viene, al livello psicologico, dalla consapevolezza fondata sulla fede, di *essere bene* e di avere l'origine di sé e della propria vita da Colui che solo è buono (cfr. Mc 10,18).

⁴² L'ordine della vita nell'affidamento al Dio rivelato in Gesù Cristo è un ordine filiale, che investe l'immanenza del soggetto (il suo mondo interiore) come pure la sua economia (il suo operare nella storia), in analogia all'essenza divina, intrinsecamente relazionale, e alle missioni trinitarie, manifestazioni intra-storiche delle relazioni immanenti.

9. Il perdono ha una retorica speciale? Dall'«eunoia» greca alla «caritas» cristiana

Alberto Gil*

Introduzione

Nel contesto della criminalità si sente spesso parlare di una *retorica del perdono* nel senso del perdonismo, cioè quando si accetta quello che è inaccettabile e non si lotta per ristabilire la giustizia. D'altra parte è risaputo che una società senza senso del perdono non può neanche essere giusta. In questo lavoro comune sul perdono, studiato da differenti prospettive, voglio da parte mia cercare di illuminare proprio questa *retorica del perdono*, ma non la summenzionata di evadere da una responsabilità sociale e giudiziaria, bensì quella che possiamo nominare la *vera* retorica del perdono, nel senso di saper trasmettere la remissione in modo da facilitare un'autentica riconciliazione.

Considerato da questo punto di vista, l'atto di perdonare diventa un'azione comunicativa nella quale, secondo il modello classico, si possono distinguere il mittente, il messaggio e il ricevente. Il mittente del perdono è la persona offesa, ma che concede la remissione dalla colpa, il messaggio è la colpa stessa, che viene *discolpata*. Il ricevente è il colpevole, che chiede perdono o no, ma che viene *ri-conciliato*. In altre parole, col *dono* del *per-dono* si comunica che una colpa è stata tolta e che una comunione è stata ristabilita. La questione retorica pertinente consiste nel sapere come si trasmette questo dono perché sia accettabile per l'altro e riesca a ristabilire la comunione distrutta dalla colpa.

Il primo aspetto da capire sarà se dalla retorica classica e dalla linguistica pragmatica moderna (come dal suo sviluppo) possono essere tratte alcune caratteristiche di questa azione comunicativa del perdono e se c'è bisogno di ampliare questi approcci retorici con alcuni parametri forse fino adesso non studiati sufficientemente nel contesto di una vera retorica del perdono così necessaria per la convivenza umana.

* Alberto Gil, Professore Ordinario di Traduttologia, Universität des Saarlandes.

1. Fondamenti retorici e pragmatici del perdono

Anche se nella retorica classica e moderna non si parla esplicitamente dell'atto del perdono (concetto eminentemente cristiano), tuttavia nella descrizione degli elementi costitutivi dell'interazione si trovano parecchi suggerimenti per determinare lo stato retorico del perdono. Il noto sofista Protagora racconta nell'omonimo dialogo di Platone (322c) il mito della creazione del mondo e degli esseri viventi. Zeus fornisce l'uomo di due proprietà che permettono agli uni di dialogare con gli altri: δίκη e αἰδώς, cioè *giustizia* e *pudore*. Quest'ultimo dono, come ha spiegato Ruhnau¹, è un concetto essenzialmente sociale, che ha come sinonimi *reverenza* ed *onore*, ma anche *compassione* e *clemenza*; si trova unito alla φιλία, cioè alla amicizia. Implicitamente si intende che una società in cui abbonda il rancore o la vendetta non è la comunità voluta dai greci. La correlazione retorica si trova nel possesso della εὐνοια, della *benevolenza*, che Aristotele (*Retorica* 1378a 8) giuntovi con φρόνησις ed ἀρετή, cioè *prudenza* e *virtù*, considera come le principali caratteristiche dell'*Ethos* dell'oratore. In questo senso, e come ho spiegato più ampiamente in Gil (2006)², per Cicerone (*De Oratore* II 178 e ss.) il *conciiliare ad benevolentiam* è la condizione imprescindibile per riuscire a convincere l'altro, giacché le decisioni sono prese soprattutto dalla volontà e non soltanto dalla ragione.

Nella retorica classica manca comunque un ideale più elevato della benevolenza. Si tiene conto soprattutto dell'efficacia comunicativa. Per questo si legge nelle *Institutionis Oratoriae* di Quintiliano (XI 1, 42) che, sebbene sia più piacevole essere moderato e benevolente (*iucundissima vero in oratore humanitas, facilitas, moderatio, benevolentia*), ad un buon uomo (*bonum virum*) è anche concesso di odiare i cattivi oppure di vendicare i crimini o le ingiustizie (*malos odisse, (...) ultum ire scelera et iniurias*) subiti.

Possiamo dire che, a partire dal cristianesimo, si aprono nuove prospettive per la comunicazione del perdono perché s'introduce nella retorica il concetto di umiltà. Come già ho descritto più sistematicamente³, nello sviluppo della retorica nei secoli XVI e XVII, cioè durante la predicazione cristiana, si cerca precisamente il pentimento dei fedeli che ascoltano. Ed essendo questo uno scopo soprannaturale, il compito dell'oratore/predicatore consiste nel diventare strumento di Dio, cioè nell'evitare di essere lui stesso

¹ J. Ruhnau, *Scham, Scheu*, in Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1992, pp. 1208-1215 (qui p. 1209).

² A. Gil, *Retórica y humildad. Reflexiones sobre el ethos del orador*, "Revista Empresa y Humanismo", IX, 1/06 (2006), pp. 75-95.

³ Cfr. *ibidem*, (nota 2), pp. 83-86.

il centro dell'ammirazione, ma nel far sì che tramite la predicazione Dio arrivi alla gente. In questo senso ampliato della benevolenza, Spaemann spiega la εὐνοια oppure la *benevolenza* come una realtà teleologica per la realizzazione della persona: essere orientato al bene dell'altro, e quello serve al suo pieno sviluppo⁴.

Nel breve riferimento fatto alla retorica antica si vede che il concetto classico di comunicazione oltrepassa la sola interazione linguistica e disegna un modello che funziona meglio se gli interlocutori si aprono uno all'altro. Ma come può ciò essere messo in pratica? Nella linguistica pragmatica, soprattutto nel modello cibernetico del testo di de Beaugrande e Dressler, ci sono altre prospettive che servono anche a trovare una base retorica al perdono. Per il nostro scopo ci concentreremo nel concetto di memoria, nel contesto della coerenza testuale⁵. Com'è ben noto, si riesce a comprendere qualcosa solo quando gli impulsi del mittente attivano unità memorizzate di sapere nell'interlocutore, in una *memoria episodica*, che racchiude soprattutto ricordi di esperienze personali, e in una *memoria semantica*, che riflette i pattern inerenti dell'organizzazione del sapere. Rispetto al nostro tema si può constatare che è una purificazione della memoria episodica a fornire la base della retorica del perdono: quando sento parlare qualcuno che mi ha offeso, all'istante sorgono tanti ricordi negativi pregiudizi o ferite previamente causate di cui non è facile liberarsi. Ma se purifico la mia memoria, sarà possibile cominciare sempre di nuovo.

Come si vede, la retorica classica e la pragmatica moderna offrono campi di sviluppo al perdono, sebbene questo atto non sia messo a fuoco nel loro studio. Comunque è diventato chiaro che la retorica del perdono non consiste soltanto nel trovare le parole adeguate per chiedere o donare il perdono. Si vuole anche creare una comunione o una comunità nella quale le parole del perdono possano rendersi efficaci. In questo senso vedremo adesso dapprima in che cosa consiste questa comunità e, su questa base, come può svilupparsi una vera retorica del perdono.

2. La comunità come ambito del perdono

Nel suo saggio sul perdono, Vanier pone l'accento sul fatto che il luogo della riconciliazione è la comunità. Anzi, si può andare anche oltre: «Al

⁴ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990², «Aussein auf das, was für den Anderen das Zutragliche ist, also das, was dessen Aussein-auf erfüllt», pp. 129-130.

⁵ R.A. De Beaugrande, W.U. Dressler, *Introduzione alla linguistica testuale*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 121 e ss.

cuore della comunità c'è il perdono e la festa (...). La festa è un'esperienza comune di gioia, un canto di azione di grazie»⁶. Qual è la relazione tra il perdono comunicato e la festa? Col perdono si ripristina una relazione comunitaria distrutta dalla colpa; la comunità come tale è così preziosa che si celebra il rinnovamento di questi legami tra gli uomini. Nel seguente brano tratto dal vangelo sul figlio prodigo (Luca 15, 11-32) si capisce bene che la riconciliazione è unita alla festa: «Menate qua il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa; perché questo mio figlio era morto ed è tornato alla vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Luca 15, 23-24).

Per quale motivo la comunità è così preziosa e quali ne sono gli elementi costitutivi? Nel suo bel saggio sulla comunità, Guardini⁷, mette in evidenza che la facoltà di parlare non è qualcosa aggiunta all'uomo, anzi, noi esistiamo nella conversazione, e questa è soltanto possibile nella comunità di vita. Dal punto di vista retorico Kopperschmidt⁸ annota che lo scopo fondamentale della retorica consiste «nel rivolgersi alle potenzialità di convinzione» dell'altro (altrimenti si tratterebbe d'un ricorso manipolatorio). Questo può solo riuscire nella comunità.

Sempre secondo il saggio di Guardini si può intravedere una scala di formazione di comunità a due piani, al termine della quale si troverebbe il perdono. Si inizia con il *comprendere*: solo il fatto di capire le ragioni che muovono l'altro a pensare diversamente da me è già avvicinarsi a lui, sebbene non si abbia la stessa opinione. La tensione è già superata: l'altro non è un nemico che agisce nell'ombra⁹. E se non si capisce il suo agire? Allora inizia il secondo piano di questa scala, che è più difficile, ma più profondo: *lasciare l'altro nella sua alterità*, anzi, riconoscere la sua estraneità e accettarlo come tale. Secondo Guardini, è in questo atteggiamento che si definisce una vera comunità: lasciare libero l'altro, lasciarlo nella libertà del suo essere¹⁰. Questo dono di libertà appiana il cammino verso il perdono, perché il soggetto offeso non rompe la comunione con l'altro tramite l'offesa, e per questa ragione è possibile la riconciliazione.

⁶ J. Vanier, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 1995, p. 213.

⁷ R. Guardini, *Vom Sinn der Gemeinschaft*, Verlag der Arche, Zürich 1950.

⁸ J. Kopperschmidt, *Zur Anthropologie des forensischen Menschen. Oder: Wo der 'homo rhetoricus' entdeckt wurde*, in J. Kopperschmidt, (Ed.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, Wilhelm Fink, München 2000, pp. 205-244 (qui p. 223).

⁹ Cfr. R. Guardini, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 33.

3. L'atto comunicativo del perdono

È universalmente noto che l'atto comunicativo consista nella congiunzione tra l'atteggiamento verbale e non verbale, ossia che le parole pronunciate sono sempre accompagnate da ciò che si fa con il corpo o con azioni diverse. La somma di entrambi gli atteggiamenti costituisce l'atto comunicativo. Nel caso del perdono abbiamo già mostrato che c'è bisogno di una comunità dove l'altro trova il suo ambito di libertà cui ha diritto. Su questa base si può comprendere e perdonare. Rispetto alla forma stessa del perdonare, prima di tutto attira l'attenzione l'uso del linguaggio, cioè la questione se c'è un linguaggio del perdono. Gadamer si occupa di questa dimensione della lingua nel suo saggio *Die Kultur und das Wort* (La cultura e la parola)¹¹, dove distingue tre *forme di parola*: la parola della domanda, del racconto e della riconciliazione. Per Gadamer, quest'ultima è considerata una grande sfida, tanto per colui che chiede come per colui che dona il perdono¹². Il filosofo tedesco vede il significato più profondo di questa parola quando ormai non c'è bisogno di pronunciarla, perché il gesto del perdono stesso la rende innecessaria. Possiamo domandarci qual è il gesto del perdono privo di parole, ma che è comunicativamente così efficace. Penso che si trovi nel termine stesso *per-dono*: si tratta di dare in regalo qualcosa di valore che materializza l'apertura del cuore del perdonante e la realtà della riconciliazione.

Un riflesso letterario di questo *dono* del perdono con riferimenti molto chiari alla carità cristiana del perdono si trova alla fine del capitolo IV dei *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni¹³. Si tratta della scena della riconciliazione tra Fra' Cristoforo e la famiglia di Ludovico, da lui ucciso prima della sua conversione. Citerò soltanto i passaggi rilevanti per illustrare l'atto del perdono in quanto comunicativo¹⁴. Fra Cristoforo va a casa dell'offeso, dove si trova tutta la sua numerosa famiglia:

Quando vide l'offeso, affrettò il passo, gli si pose inginocchiato ai piedi, incrociò le mani sul petto, e chinando la testa rasa, disse queste parole: Io sono l'omicida di suo fratello. Sa Iddio se vorrei restituirglielo a costo del mio sangue; ma, non potendo altro che farle inefficaci e tarde scuse, la supplico d'accettarle per l'amor di Dio.

¹¹ H.G. Gadamer, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, (qui p. 9-25).

¹² Cfr. *ibidem*, pp. 24-25.

¹³ Come si sa, il libro *I promessi sposi* ha una profonda relazione con il vangelo. Per una visione più profonda si veda F. Rizzi, *Il Vangelo secondo Manzoni. Le risposte dei personaggi dei Promessi sposi alle nostre domande filosofiche e teologiche*, Fede & Cultura, Verona 2012.

¹⁴ Le citazioni vengono tratte dall'edizione: A. Manzoni, *I promessi sposi. Storia milanese del secolo XVII*, La Universale Barion, Milano 1942⁴, (qui pp. 49-50).

In questo primo brano si trovano già alcuni elementi della vera retorica del perdono. Come ben sappiamo dalla *Retorica* d'Aristotele, per convincere qualcuno, esistono tre mezzi, da lui denominati *Pisteis*, cioè atteggiamenti per ottenere e dare fiducia, e sono: il *Logos* o argomentazione convincente, il *Pathos*, o il riuscire a che l'altro si apra a questi argomenti, e finalmente l'*Ethos*, «l'argomento» più convincente, in quanto si tratta dell'autorità irradiata dalla credibilità del mittente¹⁵. Si deve comunque aggiungere che nel secondo libro della *Retorica* Aristotele richiama l'attenzione sul fatto che la convinzione viene unita allo stato emozionale di coloro che ricevono il messaggio¹⁶. E questo è particolarmente utile nel caso del perdono, il quale, come dice Ugarte Corcuera, sorge da un atto di volontà¹⁷, che, possiamo sottolineare, viene rafforzata dagli affetti.

In questo primo brano del Manzoni si possono osservare questi *Pisteis* nella loro dimensione del perdono, perché hanno come base l'umiltà. La scena comincia con un *Pathos del perdono*, quando Fra' Cristoforo si umilia davanti a tutti («gli si pose inginocchiati ai piedi, incrociò le mani sul petto, e chinando la testa rasa, disse»). Questo gesto produce già una forte impressione nei presenti, che muove i loro affetti verso il perdono. Dopo viene l'*Ethos del perdono*: su questo sfondo le parole del penitente hanno l'autorità dell'umiltà e nessuno dei presenti dubita della sua veracità, di un vero pentimento («Io sono l'omicida di suo fratello»). L'argomento subito dopo presentato («Sa Iddio se vorrei restituirglielo a costo del mio sangue; ma, non potendo altro che farle inefficaci e tarde scuse, la supplico d'accettarle per l'amor di Dio») è un *Logos di perdono*, cioè convince veramente a donare il perdono domandato perché in questo contesto di umiltà e veracità si può accettare che il penitente invochi Dio come testimone, anzi, qui l'argomento veramente convincente è l'autorità di Dio.

L'effetto retorico è visibile. Il fratello di Ludovico è commosso e disposto al perdono:

Il gentiluomo, che stava in atto di degnazione forzata, e d'ira compressa, fu turbato da quelle parole; e, chinandosi verso l'inginocchiato, 'alzatevi', disse, con voce alterata: 'l'offesa ... il fatto veramente ... ma l'abito che portate ... non solo questo, ma anche per voi ... S'alzi, padre (...) Non si parli più' ...

In questa scena si vede ciò che Gadamer chiama il significato più profondo della comunicazione del perdono, cioè di non avere bisogno di pronunciare la

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Retorica*, II, 1356a-b.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, 1377b 31-1378a 3.

¹⁷ Cfr. F. Ugarte Corcuera, *Del resentimiento al perdón. Una puerta a la felicidad*, Rialp, Madrid 2010, p. 48.

parola *ti perdono*, perché il gesto stesso la rende innecessaria («S'alzi, padre (...) Non si parli più»). Anche nel già citato brano del vangelo sul figlio prodigo (Luca 15, 11-32), l'offeso, in questo caso il padre, non risponde direttamente al figlio con un'espressione di perdono: dopo le parole del figlio («Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te, non sono più degno di essere tuo figlio!»), il padre si volta direttamente ai servi con le parole «Presto, tirate fuori l'abito più bello, ecc.». Tra i due testi esiste comunque una differenza fondamentale che mostra il salto di qualità al quale ci invita il perdono divino: mentre in Manzoni Fra' Cristoforo chiede prima il perdono e il fratello di seguito glielo concede, nel vangelo secondo Luca (19-21), il padre aspetta il figlio e prende l'iniziativa del perdono senza sentire prima la domanda di questa grazia: «Era ancora lontano quando suo padre lo vide e se ne intenerì; gli corse incontro, gli si gettò al collo lo baciò e lo ribaciò». L'affetto, il *Pathos del perdono* sorge con passione («lo baciò e lo ribaciò») in colui che dona il perdono, da se stesso, quando il suo amore ha la qualità divina, cioè quando ha questa nuova logica che soltanto si capisce con la fede.

Nel brano dei *Promessi sposi* il pentito ha bisogno di sentire esplicitamente la formula del perdono:

Oh, s'io potessi sentire dalla sua bocca questa parola, perdono! "Perdono?" disse il gentiluomo. "Lei non ne ha più bisogno. Ma pure, poiché lo desidera, certo, certo io le perdono di cuore".

Nella linguistica pragmatica si opera la distinzione tra atti (linguistici) *illocutivi* e *perlocutivi*, secondo che si tenga in conto il mittente con la sua intenzione comunicativa di *fare* qualcosa con le sue parole (nel nostro caso, è un atto illocutivo chiedere perdono) oppure l'effetto comunicativo stesso, cioè che il ricevente sia veramente perdonato. Nel nostro esempio tratto da Manzoni si può osservare la necessità di Fra' Cristoforo dell'atto esplicito performativo del perdono. Egli vuole sentire la parola *perdono*, perché così si realizza – performativamente – l'essere perdonato. In questa scena si capisce bene il sacramento della penitenza nella sua dimensione comunicativa. Con la forma sacramentale *et ego te absolvo a peccatis tuis* si opera comunicativamente un atto performativo, cioè si realizza con le parole il fatto stesso del perdono. Dal punto di vista teologico si sa che questo perdono dei peccati solo può essere concesso da Dio, perché, a differenza di un'azione semplicemente umana, nel peccato l'offeso è sempre Dio. Si capisce bene che l'uomo ha la necessità di sentire le parole del perdono dalla persona che agisce nel nome di Cristo.

Il fratello di Ludovico, dopo le sue parole di perdono, si volta ai presenti e domanda: «e tutti...». La risposta avviene immediatamente:

Tutti! tutti, gridarono a una voce gli astanti. Il volto del frate s'apri a una gioia riconoscente, sotto la quale traspariva però ancora un'umile e profonda compunzione del male a cui la remissione degli uomini non poteva riparare. Il gentiluomo, vinto da quell'aspetto, e trasportato dalla commozione generale, gli gettò le braccia al collo e gli diede e ne ricevette il bacio di pace.

Stiamo in fronte al ripristino della comunità. La benevolenza fa sì che con il perdono l'unione diventi più forte, come si vede nel *grido* del perdono («Tutti! tutti, gridarono a una voce gli astanti»). Teologicamente si può rilevare che ogni atto di perdono cura questo guasto nella comunità, ma «(la) profonda compunzione del male a cui la remissione degli uomini non poteva riparare» mostra la già accennata necessità di riconciliazione con Dio. Nel vangelo si vede spesso che Cristo prima di un miracolo, per esempio una guarigione, sana l'anima, cioè perdona i peccati. Come *pars pro toto* possiamo aggiungere la guarigione del paralitico secondo Marco 2, 1-12, portato da quattro uomini:

e non potendoglielo presentare a causa della folla, scoprirono il tetto nel punto dove era Gesù e, fatta un'apertura, calarono il lettuccio sul quale giaceva il paralitico. Gesù, veduta la loro fede, dice al paralitico: Figlio, ti sono rimessi i peccati¹⁸.

Alla fine del brano qui commentato, il gentiluomo abbraccia e bacia il pentito: «gli gettò le braccia al collo e gli diede e ne ricevette il bacio di pace». Si tratta dell'atto comunicativo non verbale del *per-donare* nel senso letterale della parola. Il perdonante porge prima il dono, qui il bacio del perdono. Si tratta della forma tipica di comunità tra i primi cristiani. Secondo il discorso di Mileto (Atti 20, 37) nel congedo di Paolo, nella tristezza di non rivederlo mai più, «tutti scoppiarono in pianto e, gettandosi al collo di Paolo, lo baciaron». Questo *bacio di pace* è un bacio santo, utilizzato come forma di saluto tra i cristiani, per esempio in 1 Corinzi 16, 20: «Salutatevi gli uni gli altri con un bacio santo».

Nel romanzo di Manzoni viene sviluppato questo dono del *per-dono*. In questa gioia generale che ci dona la comunità ristabilita, si aggiunge la donazione materiale: vennero alcuni servitori portando «gran copia di rinfreschi». Il gentiluomo, cioè il *per-donante*, esorta Fra' Cristoforo a mangiare e a bere con loro:

Padre, gradisca qualche cosa; mi dia questa prova d'amicizia. E si mise per servirlo prima d'ogni altro.

¹⁸ Mc 2, 4-5.

La reazione del frate non è un rifiuto del dono fatto, ma pura modestia:

Queste cose, disse, non fanno più per me; ma non sarà mai ch'io rifiuti i suoi doni. Io sto per mettermi in viaggio: si degni di farmi portare un pane, perché io possa dire d'aver goduto la sua carità, d'aver mangiato il suo pane, e avuto un segno del suo perdono.

Perché il perdonante qui sente anche il bisogno di offrire un dono materiale come segno del suo perdono? Nella retorica classica si sapeva bene che l'elaborazione linguistica (*elocutio*) doveva essere accompagnata da segni non verbali (*actio*) come rinforzo oppure chiarificazione del parlato¹⁹. La polisemia o polifunzionalità del segno linguistico va chiarificata con un'espressione non verbale. E questa è la prova della veracità della parola. Nel caso del perdono, chi perdona può voler dare al perdonato la sicurezza del suo perdono aggiungendo alla parola il gesto della riconciliazione. Ma in quest'atto Manzoni scopre un'altra relazione col vangelo: il gentiluomo «si mise per servirlo», come Cristo, il redentore «si mette a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli col panno di cui si era cinto»²⁰. E il ricco pranzo che offriva il gentiluomo Fra' Cristoforo lo scambia con un pane («si degni di farmi portare un pane») un simbolo trasparente dell'eucaristia. Possiamo dunque dire teologicamente che il sacramento del perdono (la penitenza) trova il suo compimento nel dono totale (e non solo parziale in forma di un regalo) della persona di Cristo come si trova nell'eucaristia.

E così possono essere intraviste dimensioni profonde nella riflessione dell'autore alla fine del brano:

Il fratello dell'ucciso, e il parentado, che s'erano aspettati d'assaporare in quel giorno la triste gioia dell'orgoglio, si trovarono in vece ripieni della gioia serena del perdono e della benevolenza.

La *triste gioia dell'orgoglio* viene contrastata dalla *gioia serena del perdono e della benevolenza*. La festa del perdono non è rumorosa, è profonda e tranquilla, perché la benevolenza come virtù trasforma in una certa maniera la natura rendendola più umana, affinché diventi più sensibile alle esigenze dell'altro. Questa empatia, questa virtù essenziale nella comunicazione mostra il cammino verso una vera retorica del perdono.

¹⁹ Cfr. le *Partes* nel Libro III delle *Institutiones Oratoriae* di Quintiliano.

²⁰ Gv 13, 4-5.

Conclusione

In che cosa consiste dunque una vera retorica del perdono? Il fenomeno del perdono è, senza dubbio, una vicenda intellettuale e volitiva: l'uomo ha delle ragioni per perdonare e arriva a volere perdonare. Il perdono inoltre può anche essere un atto di comunicazione, il perdono infatti si può trasmettere a un altro. Quando ciò avviene, come per ogni atto comunicativo, occorre tenere in conto l'intenzionalità e l'accettabilità del messaggio, vale a dire, non è soltanto sufficiente avere l'intenzione di perdonare, ma è necessario anche che il ricevente possa accettare questa espressione di perdono in modo che l'atto stesso emerga per quello che è: una restituzione di dignità all'offensore.

Questa comunicazione del perdono è una questione eminentemente retorica perché riguarda le tre *Pisteis*, oppure mezzi di convinzione, che sono alla base di ogni tipo di persuasione: l'*Ethos*, il *Logos* e il *Pathos*. Anche se nel mondo pagano l'*Eunoia* non esiste come atteggiamento di perdono, è proprio questa caratteristica dell'*Ethos* ad avere una relazione più diretta con il perdono. L'*Eunoia* è l'affabilità del parlante, nel senso di rispetto e riverenza. Questa linea di *eu-neuia* (penso/voglio bene), *benevolentia*, è in grado di creare comunità, cioè l'ambito in cui si sviluppa il perdono.

Il contributo del cristianesimo alla retorica del perdono – questo è l'ampliamento qui proposto – viene unito alla nuova logica della fede, che non si accontenta di ristabilire uno stato giusto nella comunità, ma che, nonostante l'altro non domandi il perdono, glielo concede per ragione d'un amore elevato che va al di là del dono materiale del per-dono, donandosi se stesso, come ha fatto Gesù Cristo, il modello cristiano, tramite il dono dell'eucaristia.

